# ДРЕВНЕ-ГРЕЧЕСКІЙ МІРЪ и ХРИСТІАНСТВО

ВЪ ОТНОШЕНІИ КЪ ВОПРОСУ

# О БЕЗСМЕРТІИ И БУДУЩЕЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВѢКА.

---

ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ

И. ЧИСТОВИЧА.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Печатня В. И. Головина, Владимірская, домъ № 15.
1871.

По опредѣленію Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи печатать дозволяется. 12 Февраля 1871 года.

Ректоръ *Протоіерей Іоаннъ Янышевъ.*

BL
53

...а ООН
Академия Наук СССР

256
37

# ОГЛАВЛЕНІЕ.


Стр.

**I. Древнѣйшія представленія Грековъ о жизни за гробомъ и о подземномъ мірѣ.—Гомеръ и Гесіодъ** . . . . . 3

**II. Новая форма греческаго сознанія въ послѣ-Гомеровское время.—Мистеріи** . . . . . 8

Элевсинскія мистеріи.

Элевсинскій миѳъ. . . . . 20

Значеніе Діониса въ греческой миѳологіи и Діониса-Якха въ Элевсинскихъ мистеріяхъ. Философія миѳологіи — Шеллинга . . . . 21

Внѣшнее распространеніе Элевсинскаго культа. . . . . 33

Элевсинскій праздникъ въ Аттикѣ . . . . . 34

Религіозно-нравственное значеніе мистическаго культа Деметры . . 37

Орфическія мистеріи . . . . . 42

Миѳическое лицо Орфея. . . . . 43

Мистическій культъ Діониса-Загрея. . . . . 45

Орфическая литература. Древнѣйшій послѣ-Гомеровскій періодъ: орфическія ѳеокосмогоніи и гимны;—Смѣшанныхъ ѳеологовъ: Ферекидъ сирскій. Эпименидъ;—Пиѳагорейскій;—Аттическій: Ономакритъ;—Александрійской разработки и редакціи Орфиковъ . . . 50

Религіозно-нравственное значеніе Орфическихъ мистерій . . . . . 66

Происхожденіе Орфическихъ религіозно-нравственныхъ понятій . . 76

Вліяніе орфическихъ представленій на мышленіе древнихъ греческихъ философовъ и поэтовъ. . . . . 81

**III. Идея безсмертія на научно-философской основѣ.—Платонъ** . . . . 95

Историческіе элементы философіи Платона. Связь ученія о безсмертіи съ діалектическою и религіозно-нравственною сторонами его міровоззрѣнія . . . . . 95

Діалоги, въ которыхъ изложено ученіе Платона о безсмертіи . . . 99

Федонъ . . . . . —

Подлинность Федона . . . . . 100

Мѣсто Федона въ ряду другихъ діалоговъ Платона. Таблицы Аристофана и Тразилла. Изслѣдованія сочиненій Платона въ новое время. Методическій принципъ Шлейермахера. Астъ. Зохеръ. Штальбаумъ. Генетическій принципъ Германна. Штейнгартъ. Сюземиль.—Примирительные взгляды. Целлеръ. Ибервегъ.—Результаты изслѣдованій . . . . . 100

Ближайшая связь Федона съ другими діалогами Платона . . . . . 114

Разговаривающія лица въ Федонѣ. . . . . 116

Комментаторы Федона . . . . . 120

Изложеніе и анализъ Федона . . . . . 122

*Стр.*

Историческая часть Федона . . . . . 123
Научная или діалектическая сторона Федона. Число и взаимное отношеніе доказательствъ безсмертія въ Федонѣ . . . . . 123
Предварительное (сократическое) доказательство безсмертія—отъ убѣжденія и жизни философа . . . . . 128
Первое доказательство—отъ противоположностей . . . . . 131
Второе доказательство—отъ воспоминанія . . . . . 135
Третье доказательство — отъ простоты или недѣлимаго существа души . . . . . 142
Четвертое доказательство—изъ понятія или идеи души . . . . . 147
Отрицательная часть . . . . . 147
Положительная часть . . . . . 151
Нравственно-религіозная сторона Федона . . . . . 159
Нравственныя (иѳическія) доказательства . . . . . 167
Миѳическія доказательства. Миѳическая сторона Федона . . 171
Первый эсхатологическій миѳъ . . . . . 176
Второй эсхатологическій миѳъ . . . . . 180
Идея безсмертія у греческихъ философовъ послѣ Платона . . . . 187

**IV. Христіанское ученіе о воскресеніи.**

Недостаточность ученія древней греческой религіи и философіи о безсмертіи . . . . . 191
Значеніе ученія древней философіи и религіи, какъ промыслительнаго дѣла Божія о людяхъ, руководствовавшаго язычниковъ къ истинѣ и добродѣтели и приготовлявшаго къ принятію Христіанства . . . . . 195
Значеніе ученія о воскресеніи въ Христіанствѣ . . . . . 200
Главные моменты въ содержаніи христіанскаго ученія о воскресеніи . . . . . 201
Первые опыты изъясненія христіанскаго ученія о воскресеніи.
Св. Іустинъ-философъ и Аѳинагоръ . . . . . 204
Заключеніе . . . . . 210

