



Д. ЛЕБЕДЕВ

Платон о душе. Анализ диалога «Федон»

<фрагмент>¹

ГЛАВА X

Идея «Федона»: его философское и художественное целое. — Историческая основа последней беседы Сократа. — Пифагорейский характер доктрины «Федона». — Религиозно-нравственный характер его. — Доказательства. — Психологическая теория «Федона». — Миф Федра о небесной жизни душ. — Заключение

Что составляет предмет «Федона»: смерть Сократа или исследование вопроса о бессмертии души? Другими словами — есть ли это диалог по содержанию своему исторический или же философский? Переводчики нашего диалога делают иногда к заглавию его то или другое прибавление, в котором выражают свой взгляд на его основную мысль, причем переводчики немецкие большею частью озаглавливают его: «Phaedon, oder der sterbende Socrates»*, а французы — «Phedon, ou de l'immortalité de l'âme»**. Сами древние обыкновенно надписывали его: «Φαίδων ἢ περὶ ψυχῆς» — «Федон, или О душе». Иначе — «Περὶ ψυχῆς καὶ ἀθανασίας»; или еще иначе — «Περὶ ψυχῆς ἀθανασίας»***². Вопрос об идее «Федона» был предметом многочисленных споров между

* Такое заглавие дает ему Миллер: *Platon's sammtl. Werke. Bd IV. S. 371.*

** *Les oeuvres de Platon. Amsterdam, 1700. T. II. P. 147.*

*** Заглавие «Περὶ ψυχῆς» утверждено у древних Фрасилловским кодексом: *Диоген Лаэртций, III, 58* (подробнее об этом см. в статье Вл. Соловьева. — *Примеч. ред.*). Германн, державшийся в своем издании Платона кодекса Фрасилла, также прибавляет: *περὶ ψυχῆς*, равно как и Фишер. Подробно о разных заглавиях нашего диалога по разным манускриптам см. у Фишера: *Plat. Euthyphro, Apol. Socr. Crito, Phaedo graece ed. tert. Lips., 1783. P. 229 sq.*

комментаторами и толкователями Платона в новые времена, и так как он представляет в настоящем случае необыкновенную важность, то я остановлюсь на нем подробнее, и прежде всего приведу по этому поводу мнения критики.

Я начну с изложения взгляда того ученого, труды которого над Платоном составляют эпоху в его изучении. Шлейермахер³ думает, что Платон поставил в нашем диалоге целью показать, что желания философа состоят в желании смерти (im Sterbenwollen) — в желании сделаться чистым духом. «Вечность души, — говорит он, — есть условие возможности истинного знания, и обратно — действительность познания есть основание, из которого скорее и положительнее всего можно убедиться в вечности души» *. По объяснению Аста⁴, цель диалога не заключается ни в чем-нибудь фактическом или историческом, ни в научном (etwas bloss Wissenschaftliches) **. Зохер⁵ думает, что вся цель диалога заключается в изображении личности Сократа, в силу чего он сопоставляет «Федона» с «Евтифроном», «Критоном» и «Апологией»; а если Платон влагает в уста умирающего Сократа рассуждение о бессмертии, то он видит в этом не более как только гениальную мысль. Штальбаум, рассуждая об идее «Федона», говорит следующее: «В “Федоне”, так же как в других диалогах Платона, повествование представляет собой точную запись, которая воспроизводит саму человеческую жизнь. [Эта запись] теснейшим образом связана с изложением известного события в философии, а также с его истолкованием. И то и другое так устремлено к одному итогу, что трудно поддается различению при попытке отрыва одного от другого. Поэтому описание умирающего Сократа и защита бессмертия души составлены так, чтобы, с позволения сказать, учению и размышлению быть непосредственно связанными с самим предметом божественного. В последнем легко усомниться, ибо [неясно]: то ли писатель желает, чтобы изображение смерти Сократа выступило на первый план, то ли укреплялась и утверждалась вера аргументам бессмертия души. Но, конечно, и часть идеальная, как сейчас говорят, и конкретная так теснейшим образом связаны между собой, чтобы именно это [последнее], а не что-либо иное, выделяло высший и последний замысел книги и чтобы в примере умирающего философа и в аргументах от философии пронизывающим повтором проявлялась и укреплялась надежда на бессмертие» ***⁶.

* Platonische Werke. Bd V. S. 4 fg.

** Platon: Leben und Schriften. S. 156.

*** Plat. opera omnia. 1833. Vol. I. Sect. 1. P. 22 sq.

К. Ф. Германн⁷ признает настоящим результатом нашего диалога то положение, что душа и жизнь составляют одно. Штейнгарт полагает основную мысль и цель философских рассуждений диалога в том, что возведенное до степени познания убеждение в вечной жизни души, носительницы идеи жизни и непрерывно действующей посредницы между миром идей и явлений, есть основа всей философии и ее последний результат. Воззрение Суземиля⁸, что наш диалог трактует о душе как о чем-то среднем между идеями и предметами мира материального, хотя вообще указывает на то место, которое принадлежит «Федону» в развитии философии Платона, но не указывает на то, что составляет отличие «Федона» от других диалогов, как, например, от «Федра» и «Пира», в основе которых лежит та же самая мысль. Шмидт поставляет научную цель диалога в философском утверждении учения о бессмертии, а художественную цель его обозначает следующими словами: «Мудрец умирает охотно, потому что надеется путем смерти достичь истинной жизни»; или: «Радость мудрого при наступлении смерти, производимая в нем надеждой, что он переходит в истинную жизнь».

В изложенных мною взглядах исследователей и аналитиков «Федона» на его основную мысль и задачу больше или меньше выражается взгляд критики на этот вопрос вообще. По крайней мере, я не знаю ни одного сочинения о «Федоне», в котором бы взгляд исследователя уклонялся слишком далеко от того, что сказано по этому предмету критиками, мнения которых я сейчас привел. Следуя плану, которого я держался в анализе доказательств, я должен бы теперь подвергнуть изложенные мною воззрения ученых на идею «Федона» критической оценке. Но в настоящем случае я отступлю от принятого мною плана по следующим причинам. Задача эта (критическая оценка всего сказанного разными исследователями об основной идее «Федона») так многосложна, что разрешение ее должно быть предметом не только отдельной, но и обширной монографии. Если же ограничиться в этом случае простым указанием на удовлетворительные или неудовлетворительные стороны того или другого взгляда, то такого рода анализ, как я, по крайней мере, убежден, решительно не достигнет цели; потому что суждения, облеченные в форму общих замечаний по такому обширному и сложному вопросу, едва ли удовлетворят даже нетребовательного читателя. Ни уважение к предмету, ни уважение к авторитету таких великих в нашей науке имен, каковы имена Шлейермахера и Германна, не позволяют добросовестному исследователю отнестись к настоящему вопросу иначе как в форме всестороннего, и при-

том самого тщательного, анализа их воззрений на значение «Федона» в философии Платона вообще. А такого рода критическая оценка всего сказанного об идее «Федона» необходимо должна быть, как я уже заметил, предметом особой монографии и, следовательно, не может входить в анализ, где вопрос берется с общей его стороны. Если ли бы читатель пожелал познакомиться с мнениями по этому предмету критики, то я предлагаю ему обратиться для этой цели к Штальбауму или Бишофу⁹, у которых изложенные мною в начале главы воззрения ученых на основную идею «Федона» приводятся с критическим разбором. Перифразировать чужие мнения — значит не более как представлять читателю новые вариации на старые темы и, следовательно, не вносить в разрешение вопроса ничего нового. Между тем каждый добросовестный исследователь, серьезно относящийся к делу науки и изучавший избранный им предмет самостоятельно, нравственно обязан непременно прибавить хотя бы самую малую долю к тому, что сделано другими. Так как «Федон» составлял для меня предмет долгого и внимательного изучения, то я, оставляя на этот раз по вышеприведенным причинам без анализа мнения и суждения о его идее, уже высказанные, изложу по этому предмету мой собственный взгляд.

Первое, что останавливает на себе внимание при чтении «Федона», — это искусственность его концепции как произведения художественного. Впечатление, выносимое по прочтении диалога таково, что ни мысль, ни чувство не остаются вполне удовлетворенными. Еще не умея отдать себе ясного, сознательного отчета, почему диалог производит такое впечатление (по крайней мере, такое именно он постоянно производил на меня, как ни много я его изучал), чувствуешь, что в его целом чего-то недостает, как будто бы прочитаны два совершенно отдельных сочинения, механически соединенных в одно. Не могу, конечно, в этом случае отвечать за впечатление каждого из читателей: я передаю мое собственное, испытанное мною много раз. Начиная анализировать полученное мною впечатление, я прежде всего останавливаюсь на том, что диалог резко распадается на две отдельные части: историческую — простое, спокойно-величавое, в высочайшей степени художественное описание последних минут одного из совершеннейших людей древности; а с другой — чисто научное, философски-отвлеченное и местами донельзя отвлеченное исследование одного из труднейших метафизических вопросов. Впечатление читателя двоятся, таким образом, по весьма простой и понятной причине. Совершенно иное дело — произведение художественное (как, например, историческая часть «Федона»), где

та или другая идея, принимая форму поэтических образов, представляет поэтому нечто цельное и законченное, где вследствие этого ум и мысль читателя отдаются светлomu, спокойному, ничем не возмущаемому созерцанию, а совершенно иное — отвлеченный философский трактат (как, например, философская часть «Федона»), где та же самая идея развивается постепенно и последовательно с помощью обыкновенных приемов научного анализа и где, следовательно, мысль читателя, погружаясь в метафизические отвлеченности, вынуждена работать на каждом шагу. Что «Федон» действительно представляет собою нечто двойственное — это доказывается, между прочим, самим разнообразием в понимании его идеи. Мы видели в начале главы, до какой степени несогласны между собою в этом случае взгляды исследователей. Между тем в истории всеобщей литературы решительно нет примеров, чтобы произведение истинно художественное возбуждало споры относительно своей идеи, так как она всегда отражается в нем до того ярко, что определение ее положительно не представляет затруднений. «Федон», как мы видели, распадается на две части — историческую и философскую: первая представляет в нем элемент художественный, вторая — чисто научный.

В чем же нужно искать примирения этих двух элементов, где единство идей диалога, потому что двух основных идей в одном и том же произведении, очевидно, не может быть. На этом вопросе я теперь останавлиюсь. Я попрошу моего читателя позволить мне пробежать еще раз содержание исторической части, которою начинается диалог, и так как она хорошо нам знакома, то я буду указывать только на отдельные черты картины, на отдельные мысли и философские положения Сократа, — насколько это нужно для определения идеи «Федона» с той точки зрения, с какой я понимаю этот вопрос.

Глубокое утро. Друзья философа собираются в последний раз в его темнице, чтобы проститься навсегда со своим великим учителем и другом. Сократ высылает из темницы жену и, выразив друзьям свою радость, что он избавился от мучительного гнета оков, начинает рассуждать по этому случаю об отношении в человеке чувств радости и печали. Завязывается разговор об Эзопе, и Сократ объясняет друзьям побуждения, руководившие его поэтическими занятиями в темнице. Он просит их передать его последнее заочное приветствие Евену и совет, чтобы он не оставался долго на земле. Остановимся пока на этих чертах. Я спрошу читателя: что в этих сценах «Федона» обращает на себя внимание прежде всего и поражает мысль с первого раза? Меня, по

крайней мере, прежде всего останавливает лицо самого Сократа — то непобедимое, невозмутимое спокойствие, которое сохраняет великий философ в виду наступающей смерти. Что же производит в нем такое настроение духа? Человек спокойно беседует с друзьями, развивает философские мысли и, осужденный на смерть, накануне смерти пишет в темнице стихи, сочиняет басни! В целой беседе его вы не слышите ни одного слова, в котором бы выражалось хоть малейшее сожаление о том, что он должен умереть! Такое равнодушие к жизни, очевидно, неестественно. В жизненной деятельности Сократа лежала высокая идея, которой он посвятил себя всецело, и следовательно, дорожа самым торжеством своей идеи, он уже по этому одному должен был дорожить жизнью. Личность Сократа явлена нам, таким образом, в самом начале диалога в каком-то загадочном свете. Но проследим беседу друзей далее. Умиравший философ дает Евену заочный совет как можно скорее следовать за ним, запрещая ему, однако, при этом самоубийство. Друзья находят здесь противоречие. Сократ начинает развивать перед слушателями нравственные идеи: самоубийство противно божественному закону; человек должен чтить волю божества, поставляющего его в земной мир и повиноваться в этом случае его воле безусловно. В то же время человек должен желать как можно скорее покинуть земную жизнь. Как примирить это противоречие и в силу чего Сократ думает, что человек должен желать не продления жизни, а возможно более скорой смерти? Ответ на это мы находим в дальнейшей части беседы. Жизнь философа, по уверению Сократа, вся посвящена стремлению заживо для всего умереть, кроме той великой идеи, которой он служит. Если, таким образом, философ всю жизнь стремится только к тому, чтобы еще при жизни сделаться для всего мертвым, то естественно ли ему скорбеть, когда для него наступит настоящая, действительная, так желанная смерть? Чем же образуется подобного рода стремление в душе философа? — Его убеждением. Философ ищет достижения полного и совершенного знания, а полное и совершенное знание, по взгляду Сократа, решительно недостижимо, пока человек облечен телом. Наши чувства — зрение, слух и прочее — развлекают и обманывают нас, а само тело, со своими страстями и болезнями, служит нам положительным препятствием в деле достижения истины. Очевидно, что философ, который стремится к обладанию полным, совершенным знанием, должен желать как можно скорее освободиться от тела, делающего такое знание решительно невозможным. Когда же философ его достигает, и может ли он его достичь? — Он достигнет его тогда, когда освободится от тела

и, сделавшись чистым духом, будет существовать в каком-то другом мире. Сократ рассматривает вопрос о жизни и смерти с новой стороны — по отношению их к идее добродетели и верховного блага. Всякая добродетель вообще — мужество, воздержание и прочее — возможна и достижима только для философа. Один философ мужествен и воздержан в силу нравственного принципа. Все другие люди, если и оказываются иногда мужественными, то из страха наказания, и следовательно, на самом деле они робки. Все другие люди если и бывают иногда воздержанны, то воздерживаются от удовольствий одного рода только для того, чтобы, так сказать, сберечь себя для удовольствий другого рода, и следовательно, на самом деле они невоздержанны. Достичь же совершенства добродетели возможно не иначе как при помощи религиозных таинств и очищений. Души не очищенных и не посвященных в таинства будут в другом мире погружены в грязь, а очищенных и посвященных — будут по прибытии туда жить вместе с богами.

