



**А. Н. ГИЛЯРОВ**

## **Платонизм как основание современного миросозерцания в связи с вопросом о задачах и судьбах философии**

Мм. Гг.! Я взял на себя обязанность познакомить вас с философией Платона на его произведениях. Я выбрал с этой целью два диалога — «Федон» и «Софист». Оба они одинаково важны для изучения Платона и одинаково интересны в историческом отношении. Первый с величественной простотой рисует картину готовящегося к смерти философа и его устами говорит о судьбе человеческой души до соединения с телом и после смерти, причем выдвигает целый ряд положений, возымевших решающее значение для всего последующего развития философской мысли; второй ставит задачей ответить на один из интереснейших вопросов в истории философии — вопрос о том, что такое софист, и входит по этому поводу в глубокомысленное расследование о свойствах бытия и небытия, о природе истины и лжи. И в том, и в другом диалоге излагается основное учение Платона — его идеология: в первом — в ее историческом развитии, во втором — с точки зрения испытующей диалектики. По форме один, «Федон», — высокое поэтическое произведение; другой, «Софист», — отвлеченное исследование с необходимою в этом случае сухостью, которая, однако, вполне искупается проходящим через весь диалог тонким юмором и необыкновенной остротой мысли.

Оба эти диалога мы будем читать в подлиннике; но объяснения мои будут не филологические — филологии я буду касаться лишь в тех случаях, где это прямо необходимо для уразумения текста, — а чисто философские. Но философское толкование Платона может быть весьма различно, смотря, во-первых, по степени знакомства с Платоном и, во-вторых, по той или другой точке зрения на философию вообще и на философию Платона в час-

тности. О своем знакомстве с Платоном я могу заявить, что занимался этим философом в течение двенадцати лет; я надеюсь поэтому, что превратного толкования вследствие недостаточной начитанности в Платоне я дать не могу. Мне остается сказать о своей философской точке зрения. Это кажется мне тем более необходимым, что общий курс о Платоне читается в настоящее полугодие не мной<sup>1</sup> и что, быть может, некоторые из моих воззрений будут совершенно одинокими. Но перед началом курса я не нашел нужным сговариваться, полагая, что если самостоятельность дорога во всех случаях, то в области философского исследования она не только дорога, но и безусловно необходима. Тем именно философское миросозерцание и отличается от обыкновенного, что не вступает ни в какие соглашения и не признает для себя обязательным ничего, кроме приговора личного испытующего ума. Но согласно ли то, что признано этим умом за истину, с воззрениями других лиц и будет ли принята эта личная истина другими, — об этом у философского исследователя не главная забота. Задача философа не в том, чтобы проводить в сознание новые истины, но в том, чтобы проверять и систематически располагать то, что дано как ею самой, так и другими науками. В разногласии вся жизнь философии; и чем больше противоречивых мнений об одном и том же, тем для философского ума легче подойти к истине.

Начало всякой философии есть сомнение. Вот истина, которая проходит через все философские системы (достойные этого имени), хотя и была впервые определенно высказана Декартом. Но безусловное сомнение делает невозможным какое бы то ни было познание; с другой стороны, и безусловная вера исключает возможность познать истину. Возникает вопрос: в чем должно сомневаться и в чем нельзя? И так как человеческий ум не может удовольствоваться отрицательным решением, то с вопросом о том, в чем должно сомневаться, тесно связан другой — как выйти из сомнения? На эти вопросы лучше всего может отвечать та наука, которая ставит своею задачей изучение философских воззрений в их последовательной связи, или история философии. Она раскрывает перед нами все сомнения, которым предавался человеческий ум, начиная с первых проблесков философского сознания в отдаленнейшие времена и кончая тою зрелостью философского мышления, которую отличается нынешнее столетие, и указывает пути, по которым лучшие умы старались дойти до познания истины. Но наряду с воззрениями лучших представителей философской мысли, которые в своих исследованиях руководствовались исключительным стремлением познать истину,

история философии излагает учения и таких мыслителей, для которых философия была не жизненной потребностью, но лишь средством к достижению целей, не имеющих ничего общего с исканием истины. Таких нечестных мыслителей особенно много в нынешнем веке, который одинаково блистает как философскою проницательностью, так и философским шарлатанством. Поэтому занятия новой философией для человека, не предавшегося всецело этому делу, могут принести столько же вреда, сколько пользы. Гораздо больше искренности у средневековых мыслителей, но средневековая философия была не самостоятельной наукой, но лишь служанкой богословия; а с XIV века она утрачивает всякий научный характер и становится мистикой. Для плодотворного изучения остается одна только древняя философия. Древние философы все без исключения были честные мыслители. Среди них особенно высятся греческие философы Сократ, Платон и Аристотель. Самый великий из этих трех — бесспорно, Сократ. Он первый проникся истинным философским духом: разграничив область познаваемого от непознаваемого, он отказался от исследования последнего, а в первом признавал за истину лишь то, что находило себе оправдание перед строгим судом его испытующего ума; он первый постиг ту великую правду, что люди обыкновенно не знают того, что знают и чего не знают, говорят слова, значения которых не понимают, и вследствие этого и сами путаются и других сбивают с толку, и что поэтому благодетелем люди должны считать того, кто освободит их от закоренелой самоуверенности в призрачном знании; он первый, наконец, указал на истинные основания нравственности. Но изучение философии Сократа представляет то неудобство, что он свои воззрения излагал устно и не оставил после себя никаких сочинений. Сведения, сообщаемые о Сократе Ксенофонтом<sup>2</sup>, нельзя не признать односторонними; великое значение афинского мудреца станет для нас ясно лишь в том случае, если чтение Ксенофонта мы дополним чтением Платона и Аристотеля, которые вообще воспользовались в полной мере всем предшествовавшим развитием греческой философской мысли. Уже по этому одному эти два философа заслуживают всестороннего изучения; но особенно интересны их сочинения потому, что никто не затронул столько разнообразных и плодотворных философских вопросов, как именно эти два мыслителя.

Платон и Аристотель одинаково велики, стяжали себе равную известность, но значение их неодинаково. Учение Аристотеля есть лишь видоизмененное учение Платона и всецело на него опирается, подобно тому как учение Платона, в свою очередь, всеце-

ло опирается на учение Сократа, так что, не зная учения Сократа, невозможно понимать Платона, и не зная Платона, нельзя понимать Аристотеля. Затем, тогда как учение Аристотеля было особенно важно для развития средневековой схоластики, Платонова идеология тесно связана с новейшим философским движением на Европейском материке. Платон основал философское направление, известное под именем рационализма, или идеального реализма, которое сказывается с одинаковой силой как у французских мыслителей с Декартом во главе, так и у немецких — у Вольфа, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шлейермахера, Шопенгауэра, Гартмана и т. д. Не зная идеологии Платона, нельзя с исторической отчетливостью уразуметь ни систем Декарта, Спинозы, Мальбранша и Лейбница, ни критик Канта, ни абсолютного идеализма Фихте и абсолютного панлогизма Гегеля, ни Шеллинговых, Шопенгауэровых и Гартмановых идей и т. д. Так как учение Платона находится в большей связи с новейшими учениями, то оно интереснее учения Аристотеля. Этот интерес усиливается еще и тем, что Платонова идеология есть не только блистательнейшая из всех философских систем, но также и великолепнейшее поэтическое произведение. Но самое важное отличие Аристотеля от Платона состоит в том, что первый больше сделал для науки, — его «Логика», «Психология» и «Естественная история» будут всегда вызывать благодарность и удивление, — второй — для тех воззрений, которыми руководствуется практическая жизнь. Нельзя, впрочем, сказать, что мало сделано для науки и Платоном — его логические и психологические замечания весьма ценны, а его идеология положила основание целой философской отрасли — метафизике; но Платон, как поэт, руководствовался больше движениями сердца, чем требованиями отвлеченной мысли, тогда как Аристотель, наоборот, руководствовался главным образом требованиями своей логики. Но при сравнительной оценке этих двух мыслителей не надо забывать, что люди вообще больше живут сердцем, чем умом. Поэтому, хотя Аристотель написал прекрасную «Поэтику», блестящее этическое сочинение и старался дать научные основания теизму, его эстетические, нравственные и религиозные воззрения далеко не имели такого решающего значения, как, быть может, менее научные, но зато более отвечающие требованиям сердца воззрения Платона.

Создав великолепный мир идей и поставив их за пределами чувственного мира, где-то в занебесном месте — ἐν τῷ ὑπερουρανίῳ τότῳ<sup>3</sup>, — Платон положил основание тем эстетическим, нравственным и религиозным убеждениям, которые более двад-

цати веков составляют бессознательное умственное достояние всех просвещенных людей, вдыхаются от рождения вместе с воздухом, передаются от поколения к поколению и коренятся в умах с такой силой, что от них удаётся освободиться лишь немногим — на разочарование себе и на горькие упреки со стороны других.

Так, в области эстетики Платон установил взгляд на красоту как на божественный, чистый, вечный, неизменный и недостижимый идеал, лишь изредка, и то на короткие мгновения, зримый в конечных вещах, и изображать который в его доступной человеку полноте есть бесконечная цель искусства. Идеализм в искусстве чуждается житейской пошлости; во всем прозревает он вечное, которое может быть постигнуто только чистым сердцем и выражено только в возвышенных образах.

В области этики Платон поставил руководительным началом безусловную идею блага и стремление к осуществлению ее в жизни считал неизменным долгом каждого. Не телесная красота, не богатство, не могущество и не вся прочая земная чепуха — как выражается Платон<sup>4</sup> — составляют счастье человека, но лишь справедливость, чистота помыслов и бескорыстное влечение к истине.

Но из всех бескорыстных влечений сердца особенно просветлено Платоновым идеализмом чувство любви. Кто не слышал о так называемой платонической любви? Философское значение этого чувства, по учению Платона, состоит в стремлении путем созерцания прекрасного дойти до познания истины и увековечить это познание в великих творениях мысли. Но, кроме этого значения, Платон придал слову «любовь» другой смысл, который заставляет нас грезить о том, что в личной красоте дорогого нам существа мы любим идеал красоты. Любимое существо предстает перед нами «как гений чистой красоты», и не ему песнь любви мы поем, но его «красоте ненаглядной»<sup>5</sup>. Чувство любви сродно человеческому существу, и им бились сердца до Платона с тою же силой, как и теперь. Но до Платона люди знали только чувственную любовь и кровную родственную привязанность; те прекрасные, чистые, отрешенные от всего земного и как бы сотканные из запаха цветов и лунного света грезы любви, которыми теперь туманятся дни юности и которые воспеваются всеми поэтами у всех образованных народов, им не были знакомы.

