



В. С. СОЛОВЬЕВ

Жизненная драма Платона

<Фрагмент>

VI

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

Естественной казалась бы вражда между теми, кто стоял за неприкосновенность традиционных верований и жизненных норм, и теми, кто, как софисты, были отрицателями по преимуществу, отрицали без исключения все определяющие начала общежития, принципиально отвергали самую возможность таких начал, т. е. каких бы то ни было устоев жизни и мысли. И была, конечно, вражда между охранителями и софистами, но она вообще не принимала трагического оборота. Софисты в конце концов благоденствовали, а вся тяжесть охранительного гонения обрушилась как раз на философов наиболее положительного направления, утверждавших добрый и истинный смысл мирового и общественного порядка — сначала на Анаксагора, учившего, что мир зиждется и управляется верховным Умом, а затем и в особенности на Сократа. Перед ним утихла поверхностная вражда между охранителями и софистами, и два прежние противника соединили свои усилия, чтобы избавиться от одинаково им ненавистного олицетворения высшей правды. Их связывало то, в чем они были неправы.

А между тем, со стороны Сократа вовсе не было безусловной, неприемлимой вражды ни к принципу софистов, ни к принципу охранителей отеческого предания и закона. Он искренно и охотно признавал те

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

VII

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

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

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

Сократ указывал, а главное, доказывал неопровержимым образом умственную несостоятельность своих противников, и это была,

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

Пока охранители могли видеть в своих противниках людей безбожных и нечестивых, они признавали свое внутреннее превосходство и заранее торжествовали победу: могло казаться в самом деле, что они стоят за саму веру и за само благочестие; была видимость принципиального, идейного спора, в котором они представляли положительную, правую сторону. Но при столкновении с Сократом положение совершенно менялось: нельзя было отстаивать веру и благочестие как такие против человека, который сам был верующим и благочестивым, — приходилось отстаивать не саму веру, а только отличие их веры от веры Сократовой, а отличие это состояло в том, что вера у Сократа была зрячая, а у них слепая. Сразу обнаруживалось таким образом недоброкачество их веры, а в их стремлении непременно утвердить именно эту прочную слепую веру проявлялась слабость и неискренность ее. Во имя чего они могли стоять именно за темноту веры? Во имя ли того, что всякая вера должна быть темною? Но вот тут налицо был Сократ, наглядно опровергавший такое предположение самым фактом своей светлой, зрячей веры. Ясно было, что они стояли за тьму не в интересах веры, а в каких-то иных, чуждых вере интересах. И действительно, афинские охранители того времени, — по крайней мере более образованные между ними, — были люди неверующие. Иначе и быть не могло. Раз в известной среде началось умственное движение, возникла и развилась философия, — непосредственная вера, требующая младенческого ума, становится невозможной для всякого человека, затронутого этим движением. Нельзя охранять то, что пропало, и вера обскурантов есть только обманчивая личина, надетая на их действительное неверие. У людей более живых и даровитых между афинскими охранителями, напр. у Аристофана, подлинное чувство прорывается сквозь маску: обличая мнимое нечестие философов, он тут же проявляет свое собственное — в грубом издевательствах над богами. Что же охранялось такими охранителями и что ими двигало? Ясно, что даже не страх божий, а лишь страх за тот старый, привычный бытовой строй, который был исторически связан с данною религией.

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

VIII

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

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

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

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

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

IX

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

Объявление своей духовной нищеты среди кажущегося богатства есть, конечно, духовный подвиг. Но это подвиг, теряющий всю свою цену, если на нем остановиться, как делают скептики, у которых смиренное сознание своей недостаточности переходит в противоположное — в самодовольство и гордость. Для такого перехода требуется маленькая прибавка, чуждая Сократу и евангелию: «Я ничего не знаю, да и знать ничего нельзя и не нужно». Утешение решительно ни на чем не основанное. Истинная духовная нищета не утешается сама собой, между ней и утешением лежит скорбь о своем состоянии: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся». И этому евангельскому плачу не противоречил смех Сократа, выражавший не радость своей нищетой, а лишь осуждение мнимого богатства. Объявление о своем

незнании было для Сократа лишь первым началом его искания, духовная нищета вызывала в нем духовный голод и жажду. «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» — новое согласие истинной философии и истинной религии, эллинской и еврейской мудрости.