Новая изложенная нами часть беседы философов раскрывает нам вполне причины того спокойного настроения духа Сократа, в каком мы видим его в первые минуты по приходе друзей в темницу. Сократ не только не боится смерти, а встречает ее с радостным чувством в том глубоком убеждении, что земная жизнь есть только первая ступень, начало бесконечно радостной другой жизни в другом мире, где стремления души к достижению совершенной истины и совершенного блага найдут полное удовлетворение. Твердость духа Сократа в виду наступающей смерти опирается, таким образом, на его глубокое убеждение в бессмертии души. Теперь, когда мы бегло просмотрели содержание всей первой половины исторической части «Федона», читатель видит лицо Сократа в самом поэтическом свете. Непокколебимая твердость души, глубокая вера в ее бессмертие и в бытие другого мира, где она будет вознаграждена за свою земную жизнь, самоотречение и самопожертвование перед лицом истины и нравственной идеи, наконец, глубокое благоговение перед святынею веры и очистительной силою ее таинств — вот качества, с которыми является перед нами в темнице лицо великого философа! Умиравший Сократ — это идеал совершенного мудреца, человека, если можно так выразиться, по преимуществу одного из величайших праведников, которые когда-нибудь являлись на земле. Тем не менее, однако же, при всем величии идеального типа Сократа, насколько мы знакомимся с ним в этой части диалога (до начала философского исследования вопроса о бессмертии), невольно чувствуется, что в этом изображении чего-то недостает. Во всем, что

Сократ говорил до сих пор, дышит вера в бессмертие души: вся философия, вся его мораль основана исключительно на этом убеждении. В этой великой идее находят свое оправдание и спокойное настроение его духа в виду наступающей смерти и все стремления его прошлой, почти уже оконченной жизни. Но остановимся на минуту на этом сократовском *profession de foi*¹⁰ и проанализируем его убеждения. Я сейчас сказал, что в изображении лица Сократа, каким он является нам в этой части диалога до начала философских доказательств бессмертия, есть некоторая неполнота, незаконченность образа. Действительно, при ближайшем анализе убеждений Сократа мы не только не удовлетворяемся его нравственными идеалами, а даже находим их отчасти странными. Сократ основывает все на идее бессмертия души. Но на чем держится в этом случае его убеждение? — На авторитете веры? — Нельзя не признать, что это основание, с известной точки зрения, весьма сильно. Вера действительно составляет одну из глубочайших основ нашей внутренней психической жизни и как элемент входит во все наши убеждения. Но она, позволю себе так выразиться, есть знание, принадлежащее исключительно нашему чувству; это философия сердца, но не философия духа. Ясно поэтому, что она может действовать вполне успокоительно только на одну сторону души — сторону чувства, и следовательно, имеет значение безусловного авторитета только для людей непосредственного чувства. У людей другого разряда, кроме верящего и не требующего доказательств сердца, есть еще анализирующий ум, который решительно во всем, а следовательно, и в вопросах высшего знания, неотступно предъявляет свои права. Сократ говорит в темнице не с людьми непосредственной веры, не с младенцами сердцем, а с философами, которые для всего требуют доказательств и не принимают ничего без исследования. Перед такими людьми одной ссылки на авторитет положительной веры, очевидно, недостаточно для того, чтобы они могли признать действительность идеи бессмертия. Далее Сократ указывает на характер нашего знания и говорит, что знание, которого может достигать человек в жизни настоящей, неполно и несовершенно и что, следовательно, по всей вероятности, должен существовать другой мир и другая жизнь, где неодолимое стремление ума к истине и знанию будет удовлетворено вполне. Но это, очевидно, не больше чем предположение. Может быть, такой мир существует, а может быть, и нет. Далее Сократ указывает на жизнь философов, на их добровольное отречение от всех ее удовольствий и благ в пользу исключительного служения идее; это — новое основание его веры в бессмертие —

начало непосредственного убеждения, свидетельство совести. Но и это новое основание так же не выдерживает критики, как и предыдущие. Одного непосредственного убеждения, очевидно, недостаточно для того, чтобы человек мог что-нибудь принять за несомненную истину. Тем более этого недостаточно в настоящем случае, когда Сократ заходит так далеко, что решительно считает смерть самым радостным явлением нашей жизни и дает совет друзьям, пренебрегши решительно всем, чего ищут обыкновенно другие, — теми благами и радостями ее, к которым человеку стремиться так естественно, — посвящать жизнь исключительно на приготовление себя к переходу в другой мир. Он требует, таким образом, от друзей отречения во имя какой-то новой идеи даже от того бедного и ничтожного блага скоропреходящих земных радостей, которые только и даны на долю человеку. Но легко сказать: «пожертвовать всем», когда даже не видишь основания, почему должен жертвовать, отказаться от жизни настоящей, всем известной, в пользу какой-то неведомой будущей, — принести такую огромную жертву такой идее, которая, может быть, не что иное, как игра фантазии, самообольщение чувств! Из всех оснований, приведенных Сократом в пользу бессмертия, доселе самое сильное, конечно, непосредственное убеждение сердца (жизнь философов). Но одного такого убеждения, очевидно, недостаточно для того, чтобы человек мог склонить волю других к такому величайшему акту ее, как самоотречение, самопожертвование, самоуничтожение перед лицом нравственной идеи. Мало ли в чем человек может убедиться, если не будет проверять своих убеждений строгим анализом! Религиозный фанатик, не умеющий отличить поклонения идее от символа, в котором она выражается, иступленный фанатик-революционер, допускающий возможность пересоздать едва ли не в течение нескольких дней политическую жизнь государства, выработанные веками начала которой превратились в плоть и кровь народа, — и тот и другой будут люди не только убежденные, а глубоко убежденные; но будем ли мы уважать такие убеждения, можем ли мы смотреть на них самих как на людей умственно и нравственно здоровых, будем ли мы сочувствовать их идеалам? Очевидно, что нет. Что же такое, наконец, Сократ с его радостью в виду наступающей смерти, с его глубокой уверенностью в существовании другого мира, с его советами друзьям заживо умереть и сделаться мертвыми для всех благ настоящей, всем известной жизни и постоянно жить и мыслями и желаниями в каком-то другом, никому не ведомом мире, где, по его уверению, наша душа вполне достигнет того, к

чему стремится здесь? Что он такое в самом деле: мечтатель, нравственно больной человек, фанатик идеи бессмертия?

Мы дошли в анализе нравственной личности Сократа до того пункта, где философское исследование вопроса о бессмертии души, указание разумных оснований — почему Сократ верит и думает так, как он верит и думает, — становится делом полнейшей, решительной, безусловной необходимости. Чтобы оправдать в наших глазах нравственные идеалы Сократа, чтобы показать, почему этот человек говорит о приготовленной для него чаше с ядом таким тоном, как будто бы дело идет о кубке вина на веселом дружеском пиру, чтобы оправдать, говорю, все это в наших глазах, нам недостаточно одних гаданий Сократа о другом мире, недостаточно одного внутреннего убеждения его в бессмертии души или свидетельства его совести, недостаточно, наконец, даже его ссылки на авторитет положительной веры: нам необходимо познакомиться с его философией, услышать от него здесь же, в его темнице, что говорит наука о той великой идее, в которой он убежден как в несомненной истине.

Философская часть «Федона», таким образом, является прежде всего разъяснением личности и нравственных идеалов Сократа, с которыми мы познакомились в исторической части, и прямым и непосредственным ответом на вопрос: почему он думает, что для человека лучше умереть, нежели жить? Без удовлетворительного ответа на этот вопрос мы могли бы только сострадать Сократу, сожалеть о нем, но никогда не могли бы удивляться ему так, как мы удивляемся; и трагическая смерть невинно осужденного праведника-героя не обратилась бы в идеал веков и поколений как образец высокого конца, запечатлевшего чистую, безупречную жизнь. Итак, если бы мне предложили ответить в двух словах, «что составляет идею “Федона”», то я бы отвечал: «апофеоза Сократа»¹¹. Другими словами: идею «Федона» составляет умирающий в темнице Сократ и в последний, предсмертный час свой беседующий с друзьями о бессмертии души — идее, в которой он убежден на основании своего внутреннего инстинкта, свидетельства совести, авторитета положительной веры и, наконец, на основании науки — философии. Такой ответ дал бы я относительно идеи «Федона», если его рассматривать как произведение историческое по содержанию и, следовательно, принимать за исходный пункт и основу целого — лицо Сократа. Но можно на этот самый вопрос взглянуть и иначе. Принимая во внимание, с одной стороны, то, что философские доказательства (практические, непосредственные) проведены уже и в этой, рассмотренной нами, части диалога, а с другой — то, что исследование высших вопро-

сов знания (о Боге, о душе, ее бессмертии и проч.) основывается главным образом на доказательствах аналитически-философских, на идеях ума, и что во все наши так называемые непосредственные убеждения (на которых главным образом основывается Сократ во вступительной части диалога) всегда входит, часто незаметно для нас самих, известная доля анализа. Приняв, говоря, это во внимание, мы имеем полное право смотреть на философскую часть (четыре доказательства бессмертия) как на основу и зерно диалога. Какое же значение получит в нем при этом воззрении личность Сократа? Как он явился в диалоге как аксессуар его философской части, референт доказательств бессмертия? Странно было бы и подумать! Мы разрешаем или, по крайней мере, уясняем себе высшие вопросы знания, как я сейчас сказал, путем философского исследования, критическим анализом чистой мысли. Но это, очевидно, не единственный путь в деле исследования этих вопросов. Странно было бы допускать возможность прийти к философскому утверждению идеи Божества, если мы ограничимся в исследовании вопроса только этим способом — анализом чистой мысли. Что подобного рода исследование решительно недостаточно для того, чтобы мы могли с его помощью образовать научно-философское убеждение в бытии Верховного Существа, об этом едва ли нужно много говорить; потому что, если бы безграничная и беспредельная в своей сущности идея Божества могла подойти под определенные формы мысли, то это самое служило бы полным отрицанием действительности этой идеи, так как в таком случае, очевидно, беспредельное по сущности и, следовательно, исключаящее возможность какой бы то ни было формы превратилось бы в ограниченное и определенное. Если мы можем приходить путем философского исследования к признанию Верховного и Вечного Существа, то не иначе как соединяя в анализе в одно целое решительно все, в чем мы можем найти хоть какое-нибудь о Нем свидетельство. Мы соединяем в этом случае в наших доказательствах и то, что говорит нам об этом предмете анализирующий ум, и непосредственное убеждение сердца и чувство совести — требование нашей нравственной природы, и положительная вера всего человечества, и, наконец, начало бесконечного в самом человеке. Только при таком всестороннем способе исследования мы можем прийти философским путем к признанию действительности идеи Божества.