Я укажу теперь на религиозное значение платонизма. Сократа сравнивали с Христом; с большим правом мы можем сравнивать Платоново учение с учением апостольским<sup>6</sup>. То же отрешение от внешнего мира и та же сосредоточенность в мире духа; завет поклоняться Отцу в Духе и Истине, с одной стороны, и

постоянное воззвание к истине и учение о Боге как о едином, вечном, всеблагом, всеправедном, всесовершенном, всеведущем Творце и Отце всяческих — с другой. Будьте во всем совершенны, как Отец ваш Небесный, — учит Евангелие; уподобляйся во всем Богу — говорит Платон. Если кто ударит тебя по одной щеке, обрати к нему другую — говорит Евангелие; лучше терпеть обиду, чем ее наносить, — учит Платон. Блаженны алчущие и жаждущие правды — учит Евангелие; только справедливые истинно блаженны — говорит Платон. Наконец, если, по евангельскому учению, только чистые сердцем Бога узрят, то и Платонова идея вечного блага — основание, начало и свет всего сущего — зрима лишь чистому и любомудрому духу. Нет сомнения, что сходство между Платоновым и апостольским учением часто только внешнее; тем не менее первое в некоторых частях настолько близко к последнему, что платонизм был усвоен древними Отцами Церкви и отразился на образовании философской стороны христианской догматики.

Велика была сила гения Платона: он впервые раскрыл перед людьми неведомый им дотоле мир чистых идеалов и тем указал новые пути для радости и грусти. Прежде люди искали счастья в знакомой и доступной им среде, высшим блаженством считали земное блаженство; Платон открыл им глаза на то, что все здешнее прекрасное и благое есть лишь смутная тень того вечно прекрасного и благого, которое имеет бытие в ином мире, куда переноситься мечтою всегда будет источником отрады для истомленного земною борьбою духа. Но, поставив истинное блаженство на недостижимую для людей высоту, Платон сделал непримиримым разлад между действительностью и тем, о чем грезит воображение, поселил в людских сердцах ту грусть и ту истому, которыми теперь проникнуты все дорогие нашему сердцу мечты. Томительно отрадное чаяние верующими во Христа лучшей жизни, «где нет ни печали, ни скорбей, ни воздыхания», подготовленное отчасти еврейским мирозерцанием, нашло в учении Платона философский оплот и опору и совместным действием религиозной и философской мысли проникло во все области духовной жизни. Таким образом, идеализм стал всепобеждающею силою, и тщетны все попытки разрушить его чарующее обаяние. Сколько мужественны усилия трезвого научного мировоззрения сорвать с мира созданный упоенным воображением идеальный покров, религиозные учителя и возвышенные нравственные и метафизические философы не перестанут нам говорить о том, что должно быть вместо того, что есть, а поэты не перестанут воспе-

вать в чудных образах «истинную» любовь и «истинную» красоту<sup>7</sup>.

Но если христианские воззрения находят философскую опору в сродных воззрениях идеализма, то, наоборот, и идеализм находит опору в христианском учении. Повсюду, где звучат христианские молитвы и жива искренняя вера в евангельское учение, идеализм с его философией и поэзией не перестанет быть торжествующим мировоззрением; и станете ли вы углубляться в философский смысл установленных христианскою Церковью догматов, станете ли мыслить о величии безусловного нравственного долга, станете ли увлекаться высоким поэтическим произведением или грезить о любви — вы всегда будете овеяны духом великого гения Греции — Платона.

Мне остается сказать еще несколько слов, чтобы моя мысль была совершенно ясною. Я не говорю, что Платонова метафизика есть последнее слово науки и венец всякого философского творчества; но я утверждаю, что она больше всех других систем удовлетворяет требованиям сердца и что в этом ее непреходящее историческое значение. Я не разделяю мнения тех, которые признают за разумом безусловное господство и в так называемых идеях видят руководящую историей силу. На мой взгляд, люди живут больше сердцем, чем умом, действуют обыкновенно по сознанию того, что им приятно и что неприятно: не в философских системах, а в грезах и ожиданиях сердца скрыт двигатель истории. Наша воля колеблется между двумя побуждениями — между требованиями мысли и требованиями сердца. Мысль удовлетворяется своей истиной — тем, что есть в действительности, сердце своей — тем, что должно быть. Там, где сердечные вопросы не затронуты, мысль может работать беспрепятственно до полного удовлетворения; но едва подступает она к заветной черте, за которой начинаются дорогие чаяния сердца, чувство восстает против работы мысли, для большинства людей с неотразимой силой. Напрасно философ стал бы надеяться заглушить голос сердца; рано или поздно ему придется вести борьбу с его беспокойными требованиями, встретить отпор если не в своих, то в чужих волнениях.

Сократ желал признавать только то, что может оправдаться перед судом его разума; но он не был в силах освободиться вполне от своих волнений и в конце нашел смертный приговор в чужих. Дело Сократа хотел продолжать Платон; у него нет конца обещаниям противиться господству сердца и во всем руководствоваться требованиями чистой мысли; но он не прошел и половины пути, как свернул в противоположную сторону и вместо рас-



судительного мыслителя стал мечтательным поэтом и туманным метафизиком. Аристотель сурово порицает поэтическую сторону Платоновой идеологии, а сам строит свою метафизику на поэтических основаниях.

Что справедливо для отдельных людей, то справедливо и для целых обществ. Жизнь общественная повинуетя не требованиям признающего только свои права рассудка, а велениям того Царя Обычая, который — говоря словами Пиндара<sup>8</sup> — и насилie делает справедливым своюею верховною рукою, — велениям тех религиозных, нравственных и эстетических волнений, которые не желают допускать никого в свое святилище. Единичные лица в известные мгновения могут одинаково пленяться как создающей, так и разрушающей силой рассудка; но толпа будет всегда содрогаться перед безжалостно режущей мыслью философа совершенно так же, как перед беспощадным ножом хирурга. Поэтому только та философская система может иметь великое будущее, которая не идет вразрез с требованиями сердца. Но стар вражда между философией и поэзией, заметил еще Платон; признавая права сердца, философия неминуемо должна поступиться своими собственными, из сомневающейся и критической стать догматической и поэтической. Платонова идеология разделяет недостаток, общий для всех метафизических систем, — она не может защитить себя перед холодным судом рассудка: но она лучше всех других метафизических построений тем, что несравненно поэтичнее их. Не истинная для ума, она истинная для сердца. Но что есть истина и где искать ее? На первый вопрос я постараюсь дать обстоятельный ответ в течение курса; теперь я отвечу только на второй. Для жизни, для счастья, для того, из чего слагаются наши лучшие грезы, чаяния и воспоминания, ее, бесспорно, можно найти только в том, что подсказывает сердце. Со своей точки зрения был поэтому прав немецкий поэт (Шиллер), взывавший ко всякой благородной душе — отказаться от пустой мечты и сохранить небесную веру; то, чего не воспринимал ничей слух, не видели ничьи глаза, — то, однако, и есть прекрасное и истинное. Я добавлю только — не для ума, а для сердца.

### ВЗГЛЯД НА КРАСОТУ ДО ПЛАТОНА И УЧЕНИЕ ПЛАТОНА О КРАСОТЕ И ЛЮБВИ

Высказанное мною убеждение, что Платону мы в известной мере обязаны нашими грезами любви, не может не навести на вопрос: что же общего между этими грезами и Платоновой мета-



физикой? Однако же связь между платонизмом и нашими любовными идеалами существует: если бы в основании современного поэтического мировоззрения не лежал введенный Платоном чуждающийся всего земного томно-грустный (я не нахожу других, более подходящих эпитетов) идеализм, то наше воображение не могло бы создавать образов, подобных тем, на которые я укажу ниже. Я полубопытался узнать, как грезят о любви народы, не воспитанные на Платоновых воззрениях. С этой целью я прочел индийскую поэму Джаджадевы «Жита Говинда», стихотворения Гафиза, песни греческих лириков; повсюду находил я образы неподражаемой красоты, но нигде не видал той чистоты или, по крайней мере, той просветленной мечтательно-грустным идеализмом чувственности, которые налагают такой своеобразный отпечаток на любовные стихотворения современных европейских поэтов.

Без сомнения, идеализм присущ человеческой природе: человек всегда старается выделять в грезах воображения из действительности те черты, которые его не удовлетворяют, и вносить в нее те, которые соответствуют требованиям его сердца. Но весь вопрос в том: какого качества то, что человек выделяет и прибавляет в своих идеальных построениях. Могут указать на то, что наши чувства просветлены не платонизмом, а христианством; но я и не отрицаю этого. В истории образования наших идеалов платонизм и христианство представляют неразрывную силу; нельзя говорить об одном, не указывая на другое. Но если мы рассматриваем сложное явление, ставшее причиной другого, то мы имеем полное право спрашивать, какой из элементов первого имел наибольшее значение для образования второго. Что касается наших любовных идеалов, всякий, думаю я, согласится вместе со мной признать перевес за платонизмом.

В области эстетики платонизм впервые стал лицом к лицу с христианством в так называемом романтизме — сложном явлении, вызванном встречей различного рода течений: политических, религиозных, литературных и философских, — поворотом общественного мнения к преданиям средневекового католицизма и рыцарства, поэтической деятельностью Гете и выросшими на почве платонизма учениями Фихте, Ф. Шлегеля и Шеллинга. То обстоятельство, что ни в древнем мире после Платона, ни в Новое время до начала XIX в. поэты (не исключая и Гете) не создавали ничего, близко напоминающего наши томные любовные грезы, служит ясным доказательством того, что их нельзя рассматривать ни как произведение одних христианских, ни как произведение одних платонических воззрений.