Х

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

И это удалось бы им, — так их заключения льстили духовной лени и всем низшим сторонам человеческой природы, и так их, по-видимому, оправдывала несостоятельность противоречивших друг другу философских учений. От философов, уронивших себя такими противоречиями, легко, казалось, отделаться и охранителям и софистам. Но они «считали без хозяина» — без Логоса-Гермеса и его вековечного дара человеку. Ни гонения городов, ни противоречия самих философов не пугали философию, которая устами одного человека заглушала темные и пустые речи многоголовой толпы. Воплощенная в Сократе, на улицах и площадях афинских, поднимала она свой голос и, доказав всякому, что он ничего не знает, выводила отсюда беспокойные, но единственно достойные человека заключения: «Кто познал свое незнание, тот уже нечто знает и может знать больше; ты не знаешь, — так узнавай; не обладаешь правдой — ищи ее; когда ищешь, она уже при тебе, только с закрытым лицом, и от твоего умственного труда зависит, чтобы она открылась».

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

XI

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

XII

Сократ должен был умереть как преступник. Вот трагический удар в самом начале жизненной драмы Платона. Подобно некоторым древним трагедиям, а также шекспировскому Гамлету, эта драма не только кончается, но и начинается трагической катастрофой.

Но насколько историческая действительность глубже и значительнее поэтического вымысла! Возьмем произведение Шекспира. По внушению грубых личных страстей злодей убивает отца молодого Гамлета. Естественное чувство и естественная обязанность родовой мести требуют покарать убийцу, и эта обязанность осложняется для Гамлета преступным участием его матери в страшном деле. Тайное братоубийство, мужеубийство, цареубийство, похищение престола, двойная, тройная измена, — все это в ближайшем жизненном круге героя, а в его собственном существе — безвыходное противоречие сознания и воли, чувства и темперамента. Вот бесспорно великолепный образец трагического положения, достойный сильнейшего из поэтов.

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

Отнимите эту естественную в язычнике и совершенно противоестественную в христианине идею обязательной мести, и в чем же будет основание для драмы? У человека гнуснейшим образом убили благородного отца, отняли мать и оттеснили его самого от наследственного престола. Высокая степень горя и бедствия! Но предположите, что этот человек с глубоким убеждением стоит — не скажу даже на христианской, а хотя бы на стоической, буддийской или толстовской точке зрения; тогда из его горестного положения вытекает лишь одна простая и чисто внутренняя обязанность — резигнации [5]. Он может мужественно принять эту обязанность, или малодушно роптать на нее, но и в том и другом случае никакого явного и необходимого действия, а следовательно, и никакой трагедии из его несчастья не вытекает. Ясно, что создать настоящую трагедию из положения человека, безропотно, или хотя бы с ропотом переносящего свои бедствия, совершенно невозможно, как бы велики ни были эти бедствия и какова бы ни была гениальность поэта.

Чтобы из горестного положения Гамлета вышла та великолепная трагедия, которую мы знаем, нужно было Шекспиру создать особые условия, из существа положения не вытекающие, а именно, во-первых, нужно было, чтобы все ужасы, совершенные в Эльзиноре, пали на голову человека, который, несмотря на свою фактическую принадлежность к христианству, искренно верит в обязательность для себя кровной мести; не будь этой слепой веры, усомнись Гамлет в своей мнимой обязанности мстить, и вспомни он хотя на минуту о своей действительной обязанности прощать врагов, — трагедия бы пропала, и у плачевного факта остался бы только один смысл жизненного испытания. А разве была какая-нибудь внутренняя необходимость Гамлету так сильно верить в пережитый высшим сознанием человеческим закон родового быта?

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

вместо величавой отходной Фортинбраса, оканчивалось бы нежными словами Офелии:

Иди, мой князь, во храм,
Яви себя в народе,
А я пойду отдам
Последний долг природе.