Этот же самый метод употребляет в «Федоне» Платон при исследовании вопроса о бессмертии души. Аналитический ум оказывается несостоятельным в разрешении высших вопросов знания. Тем не менее, однако же, известную долю в разрешение их

критический анализ чистой мысли все-таки вносит. Мы видим у Платона четыре доказательства, в которых идея бессмертия исследуется чисто философским путем, с помощью обыкновенных приемов научного анализа. Но этого одного чисто теоретического исследования этого вопроса, очевидно, недостаточно для того, чтобы мы могли, по крайней мере до известной степени твердо, признать действительность идеи бессмертия. И вот, как необходимое, обуславливаемое самой сущностью дела дополнение к этому чисто философскому, аналитическому исследованию вопроса, мы видим в «Федоне» другую часть, где та же самая идея бессмертия, воплощенная в идеальный образ умирающего Сократа, раскрывается перед нами иным способом. Здесь мы находим уже не доказательства аналитические, а все то, что говорит о действительности бессмертия непосредственное чувство человека — его внутренний инстинкт бессмертия, заставляющий его отказываться от жизни земной в пользу предошущаемой им другой, свидетельство совести, авторитет положительной веры, наконец, предания веков и глубокая вера всего человечества в действительность идеи бессмертия души. Венец всего (в этой части диалога) — это олицетворенная идея веры в бессмертие: личность самого Сократа, геройская смерть которого и непобедимая вера в другую жизнь действуют столь же трогательно, сколь и успокоительно на нашу душу. Таким образом, становясь на эту точку зрения и рассматривая диалог как произведение философское, мы должны принять за его основу исследование вопроса о душе.

Я, по крайней мере, если бы мне предложили ответить в двух словах на вопрос, о чем трактует «Федон» (как диалог философский), ответил бы прямо и решительно — о *душе*¹². Идея «Федона» есть идея человеческой души, но не по отношению только к вопросу о ее бессмертии, как мы привыкли ошибочно выражаться, а вообще о душе — в самом полном, безграничном значении этого слова, со стороны ее сущности*, ее жизни**, ее назначения***, ее отношения к миру идей и явлений****, со стороны

* Душа есть жизненное начало, животворящее все, к чему только оно прикасается.

** Душа попеременно вращается в двух мирах — ноуменальном и феноменальном (идей и явлений).

*** Назначение души — стремиться к осуществлению в земной жизни идеала нравственности и добродетели, для того чтобы она могла войти по смерти в сонм богов, и проводить блаженную вечность в созерцании чистого бытия (чистых идей).

**** Душа заключает в глубине своей сущности чистые идеи, которых не находит в окружающем ее земном бытии. Мысленное созерцание их

характера, с каким она появляется в разные периоды своего бытия *, разнообразия судьбы, которую испытывают души различных людей **, наконец, со стороны чисто практического значения этой идеи в исследовании вопроса: как должна действовать и к чему должна стремиться в жизни наша душа? *** Философская часть «Федона» (четыре доказательства) — это теоретическое (критическое и аналитическое) исследование вопроса о бессмертии души, а историческая — разрешение того же вопроса с помощью непосредственных, практических доказательств бессмертия. Обе идеи, теоретическая идея души в философской части и практическая сторона той же идеи (непосредственная вера человека в бессмертие и нравственное приложение идеи бессмертия к жизни), примиряются и сливаются в одно целое в личности умирающего Сократа, который в силу и своей жизни, и своей настоящей кончины, и своей веры, и своей философии является перед нами в эти минуты олицетворенной идеей бессмертия — таким провозвестником ее, который, говоря нам о небе, невольно заставляет всех и каждого верить, что его душа и яснее и полнее, чем души всех других людей, помнит свою прошлую небесную жизнь — в мире идей. Таким образом, примем ли мы за исходный пункт и основу диалога историческую или философскую его часть, мы приходим в обоих случаях к одному и тому же результату, получаем один и тот же вывод: идея «Федона» есть *идея человеческой души, рассматриваемой как со стороны того, что она есть в своей сущности, так и со стороны того, чем она должна быть в земной своей жизни.* «Федон» — это в одно и то же время теория, история и нравственная философия души, с

есть нечто удовлетворяющее ее вполне. Мир моментарных (изменяющихся и преходящих) явлений есть нечто чуждое ее природе и потому не удовлетворяющее ее.

- * Душа а) обладает полным и совершенным знанием в то время, когда живет в мире ноуменальном — в мире чистых идей; б) мгновенно забывает полученное в другом мире знание, соединяясь в акте воплощения с материей; в) постепенно воскрешает в земной жизни опытом и учением забытые ею идеи.
- ** Души философов — людей совершенных в добродетели — проводят блаженную вечность в сонме богов; души, запятнавшие себя в земной жизни пороками и преступлениями, несут наказания в тартаре — одни вечные, другие временные; души, проникшиеся при жизни особенно любовью к телесному, странствуют по земле, подвергаясь метемпсихическим метаморфозам в телах различных животных.
- *** Душа, живущая на земле, должна пренебрегать всеми мимолетными, не удовлетворяющими ее благами земли ради более совершенного достижения одной цели — приготовления себя к жизни небесной.

точки зрения Платона. Обе половины диалога — теоретическая и практическая сторона вопроса о душе — соединены в нем так тесно, что их решительно нет возможности разделить, и «Федон», как произведение философское, представляет собою вполне законченное, целое, полное и безусловное единство¹³.

Я сказал, что за основу «Федона» можно принимать историческую часть диалога — смерть Сократа — с точно таким же правом, как и философскую — исследование вопроса о бессмертии души — и что идея диалога в обоих случаях будет одна и та же — идея души. Что же *должно принять* за основу «Федона» — часть историческую или философскую? Отвечаю прямо и положительно: основу диалога составляет диалектически-философское исследование вопроса о душе (четыре доказательства), и следовательно, это диалог по характеру своему философский.

Чем это можно доказать? Я попрошу моего читателя позволить мне ответить на этот вопрос ниже, где мне удобнее будет это сделать, а теперь перейду ко второй половине моей задачи — рассмотрению «Федона» как произведения художественного. Но на этом вопросе я остановлюсь весьма коротко. Определение идеи «Федона» и его философского значения вызвало меня на обширное рассуждение потому, что вопрос этот, как читатель мог видеть, в начале главы составляет предмет споров между исследователями. Что же касается художественной стороны диалога (беру пока только историческую его часть)*, то скажу коротко, что со стороны признания за «Федоном» высокого художественного достоинства все мнения решительно и безусловно согласны, и если чем-нибудь иногда между собою различаются, то разве только тем, что один критик старается превзойти другого в выражении благоговейного удивления поэтической красоте картин и образов «Федона». Действительно, художественное совершенство диалога поразительно. Смелость концепции, определенность и законченность образов, глубокий драматизм в изображении положений и лиц, разнообразие характеров и строго художественная компоновка группы — все это, взятое вместе, ставит наш диалог в один ряд с самыми высокими поэтическими произведениями древности. Я ничего не говорю о трагическом характере, лежащем в основе исторической части: она проникнута им так глубоко, что лучшие аналитики Платона — Штальбаум и Штейн-

* Прошу читателя обратить внимание на то, что я разумею в настоящем месте только одну историческую часть диалога, и следовательно, здесь нет противоречия с тем, что говорится далее о художественности «Федона» как целого: во взаимном отношении обеих его частей — исторической и философской.

гарт — решительно присваивают «Федону» имя трагедии. Сцена принятия Сократом яда и потрясающее впечатление, произведенное этой сценой на его друзей, до того трагичны, что «Федон» с этой стороны своей трагической силы положительно выдержит сравнение с любой трагедией Шекспира. Впрочем, я не буду распространяться о художественном достоинстве исторической части «Федона», так как этот вопрос вполне разрешен критикой и, следовательно, останавливаться на нем подробно — значило бы повторять в других выражениях то, что уже давно сказано другими. Теперь перед нами новая сторона того же вопроса — о художественности «Федона» вообще, как цельного произведения. В каком отношении состоит историческая часть диалога к части философской по достоинству исполнения? Вопрос этот, так же как и предыдущий — о художественности исторической части, принадлежит к числу вопросов, окончательно решенных критикой, так что в этом случае решительно нет разногласий. Каждый, кто внимательно прочел «Федона», согласится с тем, что историческая часть диалога (рассматриваемая как отдельное целое) по достоинству исполнения стоит, без сомнения, выше философской. В этом, как я сейчас сказал, согласны решительно все исследователи.

Приведу мнение по этому вопросу английского критика Платона Грея, у которого эта параллель между обеими частями диалога проведена весьма рельефно. Вот его слова: «Историческая часть диалога удивительна, и хотя в создании и расположении ее частей видно все искусство великого трагика, потому что даже малейшее упоминаемое в ней обстоятельство не имеет недостатка в трагической силе и значении, — она представляет нам при этом высокую простоту естественности. Каждый мыслящий читатель испытает при чтении ее то самое, что испытали те, которые были свидетелями-очевидцами кончины Сократа, а именно — “какое-то непонятное соединение радости и печали в одно и то же время”. Невинность, человечность, радостное настроение духа и непритворное бесстрашие Сократа перед смертью извлекают у него слезы, как извлекли у тех, которые теряли в нем как будто бы своего отца; но в то же время покажут ему в Сократе такую душу, которая, если бы и не была бессмертной, то, конечно, заслужила бы быть бессмертной. Философская часть далеко ниже, иногда слаба, иногда темна, слишком отвлеченна; тем не менее, однако ж, заключает в себе много хороших мыслей и много тонких наблюдений» *. Я замечу об этом суждении Грея отно-

* The works of Plato. London, 1870. Vol. VI. P. 432 fl.

сительно философской части диалога то, что оно должно быть принято с известным ограничением и ни в каком случае не может относиться ко всему философскому отделу «Федона» вообще. Третье доказательство — сближение души с вечными и бессмертными сущностями, многие места рассуждений, опровергающих теорию гармонии и, вообще, все те места, где Платон указывает на постоянное стремление души к невидимому и неизменному как на доказательство родственности ее с началом божественного, безусловно хороши и, конечно, в своем роде не уступят лучшим драматическим сценам части исторической. Вот здесь я обращаюсь к тому вопросу, который я поставил выше, а именно: почему за основу и исходный пункт диалога нужно принимать философскую, а не историческую его часть?

В начале главы я говорил о двойственности впечатления, которое производит «Федон», и заметил, что причина этого совершенно понятна. Одна часть диалога представляет нам вполне художественное изображение одного из самых трагических событий в истории Афин — картину смерти невинно умирающего в темнице праведника — и по характеру своему есть действительно произведение, безусловно, художественное. Другая — самый отвлеченный, метафизический трактат. При различии средств, которыми пользуются для выражения своей идеи поэт и философ, впечатление, производимое чтением «Федона», неизбежно должно двоиться, так как ряд поэтических картин и ряд сухих силлогизмов — две вещи, плохо гармонирующие в одном и том же произведении. Теперь я спрошу: возможно ли допустить, чтобы такой глубокий, мирообъемлющий гений, как Платон, мог допустить такую странную, скажу более — смешную ошибку в деле творчества, чтобы к поэтическому произведению приделывать метафизический трактат? Ясное дело, что основу диалога составляет не картина смерти Сократа, а философское исследование вопроса о бессмертии, или правильнее, о сущности души. Далее, если мы возьмем историческую часть «Федона» отдельно от философской (четыре доказательства), то увидим, что и в исторической части точно так же исследуется вопрос о бессмертии души (собственно — о душе), только не путем аналитических или чисто философских, а путем непосредственных доказательств. Ясно, таким образом, что идея бессмертия, точнее, идея души есть нить, проходящая через весь диалог, а Сократ с его нравственными принципами и геройской смертью — это воплощенный в историческую личность идеал того, чем человек должен в жизни быть и с каким настроением духа должен умирать; личность федоновского Сократа — это превращенная в живой человеческий

образ, переведенная в действительность практическая идея души. Возвращаясь снова к вопросу об отношении в нашем диалоге двух его частей — исторической и философской. Из сказанного нами читатель мог видеть, что в художественном отношении «Федон» не представляет того единства, какое он представляет в смысле философском, и это, как я уже несколько раз замечал, совершенно понятно. Поэт, который мыслит образами, не отделяя в мыслительном процессе своем идеи от формы, и превращает саму отвлеченную истину в цельные законченные образы, в ряд художественных картин, и аналитик-философ, думающий сам и действующий на мысль читателя рядом сухих силлогизмов и заставляющий его погружаться в самые глубокие метафизические утонченности, — эти два лица не могут соединять своих произведений в одно целое. Невозможно сплотить в одно сочинение трагедию Шекспира или поэму Байрона и «небесную механику» Лапласа; а между тем почти такого рода соединение представляет нам в художественном отношении «Федон». Странно было бы отрицать, что Платон принадлежит к мировым гениям первой величины, но коренных требований мысли, основных законов творчества не в силах изменить никакой гений мира. Двойственность впечатления, производимая «Федоном», служит ясным признаком того, что он в этом отношении (в отношении художественном) не представляет целого. В этом отношении, повторяю, он решительно распадается на две части: с одной стороны, мы читаем в нем трагедию — в высочайшей степени поэтическое изображение страдальческой кончины одного из лучших людей, которых произвела Греция, а с другой — самый отвлеченный и местами донельзя отвлеченный философский трактат об одном из труднейших метафизических вопросов.