Как тесно в романтизме сплотились Платоновы воззрения с христианскими, лучше всего можно видеть из сочинения Ф. Шлегеля «Über die Grenzen des Schönen» (1794)<sup>9</sup>, которое, как известно, задало тон всей последующей эстетике романтизма. В написанном позднее (1822 г.)<sup>10</sup> примечании к этому сочинению Ф. Шлегель говорит следующие знаменательные (хотя и не всегда осмысленные слова): «Исследование о границах прекрасного стремится рассмотреть идею прекрасного в ее разладе с сущностью искусства; причем прежде всего идет жалоба на то, что прекрасное в искусстве всегда достигает явления и действительности лишь несовершенным, односторонним, разделенным и разбитым на свои элементы; затем доказывается и поясняется, что прекрасное и его составные части находятся не в одном только искусстве, но первоначально также в природе и любви, и что только при полном созвучии этих трех элементов происходит полное, истинное и высшее прекрасное, где обилие (Fülle) природы и единство любви согласованы в соразмерность (Ebenmass) искусства. Взятая таким образом идея прекрасного неотделима более ни от идеи истинного как от полноты всей живой действительности, ни от идеи блага как упорядоченной любви (als der geordneten Liebe); и именно к тому направлена настоящая попытка, чтобы греческую идею прекрасного постигнуть в ее всецелой полноте и высшем совершенстве (jene griechische Idee des Schönen in ihrer ganzen Vollständigkeit und höchsten Vollkommenheit zu ergreifen). Но обилие и единство должно принимать здесь в гораздо более высоком смысле, чем как это было обыкновенно в нашей немецкой философии того времени, когда их просто принимали за элементы мышления, понятия или ограниченного существования. Под обилием здесь подразумевается бесконечное обилие жизни творческой природы в возрастающей красоте ее неизмеримо великолепного развития, а под единством не какое-нибудь внешнее единство, но внутреннее, вечное единство души, или любовь; точно так же и соразмерность в этом смысле не ограничивается одним только искусством, но она есть упорядочивающий дух, который, сознательно или бессознательно, руководит и определяет всякое образование и есть самая его сущность».

Любовь, о которой говорит здесь Ф. Шлегель, имеет своей «высшей формой» стремление к Богу как высшему первообразу непреходящего прекрасного (die Neigung zu Gott als dem höchsten Urbilde des unvergänglich Schönen). Но, замечает Ф. Шлегель далее, «разум, наполняя в искусственной вере пустое пространство суетного мышления отблеском собственного “я”, не достигает живого чувства вечной любви, — я не говорю уже о надежде

на любовь Божию; эту идею неистощимой жизни мы в состоянии найти и познать только при свете Откровения».

Если, несмотря на только что приведенное (на мой взгляд, убедительное) доказательство важного значения Платоновой метафизики для эстетики романтизма, этого значения все же не захотят признать и станут (как обыкновенно) указывать на то, что романтизм обязан своим философским основанием Фихтеву абсолютному субъективному, от которого до Платонова объективизма далеко, как от «земли до неба», то я, нисколько не умаляя важности Фихтевой философии для романтизма, попрошу, однако, взвесить, что значат в этом случае слова «субъективизм» и «объективизм», и потом ответить: кто первый «рассматривал определения сущего» и нашел нужным «в определении прибегнуть к отвлеченным [понятиям], чтобы рассматривать истину сущего»<sup>11</sup>, и не есть ли эта «усталость рассматривать существующее» и эта склонность «истину существующего рассматривать в мыслях»<sup>12</sup> необходимое условие всякого отвлечения мысли от действительности, всякого субъективизма и потому всякого метафизического творчества, — будет ли то «акосмический идеализм» Беркли, «безусловный субъективизм» Фихте, «условный субъективизм» Канта, «трансцендентальный идеализм» Шеллинга, «абсолютный панлогизм» Гегеля и т. д.? Всякий метафизический (т. е. строящий метафизические системы) субъективизм есть прежде всего рационализм и основан на предположении, что разум из себя черпает свое содержание. Но кто первый выдвинул это положение, как не Платон, учивший, что всякое приобретение знания есть лишь воспоминание душой того, что она знала до соединения с телом, т. е., другими словами, воспроизведение своего же собственного содержания?

Почему же, однако, не искать объяснения романтических грез в одних политических причинах? Почему не предположить, что мысль общественная, удрученная тяжкими событиями конца прошлого и начала нынешнего веков, стала сама по себе, без всяких философских указаний, искать успокоения в чисто идеальных построениях, которые к тому же нашли для себя подходящую почву в пробудившейся горячей любви к средневековым туманным преданиям? Было бы односторонним отрицать значение этих причин; но их одних для объяснения своеобразного характера романтических грез недостаточно; к тому же история, несомненно, свидетельствует о связи романтизма с философией. Впрочем, чем бы ни была вызвана идеализация романтизма, достоверно, во всяком случае, что она пошла не по иной какой-нибудь стезе, но именно по той, которая проложена Платоном. В

поэтическом наследстве, доставшемся нам от средних веков, трудно отыскать что-нибудь близкое нашим чисто идеальным любовным грезам; по крайней мере, ни в песнях трубадуров и миннезингеров, ни в создании Данта я их найти не мог; одни только сонеты Петрарки отдаленно напоминают их.

Но что следует подразумевать под этими бесплотными идеальными грезами, о которых здесь так часто идет речь?

По отношению к людям возможна (кроме родственной) троякая любовь: 1) философская (*amor intellectualis* Спинозы), или способность без всяких корыстных (себялюбивых) побуждений ценить другое существо как предмет философского созерцания; 2) личная — привязывающая одно лицо к другому вследствие тех или других личных побуждений или качеств, и 3) идеальная, увлекающаяся созданным ею же самой образом. О первой говорить здесь подробно не место. Примеры второй можно встретить в повседневной жизни и в любовных стихотворениях всех времен и народов; третья есть та любовь, которая нас занимает.

Идеалист любит прежде всего создание своей собственной мечты, а живыми существами увлекается постольку, поскольку они подходят под этот идеал. Осуществления его в действительности поэт-идеалист ищет всю жизнь; эти поиски тем неустаннее, что идеал не есть нечто раз и навсегда определенное и замкнутое, но изменяется и обогащается все новыми и новыми чертами действительности. Разочарование полагает обыкновенно предел одному увлечению, но оно нисколько не препятствует тотчас же возникнуть другому. Как только появится что-нибудь подходящее к идеалу, чувство возгорается с новой силой. Пролывая, по заповеди Платона, *ἔστι τὸ ἔραστον τὸ τῷ ὄντι καλόν*<sup>13</sup>, весь лучезарный свет своего идеала на любимое существо, поэт-идеалист носится с просветленным образом этого последнего и его любит — до нового разочарования. Задумчивый и грустный (по крайней мере, наедине с собой) от разлада с действительностью, он в полных жизни красках своего идеала находит отраду. Но в живой действительности его больше пленяет отуманенный мечтою, чем веселый, взор и громкий и беспечный разговор меньше, чем сдержанный и перерывистый шепот. И не переносит он своего идеала в многолюдный город — «населенную пустыню», по выражению Байрона<sup>14</sup>, или в шумное собрание, но туда, где его грустящая мечта находит себе соответствие, в «озаренный тихим лунным сиянием дол», в «великолепный мрак густого сада», на одинокий берег «говорливого моря» — дальше, дальше от людского холода, шума и пошлости. А между тем неотразимо влечет сила действительности, манит сердце к живому сердцу. Но что такое

живые существа перед созданиями мечты? Если и промелькнет что-нибудь более прекрасное, чем сама творящая мечта, то ведь всякая красота — на одно мгновение, да к тому же исполнение всякого желания есть всегда и неминуемо начало разочарования. Вот взгляд идеализма на жизнь; и в этой именно привычке измерять действительное воображаемым, в очаровательном преходящем искать постоянное и кроется причина его тоски и истомы. Итак, дальше от действительности — в те созданные грустной мечтою обители, где в вечернем сумраке синеют долины и перекликаются влюбленные соловьи, где из озер томно глядят на месяц стыдливые лилии и в роскошно цветущих садах розы тихо рассказывают друг другу на ушко душистые сказки.

Просветленные образы любимых существ можно найти в поэзии всех времен и народов: всякая поэзия идеализирует — обыкновенно путем отвлечения от неприятных черт действительности и заменой менее ценных более ценными; но иное дело — пленяться просветленной действительностью и иное — влюбляться в бесплотное создание собственной мечты и озарять этой мечтою действительность. У поэтов-неромантиков (т. е. чуждых воззрениям платонически-христианской эстетики романтизма) мы напрасно стали бы искать те (не свойственные им) чисто идеальные грезы, которые так живо очерчены, например, Лермонтовым в стихотворениях «Первое января» и «Из-под таинственной, холодной полумаски». В первом мы видим готовое создание мечты, во втором — историю возникновения идеала. Я привожу дословно оба стихотворения. Вот первое:

Как часто, пестрою толпою окружен,  
 Когда передо мной, как будто бы сквозь сон,  
     При шуме музыки и пляски,  
 При диком шепоте затверженных речей,  
 Мелькают образы бездушные людей —  
     Приличьем стянутые маски,

Когда касаются холодных рук моих,  
 С небрежной смелостью, красавиц городских  
     Давно бестрепетные руки —  
 Наружно погружаясь в их блеск и суету,  
 Ласкаю я в душе старинную мечту,  
     Погибших лет святые звуки.

И если как-нибудь на миг удастся мне  
 Забыться — памятью к недавней старине  
     Лечу я вольной, вольной птицей;  
 И вижу я себя ребенком; и кругом  
 Родные все места: высокий барский дом  
     И сад с разрушенной теплицей;

Зеленой сетью трав подернут спящий пруд,  
 А за прудом село дымится — и встают  
 Вдали туманы над полями.  
 В аллею темную вхожу я; сквозь кусты  
 Глядит вечерний луч, и желтые листья  
 Шумят под робкими шагами.

*И странная тоска теснит уж грудь мою:  
 Я думаю о ней, я плачу и люблю,  
 Люблю мечты моей создание,  
 С глазами, полными лазурного огня,  
 С улыбкой розовой, как молодого дня  
 За роцей первое сиянье.*

Так царства дивного всесильный господин —  
 Я долгие часы просиживал один,  
 И память их жива поныне  
 Под бурей тягостных сомнений и страстей,  
 Как свежий островок безвредно средь морей  
 Цветет на влажной их пустыне.

Когда ж, опомнившись, обман я узнаю,  
 И шум толпы людской спугнет мечту мою —  
 На праздник не званную гостью,  
 О, как мне хочется смутить веселость их  
 И дерзко бросить им в глаза железный стих,  
 Облитый горечью и злостью!..

Вот второе стихотворение:

Из-под таинственной, холодной полумаски  
 Звучал мне голос твой, отрадный, как мечта,  
 Светили мне твои пленительные глазки,  
 И улыбались лукавые уста.