О первоначальной религіи Грековъ мы знаемъ мало достовѣрнаго. Можно сказать только со всею вѣроятностью, что тѣ религіозныя представленія Грековъ, какія мы находимъ въ Гомерическихъ поэмахъ, принадлежатъ сравнительно уже позднему времени; что много столѣтій должно было пройти прежде, чѣмъ появились эти поэмы и то міровоззрѣніе, которое составляетъ ихъ содержаніе. Онѣ принадлежатъ къ геллинскому періоду греческой исторіи, которому долженъ былъ предшествовать патріархальный бытъ греческаго народа. Зевсъ и Олимпійцы, въ кругу которыхъ обращаются ихъ религіозныя представленія, также относятся къ прежнимъ богамъ, какъ царь Агамемнонъ къ главамъ семей и родовъ въ патріархальную эпоху греческой жизни. Гомерическому религіозному сознанію, въ которомъ боги идеализированы уже въ значительной степени, должно было предшествовать міровоззрѣніе менѣе развитое, болѣе близкое къ природѣ, отождествляющее Божество съ міровыми силами, то благотворно, то разрушительно дѣйствующими на человѣка. Таковъ по всѣмъ аналогіямъ и былъ культъ Пеласговъ.

Но этотъ періодъ изъ жизни Грековъ, имѣя свое значеніе для развитія народнаго духа, безслѣдно пропалъ для ихъ исторіи, точно такъ, какъ пропадаютъ безслѣдно для воспоминанія первые дѣтскіе годы жизни каждаго человѣка. Исторія, притомъ еще по-

говину перемѣшанная съ баснею, начинается для Грековъ только съ героическаго періода. Поэтому и о вѣрованіяхъ Грековъ этого періода въ будущую жизнь мы не знаемъ и не можемъ сказать ничего достовѣрнаго; но имѣемъ всѣ основанія предполагать, что Грекамъ и этого ранняго времени не была чужда идея будущей жизни, хотя въ самой грубой формѣ, потому что эта идея, составляя существенный элементъ религіознаго чувства, есть повсюдный спутникъ каждаго человѣка и каждаго народа на жизненномъ пути.

# I. ДРЕВНѢЙШІЯ ПРЕДСТАВЛЕНІЯ ГРЕКОВЪ О ЖИЗНИ ЗА ГРОБОМЪ И О ПОДЗЕМНОМЪ МІРѢ. — ГОМЕРЪ И ГЕСІОДЪ.

Гомеръ рѣдко касается мысли о смерти Но это не было слѣдствіемъ того, что онъ въ спокойной разсудительности понялъ всю важность смерти, а потому, что мысль о смерти заключаетъ ужасъ, о которомъ онъ не любитъ вспоминать. Мракъ смерти, низводящей души въ Аидъ, ненавистенъ ему въ такой же мѣрѣ, въ какой вожделѣненъ свѣтъ жизни. Ненавидѣть кого нибудь какъ смерть означаетъ у Гомера самую высокую степень ненависти. Аидъ—также богъ, но поэтъ въ самыхъ рѣзкихъ выраженіяхъ представляетъ его ненавистнѣйшимъ изъ всѣхъ боговъ. Гомерическій человѣкъ страшится этого темнаго царя ужасовъ, какимъ, конечно, онъ только и могъ его представить. Онъ не безразличенъ къ тому—поражаетъ ли его тихая стрѣла бога на полѣ битвы, гдѣ онъ и находитъ славную смерть, или его снѣдаетъ угрюмая старость и длительная болѣзнь (Одисс. XI, 172): но во всякомъ видѣ входъ въ Аидъ, въ эту страшную обитель мертвыхъ, представляется ему тягостнымъ. Передъ ужасомъ смерти стушевывается и содрагается всякое мужество Храбрѣйшіе герои теряютъ всякое самообладаніе при мысли о смерти. Кто не знаетъ знаменитаго изреченія Ахиллеса, обращеннаго имъ къ сошедшему въ преисподнюю Одиссею? Одиссей утѣшаетъ его, напоминая о его доблестяхъ въ жизни и указывая на величіе его по смерти:

Живаго тебя мы какъ бога безсмертнаго чтили;
Здѣсь же, надъ мертвыми царствуя, столь же великъ ты, какъ въ жизни
Нѣкогда былъ. Не ропщи же на смерть Ахиллесъ богоравный.
Но Ахиллесъ отвѣчаетъ, тяжко вздыхая:
О Одиссей, утѣшенія въ смерти мнѣ дать не надѣйся.
Лучше бъ хотѣлъ я живой, какъ поденщикъ, работая въ полѣ,
Службой у бѣднаго пахаря хлѣбъ добывать свой насущный,
Нежели здѣсь надъ бездушными мертвыми царствовать мертвый. [1])

Онъ былъ слишкомъ великодушенъ, чтобы промѣнять жизнь безъ славы на смерть съ послѣдующею славою и чтобы отказаться мстить своему врагу, сберегая собственную жизнь. «Что мнѣ въ жизни? Смерть принять готовъ я. Лягу, гдѣ суждено, но сіяющей славы я прежде добуду» [2]). Но по смерти онъ оплакиваетъ жизнь, потому что жизнь есть все для гомерическаго человѣка—поприще его дѣятельности и время его любимѣйшихъ наслажденій.