Формулирую сказанное мною об отношении идеи и художественной формы «Федона» в следующее положение: *«Федон» Платона, исследующий вопрос о сущности и назначении человеческой души, представляет собой, безусловно, полное и законченное целое как произведение философское (как диалог догматический), но как произведение художественное распадается на две части: на драматический диалог, предмет которого — смерть Сократа, и на метафизический трактат о душе.*

В заключение представленной мною характеристики «Федона» как целого я коснусь еще одного вопроса, разрешение которого небезынтересно в настоящем случае. Сократ в день смерти ведет с друзьями в темнице беседу о бессмертии души. Действительно ли этот разговор происходил исторически или же он вымышлен Платоном? Бишоф в сочинении о «Федоне» посвящает

исследованию этого вопроса отдельную главу, и так как я думаю, что с ним в настоящем случае можно согласиться вполне, то я изложу его взгляд на этот предмет. Вот что он по этому поводу говорит. «Исторического доказательства того, что Сократ перед смертью вел эти или подобные беседы со своими друзьями и учениками о бессмертии души, нет. Тем не менее, однако же, не только возможно, но в высочайшей степени вероятно, что человек, который считал не сообразным со своим достоинством избавиться от смертного приговора с помощью малодушных просьб, а также с твердостью отверг малодушные просьбы своих друзей спастись бегством (что все составляет исторические факты), — представляется как нельзя более вероятным, что этот человек воспользовался своим последним свиданием с друзьями для беседы о предстоявшей ему участи — о смерти и о том, что такое для него смерть. Правда, Ксенофонт не говорит об этом ничего и умирающий Сократ у него даже не упоминает о бессмертии; но это ничего не доказывает против нашего предположения, так как известно, что Ксенофонт был в это время далеко в Азии и, следовательно, вообще не может быть принимаем за достоверного свидетеля. Но довольно и того, что прежде всего представляется как нельзя более вероятным тот факт, что Сократ в последние свои часы вел беседу о подобного рода предметах в духе ли Платона или в смысле не принадлежащего Платону, хотя и помещаемого между его произведениями диалога «Аксиох»¹⁴. [Там] рассуждающий об этом предмете Сократ почти не предоставляет других оснований для утешения умирающего, чем те, что в смерти человек ничего больше не чувствует, — совершенно, на манер Цицерона, прибавляя к этому крайне слабое доказательство бессмертия — доказательство, в котором на основании силы духа человека вообще, проявляющейся в открытиях и других великих делах, выводится заключение о присутствии в человеке $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \tau\acute{\iota}$ ¹⁵. Отсюда [делается вывод] о бессмертии: коротко сказать, в каком духе Сократ должен был рассуждать о смерти и бессмертии (хотя, впрочем, последнее основание едва ли можно считать достойным Сократа) — этот вопрос должен остаться неразрешенным.

Но если мы всмотримся в нашем диалоге в его отдельные черты, которые позволяют заключать об историческом основании, то мы встретим здесь многие указания. Если известное «Платон был болен», по-видимому, прежде всего указывает на то, что от всего последующего нельзя ожидать строгой исторической истины, то в этом выражении звучит вместе с тем как будто бы некоторого рода извинение, которое едва ли бы было выставлено на вид, если бы ни один из друзей Сократа не присутствовал при его

смерти. К этой отдельной черте присоединяется и упоминание об отсутствии Аристиппа и Клеомброта, так же как и об отсутствии других друзей и учеников — Критона, Аполлодора, Эхина, Евклида и других¹⁶. Таким образом, отсюда, во всяком случае, можно вывести то заключение, что Сократ умер, окруженный большинством своих друзей и учеников, и потом далее то, что он должен был вести с ними свою последнюю беседу о таких предметах, которые были ему в то время особенно близки. Сверх того, мы находим в диалоге еще два указания — упоминание о поэтических опытах Сократа и последнее его слово: «Мы должны петь Асклепию». Что это, так выразительно переданное выражение, как его последнее слово, действительно принадлежит ему — это не подлежит сомнению, равно как и то, что сказанное о сочинении стихов имеет историческое основание. Хотя ни в том ни в другом не заключается прямого указания, но, во всяком случае, и то и другое — что он сочинил в темнице гимн Аполлону и что он при смерти напоминает о том, чтобы принесена была обычная жертва Асклепию, — богу исцеления от болезней, делает вероятным то, что умирающего Сократа занимали мысли, по крайней мере похожие на те, которые влагает в уста его Платон*.

Я думаю, что с приведенным мною взглядом Бишофа можно согласиться вполне. Если мы примем во внимание нравственный характер личности Сократа, а также обстоятельства, связанные с его процессом и осуждением, то мы признаем как нельзя более вероятным, что он не только мог, но должен был направить свою последнюю беседу с друзьями к тому вопросу, который заставляет его исследовать Платон. Некоторые же указания в самом диалоге (на которые обращает внимание Бишоф) дают основание предполагать, что и самый характер беседы Сократа в темнице больше или меньше приближался к тому, с каким он является у Платона.

Я упоминал при разных случаях о родственности учения «Федона» с философскими представлениями пифагорейцев. Считаю необходимым для полного охарактеризования нашего диалога как целого остановиться еще на этом предмете, но уже не с частных сторон вопроса, как я касался его прежде, а по отношению к духу и характеру философской доктрины «Федона» вообще. Душа, по учению Пифагора, — самодвижущаяся монада, которая, будучи совершенною по своей природе как единица находится в то же время в состоянии несовершенства. Это последнее образуется ее уклонением от единства, т. е. ее природы. Заблуж-

* Бишоф. Pl. Ph. S. 236 ffg. Ср.: Грот: Plato etc. Vol. II. P. 195.

дение и зло заключаются в бесконечном и неопределенном, а единство представляет собой высшее выражение истины и совершенства. Всякое совершенство, переходя в движение, переходит поэтому в состояние несовершенства и, следовательно, должно опять потом стремиться к совершенству. Проведем параллель между этими общими положениями пифагореизма * и психологической теорией «Федона». Мы видим здесь, что душа находится в состоянии вечного движения. Она живет попеременно то в небесном, ноуменальном, мире идей, то в земном, феноменальном, мире явлений. Начало совершенства, следовательно, проявляется в ней тогда, когда она, переходя в мир неизменной истины, неизменных, вечных, олицетворяющих собой верховное единство идей, становится сама неизменною, превращаясь в полное и безусловное единство в самой себе, в глубочайших основах своей природы. Начало несовершенства проявляется в душе тогда, когда она приходит в движение. Ниспадая в земной мир, она переходит из области единства в область многообразного, из мира неизменного — в мир вечно колеблющихся, изменяющихся явлений и, следовательно, сама некоторым образом становится в своей внутренней жизни причастницей многообразия, делается чем-то многообразным. Затем, лучшие моменты ее земного бытия — это те, когда она, отрешаясь в мысленном процессе своем от множественного и многообразного (мира явлений), устремляется сама собой, своей всецело единичной природой в небесную область вечно неизменных, совершеннейших единиц — идей. В этих психологических представлениях «Федона» нельзя не признать общности и родственности его теоретических принципов с учением пифагорейцев о совершенстве единства и несовершенстве множества, о совершенстве покоя и несовершенстве движения, об истине в единстве и заблуждении во множественности. Несмотря на возражение некоторых исследователей, которые не хотят видеть в метемпсихозе пифагорейского догмата, мы имеем весьма твердые и положительные указания на то, что догмат этот в учении пифагорейцев существовал. Утверждая бессмертие души как один из основных принципов своей философской системы, Пифагор принимал в душе две части — более совершенную и менее совершенную, лучшую и худшую, из которых первая по природе своей бессмертна, а вторая, после многих и долгих пери-

* В настоящем месте я привел философские положения пифагореизма, признаваемые большинством наиболее компетентных ученых. Известно, что в целой истории греческой философии нет вопроса более темного и более запутанного, чем философия пифагорейцев.

одов странствований в телах различных людей и животных, или очищается и достигает нравственного совершенства, или погибает. Платон, очевидно, заимствовал миф о метемпсихических метаморфозах души у Пифагора, так же как этот последний — у египтян*.

Чтобы не останавливаться на этом долее, как предмете, больше или меньше известном каждому, кто сколько-нибудь знаком с историей философии, скажу коротко, что все другие психологические положения «Федона» больше или меньше отзываются влиянием пифагорейской доктрины. Пифагорейцы, производив душу из разлитого в мире божественного начала, учили, что она временно заключена в тело в наказание за свои прошлые согрешения. С идеей бессмертия души у них неразрывно связывалось учение о переселении душ, а с идеей душепереселения — представление о постепенном очищении их. То же самое философское учение мы находим и в нашем диалоге. Учение о ниспадении души в дольний мир, о наказании за грех, о переселении душ в тела различных животных, о постепенном очищении их и совершенствовании их путем этих переселений, наконец учение о теле как о темнице души — все это положения чистого пифагореизма, полнейшее отражение которого представляет «Федон». Но еще яснее, чем в теоретической стороне, пифагорейский характер доктрины «Федона» открывается в нравственно-практическом характере его философии. Установление идеи нравственной жизни, указание того нравственного идеала, к которому душа должна стремиться, для того чтобы сделаться тем, чем она должна быть по своей природе, суть и смысл целого «Федона». Все теоретические выводы и положения его направлены (не скажу: преимущественно) исключительно к нравственным целям. Рассматривая вопрос о душе со стороны ее природы, характера, ее отношения к обоим мирам — идей и явлений, наконец, со стороны различных моментов и форм ее бытия, Сократ не просто старается утвердить в умах слушателей теоретическую идею души, а едва ли не на каждом шагу ставит вопрос, какова должна быть цель деятельности души, чем она должна быть в жизни, к чему она должна стремиться в мире земном, для того чтобы достичь самого совершенного, наилучшего бытия тогда, когда, разрешившись от тела, она войдет в непосредственное общение с божеством и миром идей. Сократ этим начинает и этим же оканчивает все свои рассуждения о бессмертии. С этой стороны — со стороны

* *Deysks. Platonis de animorum migratione doctrina. Coblenz, 1834. P. 11.*

нравственно-практического характера своего — «Федон» весь проникнут духом пифагореизма. Философское направление Пифагора, как известно, тем по преимуществу и отличалось от других систем древнего мира, что оно ставило своею задачею не столько научно-теоретическое развитие истин, сколько нравственное их приложение — практическую сторону жизни. В «Федоне», как я уже сказал выше, все сводится к этой цели — к идее истины жизненной, к идее дела, наконец, к идее верховного блага, которого душа достигнет в мире другом, если разовьёт и воспитает в себе нравственное начало здесь. Как последнюю цель ее кратковременного пребывания «в темнице тела» Сократ указывает ей задачу трудиться и работать над самой собою, для того чтобы она могла еще здесь, на земле, постепенно возрасти до уровня чистого, внеземного бытия и сделаться по окончании земной жизни достойною участницей, полноправной гражданкой мира небесных идей. Каким же путем можно достичь такого высокого совершенства добродетели? Сократ указывает на таинства и религиозные обряды, установленные мудрыми для земного очищения душ. Нравственное начало Сократа, таким образом, опирается на идею практической веры: он ясно сознает недостаточность собственных сил и средств человека для достижения полного духовного совершенства. Итак, второй нравственный элемент «Федона» — религия. Мы видели, до какой степени глубоко проникнута этим началом вся философия Сократа. Он начинает доказательства бессмертия ссылкой на авторитет положительной веры (мифом о посмертном схождении душ в ад и периодическом возврате их в мир) и заканчивает свои философские доводы ссылкой на свидетельство веры (мифом о посмертном состоянии душ). Между этими двумя мифами идет целый ряд самых глубоких метафизических рассуждений о будущей, посмертной судьбе души, но все они примыкают наконец, как радиусы к центру, к свидетельству веры, потому что Сократ все этим заканчивает.