ХIII

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

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

Мало замечают обыкновенно, что сюжет Гамлета есть лишь обновленный сюжет древней Орестеи. У Ореста, как и у Гамлета, благородный отец убит родственным злодеем при главном участии собственной жены убитого, матери Ореста. Но тут само положение создает трагедию, независимо от индивидуальности героя. Смирение, резигнация, прощение врагов вовсе невозможны для Ореста — такого понятия не существовало в его время. Естественный закон родовой жизни еще господствовал над всем сознанием, но трагедия была в том, что самый этот закон накануне своего падения раздвоился. Род все-силен, но кто представляет род: мать или отец? Какой натуральный союз есть настоящий: матриархальный или патриархальный? Центр тяжести трагедии не в личности Ореста, а в объективном историческом столкновении двух законов, теснивших друг друга в натуральном человечестве — закона гинекократического и андрократического. Трагедия здесь происходит по существу, какой бы характер и какие бы мысли ни были у Ореста, — все равно: эти два объективные закона отцовского и материнского права предъявляют ему свои противоречивые требования, сталкиваются в его груди.

Но, скажут, из этого преимущества древней трагедии вытекает и ее важный недостаток, — именно слабость индивидуального и субъективного интереса. Конечно, так; и эстетика уже давно различила здесь

два рода: древнюю трагедию общей необходимости и новую трагедию индивидуального характера. Но разве сущность трагического в жизни человечества исчерпывается этой противоположностью, разве есть внутреннее основание для того, чтобы в трагедии

преобладали непременно или та, или эта сторона, разве невозможно такое трагическое положение, что Наиболее значительное и универсальное столкновение объективных действующих в мире начал показывало свою силу на самой могучей и глубокой индивидуальности?

XIV

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

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

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

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

Как же жить в этом царстве зла, жить там, где праведник должен умереть? Посмотрите, насколько это «быть или не быть», которое Платону пришлось сказать над трупом законно и явно отравленного Сократа, глубже и значительнее гамлетовского «быть или не быть»,

вызванного незаконным и тайным, в сущности случайным, отравлением его отца?

Конечно, главную силу трагизма этого положения могла сознательно испытать лишь такая высокая и богатая индивидуальность, как Платон; но самый источник трагизма — не в индивидуальности, не в субъекте, а в этом глубоком, роковом и объективном столкновении глубочайшего зла с воплощением правды. И столкновение это не обусловлено исторической стадией общественного развития, как в Орестее, — оно безусловно и универсально, как самый принцип высшей правды, провозглашенной Сократом: «Слушаться я должен бога больше, чем вас», — и как ответ зла: «Ты должен умереть, ибо жизнь общества несовместима с правдой божьей и человеческой».

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

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

XV

И Платон, и Гамлет, из страшного положения в начале их жизни, оба вынесли собственно лишь ряд разговоров. Разговоры Гамлета глубокомысленны и остроумны. Разговоры Платона, с возражениями и дополнениями Аристотеля и стоиков и с заключениями новоплатоников, создали целый умственный мир, называемый греческой философией, и вошли в историческое развитие христианства, как его главная основа. И все-таки приходится сказать, что жизненная трагедия Платона имела не только страшное начало, но и плачевный конец, как то и следует для настоящей трагедии. Из своего жизненного испытания он вышел хотя не без славы, но без победы. Подобно шекспировскому Гамлету — в отличие от сумароковского — он не мог жениться на своей «Офелии»: она утонула. В конце концов, Платон, как Гамлет, оказался неудачником, хотя, разумеется, неудачи ве-

ликого человека дают миру гораздо больше, чем множество самых блестящих удач людей обыкновенных.

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

XVI

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

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

влияние Сократа умершего должно было еще сильнее, чем влияние живого, действовать на сознательные решения его ученика.

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

XVII

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

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

Сократ учил о безусловном, или самосущем добре, но он брал его, главным образом, не как противоположность, а как предположение нашей действительности. Для Платона та действительность, в которой смерть Сократа была не случайным фактом, а выражением закона, явлением жизненной нормы, — такая действительность представлялась прежде всего с отрицательной своей стороны, как противоречие

добру и правде! Ранее противоположности между «сущим по существу» и призрачно «бываемым», кажущимся, или явлением — ранее этой диалектической и метафизической противоположности, почувствовал Платон, под влиянием учения и в особенности смерти Сократа, этическую противоположность между должным и действительным, между истинным нравственным порядком и строем данного общежития.

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

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

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

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