Съ смертію не прекращается его бытіе, не прекращается сознаніе, но прекращается *жизнь*, которая въ гомерическомъ сознаніи тѣсно связана съ тѣлеснымъ, чувственно-осязаемымъ. Это высказывается уже въ первыхъ стихахъ Иліады, гдѣ говорится, что гнѣвъ Ахиллеса послалъ *души* героевъ въ Аидъ, но *сами они* сдѣлались добычею хищныхъ птицъ и звѣрей. Слѣдовательно то, что составляетъ *самихъ* героевъ, есть ихъ тѣлесность, и ее-то разрушаетъ смерть. Лучшая часть человѣка—тѣло—мгновенно и невозвратно исчезаетъ въ смерти; какія же надежды могутъ оставаться для слабой части его—души?

Въ душѣ прекращается разумъ и остается только какое-то

---

[1]) Одисс. XI, 485—491.

[2]) Иліад. XVIII. 100—121. Ср. *Платон.* Федръ, 179, E. «Ахиллесъ, узнавъ отъ своей матери, что если онъ убьетъ Гектора, то умретъ, а если не убьетъ, то возвратится домой и скончается въ старости, рѣшился избрать первое—помочь любезному Патроклу и, съ мстію въ душѣ, умереть за друга».

смутное сознаніе, такое же подобіе яснаго сознанія, какое составляетъ тѣнь или привидѣніе въ отношеніи къ живому тѣлу. Только Тирезію ѳивскому оставленъ разумъ:

Разумъ ему сохраненъ Персефоной и мертвому, въ Аидѣ
Онъ лишъ—съ умомъ; всѣ другіе безумными тѣнями вѣ-
ютъ [1]).

Существованіе душъ въ Аидѣ представляется блужданіемъ безцвѣтныхъ и блѣдныхъ безжизненныхъ тѣней. Отшедшая душа есть тѣнь предъ собственнымъ, *самымъ* человѣкомъ т. е. предъ его цвѣтущею и полножизненною тѣлесностію [2]). Только послѣ вкушенія крови возвращается тѣни воспоминаніе, разумъ и духовная сила:

Та изъ безжизненныхъ тѣней, которой приблизиться къ крови
Дашь ты, разумно съ тобою начнетъ говорить; но без-
молвно
Та отъ тебя удалится, которой ты къ крови не пустишь [3]).

Только чрезъ вкушеніе крови мертвые становятся различимыми по возрастамъ, полу, состоянію, занятіямъ и всѣмъ свойствамъ ихъ земной жизни. Поэтому и жизнь въ Аидѣ мрачная, печальная. Ахиллесъ, увидѣвъ Одиссея сошедшаго въ Аидъ, спрашиваетъ у него:

Какъ проникнулъ въ предѣлы Аида, гдѣ мертвыя только
Тѣни отшедшихъ, лишенныя чувства, безжизненно вѣютъ [4]).

Тирезій ѳивскій также обратился къ нему съ вопросомъ:

Что злополучный тебя побудило, покинувъ предѣлы
Свѣтлаго дня, подойти къ безотрадной обители мертвыхъ [5])?

---

[1]) Одисс. X, 494—495.

[2]) Тихо душа излетѣвши изъ тѣла нисходитъ къ Аиду,
Плачась на жребій печальный, бросая и крѣпость и юность.
(Иліад. XVI, 855).

Душа Менетида, какъ облако дыма, сквозь землю
Съ воемъ ушла.
(Иліад. XXIII, 100).

[3]) Одисс. XI, 147. Сравн. 35,45. X, 390

[4]) Одисс. XI, 475.

[5]) Одисс. XI, 93.

Въ этомъ Аидѣ, который представляется то по ту сторону Океана, то подъ землею [1]), влачатъ свою печальную судьбу вмѣстѣ добрые и злые, благочестивые и злодѣи. Исключеніе сдѣлано только для нѣкоторыхъ избранныхъ и любимцевъ боговъ, которымъ дано радостное продолженіе жизни вмѣстѣ съ земнымъ тѣломъ, такъ какъ они живыми переселены съ земли. Къ этому числу избранныхъ принадлежатъ Радамантъ, Миносъ и Менелай [2]). Съ другой стороны только немногіе презрители боговъ и злодѣи осуждены на особенныя мученія въ тартарѣ, каковы Титій, Танталъ и Сизифъ [3]). Но это — не люди, прогнѣвавшіе боговъ несправедливостью, а титаны, ведшіе войну противъ боговъ, побѣжденные ими и осужденные на безконечныя страданія. Титій прикованъ къ скиѳскимъ горамъ; голодный коршунъ терзаетъ безпрестанно возраждающуюся его печень. Тантала мучитъ въ аду палящая и неутолимая жажда. Сизифъ осужденъ вѣчно носить на верхъ горы камень постоянно скатывающійся внизъ. Эти наказанія соотвѣтствуютъ титаническимъ силамъ, не знающимъ предѣла и мѣры.