Таким образом, в «Федоне» как целом нам представляются три элемента: философия, мораль и религия; и эти три элемента соединены в нем неразрывно в одно. Вопрос о сущности, характере и свойствах души разрешается в диалоге главным образом путем философского исследования. Но он исследуется здесь не как вопрос только научный, не ради одного теоретического интереса истины, а вместе с целью разрешения другого, более близкого к нам, вопроса: к чему должна стремиться в жизни наша душа, как она должна воспитывать себя на земле, для того чтобы, возвратившись потом на свою родину — небо, явиться в сонме божеств тем,

чем она должна быть по своей божественной природе, достичь идеала совершеннейшего бытия. Но ни то ни другое — ни теоретическое разрешение вопроса о душе, ни осуществление в жизни идеала совершенной добродетели невозможно без непосредственного участия в том и другом случае религии. Теоретическая философия «Федона», таким образом, подчинена в нем морали, и обе вместе (и философия, и мораль) находят свое примирение и оправдание в авторитете веры. Религия, нравственность и философия, говорит Бишоф *, для Платона одно, так что у него нет одного без другого. Но нигде, прибавлю я от себя, эти три элемента его философии не представляют такого полного, гармонического единства, как в нашем диалоге.

Что же касается самого характера нравственных принципов «Федона» и вообще сократовского идеала истинного философа, то я назову пифагорейскую мораль нашего диалога безукоризненно чистою, безусловно совершенною с точки зрения древнего мира. Жизнь для истины, постоянное стремление прилагать идею к жизни и превращать на каждом шагу нравственное убеждение в нравственный подвиг, постоянное самоизучение и самоуглубление, презрение ко всему, кроме того, что одно беспредельно дорого для души — ее вечной будущности, наконец полное, всецелое самоотвержение перед лицом истины и нравственной идеи — все это как нельзя более напоминает нравственные предписания и правила Нового Завета. Тем не менее, однако же, в том практическом применении, которое дает этим началам Сократ, высокое совершенство морали «Федона» получает значение только относительное: она удовлетворительна не более чем с точки зрения древнего мира. Если же мы всмотримся в характер ее ближе, то увидим, что под этою кажущеюся высотой ее идеалов скрывается самый глубокий, утонченный эгоизм. Чтобы убедиться в этом, стоит только припомнить ответ Сократа на замечание Симмия и Кебета, что он слишком легко покидает и мир и друзей. «Если бы я не думал, друзья мои Симмий и Кебет, — говорит Сократ, — что я отойду, во-первых, к другим богам, мудрым и благим, а потом — к умершим людям, лучшим, чем живущие на земле, то я был бы не прав, не скорбя при наступлении смерти»¹⁷. Что вы слышите в этом ответе Сократа? Его *я* — эгоистическое желание своего личного блага. Сократ без сожаления покидает друзей, которым он мог бы быть полезен, потому что он желает возможно скорее достичь путем смерти того блаженства, кото-

* Plato's Phaedon. S. 368.

рое недостижимо на земле. Такая мораль, повторяю, очевидный эгоизм.

Человек Нового времени, воспитанный в идеях христианских, никогда не мог бы ответить таким странным и унижительным для себя образом своим близким: хотя я знаю, друзья мои, что моя жизнь имеет для вас значение и я мог бы еще быть вам полезен, но так как я забочусь собственно о себе и всему на свете предпочитаю свое личное благо, то я не только без сожаления, а с радостью оставляю вас и спешу перейти туда, где мне будет лучше. Божественная религия Христа научила нас ставить ни во что наше личное благо там, где оно сталкивается с благом других, и жертвовать собою всецело для счастья наших ближних. С тех пор как мир впервые услышал слово Вечной Истины, евангельскую заповедь: «Возлюби ближнего твоего, как сам себя» — древний мир не может уже быть нашим руководителем в разрешении нравственных задач, в практических идеалах жизни.

Не меньшим духом эгоизма проникнуто и учение Сократа об отношении человека к Божеству. Не распространяясь по этому случаю в подробностях (так как этот предмет каждому больше или меньше известен), я укажу только, с одной стороны, на понятия Сократа о Божестве, а с другой — на общий характер его нравственной теологии. Сократ, как мы видели, старается утвердить в умах слушателей веру в Божество. Он говорит, что «боги — благие и мудрые владыки людей», что «люди составляют их собственность», что «боги, наконец, имеют о нас попечение» («Федон», 62b-d). Идея Божества, таким образом, по учению Сократа, есть идея мудрого и благого существа, отношение которого к людям — отношение любви. Кажется, самый логический и естественный вывод отсюда — тот, что человек, со своей стороны, также должен любить Божество. Но, у Сократа, однако, мы не находим об этом ни одного слова! А между тем вывод этот так логически необходим, что без него, по-видимому, не было возможности обойтись! Философ, весь проникнутый убеждением в бытии мудрого и благого Божества, обязан был установить свои отношения к нему и объяснить слушателям, что человек должен не только чтить, а вместе с тем и всей душой любить этот идеал совершенной мудрости. Наконец, я мог бы по этому случаю заметить, что даже одна только любовь к симметрии и гармонии, которую так вообще дорожил древний мир, должна была подсказать Сократу ту мысль, что если Божество любит Сократа, то и Сократ, со своей стороны, должен любить Божество. Сократ, однако ж, ничего об этом не говорит! Как бессердечна и холодна эта практическая теология «Федона» перед пламенеющим духом

любви Нового Завета, поставившего безграничную, совершенную любовь ко Всеблагому Существованию первую и самую святою из заповедей!¹⁸ Но если теологические понятия и мораль «Федона» не могут более удовлетворять нас, как людей Нового времени, воспитавшихся в бесконечно более возвышенных идеях христианства, то, с чисто исторической точки зрения, мы должны и в этом отношении признать за Платоном все права на наше глубокое к нему удивление. Рассматриваемое само по себе, как факт древней философии и жизни, религиозно-нравственное учение «Федона» поражает своею чистотой, и едва ли сколько-нибудь основательно можно отрицать то, что строгий, дышащий любовью к истине, созерцательный и вместе с тем подвижнический характер морали «Федона» возвышается неизмеримо высоко над чувственными идеалами древнегреческого мира.

В начале главы мы рассматривали вопрос о философском целом «Федона» со стороны его общей, основной идеи. Теперь я поставлю тот же вопрос с другой стороны — со стороны его философского построения, связи и взаимного отношения его доказательств. С художественным строем диалога читатель мог познакомиться из предыдущего, так как я излагал его содержание в той последовательности драматических сцен и философских его выводов, с какою она является у самого Платона. Штальбаум, давая «Федону», как я упомянул выше, имя трагедии, проводит параллель между художественным построением диалога и составными частями греческой драмы. Таким образом, он видит в прологе его — предисловие, оканчивающееся нравственно-философскими доказательствами бессмертия, в части собственно-философской (69e—107b), — послесловие с подразделением его на эпизоды; наконец, третья, и последняя, часть (до конца) представляет исход и эпилог *. Не буду более останавливаться на этом, так как художественную связь и взаимное отношение частей целого диалога читателю очень нетрудно проследить в нашем исследовании самому. Я остановлюсь на другом, более трудном и сложном вопросе: связи и взаимном отношении разных частей его философского отдела, и прежде всего приведу по этому вопросу мнение критики.

В вопросе о взаимной связи философских доказательств «Федона» прежде всего обращает на себя внимание взгляд К. Ф. Германна, в сущности своей согласный с воззрением Штейнгарта. Германн ** думает, что различные философские доказательства

* *Platonis opera omnia*. Vol. I. Sect. II. Ed. 4-a, 31.

** *Geschichte und System der Platonische Philosophie*. S. 528—530.

«Федона» представляют собой последовательное развитие философии Платона вообще. Совершенно другой взгляд на отношение четырех доказательств выражает Шмидт *. Вот что он по этому поводу говорит. Середину всей аргументации занимает логическое доказательство, заимствованное от идей как жизненных корней человека; это доказательство окружается с обеих сторон физическим доказательством, основанным на понятии жизни; через оба эти доказательства проходит и оба окружает на крайних пунктах диалога доказательство нравственное, заимствованное от самого дела; и это последнее есть не что иное, как живая вера Сократа в бессмертие. Штейнгарт отчасти примыкает к Германну, а отчасти, не признавая за выражением «доказательства» того же значения, утверждает, согласно с Шмидтом, относительно этических рассуждений, как он их называет, — именно относительно первой части и обоих мифов, — что они содержат в себе основания, заимствованные от веры (Glaubensgründe), для того чтобы с помощью их подтвердить доказательства диалектические. Целлер ** признает в различных доказательствах, собственно, одно, которое постепенно развивается — в последовательном ходе от непосредственных и аналогичных к научному убеждению — путем анализа.

Я изложил мнения критики по вопросу о числе и взаимном отношении философских доказательств «Федона». Оставляя в стороне вопрос о сравнительной верности вышеизложенных взглядов, так как он неоднократно подвергался уже обсуждению, я позволю себе предложить читателю мой собственный на этот предмет взгляд. Проведем нить философских доказательств диалога сначала в исторической, а потом в философской части. Мы уже видели, что Сократ, в самом начале своей беседы, выражает перед слушателями веру в бессмертие души как личное, непосредственное своей убеждение. Мы видим здесь утверждение идеи бессмертия на следующих основаниях: а) на непосредственном убеждении сердца и образе действий философов, определяемом этим убеждением (постоянная мысленная жизнь философов в другом мире, с устранением всех забот о внешних благах и выгодах жизни земной); б) на характере нашего знания, крайне несовершенного и недостаточного, и логически необходимой потребности признать вследствие этого действительность будущего, отрешенного от тела, бытия души, когда ее стремление к совершенному знанию будет вполне удовлетворено. Второй довод бес-

* *Биоф.* Platonis Phaedon. S. 248.

** *Die Philosophie der Griechen.* II. S. 531.

смертия — предложение жизни будущей, основанное на характере знания. На этих чисто непосредственных доказательствах бессмертия у Сократа утверждается излагаемое вслед за тем нравственное его учение — определение характера истинной добродетели, принадлежащей только философам, причем он старается убедить слушателей, чтобы они руководствовались в жизни примером философов и принимали их за образец, а не жили бы так, как живут нефилософы или псевдофилософы. Средство же достижения совершенства в добродетели — таинства и религиозные очищения. Вот положения Сократа во вступительной части диалога. Представляю их еще в более сжатом виде.

Действительность идеи бессмертия утверждается на:

- а) убеждении сердца;
- б) характере знания.

Теоретическим убеждением в этой истине определяется и обусловливается истинная добродетель, а единственный путь к ней — религия.

Все, что Сократ сказал нам до сих пор, представляет уже в небольшом объеме цельное рассуждение по вопросу, о котором беседуют философы. Он представил нам два непосредственных доказательства бессмертия души, (убеждение сердца и характер знания) и сделал отсюда практические выводы. Итак, этого достаточно для нашего убеждения? Нет; нам необходимо услышать еще по этому предмету мнение науки, проверить все сказанное путем философского анализа. Следуют четыре собственно-философских доказательства. *Первое* — «крайних противоположностей», которое утверждается на мифе, причем периодическое странствование душ, из ада в мир и из мира в ад, подтверждается аналогичными примерами перехода логически простых понятий и сущностей из одной противоположности в другую. *Второе* — психологическое доказательство подтверждает анализом сущности и природы души, бытием в ней идей, факт, содержащийся в первом, а именно: показывает, что душа человека до пришествия своего на землю действительно существовала в каком-то другом мире. *Третье* доказательство раскрывает нам идею бессмертия души поэтически-философским образом. Положив в основу родство души с невидимыми и неизменными сущностями, что открывается из наблюдения явлений нашей внутренней психической жизни, доказательство утверждает факт простоты и, следовательно, неразрушимости психического начала, так как все простое по природе неразруσιμο, в противоположность сложному, носящему в самом себе начало разрушения. Другое основание бессмертия в том же доказательстве: самостоятельность ощущаемо-

го нами внутри нас самих и управляющего телом начала, повелительный голос души — факт, который доказывает ее родство с началом божественного и, следовательно, бессмертного. *Четвертое* — космическое доказательство утверждает научно-философским образом бытие идей как предметных, реальных единиц, представляющих собой творческое начало относительно мира явлений. Идея души — начала, однородного с идеями, — есть жизнь, которая неразрывно связана с ее природой; очевидно, что душа в силу этого не может умереть.