Сквозь дымку легкую заметил я невольно  
 И девственных ланит, и шеи белизну.  
 Счастливцев! видел я и локон своевольный,  
 Родных кудрей покинувший волну...

*И создал я тогда в моем воображеньи  
 По легким признакам красавицу мою,  
 И с той поры бесплотное виденье  
 Ношу в душе моей, ласкаю и люблю.*

*И все мне кажется: живые эти речи  
 В года минувшие слышал когда-то я;  
 И кто-то шепчет мне, что после этой встречи  
 Мы вновь увидимся, как старые друзья.*

Из этих стихотворений (в особенности из первого) нельзя не видеть, что я подразумеваю под *бесплотными, идеальными* грезами. Я называю также эти грезы *чистыми*, потому что, каково

бы ни было их первоначальное основание, они в конце концов утрачивают всякую чувственную окраску. Как только в нашей душе сложится «тихий образ красоты», мы способны им увлекаться ради него самого. Но, «благоговеея богомольно перед святыней красоты», мы благоговеем и перед ее носителем; мы боимся осквернить чем-нибудь этот последний, чтобы в его лице не нарушить чистоты (художественной полноты) идеала.

Современная *томно-грустная* любовная мечтательность нашла себе верное олицетворение в «Музе» А. Фета.

Мне Муза молодость иную указала:  
 Отягощала прядь душистая волос  
 Головку дивную узлом тяжелых кос;  
*Цветы последние* в руке ее дрожали;  
*Отрывистая речь была полна печали*  
*И женской прихоти и серебристых грез,*  
*Невысказанных мук и непонятных слез.*  
 Какой-то *негою томительной* волнуем,  
 Я слушал, как слова встречались с поцелуем,  
 И долго без нее *душа была больна*  
 И *несказанного стремления полна.*

В заключение, как образец романтических грез в узком смысле этого слова, считаю нелишним привести здесь стихотворение Гейне «Мушке», необыкновенно своеобразное по причудливому смещению любовных образов с религиозными. Перевод сделан мною; он почти слово в слово верен подлиннику, но, разумеется, далеко не передает всех его красот:

Мне снилось: летней ночи полумрак;  
 Кругом следы развалин, запустенья;  
 Льет бледный свет луна; в ее лучах  
 Лежат руины века «Возрождения».

Дорийская колонна кое-где  
 Из мусора надменно подымает  
 Свой капитель и гордо так глядит,  
 Как будто громы неба презирает.

Разбросаны повсюду на земле  
 Порталы и фронтоны и скульптуры —  
 Центавр с сатирами, химера, сфинкс —  
 Все баснословной древности фигуры.

Открытый гроб среди руин стоит,  
 Весь мраморный, не тронутый годами,  
 И, как живой, в гробу мертвец лежит  
 С покойными и томными чертами.



Кариатиды, головы склонив,  
 С большим грудом, казалось, гроб держали;  
 И множество других резных фигур  
 По сторонам гробницу украшали.

Великолепный виден там Олимп  
 С своими сладострастными богами;  
 Адам и Ева возле них стоят,  
 Прикрывшись целомудренно листьями.

Пожар и гибель Трои видны там,  
 Елена, Гектор и Парис прекрасный,  
 Вот Моисей, Арон, Есфирь, Аман,  
 Юдифь и Олоферн с ней сладострастный.

Там виден был и бог любви, Амур,  
 Феб, Аполлон, Вулкан с Венерой рядом,  
 Меркурий, Прозерпина и Плутон,  
 Приап, Силен и Бахус с виноградом.

Стоял там Валаам с своим ослом —  
 У этого скота язык развязный, —  
 Заносит нож над сыном Авраам,  
 Лот с дочерьми пирует безобразный.

Иродиада пляшет, перед ней  
 Лежит глава Крестителя святая;  
 Виднеются там ад и сатана,  
 Апостол Петр идет с ключами рая.

Зевесовы деянья видны там —  
 Все женщины, какими бог прельстился, —  
 Как лебедем он Леду соблазнил,  
 Как на Данаю золотом спустился.

Гоняется Диана по лесам,  
 За нею нимфы следуют толпою;  
 Сидит в наряде женском Геркулес  
 С веретеном и правит нить рукою.

Там виден и Синай, вблизи горы  
 Стоят сыны Израиля с быками;  
 Во храме Иисус — еще дитя — стоит  
 И разговор ведет с учителями.

Противоречья здесь лицом к лицу:  
 Религия евреев и великой  
 Эллады чувственность. И было все  
 Кругом увито цепкой повиликой.

Но странно: между тем, как я во сне  
 Рассматривал все эти изваянья,  
 Мне вдруг представилось, что тот мертвец  
 Я сам, что я забыл в гробу страданья.

У гроба моего стоял цветок;  
 Загадочно и странно все в нем было:  
 В его лилово-желтых листьях страсть  
 И прелесть дикая любви царила.

Цветком страдания его зовут;  
 Его трава впервые появилась  
 На лобном месте, где из ран Христа  
 За грешный мир святая кровь струилась.

Живой свидетель он страстей, и все  
 Орудия, которыми свершились  
 Великие страдания Христа, —  
 Все в чашечке цветка отобразились.

Да, все орудья страшной пытки, все,  
 Чем может быть измучена плоть наша,  
 Все было там: веревка, бич и крест,  
 Венец терновый, молот, гвозди, чаша.

И надо мной склонился тот цветок,  
 Мне целовал глаза, чело и руки —  
 Как женщина, — но в сердце он таил  
 Слова отчаянья и вопли муки.

И чудеса! Цветок страданья вдруг  
 Стал женщиной — о прихоть сновиденья!  
 И то была она — мое дитя, —  
 Она — о да! Она — в том нет сомненья!

Да, ты была цветок, мое дитя;  
 Я знаю, как твои лобзанья жгучи;  
 Так нежно не целуются цветы,  
 И слезы у цветов не так горючи.

Закрыты были очи у меня,  
 Но чудный взор твой я ловил душою;  
 Ты на меня смотрела, ты была  
 Озарена волшебною луною.

Молчали мы, но сердцем я постиг,  
 Что затаила ты в душе глубоко;  
 В произнесенном слове нет стыда,  
 Молчанье — чистый цвет любви высокой.

Безмолвная беседа! Ах, едва ль  
 Поверит кто, как в этом разговоре  
 Промчалось время — в этом летнем сне,  
 Где сплетены любовь, и страх, и горе.

Не спрашивай, что говорили мы!  
 Спроси у светляка, что он мерцает,  
 Спроси, о чем шумит волна в ручье,  
 Спроси у ветра, что он навевает,

Спроси, что светит изумруд, спроси  
 У роз, что значит их благоуханье,  
 Но никогда не спрашивай, о чем  
 Беседа вел мертвец с цветком страданья!

Не знаю я, как долго мне пришлось  
 Вкушать в прохладе мраморной гробницы  
 Чудесный сон. Ах, мой покой исчез,  
 Волшебных грез умчались вереницы!

О смерть, в твоём покое гробовом —  
 Лишь в нём, лишь в нём одном для нас отрада;  
 Борьба страстей, желанья без конца —  
 Вот глупой жизни счастье, вот улада.

Да, отлетел мой сладкий сон, когда  
 Все зашумело вдруг в смятенье диком,  
 Вокруг поднялся страшный, дикий спор,  
 Ах, мой цветок был спугнут этим криком!

Вокруг меня поднялся дикий шум;  
 Среди громкой брани, визга, бушеванья,  
 Я вслушался: то на моем гробу  
 Затеяли беседу изваянья.

Мерещится ли камню старина?  
 И изваянья мраморные спорят?  
 Неистово бушует дикий Пан,  
 Ему проклятья Моисея вторят.

О, этот спор не кончится вовек:  
 Все будет истина с прекрасным в ссоре,  
 И варвары и греки меж людей  
 Все будут жить и будут все в раздоре.

Проклятия и крики без конца!  
 Доучный спор среди шума и среди гама!  
 Но вдруг заржал и всех перекричал —  
 Богов, святых — осел у Валаама.

Своим противным ревом он меня  
 Привел в отчаянье, — я содрогнулся  
 От этих диких криков «йя-йя-йя!»  
 И сам я вскрикнул громко — и проснулся.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### Платонизм в грезах любви

Когда теперь мы читаем у поэтов о чистой красоте, эти слова отзываются в нашем сердце хорошо известным каждому волнением; но как мало были люди знакомы с этой красотой до Плато-

на (хотя и испытывали чистые волнения красоты), свидетельствует любопытный разговор Сократа с Гиппием, приведенный Платоном в диалоге «Гиппий Большой»<sup>15</sup>. Я делаю большую выписку из этого разговора, так как он служит убедительным доказательством справедливости проводимого мною взгляда на Платона как на коренного преобразователя наших философских, эстетических и этических воззрений; к тому же он необыкновенно ярко рисует и свойственную всем людям уверенность в призрачном знании, и приемы знаменитого сократического испытующего обличения (ἔλεγχος), имевшего целью разрушить эту уверенность.

Софист Гиппий сообщает Сократу о своем намерении послезавтра прочесть составленную им, Гиппием, прекрасную речь — *λάγαλον λόγον* — и приглашает Сократа присутствовать при чтении. Сократ отвечает:

— Разумеется, Гиппий, если Богу будет угодно. А теперь ответь мне на этот счет некоторую малость. Ты кстати мне напомнил. Недавно, почтеннейший, один человек ввел меня в недоумение, когда я в некоторых речах одно порицал как безобразное, а другое хвалил как прекрасное, спросив меня приблизительно следующим образом и притом весьма насмешливо: «Откуда же это ты у меня, Сократ, знаешь, какие вещи безобразны и какие прекрасны? Ну-ка, попробуй, скажи, что такое прекрасное?» — Я по своей глупости пришел в недоумение и не мог отвечать ему как следует. Расставшись с ним, я на себя сердился, бранился и грозил, что как только встречусь с кем-нибудь из вас, мудрецов, то тотчас же, наслушавшись, научившись и вразумившись от вас, пойду опять к тому, кто меня спрашивал, чтобы отстаивать свое слово. Так теперь, как я уже сказал, ты пришел кстати. Научи же меня как следует, что такое само прекрасное, и попытайся отвечать как можно точнее, чтобы я не был изобличен второй раз и не возбудил бы снова смеха. Ведь ты, конечно, знаешь это отчетливо, и, разумеется, это должно быть нечто маловажное из того многого, в чем ты сведущ.