Такимъ образомъ гомерическое сознаніе въ отношеніи къ разсматриваемому вопросу — состоянію по смерти — находится въ постоянномъ колебаніи. Оно безпомощно противъ смерти, не надѣется, но и не отчаявается совершенно. Естественное чувство поэта не допускаетъ мысли, что вмѣстѣ съ смертію все уничтожается для человѣка; но, съ другой стороны, формы этого бытія имѣютъ такъ же мало опредѣлительности, какъ и состояніе души, оставляющей тѣло. Наконецъ у поэта уже пробуждается нравственное сознаніе, которое по крайней мѣрѣ для великихъ преступниковъ требуетъ наказанія и для особенно добрыхъ—счастливаго существованія по смерти.—Такимъ образомъ на этомъ свѣтломъ пиру жизни, какимъ она изображается у Гомера, нравственность оставалась безъ опоры, смерть безъ утѣшенія.

Поэзія *Гесіода* имѣетъ иной характеръ, нежели поэзія Гомера. У него нѣтъ той юношеской веселости и беззаботности, которыми дышетъ поэзія Гомера. Нужды жизни, передуманныя и прочувствованныя, положили печать серьезности, озабочен-

---

[1]) Иліад. XXII, 482.
[2]) Одисс., IV, 561—568.
[3]) Одисс., XI, 576—600.

ности и грусти на его поэзію. Его смущаетъ безотрадная судьба человѣческой жизни Онъ ищетъ способовъ улучшить эту жизнь, успокоить остававшееся безъ опоры религіозное чувство и ввесть идею справедливости въ нравственный и духъ порядка во внѣшній строй жизни Практическій интересъ составляетъ жизненный мотивъ его поэзіи. — Въ своей «Θεογονίи» Гесіодъ приводитъ въ систему религіозныя вѣрованія Грековъ, опредѣляетъ и устанавливаетъ взаимныя отношенія между родами и поколѣніями боговъ и такимъ образомъ приводитъ къ единству и общему плану разрозненныя вѣрованія и соотвѣтствующія имъ религіозныя легенды. Все, что не вошло въ эту систему, осталось внѣ круга общей, народной вѣры, какъ мѣстное вѣрованіе, какъ мѣстный миѳъ. Но вводя Божество въ общій ходъ міроваго развитія, полагая первоначальнымъ Хаосъ, изъ котораго произошли потомъ Земля и Небо и всѣ генераціи боговъ, онъ стоитъ еще на той точкѣ зрѣнія, на которой Божество сливается съ міромъ, не возвышаясь надъ нимъ ни происхожденіемъ, ни природою (ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι. Hesiod. Ἔργ. 108). Поэтому идея творенія еще чужда его сознанію. Вмѣстѣ съ тѣмъ судьба человѣка, хотя введена въ общую законосообразность міровой жизни, является однакожъ печальною и безотрадною. Ни одинъ лучъ свѣта не озаряетъ темныхъ путей человѣческой жизни за гробомъ. Домъ страшнаго Аида представляется страшнымъ жилищемъ. — По основной идеѣ другой поэмы—«Работы и Дни» — поколѣнія людей становятся все хуже и хуже, пока наконецъ единственныя охраны жизни—стыдъ и справедливость — не уйдутъ отъ людской злобы къ безсмертнымъ богамъ, оставивъ людей переполнять мѣру беззаконій.

## II. НОВАЯ ФОРМА ГРЕЧЕСКАГО СОЗНАНІЯ ВЪ ПОСЛѢГОМЕРОВСКОЕ ВРЕМЯ. — МИСТЕРІИ.

Представленія древнихъ Грековъ о судьбѣ душъ по смерти еще не развились до ученія собственно о безсмертіи и тяготѣли крѣпко къ посю-стороннему, къ матери-землѣ. Гомерическій человѣкъ менѣе занимается мыслію о ту-стороннемъ, нежели земнымъ, настоящимъ.

Такія представленія—были льонѣ всеобщими и составляли общую форму греческой религіозной вѣры, или принадлежали только къ тому, болѣе или менѣе ограниченному, кругу религіозныхъ идей, представителемъ котораго былъ Гомеръ — не могли очень долго, тѣмъ болѣе всегда, удовлетворять религіозному чувству народа, быстро подвигавшагося на пути общественной жизни и образованія Весьма значительная перемѣна въ греческой мысли и жизни совершилась въ четыре вѣка, прошедшіе между Гесіодомъ и персидскими войнами.