Если мы вникнем в основу каждого из этих доказательств, то увидим, что она одна и та же во всех четырех, а именно: идея простоты, неизменности и, вследствие этого, родственности психического начала с началом божественным. Идея эта полагается в самом начале доказательств (в первом) как нечто уже готовое, определяемое более общей идеей — идеей души, заимствованной из мифа. В следующем доказательстве Платон указывает на присутствие в душе простых начал, идей — чего-то такого, чего решительно нет в окружающем нас бытии. Очевидно, что и в этом доказательстве мы встречаемся с тем же понятием простоты психического начала, какую мы видели в первом. Если душа не определяется пока еще здесь сама, в смысле простой сущности, то нам показывают в ней носительницу простых сущностей и, следовательно, нечто простое по своему внутреннему содержанию. Третье доказательство представляет собой новый момент в развитии той же идеи — простоты души. Душа постоянно стремится в мысленном созерцании своем к простым и неизменным сущностям, становясь сама неизменною, как только приходит в соприкосновение с ними; ясно, что она есть нечто родственное им. Понятие простоты высказано уже таким образом в этом доказательстве как научное положение, но развитие этой идеи представляет здесь еще более поэтически-философскую, нежели научно-философскую, форму: простота души еще не доказывается, а указываются только факты родственности ее с простыми сущностями. Следующее, и последнее, доказательство утверждает бытие идей как простых, от вечности существовавших, неизменных сущностей и затем утверждает, также путем научного анализа, понятие души как однородной с идеями, а следовательно, по природе простой и неизменной сущности. Таким образом, в развитии проходящей через все четыре доказательства идеи простоты души первое доказательство представляет характер *религиозно-философский*, второе — *научно-философский* (бытие идей утверждается в смысле субъективном), третье — *поэтически-философский* и наконец четвертое, так же как и второе, — *научно-*

философский (бытие идей утверждается в смысле объективном). Сколько же всех аналитических доказательств бессмертия включает в себе «Федон»? Отвечаю твердо и положительно: согласно с Целлером — одно. То, что мы привыкли называть четырьмя доказательствами «Федона», представляет, собственно говоря (по справедливому замечанию Целлера), не что иное, как только разные ступени, различные моменты в развитии одного и того же начала — идеи простоты, неизменяемости души. Среди этих доказательств положительных, основанных на анализе сущности психического начала, мы видим в «Федоне» ряд доказательств отрицательных — опровержение пифагорейской теории души как гармонии тела. Какое значение имеет эта часть рассуждений в кругу доказательств «Федона» вообще? Она имеет значение, как мы уже видели, прежде всего полемическое. Для придания своему исследованию полноты, для обсуждения вопроса со всех сторон Платону необходимо было подвергнуть критическому разбору одну из самых популярных психологических теорий его времени, которая в учении о природе души так далеко расходилась с его собственной. Вместе с тем эта отрицательная часть рассуждений диалога дает нам также и положительные выводы. Она другим способом утверждает ту же идею простоты души, которую мы находим в доказательствах положительных. Опровергая в понятии о душе начало простоты условной и зависимой, представляемой гармонией, она этим самым утверждает простоту и единичность психического начала в нем самом, внутри его собственной природы, следовательно, не зависящую от какого бы то ни было сочетания. Другой положительный вывод, который дает нам эта часть рассуждений, — это утверждение самостоятельности психического начала, руководствующегося только своими собственными законами, — факт, в котором нас убеждают наблюдения за явлениями нашей внутренней жизни. Философское исследование вопроса о бессмертии кончено.

Признал ли Платон достаточными эти доказательства для утверждения идеи бессмертия как несомненной, аксиоматической истины? — Нет: философское исследование подобного вопроса исключает возможность математически точного результата в решении. И вот, как подкрепление и утверждение этих чисто научных доказательств идеи бессмертия, мы видим в «Федоне» другие доказательства, другой способ решения той же задачи — мифы о будущей жизни. Первый из них — метемпсихоз — дает самый общий ответ на вопрос о посмертной судьбе душ, преимущественно перед другими проникшихся в жизни стремлениями и склонностями телесного начала. Точно так же миф упоминает

в нескольких словах и об участии, ожидающей души людей добродетельных, кроме философов. Второй представляет нам полное решение вопроса о будущей жизни всех вообще душ — с посмертным судом, отношением человеческих душ к другим существам — божествам и демонам, с различием в степенях наград и наказаний, наконец, с подробным описанием будущих жилищ душ, как добродетельных, так и порочных. Первый миф, как мы уже видели, представляет более, так сказать, популярную форму верования древних в загробную жизнь. Это миф по характеру своему *экзотерический*. Второй отличается более *эзотерическим* характером. Догматы последнего образовались под влиянием более очищенных, чем в первом, народных верований, мистерий, учений философов, наконец, представлений о загробной жизни, принадлежащих лично самому Платону. По положению и значению своему в диалоге первый миф представляет обратную сторону, антитезу того, что Платон говорил перед этим в третьем доказательстве, которого достигает наконец путем долгого очищения душа истинного философа, и об ожидающем ее посмертном блаженстве. Второй миф заканчивает собой все доказательства. Это — последнее слово, последний аргумент Платона в пользу бессмертия души. Но и после этого он не решается утверждать этой идеи как истины, исключаящей даже малейшую возможность сомнения. И для него самого, так же как и для нас, его читателей, вопрос о бессмертии души, после всех приведенных им доказательств, остается проблематичным. Последний и окончательный вывод, который дает нам сам автор «Федона» относительно продолжения бытия человека по смерти и будущей вечной жизни души, есть высочайшая, самая большая вероятность.

На основании сказанного мной я разделяю всю группу философских доказательств «Федона» на три категории: а) на доказательства непосредственные, практические — в первой половине исторической части диалога; б) на доказательства собственно-философские, или аналитические; в) и на доказательства, опирающиеся на авторитет положительной веры (оба мифа). Последние, строго говоря, также относятся к доказательствам непосредственным и практическим; но так как вера, кроме внутреннего основания своего в самой душе, всегда предполагает и начало внешнее — авторитет предания, то мы имеем полное право сделать из этих доказательств отдельную группу. Итак, философское целое «Федона» представляет нам следующие основания бессмертия души:

а) непосредственное убеждение сердца — внутренний инстинкт человека, говорящий ему о его бессмертии;

б) свидетельство науки, утверждающей эту идею с самой большою вероятностью;

в) свидетельство положительной веры, утверждающей идею бессмертия как факт.

Теоретическая идея души подчиняется в «Федоне», как мы уже видели, нравственной стороне той же идеи. Все философские рассуждения его о сущности души направлены к разрешению одного и того же практического, жизненного вопроса: к чему должна стремиться и как должна жить на земле наша вечная, бессмертная душа, для того чтобы получить по окончании земной жизни достойный ее природы жребий в области вечного, бессмертного бытия. Общий характер нашего диалога дает ему, таким образом, значение нравственно-философского трактата о душе. Формулирую сказанное мною о доказательствах «Федона» в следующее положение: *«Федон» в четырех философских доказательствах своих представляет развитие одной и той же идеи — простоты души как неизменной сущности, — идеи, которая в диалектическом развитии своем последовательно является нам под формою религиозно-философской, поэтически-философской и научно-философской. Четыре доказательства суть не что иное, как различные моменты одного и того же, основу которого составляет идея души, диаметрально противоположной по своей природе миру видимых явлений. С доказательствами чисто философскими, или аналитическими, находятся в самой тесной связи доказательства непосредственные, или практические: и те и другие, находя свою опору в авторитете положительной веры и взаимно между собою переплетаясь, образуют неразрывную цепь религиозных, нравственных и философских доводов бессмертия, соединенных между собою так тесно, что они решительно представляют одно целое.*

В заключение представленного мною общего обзора «Федона» я остановлюсь еще на одном вопросе, разрешение которого в настоящем случае столь же для нас важно, сколь и интересно. Какое понятие дает нам диалог о сущности души? Как мы должны представлять ее на основании «Федона»: как личную, разумную сущность или же как идею? Вопроса этого не поставить нельзя, так как в четвертом доказательстве Платон, по-видимому, принимает душу за нечто положительно однородное с идеями, а во втором — рассматривает ее исключительно как один огромный резервуар идей. Гегель в своей «Истории философии» утверждает, что Платон не представляет душу самостоятельным бытием, или сущностью, что он не думал принимать, в буквальном значении слова, ее отдельного бытия — прежде или после настоящей

жизни — и что, вообще, он не доходил до такого грубого представления (*zu dieser Rohheit herabzusinken*), чтобы представлять душу существом или ставить вопрос относительно продолжения или постоянства ее бытия в том смысле, как мы это представляем относительно существа. Гегель думает, что Платон принимал бытие души как универсальной мысли или идеи, как огромного агрегата идей и в этом смысле приписывал ей бессмертие, так что все черты описания, в которых он изображает ее состояние прежде начала земной жизни или после смерти должны быть понимаемы как поэтические метафоры. Грот, приводя изложенное здесь мнение Гегеля, замечает по этому поводу следующее. «Взгляд Гегеля на этот вопрос заключает в себе много остроумия и проливает свет на многие отдельные выражения Платона, но мне представляется, что Гегель заходит слишком уж далеко. И для мысли и для верований Платона душа была в одно и то же время и личной сущностью (*particular thing*), и началом универсальным. Язык его позволяет нам понимать под этим иногда одно, а иногда — другое» *. Бишоф, рассуждая об этом вопросе, говорит следующее. «Платон в этом случае (в представлении души как идеи жизни) определил, со своей точки зрения, как нельзя более ясно, что такое душа. Душа, по Платону, несомненно — реальное бытие (*ein Ding*¹⁹), а не отвлеченное понятие или идея; но бытие такое, которое в силу идеи жизни есть то, что она есть, и для которого жизнь составляет такую же существенную принадлежность, как для огня теплота. Душа, представляя собою отдельное бытие, есть поэтому нечто, способное подвергаться изменению или представлять противоположные состояния — как, например, она может быть доброю и злою, — но в силу того, что она есть такое бытие, которому существенным образом свойственна жизнь, она отличается от всех других предметов и представляет собою нечто большее, чем единичное бытие. Душа есть нечто конечное, временное и в то же время бесконечное, вечное — двойственное по своей природе существо, как это показывают воззрения всех древних мифов и религий и философские крайности материализма и спиритуализма. Платон признает этот двойственный характер души, коль скоро он, с одной стороны, показывает ее нам как предмет, а с другой — как нечто отличное от всех предметов. Но

* Не имея под рукой истории философии Гегеля в немецком подлиннике, я привел изложенный здесь его взгляд по Гроту. В этом же самом месте читатель найдет и приводимое далее суждение об этом взгляде самого Грота (*Plato and the other companions of Socrates. Vol. II. P. 190 fl.*).

она отличается от всех других предметов не таким образом, как эти последние различаются между собою, а тем, что бытие, которое принадлежит всем остальным предметам как нечто случайное, ей принадлежит как существенное, и то, в чем все предметы только посредствующим образом имеют свою часть — в ней составляет основу, и сущность, и элемент ее бытия. Но здесь же равным образом заключается и то, что все другие предметы, в силу того что они только предметы, не существуют действительным образом, а представляют бытие только кажущееся, тогда как душе принадлежит действительное бытие» *. Итак, какое же понятие дает нам «Федон» о душе: есть ли это личная сущность или идея жизни? Думаю, что если этот вопрос поставить относительно учения Платона о душе вообще, то на него едва ли возможно ответить с последней, положительной точностью, которая исключала бы в этом случае всякое сомнение; да едва ли совершенная ясность в представлении этого предмета существовала для мысли самого Платона. Но, поставив тот же вопрос относительно нашего диалога как самого полного и всестороннего исследования Платона о душе, мы, думаю, не будем далеки от истины, если скажем, что душа в «Федоне» является и тем и другим — и личной сущностью и вместе с тем идеей, так что в этом, последнем, представлении она приближается к понятию универсальной, мировой души. Что Платон принимает в «Федоне» душу за личную сущность — в этом едва ли можно сомневаться. На замечание против этого Гегеля, который во всем, что Платон сообщает нам о периодах жизни души — до воплощения и посмертном, — видит не больше чем поэтические метафоры, я отвечу, что миф можно видеть там, где это позволяет форма, а у Платона в чисто философской части его рассуждений нет даже и подобия мифической формы. Но еще положительнее замечание Гегеля опровергается тем, что все теоретические рассуждения «Федона» о душе направлены, как мы уже видели, мало сказать — главным образом, а решительно и исключительно к нравственным целям. Ясно, что душа у Платона является существом, нравственно ответственной личностью, и коль скоро нравственные выводы диалога опираются на его теоретические принципы, то придавать этим последним значение только поэтических метафор — представляется очень странным. Не буду останавливаться на тех фактах, которые утверждают для нас в настоящем случае понятие души как личной сущности: читатель имеет перед собою диалог — выводы нетрудно сделать самому. Я приведу только неко-

* Ibid. S. 207.

торые факты, которые придают в настоящем случае душе значение чего-то общего и аналогичного идеям.