Г и п п и й. Разумеется, Сократ, маловажное и, попросту сказать, ничего не стоящее.

С о к р а т. Так, значит, я легко научусь этому и меня никто больше не изобличит?

Г и п п и й. Конечно, никто. Иначе было бы дрянным и глупым мое дело.

С о к р а т. Клянусь Гэрой, Гиппий, прекрасно ты говоришь, если мы одолеем этого человека. Но не помешаю ли я тебе, если, подражая ему, стану возражать на твои ответы, чтобы как можно больше ты меня вразумил? Ведь, быть может, я опытен в воз-

ражениях. Так если тебе все равно, я стану возражать, чтобы как можно основательнее научиться.

Г и п п и й. Да, возражай. Как я уже сказал, вопрос этот не важен. Я бы мог научить тебя отвечать на гораздо более трудные вопросы, так что ни один человек не будет в состоянии тебя изобличить.

С о к р а т. Ах, как ты хорошо говоришь. Если уж ты сам того желаешь, так давай же, я попытаюсь тебя спрашивать, уподобившись как можно больше тому человеку. Если бы ты перед ним произнес ту самую речь, о которой ты говоришь, — речь о прекрасных вещах, — то он, выслушав тебя до конца, спросил бы тебя прежде всего не о чем-нибудь другом, но о прекрасном — ведь у него такой обычай, — и сказал бы: «Странник из Элиды, не справедливостью ли справедливы справедливые?» Отвечай же, Гиппий, как будто спрашивает тот человек.

Г и п п и й. Я отвечу, что справедливостью.

С о к р а т. Так, значит, она есть нечто — эта справедливость?

Г и п п и й. Конечно.

С о к р а т. Не мудростью ли мудры мудрые и не хорошим ли хорошо все хорошее?

Г и п п и й. Как же иначе?

С о к р а т. И притом существующими; ведь, конечно, не несуществующими же.

Г и п п и й. Конечно, существующими.

С о к р а т. Так и все прекрасное не прекрасным ли прекрасно?

Г и п п и й. Да, прекрасным.

С о к р а т. Конечно, существующим?

Г и п п и й. Существующим. Что же дальше?

С о к р а т. Определи же мне, странник, скажет тот человек, что такое это прекрасное?

Г и п п и й. Кто спрашивает это, Сократ, не то ли желает знать, что прекрасно?

С о к р а т. Нет, думаю я, но что такое прекрасное, Гиппий?

Г и п п и й. Да какая же разница между тем и другим?

С о к р а т. Никакой, по твоему мнению?

Г и п п и й. Совершенно никакой.

С о к р а т. Конечно, тебе это лучше знать; однако же, хороший человек, подумай: ведь он спрашивает тебя не о том, что прекрасно, но о том, что такое прекрасное.

Г и п п и й. Понимаю, добрый человек; я отвечу ему, что такое прекрасное, и уж, конечно, он меня не изобличит. Если надо говорить правду, то знай, Сократ, прекрасная девица — прекрасное.

Сократ доказывает Гиппию, что прекрасная девица не есть само прекрасное, так как, во-первых, самая прекрасная девица безобразна в сравнении с прекрасной богиней и так как, во-вторых, прекрасное есть то, что сообщает всем вещам красоту, а между тем не прекрасная девица сообщает красоту, например, «кобыле, лире, горшку».

Если бы теперь кого-нибудь спросили, отличается ли прекрасное от прекрасных идей, то всякий бы (нефилософ), не колеблясь, отвечал, что отличается, хотя, без сомнения, не сумел бы определить, что следует подразумевать под прекрасным; а между тем во время Платона различие это казалось настолько странным, что его не мог понять даже такой просвещенный человек, как софист Гиппий. На вопрос Сократа, что есть прекрасное, Гиппий сначала отвечает: прекрасная девица, потом — золото, далее — почетное погребение после долгой, счастливой, славной жизни и т. д. Большинство критиков не поняли значения этого диалога и объявили его подложным, так как Гиппий представлен будто бы уже слишком глупым даже и для такого врага софистов, как Платон. Но всякий критик на месте Гиппия оказался бы разве немного умнее.

В диалоге «Гиппий Большой» Сократ предстает в своем истинном свете — как изобличитель, очищающий душу людей от призрачного знания. Но мы ошиблись бы, если бы подумали, что взгляд на красоту — как на нечто самостоятельное от вещей сущее и сообщающее вещам свою природу, — на основании которого Сократ изобличал Гиппия, был взглядом самого Сократа. Исторический Сократ в нравственной области не признавал ничего безусловного (кроме божественных законов), не знал никакого блага и никакой красоты, но лишь благое и прекрасное, и отождествлял то и другое с полезным. На этот счет не оставляет никакого сомнения следующий замечательный (сохраненный Ксенофонтом) разговор между Сократом и Аристиппом<sup>16</sup>, который я привожу в дословном переводе.

Когда Аристипп пытался было изобличить Сократа, подобно тому как сам прежде был им изобличаем, Сократ, желая принести пользу своим слушателям, отвечал не так, как отвечали бы люди, опасющиеся, что их слова будут извращены, но как человек, убежденный, что прежде всего следует делать должное. Именно: Аристипп спросил Сократа, знает ли он какое-нибудь благо, чтобы, если Сократ назовет что-нибудь вроде пищи, питья, денег, здоровья, силы, смелости, доказать ему, что все это бывает иногда и злом. Но Сократ, зная, что если что-нибудь нас беспокоит, то мы нуждаемся в средстве, прекращающем это бес-

покойство, отвечал как нельзя лучше. Ты спрашиваешь меня, сказал он, от том, не знаю ли я какого-нибудь блага от горячки? — Совсем нет, отвечал Аристипп. — Может быть, от болезни глаз? — Нет, не то. — Так от голода? — И не от голода. — Ну так если ты меня спрашиваешь, знаю ли я какое-нибудь благо, которое ни для чего не благо, то я его не знаю, да и не нуждаюсь в нем. Когда в другой раз Аристипп спрашивал Сократа, знает ли он что-нибудь прекрасное, Сократ отвечал: Даже многое. — Не все ли оно сходно между собой? — Напротив, в некоторых случаях даже весьма не сходно. — Как же может быть прекрасным то, что не сходно с прекрасным? — Клянусь Зевсом, так, что, например, с человеком, прекрасным для бега, не сходен другой, прекрасный для борьбы; точно так же щит, прекрасный для защиты от ударов, нисколько не похож на дротик, прекрасный для сильного и быстрого метанья. — Ты не иначе отвечаешь мне, чем прежде, когда я тебя спросил, знаешь ли ты какое-нибудь благо. — А ты думаешь, что благо одно, а прекрасное другое? Или ты не знаешь, что все в одном и том же отношении и прекрасно, и благо? Прежде всего добродетель не есть в одном отношении благо, а в другом прекрасное; затем, люди точно так же называются в одном и том же отношении прекрасными и хорошими; равным образом и тела людские в том же самом отношении кажутся прекрасными и хорошими, да и все остальные вещи, которыми люди пользуются, считаются прекрасными и хорошими по отношению к одному и тому же, к той пользе, с которою они могут быть употреблены. — Значит, сказал Аристипп, и навозная корзина есть нечто прекрасное? — Да, клянусь Зевсом, и золотой щит может быть безобразен, а корзина прекрасной, если корзина хорошо приспособлена к употреблению, а щит — дурно. — Так ты утверждаешь, что одни и те же вещи прекрасны и безобразны? — Клянусь Зевсом, утверждаю, равно как и то, что одни и те же вещи хороши и дурны. Часто ведь то, что хорошо против голода, дурно против лихорадки, и, напротив, то, что хорошо против лихорадки, дурно против голода; часто также то, что прекрасно для борьбы, безобразно для бега, и, наоборот, то, что прекрасно для бега, безобразно для борьбы. Все хорошо и прекрасно по отношению к тому, для чего хорошо приспособлено, и все дурно и безобразно по отношению к тому, для чего дурно приспособлено.

Взгляд Платона на красоту тесно связан с его учением об идеях, душе и любви. Я изложу это учение, сохраняя по возможности образный язык подлинника.

Поэт и философ Платон для раскрытия мировой загадки «покинул чувственный мир, полагающий тесные границы для ума,



и отважился отправиться на крыльях идей за его пределы в пустое пространство чистого рассудка»<sup>17</sup>. В противоположность видимому миру конечных явлений создал он в своем воображении незримый мир вечных первообразов вещей, или идей, и, исходя из них, пытался разъяснить разнообразие всего сущего. Все вещи, все явления физической и духовной жизни имеют, по учению Платона, за пределами видимого мира свои первообразы, или идеи, по подобию которых созданы Творцом. Видимый мир есть лишь подобие, отражение, есть лишь тень мира идей. Тогда как в мире явлений все непрестанно нарождается и уничтожается и все находится в вечном потоке бытия, идеи неизменны и вечны; тогда как явления видимого мира постигаются чувствами, познание идей доступно одной лишь чистой мысли. Душа наша, закованная в телесные узы и лишенная крыльев, которые некогда носили ее по небесному пространству, в земной жизни не в состоянии созерцать идеи. Но она созерцала их до своего соединения с телом, когда, существо крылатое, в сонме богов наслаждалась созерцанием чистой истины, правды и красоты. Мы не знаем, говорит Платон, каков вид души; но мы можем уподобить ее соединенной силе окрыленной пары коней и возничего. У богов хороши как возничий, так и кони; у людей один конь хорош, а другой дурен. Возничий — это ум (*νοῦς*); хороший конь — воля, отвага (*θυμός*), а дурной — страсть (*ἐπιθυμία*). Душа в полном оперении парит в высоте и проходит весь мир, а потерявшая перья душа несется вниз, пока не встретится с каким-нибудь телом, которое благодаря ей становится живым существом. Теряет перья душа потому, что перо по самой природе своей стремится поднимать тяжелое на высоту, где обитает поколение богов, а между тем доступ в эту обитель труден, и некоторым душам, прежде чем вступить туда, приходится вынести тяжелую борьбу, которая их увечит. На небе душа вместе с богами созерцает истинно сущее; она сопровождает их, когда они объезжают небо. Первым едет на своей крылатой колеснице Зевс, за ним остальное воинство богов и божеств, разделенное на отряды. Множество восхитительных зрелищ есть и в пределах неба; много там прекрасных поприщ, по которым проходят блаженные боги. Но самое великолепное зрелище открывается их взорам тогда, когда они едут на пир на вершину небесного свода. Колесницы богов идут легко и свободно, а остальные с трудом, так как дурной конь тянет к земле. Души бессмертных богов, достигнув вершины неба, выходят за его пределы и становятся на небесном своде. Стоя на нем, они вращаются вместе с ним и созерцают занебесное. Этого занебесного места, говорит Платон, не воспел еще ни один из здешних