Ко *внѣшней* сторонѣ обстоятельствъ, дѣйствовавшихъ отрицательнымъ, разлагающимъ образомъ на религіозную вѣру греческаго народа, принадлежали:

1) Чрезвычайное множество и разнообразіе миѳовъ, которое, такъ сказать, загромождало религіозное чувство и не давало ему твердой опоры и сосредоточенности. Эта несоразмѣрность миѳологіи съ первоначальною религіозною нуждою, по естественному ходу вещей, должна была вызвать реакцію, которая обнаружилась невѣріемъ въ цѣлый Олимпъ. Нѣкоторую долю этого наслоенія миѳовъ можно изъяснять, конечно, изъ естествен-

наго хода развитія религіознаго сознанія, возвышавшагося отъ грубыхъ формъ къ болѣе чистымъ, отъ чувственнаго представленія къ болѣе духовному, идеальному представленію; но за тѣмъ весьма значительная часть миѳовъ обязана своимъ происхожденіемъ не столько дѣйствительнымъ психологическимъ потребностямъ, сколько склонности къ художественнымъ олицетвореніямъ, принявшей у Грековъ фантастическіе размѣры. Старые и новые боги толпились въ религіозномъ міросозерцаніи Грековъ, не оставляя чувству свободы сосредоточиться въ религіозномъ воодушевленіи. Къ богамъ туземнымъ присоединились, сверхъ того, боги пришлые, заявлявшіе такъ же свои права на религіозное почтеніе и служеніе. Сначала, въ эпоху сильнаго духовнаго творчества, Греки передѣлывали ихъ на свой ладъ, возводили ихъ въ религіозно-художественные типы, сообразно съ природою своего народнаго духа; но по мѣрѣ оскудѣнія или ослабленія духовной силы народа ослабѣла творчески-возсоздающая дѣятельность его и въ этомъ отношеніи, и греческій политеизмъ принялъ формы религіознаго синкретизма. Чужіе боги приходили къ нимъ уже не измѣняя своего образа, и овладѣвали ихъ вѣрою не встрѣчая никакой реакціи, никакого противодѣйствія.

2) Локализація миѳовъ. Смотря на множество и разнообразіе религіозныхъ миѳовъ Греціи довольно трудно положить черту между тѣмъ, что̀ составляло общее содержаніе религіознаго сознанія Грековъ, и безчисленными мѣстными культами, на которыя оно раздробилось въ разныхъ частяхъ Греціи

Во всякомъ случаѣ однѣ и тѣже божества почитаемы были въ культахъ разныхъ мѣстностей подъ самыми разнообразными формами. Въ интересахъ этихъ мѣстностей, а частію конечно и въ интересахъ жречества, миѳы обособлялись со временемъ все больше и больше. Когда такимъ образомъ прославились многія храмовыя мѣста, какъ мѣста рожденія тѣхъ или другихъ боговъ или какъ поприща ихъ чудесъ, естественно было возникнуть между ними соревнованію и соперничеству; всякое стремилось въ соотвѣтственной мѣрѣ выдаться предъ другими; а это, въ свою очередь, еще болѣе способствовало развитію мѣстныхъ преданій и легендъ и запутывало генеалогію божествъ и культовыя формы все больше и больше

Нѣкотораго рода преувеличенія и противорѣчія, естествен-

ныя послѣдствія такого широкаго миѳообразованія, повлекли за собою упадокъ народной вѣры, оскудѣніе религіознаго благоговѣнія, и вызывали даже насмѣшку. Уже во время Гомера можно примѣтить, какъ произвольно и въ тоже время неуважительно пѣвцы при дворахъ роскошныхъ государей вымышляли разныя легенды и приписывали богамъ и богинямъ, которыхъ прежде почитали съ благоговѣніемъ, различныя забавныя шутки, неблагоприличныя превращенія и пустенькія проказы [1]).

3) Къ числу этихъ же обстоятельствъ нужно отнесть и то, что греческая религіозная вѣра встрѣчаясь, особенно на окраинахъ греческаго міра и въ греческихъ колоніяхъ, съ религіозными вѣрованіями и культами другихъ народовъ, родственныхъ Грекамъ и чуждыхъ имъ по племенному происхожденію, не могла не вступить съ ними въ разнообразныя отношенія, не могла не принять тѣхъ или другихъ элементовъ изъ этихъ культовъ, потому ли, что они представляли нѣкоторое сходство съ греческою религіозною вѣрою, или потому, что они болѣе удовлетворяли религіознымъ потребностямъ, нежели домашнія такъ сказать, туземныя вѣрованія. Въ этомъ отношеніи наибольшее значеніе для Грековъ и наибольшее вліяніе на ихъ религіозное сознаніе имѣли съ одной стороны—на европейскомъ Сѣверѣ—Ѳракія, которой пѣвцы и религіозные обычаи уже издавна знакомы были Грекамъ и не казались имъ совершенно чуждыми; съ другой—Фригія, Сирія и Египетъ, въ культахъ которыхъ также много было родственныхъ чертъ съ различными культами въ честь греческихъ олимпійскихъ божествъ.