Мы видели в анализе четвертого доказательства бессмертия, что у Платона превращены в идеи, в смысле реальных предметных единиц, не только бесчисленные родовые понятия, но даже отвлеченные качества и отношения. Душа, созерцая эти идеи в период жизни ноуменальной, носит их в то же время в самой себе, внутри своей собственной сущности, как мы это ясно видели из факта припоминания ею идей в период ее земного бытия. Следовательно, очевидно, что душа есть прежде всего огромная коллекция, обширный резервуар всевозможных идей, и я думаю, что главным образом в этом смысле Платон говорит о ней, что она есть нечто «сродное» с идеями — нечто близкое и родственное им. Мы видели далее, в анализе того же доказательства, что идеи относительно мира явлений имеют значение творящего, правильное сказать, образующего, начала и что каждое явление становится тем, что оно есть, через причащение лежащего в нашем мире земного начала природе небесной идеи. Нечто подобное относительно земного мира представляет и душа, одушевляющая в акте воплощения, по возвращении своем из мира ноуменального, вновь образующееся на земле человеческое тело. Но, представляя в этих чертах начало, близкое и аналогичное идеям, она есть в то же время нравственно разумная, личная сущность, что ясно доказывается учением о вменяемости ей ее действий и ее нравственной ответственностью за свою земную жизнь. Таким образом, душа в психологической теории «Федона» является в одно и то же время и бытием личным — сущностью, весьма близкой к тому определению, которое даем ей мы, и вместе с тем идеей. Она не есть чистая идея прежде всего в силу своей разумности и нравственных начал как своего внутреннего содержания. Она не есть только идея и по характеру своей жизни, потому что, в то время как идеи остаются вечно неподвижными и неизменными в мире ноуменальном, душа постоянно вращается между обоими мирами идей и явлений — как начало, родственное по природе своей одному и периодически увлекаемое силою нравственной необходимости на время в другой. В этих чертах природы и жизни души в ней, вопреки Гегелю, невозможно не признать сущности личной, хотя, впрочем, с особенным, своеобразным характером и такими видоизменениями в моментах ее бытия, которые решительно не допускают тождественности ее определения с нашим. Мы видели в учении метемпсихоза, что душа, увлекавшаяся при жизни страстями, проникается телесным началом до того, что она бывает не в состоянии отделиться при смерти от тела без тон-

кой телесной оболочки: в этом представлении она, очевидно, теряет достоинство своей божественной природы, становясь не похожей ни на свободное от всякой формы психическое начало, ни на чистую идею. Перевоплощаясь потом в телах различных животных и насекомых, она, очевидно, сливается в одно целое с жизнью природы, становясь элементом диаметрально противоположного ее природе бытия. Точно так же, одна и та же душа в различные периоды времени одушевляет бесчисленное множество вновь образуемых человеческих тел; одна и та же единица-душа дает попеременно бытие в разные века и тысячелетия миллионам людей. В этих психологических представлениях «Федона», очевидно, нельзя не признать не только близости, но и положительной родственности психического начала с понятием мировой души, с универсальным началом жизни природы — по крайней мере, в ее органических явлениях.

Укажу в заключение всего на самые общие стороны учения Платона о душе по другим диалогам. Думаю, что это сближение, дополнив то или другое психологическое положение «Федона» какою-нибудь новою чертою, представит нам целое его психической теории в более ярком свете.

1. Душа, по «Федону», как нельзя более приближается ($\delta\mu\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$)²⁰ к началу божественного. Это же самое мы встречаем и в «Законах» (726a): $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\tau\alpha\tau\omicron\nu$ — «после богов по преимуществу божественное начало — душа». Догмат «Федона», таким образом, о божественности души дополняется здесь новою чертою — признанием ее первенства во всей области бытия, кроме божества.

2. «Федон утверждает бессмертие души как вечно движущегося начала. Точно такое же понятие о ее бессмертии находим и в «Федре» (245c): «Каждая душа бессмертна потому, что все вечно движущееся бессмертно».

3. Мы видели в «Федоне», что душа по природе своей представляет начало, как нельзя более противоположное телу. «Законы» (959a) выражаются об этом следующим образом: «Душа совершенно отлична от тела и то, что каждого из нас делает тем, что он есть, — не что иное, как душа; тело же, представляющее собой только наш образ, следует за каждым из нас». Здесь мы видим опять новые черты, которыми определяется взаимное отношение души и тела — утверждение начала души как действительного бытия и понятие о теле как о призраке.

4. Душа по природе своей стремится к невидимому и неизменному и носит в самой себе внутреннее ясновидение этого мира. С этим же свойством ее знакомит нас и «Федр» (294e): «Каждая

душа по природе своей созерцает истинное, действительное бытие», в силу чего Платон в другом месте употребляет выражения: «зрение, глаза души» («Политик», 519b, 533d).

Этими общими замечаниями я оканчиваю обзор «Федона» как целого. Многие стороны вопроса в этом очерке не затронуты; другие рассмотрены не с той полнотой, какой читатель вправе был ожидать и требовать. Извинение мое в этом случае — крайняя обширность предмета. Каждый вопрос «Федона» так многосложен, что решительно каждый может быть предметом отдельной монографии; тем более обширного исследования требуют они, взятые вместе. <...>

В предыдущих главах моего сочинения (в анализе доказательств) читатель видел, что я точно придерживался принятого мною однажды плана. Читатель находил: а) изложение доказательства, б) суждения о нем критики, в) мои собственные замечания относительно доказательства с указанием оснований, почему я в известном случае не мог удовлетвориться тем или другим взглядом. В заключительной главе я по необходимости должен был отступить от этого плана, и, оставив без анализа суждения критики об идее «Федона», числе и взаимном отношении доказательств, изложил мой собственный взгляд на разные стороны нашего диалога как целого. Я указал выше причины, почему я в этом случае так поступил, и надеюсь, что читатель меня оправдает. Позволить себе ограничиться общими, беглыми замечаниями там, где дело идет об оценке взгляда, принадлежащего корифеям науки, было бы недобросовестно; между тем каждый вопрос, касающийся «Федона» как целого, так обширен, что критическая оценка всех высказанных по тому или другому вопросу относительно его мнений, изложенных в этой же главе, потребовала бы едва ли не отдельного тома — труд, который в настоящее время для меня решительно неосуществим. Тем не менее, однако же, в оправдание перед читателем моего взгляда на самый главный и существенный вопрос, рассматриваемый в этой главе, — определение идеи «Федона», — я позволю себе сказать несколько слов о суждениях по этому вопросу немецкой критики. Читатель видел, что в определении идеи «Федона» я решительно разошелся с другими исследователями. Я думаю, что суждения немецкой критики по этому вопросу страдают одним и тем же общим недостатком: ученые, мнения которых я выше изложил, придают основной мысли нашего диалога слишком частный характер и от этого определение их не охватывает всего содержания «Федона». Между тем определение идеи научного или художественного произведения непременно должно охватывать

двумя-тремя словами все его содержание, воплощая, так сказать, в один момент его целое. Когда мы говорим, что идею гетевского Фауста составляет стремление духа человеческого достичь путем совершенного знания самого совершенного идеала жизни, то мы выражаем в нескольких словах все содержание Фауста, не исключая ни одного из его эпизодов, как, например, любви Фауста к Гретхен. Теперь я сопоставлю между собою приведенные мною выше определения идеи «Федона», представляющие, прямо можно сказать, два крайних, противоположных взгляда на один и тот же предмет. Шлейермахер думает, что Платон поставил в нашем диалоге целью показать, что желания философа состоят в желании смерти (*in Sterbenwollen*), в желании сделаться чистым духом. Если так, то я прежде всего предложил бы вопрос: каким образом под это определение подойдет чисто теоретическая часть «Федона», метафизические стороны исследования вопроса о душе? Ясно, что определение, которое дает идее нашего диалога Шлейермахер, далеко не охватывает его содержания вполне; «определяющее», как выражались старинные логики (т. е. взгляд Шлейермахера), оказывается в этом случае, очевидно, теснее определяемого (т. е. совокупности тех сторон, с которых рассматривается в «Федоне» вопрос о душе). К. Ф. Германн признает, как мы видели, настоящим результатом нашего диалога то положение, что душа и жизнь составляют одно. Если так, то каким образом согласовать с этим определением нравственно практический характер «Федона», потому что вопрос о душе рассматривается в нем не исключительно с теоретической только стороны. Очевидно, что и определение Германна, точно так же как и определение Шлейермахера, не охватывает содержания нашего диалога вполне, потому что чисто практические стороны его остаются вне этого определения. Если Платон в заключение всех своих теоретических рассуждений о душе определяет ее как идею жизни, то это положение — не что иное, как последнее, самое сильное основание ее бессмертия, но далеко не идея, или основная мысль, целого диалога, потому что, рассматривая вопрос, что такое наша душа в своей сущности, Платон ничуть не меньше занимается здесь же и другим вопросом: чем она должна быть в земной своей жизни, — что с нею нужно делать для того, чтобы приготовить ее к жизни на небе, достойной ее небесной природы? Таким образом, мне решительно представляется, что ни определение Шлейермахера, ни определение Германна не выражает идеи диалога вполне, хотя, впрочем, взгляд Шлейермахера больше приближается к истине, нежели таковой Германна.

Разрешая для себя тот же самый вопрос об основной мысли и цели «Федона», я употребил в моем исследовании чисто практический прием. Не позволяя себе даже подумать о какой бы то ни было предвзятой мысли, какой бы заманчивой она мне ни представлялась, я превратил целое «Федона» в тезисы, взявши их вне той диалектической формы, какую представляет развитие каждого из частных его положений. Что дал мне «Федон» в сокращении всех теоретических и нравственных принципов своего учения о душе, то я и назвал его основной мыслью, его идеей. Мы видели, что «Федон» исследует вопрос о душе решительно со всех сторон — в отношении как научном, так и жизненном, причем эта последняя идея превращена в нем, кроме всего, в живой человеческий образ, в дедаловскую статую идеи нравственной жизни — личность умирающего в темнице спокойною смертью невинно осужденного Сократа. В силу этого я говорю, что идею «Федона» составляет идея души в самой обширной постановке этого вопроса, как со стороны теоретической, так и практической. Таким образом, на мой взгляд, «Федон» — это полный курс психологии Платона, а не то или другое — теоретическое или нравственное положение ее, как определяет его немецкая критика; это всесторонний, всеобъемлющий трактат о сущности и назначении человеческой души, который по принципам и общему характеру своему относится столь же к области философии теоретической, сколь и к философии нравственной.

Я проследил, более или менее подробно в девяти главах анализа, содержание и ход нашего диалога в последовательном развитии его драматических сцен и философских выводов. Читатель познакомился с учением Платона о душе по «Федону»: мы имеем перед собою теорию и полную историю души человеческой в разные периоды ее бытия. Мы видели, как она странствует из одного мира в другой; мы заглядывали внутрь ее самой и познакомились с ее содержанием — идеями, которые она в себе носит; нам было указано на ее родство с бессмертными и вечными сущностями и на ее царственную, повелительную роль в нашей жизни; нам определена, наконец, ее сущность как жизненного, все одушевляющего начала. Платон показал нам, как душа, не сохранившая себя чистою от влияния мира феноменального, метаморфозируется в телах различных животных, нравственно очищаясь и совершенствуясь в этих переселениях; мы видели, как она сходит в царство теней и подвергается суду; мы спускались в ад, где лежат погруженные навеки в грязь души закоренелых злодеев; мы познакомились с разными отделениями тартара, в котором несут очистительные и вместе с тем исправительные на-

казания души менее преступные; мы поднимались, наконец, в нагорный, поднебесный рай, где проводят блаженную вечность в общении с божеством и в созерцании бесконечно прекрасных идей души истинных философов. Платон представил нам, таким образом, в «Федоне» и то, что такое душа человеческая есть, и то, чем она бывает иногда, и то, чем она может, и то, чем, наконец, она должна быть. В заключительном мифе, представляющем описание ада, тартара и рая Платон нарисовал нам полную картину различного рода наказаний душ осужденных; но жизнь другого рода душ — блаженство философов в нагорной области рая — для нас осталась неясною. Платон говорит нам в общих выражениях, что эти души наслаждаются блаженством, но не дает нам наглядного изображения этого блаженства — картины, какую он нарисовал, изображая мучения душ в тартаре. Между тем познакомиться с этим предметом подробнее в высшей степени интересно, так как все рассуждения Сократа о душе направлены исключительно к разрешению одного вопроса — при каких условиях и какими путями душа может войти по смерти в рай? Но если «Федон», как я сказал, не дает нам подробного описания посмертного блаженства философов, то недостаток этот восполняет другой диалог Платона — «Федр». К нему теперь мы и обратимся: миф «Федра» о небесной жизни душ дополнит и дорисует нам недосказанное «Федоном». Здесь же, в этом самом мифе, читатель найдет и новые черты, новые подробности, относящиеся к земному воплощению душ. Платон, как мы видели, отказывается определить сущность и природу души: он прямо говорит, что определение это доступно уму божественному, а не человеческому. Но если он не имеет возможности ее определить, то он может представить нам ее эмблематически, нарисовать картину ее, указать — на что она похожа. Такую картину души и рисует нам миф «Федра»²¹. Привожу его полностью.