поэтов и не воспевает по достоинству. Но надо дерзнуть высказать истину, так как здесь дело идет об истине. В этом именно месте пребывает истинно сущее, бесцветное, необразное, неосязаемое, зримое лишь одному правителю души — уму. Души богов и некоторые другие во время круговорота созерцают истинную справедливость, истинное благоразумие и истинное знание и питаются этим созерцанием. Из остальных одни, которые всего лучше следуют за богом и ему уподобляются, достигают головою возничего в занебесное место и движутся во время круговорота, но, беспокоимые конями, с трудом созерцают сущее; другие то поднимаются головою, то опять погружаются, и, одолеваемые конями, одно видят, а другое нет. Наконец, некоторые, при всем желании подняться вверх, не могут этого сделать, носятся под сводом, попирают и притесняют друг друга, так как каждая стремится быть первой. От этого шум, сутолока и пот; от этого же многие становятся хромыми, а многие ломают много перьев. Душа, особенно долго созерцавшая сущее, вселяется в философа; остальные — в других людей, хороших или дурных, смотря по степени того, сколько времени они созерцали сущее. Воспоминание об этом созерцании свойственно человеческой душе, и если при виде земной вещи она вспоминает о ее первообразе, или идее, она приходит в неопишуемый восторг и в исступление. Но воспоминание об идеях не у всех одинаково живо. У людей с низменными склонностями, вечно тяготеющих к земному, оно настолько слабо, что почти никогда не пробуждается. Зато ум философа полон воспоминаниями о виденном прежде. Чуждый вследствие этого житейских забот и преданный божественному, философ кажется «тронуемым»<sup>18</sup>.

Всего ярче в мире явлений отражается идея красоты. При виде земного ее подобия люди развращенные и мало созерцавшие сущее не скоро уносятся мыслью к красоте небесной и без стыда и содрогания оскверняют свою похотью святыню. Но если встретит прекрасное лицо или вообще прекрасное тело философ, посвященный в таинства иного бытия, неизъяснимый трепет овладевает им, его душа наполняется священным ужасом, он готов благоговейно склониться перед прекрасным существом, как перед богом, и если бы не опасался обвинения в крайнем безумии, стал бы приносить ему жертвы. Вспоминая при взгляде на красоту земную о красоте истинной, он окрыляется и, окрылившись, пламенно желает лететь вверх. Еще не имея сил, он уже, подобно птице, смотрит вверх и о дольном не заботится, как будто он и в самом деле сумасшедший. Красота (поясняет Платон) разливает по душе теплоту и истому и размягчает ими внешний покров

души, где некогда были крылья. Кипит, волнуется и клокочет душа, тревожится и мятется, чувствует повсюду зуд и щекотанье, подобные тем, которые испытывает человек, когда у него режутся зубы: это раскрываются душевные поры и из них выбиваются перья. Взглянув на красоту хотя бы один раз, душа уже не может расстаться с нею без боли, потому что перья из недр души неудержимо рвутся к росту, колют и мучают душу, а между тем только близость к живой красоте может дать необходимую для их роста теплоту и негу. Вдали от красоты душа бьется, негодует и страдает. Но эта тревожная боль в то же время и отрадная истома, так как душа хранит в себе воспоминания о красоте и этим воспоминаниям радуется. Чувствуя странное смешение печали и радости, душа нигде не может найти себе места, не знает покоя ни днем, ни ночью и всеми силами стремится туда, где надеется встретить красоту, чтобы исцелиться от своих страданий. Встретясь с нею, она уже ни за что не хочет разлучиться, забывает мать, братьев и сестер, не обращает внимания на разорение имущества, ни во что не ставит все обычаи и благоприличия, которые прежде ценила, и, презрев все, готова быть рабыней красоты. За всю эту тревогу, тоску, истому и муку она в конце концов (если вела философскую жизнь) получает лучшую награду: в определенный судьбою срок она вместе с любимой душой окрыляется и они обе улетают на свою небесную родину — на одну из звезд, по учению Платона в «Тимее»<sup>19</sup>.

В мировоззрении Платона (точно так же, как и в мировоззрении Сократа и всех других греков) красота неотделима от блага: тот, кто влечется к красоте, влечется и к благу. Сообразно с этим Платон определяет любовь как стремление к обладанию благом, и притом к вечному обладанию<sup>20</sup>. Но в мире явлений ничто не вечно и все непрестанно изменяется. Поэтому для человека вечность мыслима не иначе как бесконечный ряд изменений, как бесконечная смена состояний, причем исчезающее и старое вечно заменяется новым и молодым, т. е., иными словами, вечность мыслима лишь как бесконечный ряд рождений. Таким образом, со стремлением к вечному обладанию благом неразрывно связано стремление к бессмертию, потому что лишь бессмертное существо может обладать чем-нибудь вечно. Люди, бремениющиеся телом, надеются в потомстве обеспечить себе бессмертие. Но бремениющиеся душой (так как и душа может быть беременной тем, чем ей подобает, — мудростью и другой добродетелью) видят высшее благо в знании и стремятся стяжать себе бессмертие порождением мудрых мыслей в душе других людей и созданием великих творений. В этом стремлении к знанию и в этой творческой

деятельности состоит, по Платону, высшая любовь. Знание имеет целью уразумение истинного бытия, а истина, по учению Платона, существует только в идеях. Поэтому высший завет любви состоит в познании идей. Из идей всех ярче отражается в мире красота; поэтому любовь к прекрасному есть в то же время любовь к истине. Она начинается с влечения к прекрасной внешности, к прекрасному телу, сначала к одному и затем ко всем, так как во всех них красота родственна. От прекрасных тел любовь переходит к прекрасным душам и от прекрасных душ к прекрасным учреждениям и занятиям, перед красотой которых телесная красота кажется ничтожной. Любовь к занятиям служит преддверием любви к знаниям. Стоя на этой ступени, постигнув красоту всех знаний, человек уже не может раболепствовать перед красотой одного какого-нибудь тела или занятия и не может быть мелок в мыслях, но, устремив взоры на великое море красоты и созерцая его, в избытке порождает прекрасные и величавые мысли в безграничном любомудрии, пока, укрепившись и усовершенствовавшись, не постигнет науки о прекрасном самом в себе. Для его разума открывается тогда, что прекрасное, как идея, вечно, не рождается, не погибает, не увеличивается и не оскудевает; оно не таково, что в одном отношении прекрасно, а в ином безобразно, или иногда прекрасно, а иногда нет, или в сравнении с одним прекрасно, а с другим безобразно, или там прекрасно, а здесь безобразно, или для одних прекрасно, а для других безобразно. И не будет ему представляться это прекрасное как бы какое-то лицо, или руки, или что-либо другое, причастное телу, ни как мысль или знание, ни как сущее в чем-либо другом, например в животном, в земле, небе или в иной вещи, но как сущее само по себе, всегда с собою одновидное. Дойти до созерцания такого прекрасного — значит, дойти до уразумения истины. Постигнувший истину отрешается от всего земного и в своих действиях руководствуется исключительно тем, что истинно прекрасно. Такой человек по необходимости истинно добродетелен и потому угоден божеству. Увековечивая в великих делах свое имя, он становится причастным бессмертию и таким образом достигает конечной цели любви.

Таково знаменитое учение Платона. Если свести к одному определению все сказанное им о любви, то главное положение, послужившее основанием для всей дедукции, т. е. что любовь есть стремление к вечному обладанию благом, дополнится в том смысле, что любовь есть стремление дойти путем созерцания прекрасного до познания истинной красоты и блага и увековечить это познание в добродетельных подвигах и великих созданиях мысли.

Взятая в целом, такая любовь на первый взгляд имеет весьма мало общего с тою, которая была нами рассмотрена выше. На самом же деле между ними больше сходства, чем различия. Прежде всего и та, и другая — любовь к идеалу. Правда, идеалы не тождественны: в учении Платона идея красоты (как философский идеал, т. е. руководящий мыслью философа и полагающий ей определенную цель<sup>21</sup>) лишена жизни, формы и цвета, в грезах любви идеал есть живое создание мечты в полной прелести форм и красок; Платонова идея находится в занебесном месте и не имеет ничего общего с земным, любовные идеалы, при всей их бесплотности, все же созданы из того, что дает действительность. Но эта разница сглаживается тем, что как Платоново восхищение чистой красотой, так и современное увлечение любовными идеалами порождены одним и тем же чувством красоты и одною и тою же жаждою любви. К современной поэтической любви применимо совершенно то же, что говорил Платон о своем Эросе<sup>22</sup>: она так же непостоянна и изменчива — на дню по несколько раз цветет и увядает, умирает и снова оживает, так же охотится за красотой и расставляет ей сети; она точно такой же чародей, колдун и софист, как Платонов Эрос. В своей философской системе Платон волен был ставить на место красоты какие угодно отвлеченности; но в жизни для него (как и для всякого человека) идея красоты могла иметь смысл только тогда, когда она была полна говорящего сердцу содержания, т. е. когда вместо философского отвлечения она становилась тем, что называют обыкновенно идеалом. Не потому восхищался Платон этой идеей, что видел в ней предел отвлечения, но потому, что воображал в ней увековеченным то, что мимолетно в дорогом для сердца явлении, и не потому грустил, что не видел нигде подобия своих идей, т. е. подобия чистых абстракций, но потому, что нигде не видел осуществления своих идеалов.