4) Около половины VII вѣка до Р. Х., со времени Псамметиха, для Грековъ сталъ открытъ доступъ въ Египетъ, который уже издавна привлекалъ ихъ къ себѣ славою своихъ учрежденій и, еще больше, своею таинственностью. Но какъ любознательность влекла ихъ на Востокъ, такъ предпріимчивость и практическіе разсчеты направляли ихъ къ Сѣверу и Западу, гдѣ раскинулись такъ широко греческія колонія и производилась обширная торговля. Послѣдствіемъ этихъ сношеній съ европейскимъ Сѣверомъ и Западомъ съ одной, и съ Египтомъ съ другой стороны, было чрезвычайное накопленіе положительныхъ

---

[1]) Напримѣръ пѣснь Демодока въ VIII книгѣ Одиссеи

свѣдѣній въ Греціи въ VII—VI вв. до Р. Х. Это увеличеніе и распространеніе въ греческомъ мірѣ неизвѣстныхъ доселѣ свѣдѣній съ одной стороны способствовало развитію историческаго смысла и появленію исторической критики, съ другой—дѣйствовало разрушительнымъ образомъ на древнія миѳическія воззрѣнія.

Между тѣмъ *въ самомъ духѣ* греческаго народа совершался процессъ перехода въ новую форму сознанія.

Еще до зарожденія философіи, но особенно въ началѣ философскаго движенія, гомерическое сознаніе уже перестало удовлетворять зараждающимся потребностямъ греческаго духа, возникающему новому міровоззрѣнію Отрицательною стороною этого поворота греческаго сознанія въ новую сторону, этого разлада его съ гомерическимъ сознаніемъ, было то, что оно перестало понимать миѳы по ихъ непосредственному содержанію, и начало отыскивать въ нихъ, сверхъ перваго, простаго, непосредственнаго смысла, *другой смыслъ*, внутрѣнній, сокровенный, таинственный. Такъ возникло символическое толкованіе миѳологіи. Это толкованіе развилось въ нѣсколькихъ направленіяхъ, изъ которыхъ главными были: *историческое*, *физическое* и, наконецъ, *нравственное* и *метафизическое*. Первое усвоено преимущественно историками, послѣднія—поэтами и философами.

Логографы (анналисты, лѣтописцы) и историки подвергли миѳы о богахъ хронологической и исторической критикѣ, произвольно влагали въ нихъ содержаніе, не входившее въ первоначальный смыслъ миѳовъ, ставили ихъ во взаимную связь, какъ древнія *историческія* сказанія, и вмѣстѣ съ этимъ смотрѣли на боговъ Греціи, какъ на простыхъ людей, возведенныхъ въ достоинство боговъ. За логографами [1]) пошли историки. Даже Геродотъ допускаетъ иногда естественныя толкова-

---

[1]) *Кадмъ* изъ Милета около 540 г. до Р Х.; *Акусилай изъ Аргоса* (болѣе впрочемъ миѳографъ, нежели логографъ (Clem. Alex. Strom. VI, 629); *Гекатей* изъ Милета (въ началѣ VI в. до Р. Х ); современникъ Геродота, *Ферекидъ*, занимавшійся болѣе миѳологіею и генеадогіею боговъ, нежели земными событіями; *Харонъ* изъ Лампсака (около половины V вѣка до Р Х.), писавшій о восточныхъ странахъ, *Гелланикъ* митиленскій; *Ксанѳъ* лидіецъ, получившій греческое образованіе; *Діонисій* милетскій и другіе. (О нихъ въ Geschichte der griechischen Literatur, v *K. Otfried Muller*, Breslau,1857,Th I. S. 468, sqq). Названіе логографовъ присвоилъ имъ Ѳукидидъ

нія. А Θукидидъ и послѣдующіе историки уже не полагаютъ границъ своимъ изъясненіямъ. Но наибольшую извѣстность въ этомъ отношеніи пріобрѣлъ Эвемеръ или Эвгемеръ (Εὐήμερος) мессенецъ, современникъ Кассандра македонскаго, который написалъ священную исторію греческаго политеизма (ἱερὰ ἀναγραφή) и въ ней старался доказать, что боги Греціи суть обоготворенные люди и что Зевсъ есть критскій царь, преемникъ Кроноса, покорившей себѣ многіе народы. Указывали даже и могилу его на островѣ Критѣ. (*Euseb.* Praep. Evang. 11, 4). Названіе *Эвгемеризма* сдѣлалось общимъ именемъ для обозначенія системы или школы, поставившей задачею историческое изъясненіе миѳологіи. Свободно мыслящимъ нравилась эта система, но набожные язычники называли ее атеистическою. Нѣтъ нужды говоритъ о ея недостаточности, она очевидна сама собою. Ею устраняется самое важное, существенное въ миѳологіи—миѳологическій процессъ религіознаго сознанія, и становится на первый планъ полуисторическая основа миѳа, которая для миѳологіи не имѣетъ никакого значенія. Нѣтъ никакой важности въ томъ, былъ-ли какой нибудь царь въ Критѣ съ именемъ Зевса: но Зевсъ миѳологическій имѣетъ громадную важность, какъ моментъ религіознаго сознанія Грековъ.