«Мы можем уподобить ее (душу) соединенной силе крылатой колесницы и возничего. Кони и возничие богов все вообще хороши и хорошей породы; у других — только отчасти. Во-первых, у людей возничий управляет парюю; а между тем из коней один — добрый, хороший конь и хорошей породы, а другой — другой породы и непохож на первого. Поэтому работа нашего возничего, естественно, трудна и беспокойна. Итак, нужно попытаться объяснить, почему одни из живых существ названы смертными, а другие бессмертными. Каждая душа занята попечением обо всем неодушевленном, и все души, под разными формами, странствуют в небесном пространстве. Душа совершенная и окрыленная парит на высотах воздушного пространства и управляет всем

миром; а та, которая лишилась крыльев, спускается вниз, пока не встретит что-нибудь твердое, где и поселяется, получая в удел земное тело; тело это представляется самодвижущимся благодаря силе, сообщаемой ему душой; и это-то целое — соединение души и тела — называют животным, присваивая тому и другому имя смертного. Что же касается “бессмертного”, то это понятие не есть результат определения; никогда не видел и не зная Божества, мы только гадательно представляем его как бессмертное существо, имеющее душу и тело, соединенные в нем навсегда. Но пусть это будет, и пусть об этом говорят, как угодно Богу; мы коснемся теперь причины потери крыльев, вследствие чего именно их лишается душа. Я думаю, что причина этого следующая. Крылья по природе имеют свойство поднимать тяжелое вверх — туда, где обитают божества. То, что мы называем божественным, это — прекрасное, мудрое, благое и все другое подобное. Вот чем по преимуществу питаются и от чего приобретают силу крылья души, так же точно, как от недостойного, и дурного, и вообще от всего противоположного они слабеют и опадают. Великий небесный вождь, Зевс, гоня свою крылатую колесницу, первый совершает бег, все устраивая и всем управляя. За ним следует войско богов и духов, разделенное на одиннадцать отделений, потому что Гестия (Веста) остается одна в жилище богов. Все же другие верховные боги, состоящие в сонме двенадцати, следуют впереди того войска, над которым каждый поставлен. Разнообразны и восхитительны зрелища, представляющиеся тогда в пространстве небес блаженному сонму богов, во время их ристаний — в то время, когда каждый отправляет свои божеские обязанности. Им сопутствует каждый, кто хочет и может, потому что зависть чужда божественному хору. Отправляясь вслед за тем к трапезе и пиршеству, они поднимаются на самую вершину поднебесного пространства. Ровно управляемые колесницы богов восходят туда легко, другие — с трудом. Конь дурной породы оказывается тогда слаб, склоняется и тянет к земле, если какой-нибудь из них окажется дурно воспитан возникшим. Душе вследствие этого предстоит труд и величайшая борьба. Души, называемые бессмертными, достигнув поднебесной вершины, проникают за нее и помещаются на выпуклой стороне небесного свода. Когда они стоят там — круговратное движение кружит их кругом небес и они созерцают все занебесное.

Ни один из наших поэтов не воспевал, и не сумел бы достойным образом воспеть это наднебесное пространство. Но вот оно каково, — потому что надобно смело говорить истину, особенно тому, кто рассуждает об истине. Это область настоящего бытия —

без цвета, без образа, бытия неосязаемого, видимого только уму — возническому души. Это та область, где вокруг истинного бытия покоится истинное знание. Мысль богов, которая питается этим проникновением в истину и чистым, беспримесным знанием, точно так же, как и каждая другая душа, получившая в удел ей принадлежащее, любит отдаваться время от времени созерцанию этого истинного бытия, и питается этим, и находит свое блаженство в этом созерцании истины, пока новый оборот неба не приведет ее на то же самое место. В этом круговом обороте душа созерцает саму справедливость, саму мудрость, само знание — не то знание, которому свойственно зарождение и которое бывает различно в различных предметах, называемых нами теперь действительным бытием, но знание, имеющее предметом бытие в самом себе. Окончив точно таким же образом обзор всего другого, что представляет действительное бытие, и насытившись этим созерцанием, душа возвращается опять в поднебесную область и входит в свой чертог. И как только она возвратится, возница, поставив в стойло лошадей, рассыпает перед ними амброзию и поит их нектаром.

Такова жизнь богов. Из других же душ — та, которая наилучшим образом следует за божеством и которая уподобилась ему, приподнимает голову своего возничего за небесный свод и уносится общим круговращением; тем не менее, однако же, затрудняемая своими лошадьми, она едва в состоянии созерцать истинное. Другая душа то поднимается за небесный свод, то опускается, и может, как только ее кони рванутся вверх, видеть лишь известные сущности, а других — не видит. Остальные же души следуют вдали, горя желанием увидеть наднебесные области, но не могут их достичь; все они, оставаясь вне занебесного, уносятся круговращением вниз, причем одна душа толкает другую и одна на другую падает вследствие того, что одна другую старается предупредить. Начинаются шум, борьба, величайшее напряжение сил; при этом многие души, по неискусству возничих, искалечиваются; многие другие теряют много перьев; и все вообще после величайших усилий отходят не посвященными в таинства бытия, а удалившись, начинают питаться, как своею пищею, только вероятным. Причина, по которой души стремятся увидеть поле истины, состоит в том, что на лежащем там лугу находится лучшая пища для лучшей части души, и природа крыльев, с помощью которой парит душа, питается ею. Закон Адрастеи таков*.

* Ἐδράστεια — символическое олицетворение закона необходимости: то, чего нельзя избежать (ἄ — δρᾶναι).

Как только какая-нибудь душа увидит что-нибудь из того, что представляет собою истину, она остается невредимою до следующего оборота, и если бы она могла это делать постоянно, она никогда не испытала бы зла. Но если душа, будучи не в силах сопутствовать Божеству, не видела сущностей или подверглась такого рода несчастью, что напилась забвением и пороками, то она становится тяжелою, а отяжелев, теряет крылья и падает на землю. Закон предписывает не поселять ее тогда, с первого ее рождения, в теле животного. Душа, которая видела более других, одушевляет зародыш тела будущего философа, любителя прекрасного, музыкального артиста или почитателя эроса (поклонника любви). Душу, видевшую менее и занимающую второе место, закон поселяет в теле правосудного царя, или воина, или правителя; третью заключает в тело государственного человека, домохозяина (эконома) или промышленника; четвертую вводит в зародыш трудолюбивого атлета или врача; пятую — в того, который будет прорицателем или посвященным в таинства; шестая душа соединится с телом поэта или артиста; для седьмой назначается ремесленник или земледелец; для восьмой — софист или демагог; для девятой — тиран. Из всех этих душ та, которая будет руководствоваться в жизни справедливостью, наследует по смерти лучший жребий, а душа несправедливая — худший. Но туда, откуда каждая душа вышла, ни одна не возвращается раньше десяти тысяч лет, потому что ни у одной из них не вырастают крылья раньше этого срока, за исключением только тех душ, которые с детской простотой сердца искали истину или философски любили юношество. Эти последние в третий оборот тысячелетия, если они три раза кряду избрали тот же род жизни, возвращают этим способом свои крылья и в трехтысячный год улетают. Все же прочие души по окончании первой своей жизни подвергаются суду, а после суда — одни сходят в подземные, определенные для наказаний места, где и несут наказания, а другие, по определению того же суда воспарив в ту или другую небесную область, проводят там жизнь, сообразную с заслугами жизни своей в человеческом образе. По окончании тысячи лет они прилетают опять для избрания себе по жребию второй жизни, причем каждая избирает тот жребий, какой сама пожелает. Душа человеческая может перейти тогда в тело животного или другая — из животного перейти опять в человека, если эта, последняя, когда-нибудь прежде представляла собой человека, потому что та, которая никогда не видела истины, не может принять человеческого образа. Человек должен понимать род, то есть разнообразие, воспринимаемое нами посредством чувств, кото-

рое может быть охвачено в мысли как одно целое. Знание же это есть не что иное, как припоминание душою того, что она созерцала некогда, совершая небесные странствия свои вслед за божеством, когда она, презирая называемое нами теперь бытием, возвышалась до созерцания того, что представляет собою истинное бытие. В силу этого, по справедливости, окрыляется мысль одного философа; потому что мысль его постоянно — насколько это возможно — живет вместе с тем, созерцание чего делает Бога божественным существом. Человек, пользуясь как должно этими воспоминаниями, освящается через это самыми совершенными таинствами — и один философ становится истинно совершенным. Возвышаясь над всеми человеческими стремлениями и погружаясь мыслью только в божественное, философ подвергается порицаниям толпы как безумный, но, от толпы сокрыто то, что он вдохновенный (246a—249d).

Не могу более приличным образом заключить моего анализа «Федона», как указанием на достоинства его психологической теории. Диалог знакомит нас вполне с психологией Платона. Многие стороны ее, конечно, не имеют уже для нас значения в смысле философском и представляют не более чем исторический факт. Будучи тесно связаны с религией и мифологией эллинов, они по этому самому потеряли для нас свое безусловное значение. Зато многие другие не только сохраняют его в настоящее время, но не потеряют и не могут потерять его никогда. Чтобы оценить настоящим образом значение психологической теории «Федона», довольно указать на одно учение его об идеях (в смысле субъективном). Для нас это учение, конечно, вещь весьма простая. Но если мы подвергнем его оценке с исторической точки зрения и перенесемся более чем за две тысячи лет назад — в ту эпоху, когда человеческая мысль только что начинала знакомиться с приемами научного анализа, когда ионийцы, задавшись вопросом о душе, представляли ее то влагой, то воздухом, то огнем, — если мы примем все это во внимание, то не можем не благоговеть перед величием гения Платона, который впервые открывает в душе присутствие общих начал, не существующих в окружающем ее бытии — присутствие в ней чистых идей. Открывши этот факт, Платон объявляет нашу душу вечной, бессмертной сущностью. Правда, учение об идеях облечено у него отчасти в мифическую форму и теория предсуществования оказывается несостоятельной перед судом критики нашего времени; но если форма, под которой у Платона появляется эта теория, потеряла для нас свое значение, то сама теория идей представляет факт первостепенной, безусловной важности. Кому не известно, какую

огромную роль играет учение об идеях в философии Нового времени, — и это величайшее завоевание ее сделано Платоном!

Мы видели, что он первый определил в «Федоне» понятие души как простой сущности. Правда, определение это не имеет у него научного характера и, скорее, может быть названо поэтически-образным, нежели научно-философским; но довольно уже и того одного, что Платон первый высказал идею, представляющую едва ли не основу всего учения новой философии о бессмертии души. Далее, предложив нам понятие о простоте души образным, описательным образом, Платон в том же «Федоне» делает намек на простоту самой природы ее, простоту психического начала в нем самом, в его основе. Он говорит, что существо души во всех людях одинаково. В этом положении «Федона» содержится уже в зародыше будущее кантовское доказательство бессмертия, основанное на понятии единства и неразлагаемости нашего сознания. Опровержение понятия о душе как о гармонии дает нам новую точку опоры в разрешении вопроса относительно самостоятельности психического начала, представляя положения такого рода, что вся последующая философия не могла сказать по этому вопросу ничего нового против того, что сказано Платоном. Обращаясь затем к нравственной стороне «Федона», мы встречаем здесь учение, которое чистотою начал и своих практических идеалов не только решительно возвышается над общим уровнем мировоззрения древних, но как будто бы предсказывает будущее христианство. Когда Сократ говорит о крайне несправедливых к нему афинянах таким тоном, как будто бы дело идет о самых искренних и близких к нему его друзьях, то мы, кажется, слышим в этом тоне его то божественное слово, которое мир услышал только через три с половиной столетия после Платона: «Любите враги ваша, благословите кленущия вы» *. А отречение сократовского философа от всех выгод и благ жизни земной, в пользу одного заветного идеала — беспрепятственного и более совершенного приготовления себя к жизни небесной — и совет Сократа друзьям: живя телом на земле, постоянно жить мыслями и желаниями на небе — все это как нельзя более напоминает нам евангельские правила: «Не любите мира, ни, яже в мире» ** и: «Горняя мудрствуйте» ***. Наконец, для полной и совершенной оценки учения Платона о душе, и в частности учения «Федона», необходимо иметь в виду то, что Платон первый высказал и

* Матф. V, 44.

** I Иоан. II, 15.

*** Кол. III, 2.

развил научным образом идею бессмертия души. Только в его учении великая идея получила впервые форму научного исследования и поступила в разряд тех первостепенных жизненных вопросов, которые никогда не перестанут занимать человеческую мысль. До какой степени заслуга Платона в этом отношении велика — лучшим ответом на это служит христианство и вся философия последующего времени.