В нравственном отношении между тою и другою любовью точно так же немного разницы: до добродетельных подвигов одинаково далеко как от созерцания чистой идеи (которое к тому же если и возможно, то далеко не для всех), так и от созерцания любовных идеалов. Поставить целью любви к прекрасному добродетель Платон мог только потому, что вместе с остальными греками отождествлял красоту с благом; едва ли, однако, нужно объяснять, что это отождествление ошибочно: оно было вызвано склонностью эллинского духа к эстетическим волнениям, заставлявшим греков даже нравственные качества ценить по отношению к красоте, и сказалось, между прочим, в безразличном употреблении слов *ἀγαθόν* и *καλόν*, которое вместе с природным

неравнодушием к красоте сбивало с правильного пути мысль даже у таких великих философов, как Сократ и Платон. Но отвлечь от дурных поступков способна одинаково как любовь к поэтическому идеалу, так и любовь к философской идее. Наконец, с точки зрения приближения к истине, разница между тою и другою любовью точно так же небольшая: любовь к идее прекрасного завершается, по Платону, философским творчеством, любовь к идеалу — обыкновенно творчеством поэтическим. Создания того и другого одинаково истинны, первые — для ума, вторые — для сердца. Истина ума и истина сердца совершенно равноправны, а в мировоззрении Платона даже и неразличимы (хотя сам он и не сознает этого), так как для Платона красота неотделима от блага и истины, равно как истина — от блага и красоты.

В заключение несколько слов о красоте. Выше изложено основное воззрение Платона, что красота есть вечная, неизменная идея. Но в «Филебе» и «Тимее» Платон определяет красоту как чистое удовольствие, как соразмерное и гармоническое, как цельное и совершенное и сообразно с этим в «Софисте» говорит о безобразии как о неприглядном виде несоразмерности<sup>23</sup>. Ни одно из этих объяснений красоты не может быть признано удовлетворительным, хотя, взятые, вместе они близко подходят к решению вопроса. Единственно возможный метод для определения красоты — психологический. С точки зрения психологии, красота есть то, что равномерно, прямо или косвенно (по законам ассоциации) удовлетворяет ум и чувство. Наш ум (точнее: наша воля, руководимая удовольствиями ума) всегда стремится к единству, чувство (точнее: наша воля, руководимая удовольствиями чувства) — к разнообразию; ум удовлетворяется при переходе от разнообразия к единству, чувство, напротив, при переходе от единства к разнообразию (приятных состояний). Невозможно себе представить ни ума без отношения к чувствам, ни чувств без отношения к уму; совершенная красота возможна лишь в том случае, когда ум и чувства удовлетворены вполне и одинаково, когда между ними существует полная гармония, когда при созерцании или вообще восприятии явления человек испытывает чистое и полное (охватывающее все его духовное существо) удовольствие. Поэтому можно сказать, что необходимое условие красоты есть единство в разнообразии или, наоборот, разнообразие в единстве. Так как идея есть то, что общо всем вещам известного рода и что поэтому составляет единство этого рода (у Платона)<sup>24</sup>, то присутствие идеи необходимо для красоты.

С другой стороны, так как всякое явление, помимо свойств, общих с другими ему подобными, имеет также и свои собствен-

ные и поэтому заключает в себе разнообразие, то явление точно так же, как и идея, необходимо для красоты. Но ошибочно было бы утверждать (как это делают обыкновенно), что красота есть *только* идея в явлении, так как нам нравятся далеко не всякие идеи и не во всяких явлениях. Какие идеи и в каких явлениях (другими словами, какие однообразия и в каких разнообразиях) нам нравятся — на этот вопрос должна отвечать физиологическая эстетика. Если красота есть то, что равномерно удовлетворяет ум и чувство, то безобразие (в различных степенях) есть то, что либо вовсе не удовлетворяет ни ума, ни чувства, либо удовлетворяет их неравномерно. Соразмерность, цельность и совершенство, о которых Платон говорит в «Филебе» и «Тимее», суть лишь некоторые обнаружения единства, тогда как чистота удовольствия, о которой Платон говорит в «Филебе», вместе с красотой свойственна и другим приятным чувствам. Без этих условий красота невозможна, но ими она не исчерпывается; в особенности мы не должны забывать широкого господства законов ассоциации.

Выдвинутый мною основной закон красоты кажется мне безусловным; под него подходят все существовавшие до сих пор определения красоты (единство в разнообразии, идея в явлении, соразмерность и гармония и т. д.), и из него нетрудно вывести все второстепенные законы эстетики. Вопрос, однако, в том, возможно ли подвести под общее правило требования, предъявляемые к единству и разнообразию умом и чувством всех людей. Законы ума разработаны в настоящее время с достаточной подробностью; законы чувства только еще начинают разрабатываться; но, очевидно, они существуют (так как все в мире подчинено законам) и вывод их есть дело времени. Несомненно, однако, что ни один закон не в состоянии охватить все особенности в ряде сходных явлений; поэтому оценка красоты всегда до известной степени должна зависеть от личных склонностей. Невозможно найти двух людей, которым бы нравилось то же самое равно и в одном и том же отношении, подобно тому, как невозможно найти двух людей, для которых была бы совершенно одинаково ясна одна и та же математическая теорема. Что восхитительно для одного, в том не видит ничего хорошего другой, и что ясно и стройно для одного, кажется не вполне вразумительным и сбивчивым для другого. Но как возможность различного отношения к убедительности математических доказательств не служит доводом против всеобщности законов этой науки, точно так же возможность различного отношения к частным случаям обнаружения выведенного мною закона эстетики не может служить доводом против его



всеобщности. Упражнения в известном отделе математики разъясняют этот отдел тому, кто его прежде не понимал; привычка заставляет человека находить удовольствие и даже прелесть в том, к чему он прежде был равнодушен. Любовь к науке делает прекрасными такие отделы, от которых иной отвратится как от нестерпимой скуки; любовь к дорогому существу видит красоту там, где беспристрастный взгляд замечает одни только недостатки. Но как все легкодостижимое и обыкновенное, сколь бы ни было приятно вначале, скоро утрачивает цену, точно так же и легкодоступная красота скоро перестает быть красотой. Привычка способна одинаково как дать жизнь и силу чувствам красоты и любви, так и их убить.

### Христианство и платонизм

Указывая на отношение Платоновой философии к религии, я уже заметил, что для развития христианских учений имел значение не столько чистый платонизм, сколько неоплатонизм. Вот что говорит по этому вопросу Целлер<sup>25</sup>: «Христианство не только позднее вступило с неоплатонизмом в богатейшие последствием отношения, но они с самого начала близкородственны между собой. Оба вышли из состояний времени, в которое потеряли или, по крайней мере, начали терять народы, свою самостоятельность, народная религия — свою силу, национальные формы образования — свой своеобразный отпечаток; в которое рушились опоры внешней и внутренней жизни и у наиболее значительных из тогдашних культурных народов все более стало проявляться сознание их падения, предчувствие приближающейся новой эпохи; в которое было общим стремление к новому, более удовлетворительному, состоянию духовного существования, к охватывающему все народы общению, к возвышающемуся над всею скорбью настоящего и удовлетворяющему все потребности души религиозному мирозерцанию. Сообразно с этим своим происхождением оба они исходят из живого чувства беспомощности; оба проникнуты недостатками земного существования, духовным и нравственным несовершенством человека, брэнностью и суетою всего внешнего, бесконечным расстоянием между миром и Богом, природою и духом. Примирения этой противоположности ищут они оба, и оба в конце могут найти его только в доверии к божественной помощи, к вере в божественное откровение. Но христианство признает это откровение в исторических лицах и событиях; для неоплатонизма отчасти совпадает оно с естественным

порядком вещей мира и мировых законов, отчасти оно есть для него достижимая цель мистического созерцания. Первое учит о нисхождении божества до самых отдаленных глубин человеческих слабостей, второй требует возвышения человека до сверхчеловеческой божественности. Первое вносит новую религию, преобразование человеческой духовной жизни в ее глубочайшем основании, но, поскольку оно примыкает к данному условию, оно становится прежде всего на почве еврейской догматики. Второй желает исцелить недостатки времени спекуляцией, которая должна соединить в себе все плоды греческой науки и религии, но именно потому не имеет силы вдохнуть в умирающее греческое образование новую жизнь. В однородности их общей исторической исходной точки и их последней цели находит себе основание то, что неоплатонизм мог с IV столетия проникнуть в христианскую Церковь и стать в ней такой могучею силою; в различии путей, по которым они стремятся к своей цели, коренится между тем и другим глубокая противоположность, которая сделала неоплатоников последними и самыми ревностными борцами за старую религию против новой».

Насколько близко учение платоников с некоторыми частями евангельского, можно видеть из следующего свидетельства бл. Августина, которое мы ни в каком случае не можем заподозрить в неправдивости.

«И прежде всего, ты пожелал показать мне, как “Ты противишься гордым, смиренным же даешь благодать”, и как Ты милосерд, явив людям путь смирения, ибо “Слово стало плотью и обитало среди людей”. Ты доставил мне через одного человека, надутого чудовищной гордостью, некоторые книги платоников, переведенные с греческого на латинский. Я прочитал там не в тех же, правда, словах, но то же самое со множеством разнообразных доказательств, — убеждающих в том же самом, а именно: “Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было вначале у Бога. Все через Него начало быть и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его”. Человеческая же душа хотя и свидетельствует о свете, но сама не есть свет; Слово, Бог, — вот “истинный Свет, просвещающий всякого человека, приходящего в этот мир”, и был Он “в этом мире, и мир Им создан, и мир Его не познал”. Того же, что Он пришел в Свое имя и Свои Его не приняли, а тем, кто Его принял, верующим во Имя Его, дал власть быть “чадами Божиими” — этого я там не прочел.

Также прочел я там, что Слово, Бог, родилось “не от плоти, не от крови, не от хотения мужа, не от хотения плоти”, а от Бога, но что “Слово стало плотью и обитало с нами” — этого я там не прочел. Я выискал, что в этих книгах на всякие лады и по-разному сказано, что Сын, обладая свойствами Отца, не полагал Себя самозванцем, считая Себя равным Богу; Он ведь по природе Своей и есть Бог. Но что Он “уничижил Себя, приняв образ раба, уподобившись людям и став с виду как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной, — посему Бог и превознес Его и дал Ему Имя выше всякого имени, дабы перед Именем Иисуса преклонило колена все, что на земле, на небе и в преисподней, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус пребывает в славе Отца” — этого в этих книгах нет. Что раньше всех времен и над всеми временами неизменно пребывает Единородный Сын Твой, извечный, как и Ты, и что “от полноты Его” приемлют души блаженство и причастием мудрости, в Нем пребывающей, обновляются и умудряются — это там есть, но что “в определенное время умер Он за нечестивых, и Ты Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас” — этого там нет» (*Августин. Исповедь. М., 1991. С. 177—178*)<sup>26</sup>.