Но между тѣмъ какъ логографы и историки приняли въ отношеніи къ миѳамъ методу *исторической* критики, поэты и философы взяли другой путь—*аллегорическаго* изъясненія миѳовъ, понимая ихъ, какъ изображенія силъ и явленій внѣшней природы, или какъ олицетворенія нравственныхъ свойствъ и проявленій человѣческаго духа. Древніе послѣ-гомеровскіе *поэты* еще сохраняютъ связь съ миѳологіей, придерживаясь древней вѣры предковъ и оставляя миѳы въ ихъ непосредственной достовѣрности. Эсхилъ стоитъ какъ бы на рубежѣ старыхъ традицій и новаго времени. Но уже Эврипида порицали за то, что онъ опошлилъ миѳы и пизвелъ миѳическихъ героевъ въ ряды простыхъ людей. Позднѣйшіе трагики еще смѣлѣе относились къ миѳамъ, изъясняя ихъ, какъ естественныя событія Вмѣстѣ съ этимъ у поэтовъ постоянно высказываются горькія жалобы на безотрадность жизни, обреченной послѣ смерти на вѣчное уничтоженіе, чѣмъ въ свою очередь выражается недовольство доселѣшними формами нравственнаго сознанія и по-

требность въ идеяхъ, болѣе соотвѣтствующихъ кореннымъ нуждамъ ума и сердца человѣческаго.

Далѣе, уже первые *философы* выражали неудовлетворенность древнею гомерическою и геслодовскою, вообще народною, миѳологіею и толковали миѳы сообразно съ новыми на нихъ воззрѣніями. Недовольство ихъ обращалось какъ на миѳы, такъ и на древнихъ миѳологовъ—Гомера и Гесіода. Пиѳагорейская легенда говоритъ, что Пиѳагоръ, при вступленіи своемъ въ Аидъ увидѣлъ, что души Гомера и Гесіода находятся въ страшныхъ мученіяхъ за свои вымыслы о богахъ [1]). Но у Пиѳагорейцевъ этотъ разладъ съ народною вѣрою еще не былъ столь рѣшителенъ, какъ у Ксенофана и Гераклита. Ксенофанъ говоритъ:

Гомеръ и Гесіодъ богамъ такія дѣла усвояютъ,
Какія и людямъ вмѣняются въ срамъ и безчестье:
Прелюбодѣянье, хищенье, обманы.
Богъ есть одинъ—превыше боговъ и людей,
Ни тѣломъ, ни духомъ своимъ намъ смертнымъ онъ не подобенъ [2]).

Гераклитъ презрительно отзывался о Гомерѣ и Гесіодѣ и не одобрительно смотрѣлъ на народныя вѣрованія. Гомеръ заслужилъ по его мнѣнію, чтобы его изгнали изо всѣхъ празднествъ и побили палками.

Аллегорическій способъ изъясненія миѳовъ особенно широко примѣняемъ былъ къ истолкованію ихъ въ александрійскій періодъ греческой исторіи и культуры.

Ту же судьбу имѣли и популярные миѳы о будущей жизни, которые превратились въ расказы, интересовавшіе и удовлетворявшіе только людей не размышляющихъ [3]).

Главными предметами, на которые теперь обратилась мысль и религіозное чувство, были важнѣйшіе для человѣческой мысли и жизни предметы: Божество и Его отношенія къ міру и человѣку, природа человѣческой души и ея назначеніе и, наконецъ,

---

[1]) *Diog Laert.* VIII, 21. Parisus, 1850.

[2]) *Xenophanes*, fr 7 (Sext. Emp. adv. Math. IX, 193). *Clemens Alex.* Strom V, p. 601. Ed Sylburg Lutetiae Parisiorum, 1641.

[3]) *И. М. Леонтьева*, Миѳическая Грецiя. Пропилеи, кн. II, Москва, 1857 г. 2-е изд

нравственный порядокъ человѣческой жизни. Религіозное и нравственное чувство оскорблялось тѣмъ, что Божество не имѣетъ полнаго господства надъ міромъ, что боги являются безпомощными и безсильными противъ судьбы, представляющей собою неодолимую силу внѣ ихъ, что они не представляютъ собою нравственно-возвышеннаго идеала, способны къ поступкамъ низкимъ и злостнымъ, и преимуществуютъ передъ людьми только могуществомъ, вѣчною юностію и безсмертіемъ. «Вообще въ гомерическомъ религіозномъ сознаніи демоническій элементъ еще не отдѣлился отъ божественнаго, и въ Зевсѣ еще много осталось криводумія отъ отца его Кроноса. Гомерическій Зевсъ еще способенъ дѣйствовать сатанически, и потому человѣкъ не можетъ обращаться къ нему съ любовію». (*Леонтьевъ*, О поклоненіи Зевсу, стр. 232). Нравственное чувство, оскорбляясь гомерическими расказами о богахъ, желало въ представленіи Божества большей возвышенности и большей сообразности съ идеею нравственной чистоты. Подъ вліяніемъ этого побужденія Платонъ удаляетъ изъ своего государства Гомера и сочинителей подобныхъ поэмъ, какъ развратителей юношества [1]).