Читая это свидетельство бл. Августина и приведенные выше слова Целлера, мы для правильной оценки исторического значения Платоновой философии не должны забывать, что неоплатонизм есть лишь видоизмененный платонизм. «Истинными родоначальниками неоплатонизма, — говорит Целлер, — мы должны считать прежде всего (для большей ясности я добавлю от себя: по времени, а не по значению) неопифагорейцев и платоников александрийской школы, далее — стоиков, Аристотеля и Платона и по их непосредственному влиянию — скептиков»<sup>27</sup>.

Правда, сам Платон о Логосе как о мирообразующей силе упоминает только в трех местах: непрямо в «Софисте» (265с) и в «Тимее» (38с) (в первом говорится, что природа все производит не «в силу какой-то самопроизвольной причины, производящей все без участия разума», но «посредством разума и божественного знания, исходящих от бога»; а во втором, что «из разума и мысли [бога] родились Солнце, Луна и пять других светил») и прямо в «Еринomis» (986с), где мы читаем про «космический порядок, установленный Логосом, наиболее божественным из всего». Но как естествен и необходим был переход от учения Платона к учению стоиков, Филона и Плотина о Логосе, всякий может видеть из исследования М. Хейнце (*Die Lehre vom Logos in der Griechischen Philosophie. Oldenburg, 1872*).

## Значение волнений в философии

В своей лекции я говорил о роковом значении волнений для философии и в подтверждение указал на судьбу учений Сократа, Платона и Аристотеля. Но, скажут, не одни же греческие философы существовали на свете. Можно ли, например, надеяться отыскать что-нибудь, подобное увлечению, в скованной «железной логикой» «Этике» Спинозы, в «Наукословии» Фихте<sup>28</sup> и «Логике» Гегеля? Было бы излишним опровергать здесь предрассудок о «железной логике» Спинозы, так как о ней могут говорить только не знакомые ни со Спинозой, ни с логикой; а как на образец увлечения волнениями укажу на всю V книгу его «Этики». Сухие, но пленительные и возвышенные «предложения» этой книги вызваны, очевидно, не требованиями логики, а благородным убеждением в величии истинно философского познания *sub specie aeternitatis*<sup>29</sup>. В «Наукословии» Фихте действительно можно найти не много признаков какого-нибудь одушевления; зато не много можно найти и признаков доступного всем людям смысла. Но разве не увлекается Фихте, когда в конце своего сочинения «*Ueber die Bestimmung des Menschen*»<sup>30</sup> он считает нужным поведать миру свои пантеистические воззрения и говорить ниже следующие высокопоэтические слова, чтение которых всякому доставит удовольствие. Весь мир представляется его взору потоком божественной жизни, получившим начало в одном источнике, текущем в одном направлении и к одной цели — тождественной с самим первоначалом:

«После того как мое сердце замкнулось для всякого стремления к земному, после того как у меня для преходящего на самом деле не стало сердца, представляется моим очам вселенная в просветленном виде. Мертвая, громоздкая масса, которая наполняла собою пространство, исчезла, и на ее месте течет и волнуется и шумит вечный поток жизни, силы и дела — первоначальной жизни, Твоей жизни, Бесконечный: ибо всякая жизнь есть Твоя жизнь, и только религиозные очи проникают в царство истинной красоты.

Я Тебе сродни, и все, что я вижу вокруг и около меня, мне сродни; все оживлено и одушевлено и смотрит на меня из ясных очей духа и говорит звуками духа моему сердцу. Многообразно разьединенным и разделенным вижу я себя во всех внешних мне образах и блещу из них себе навстречу, как утреннее солнце, многообразно разбитое в тысячи капель росы, блестит себе навстречу.

Твоя жизнь, насколько ее может постичь конечный, есть сама себя лишь через себя образующая и предстающая воля; эта жизнь

течет — в очах смертных многообразно претворенная в чувство — через меня во всю неизмеримую природу. Здесь проходит она, как сама себя творящая и образующая материя, через мои жилы и мускулы и отлагает вне меня свою полноту в дереве, в растении, в траве. Одним связным потоком, капля за каплей течет образующая жизнь во всех образах и повсюду, куда я только могу проследить ее своим глазом; она смотрит на меня — из каждой точки вселенной иначе — как та же самая сила, которою она в сокровенной тьме образует мое собственное тело. Там волнуется она свободно и прыгает и пляшет, как само себя образующее движение в животном, и представляет себя в каждом новом теле как другой, собственный, для себя существующий мир — та же самая сила, которая для меня незримо в моих собственных членах шевелится и движется.

Но чистою и святою и к моему собственному существу столь же близкою, как что-нибудь может быть для смертного в его глазах, течет эта Твоя жизнь, как нить, связывающая дух с духом воедино, как воздух и эфир единого разумного мира, не мыслимая и не постижимая и, однако, явно лежащая перед духовными очами. Влекомая в этом потоке света, движется мысль неудержимо и оставаясь тою же самой от души к душе и возвращается чистою и просветленною из родственной груди. Через эту тайну находит каждый самого себя, понимает и любит самого себя только в другом, и каждый дух отделяется от других духов, и не существует никакого человека, но только человечество, никакой отдельной мысли, любви и ненависти, но лишь мысль, любовь и ненависть одна через другую.

Исчезает перед моим взором и рушится мир, которому я только что удивлялся. При всем обилии жизни, порядка и преуспевания, которое я в ней вижу, она все же есть лишь покров, прикрывающий от меня бесконечно более совершенный мир, и зерно, из которого должен развиваться последний. Моя вера заходит за этот покров и согревает и оживляет это зерно. Она не видит ничего определенного, но ожидает большего, чем она может постичь на земле и чем когда-либо может постичь во времени».

Но не представляет ли из всех мыслителей исключение Гегель, для которого сама жизнь есть не что иное, как объективированная логика? Не имея возможности здесь подробно останавливаться на этом «философе» (о котором я скажу обстоятельнее в исследовании «О номинализме и реализме»), я ограничусь лишь замечанием, что в «Логике» Гегеля можно найти скорее все, чем логику и здравый смысл, и что своим громадным успехом она обязана вовсе не «глубине мысли», как обыкновенно говорят, хотя, быть

может, и не думают, а исключительно тому выработанному на почве платонизма и спинозизма обольстительно-поэтическому предположению о развитии абсолютной идеи, которое положено в ее основание. Я не говорю ничего о Канте, потому что имел уже случай привести образчик его увлечения. В заключение нахожу нужным прибавить, что я вовсе не отрицаю возможностей аналитической работы ума. В умственных операциях, точно так же, как и в физических, существуют беспощадные и хладнокровные хирурги. Но много ли их? Оставляют ли их в покое, и всегда ли выдерживают они сами до конца? Тем, которые увлекаются «резвостью» Конттова позитивизма в его «Cours de la Philosophie positive», считаю нелишним напомнить о том, что случилось с самим Конттом и с его философией под конец его жизни<sup>31</sup>.

## ЭПИЛОГ

«Ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно когда об истине ведешь речь».

*Платон. Федр, 247с*

Мои как будто не вполне согласованные воззрения на метафизику — в одно и то же время я сочувственно отношусь к Платону и неодобрительно к германским «рационалистам» — могут вызвать вопрос: к какой философской «партии» я принадлежу — к метафизикам или позитивистам? Отвечаю: ни к какой. Я просто историк и критик — изучаю философские системы в их последовательной связи и по непосредственным источникам, ценю философские убеждения с точки зрения здравого смысла и их искренности. Мне очень хорошо известно важное значение метафизики в области нравственной; не менее известно мне и великое значение положительной философии в области знания. Без метафизики лишились бы в глазах большинства людей философской опоры высшие истины, подсказываемые человеку его сердцем; без положительного знания практическая жизнь не имела бы твердых и верных указаний на пути к высочайшей цели — счастьем всех и каждого. Я признаю поэтому одинаковые права как за метафизикой, так и за положительной философией и сумею, как я, по крайней мере, думаю, оценить беспристрастно всякую систему, к какому бы направлению она ни принадлежала, — все равно, буду ли я согласен с мнениями ее творца или нет. Но я не могу преклоняться пред мудростью тех «творцов», которые

играют словами, вызывающими в сердце дорогие для него чувства, с целью выгородить себя и обмануть неопытных; не могу находить научными приемы тех «философов», которые стараются этим обманом и клеветой на своих противников — «атеистов», «нигилистов», «материалистов» — отстоять свои не более правверные и не менее вздорные воззрения; не могу не считать заблуждением, когда в системах таких творцов и философов надеются обрести защиту и оплот для своих верований против «разрушительного яда позитивной философии». Ненавистным стало теперь название этой философии; сторонники Конта — чуть ли не антихристы. Конт несет справедливое осуждение за свое недомыслие; но более ли он антихрист, чем противопоставляемые ему душеспасители — немецкие метафизики? Под покровом философии нравственности проповедовал обвиненный в безбожии Фихте свои атеистические воззрения; с высокомерной откровенностью Гегель объявил, что Бог Отец есть идея сама по себе, Бог Сын — идея в инобытии, Дух Святой — идея при себе, или же, что Бог Отец есть государство, Бог Сын — природа, Дух Святой — дух общины; вслед за ним силился, с видом важного глубокомыслия, доказать Шеллинг, что Бог первоначально есть «до своего божества существующее, слепо и случайно необходимое бытие», из которого в дальнейшем ходе системы чрез напряжение трех потенций появляется Троица. Пусть эти построенные на изворотах «интеллектуальные созерцания» христианских истин оскорбляют религиозное чувство без суемудрия верующих и несносны для людей с правдивым сердцем — лицемерное невежество удовлетворяется этими философскими глубинами. Довольно слышать дорогие слова, а что ими прикрывается — не все ли равно? Не тот угоден Богу, кто твердит: Господи, Господи, — учил Христос, но тот, кто верует; теперь учат нас — не прямо, разумеется, — немецкие метафизики: называй только имя Бога, хотя и не веруй, и ты будешь угоден — не Богу, но людям. Но не в угождении людям задача мыслителя и не для ослепления и обмана легковерных существует философия. Если мне нужно держать ответ, какое убеждение вынес я из занятий историей философии, — я скажу прямо и решительно: не знаю человека и философа лучше Сократа, не знаю метафизики выше Платоновой, не знаю нравственного учения лучше и выше Евангельского.