Въ отношеніи къ душѣ человѣческой оказались недостаточными доселѣшнія представленія, потому что пробуждалось сознаніе ея *божественнаго происхожденія* и предназначенія къ *безсмертію*.

Жизнь проходившая какъ тѣнь безслѣдно, безотвѣтною предъ Божествомъ и нравственною правдою, получила теперь, въ глазахъ Гелленовъ, высшее значеніе, какъ поприще нравственнаго порядка, не заканчивающагося смертію. Мрачный взглядъ на жизнь (пессимизмъ) Гесіода долженъ былъ уступить мѣсто болѣе успокоительному взгляду, проникнутому надеждою на лучшую, блаженную жизнь въ другомъ мірѣ.

Вмѣстѣ съ этимъ долженъ былъ измѣниться взглядъ на нравственный порядокъ жизни. Съ этой стороны возникала въ сознаніи новая для древняго языческаго міра вообще, и вчастности для греческаго сознанія, идея—всеобщей *грѣховности*, отчужденія отъ Бога, первоначальнаго *паденія*, мѣра или степень котораго представлялась тѣмъ большею, чѣмъ чище и возвышеннѣе ста-

---

[1]) *Origen.* contra Cels. lib. IV. c. 529, p. 1083.

новилось представленіе Божества. Возстановленіе этой первобытной чистоты, освобожденіе души отъ покрывающаго ее зла, *примиреніе* съ Божествомъ, возможно только посредствомъ особаго порядка религіозной и нравственной жизни, элементами котораго въ сферѣ религіозной были извѣстныя очищенія, посвященія, и проч , въ сферѣ нравственной—соблюденіе извѣстныхъ правилъ и предписаній, назначенныхъ для нравственнаго очищенія души, возвышенія ея надъ чувственными пожеланіями и приближенія къ Божеству.

Выраженіемъ этого зараждающагося сознанія были—въ религіозной сферѣ—*мистеріи* [1]), отличавшіяся отъ обыкновенной, народной религіи тѣмъ, что вступленіе въ нихъ совершалось чрезъ особыя посвященія

Въ настоящее время очень трудно составить полное и правильное понятіе о мистеріяхъ, какъ вообще трудно угадывать смыслъ и значеніе древнихъ религій. Нужно войти въ чувства и расположенія древности, возобновить въ себѣ и, такъ сказать, пережить психологическіе феномены древняго сознанія для того, чтобы понять священную важность таинствъ, отъ которыхъ отлетѣла душа и осталось одно мертвое, грубое тѣло. Уже древніе Греки, времени упадка религіи, мало понимали значеніе миѳовъ, которые стали для нихъ знаками непонятнаго содержанія. Александрійскіе историки и философы (Неоплатоники) понимали ихъ еще меньше, аллегоризируя миѳы, т. е. прямо уничтожая ихъ религіозный характеръ.—Въ послѣднее время (съ конца XVIII вѣка) сдѣлано много ученыхъ изысканій относительно мистерій: но въ этихъ изслѣдованіяхъ одна теорія смѣняетъ другую, не возстановляя подлиннаго смысла таинственныхъ обрядовъ.

По одному, и притомъ наиболѣе распространенному взгляду, мистеріи имѣли восточное происхожденіе [2]) и были хра-

[1]) Различныя названія мистерій: μυστήρια, ὄργια, (первое преимущественно для элевсинскихъ, послѣднее для орфическихъ мистерій); также τέλη или τελεταί; для обозначенія собственно высшаго посвященія; иногда ἀπόρρητα и ἄρρητα; у Римлянъ—initia. Названіе мистерій обнимаетъ какъ внѣшнюю сторону культа (посвященія, очищенія, посты, пѣсни, жертвы и прочіе обряды, вообще τὰ δρώμενα, quae fiebant), такъ и внутреннюю (ѳеологическое и нравственное содержаніе культа: τὰ λεγόμενα). Pausan. II, 37, 3. III, 22, 2. IX, 25, 6, 30, 6. Plutarch v. Solon. 9.

[2]) «Религіозныя мистеріи Грековъ имѣли чужеземное происхожденіе; ро-

нилищами древней мудрости, оберегаемой и преподаваемой жрецами, и стояли выше народной вѣры. Относительно происхожденія и характера этой мудрости взгляды были различные. Ее производили то изъ первоначальнаго, можетъ быть современнаго человѣчеству, откровенія, то изъ Ветхаго Завѣта, то изъ индѣйской и египетской религій. Главнымъ содержаніемъ этого преданія были истины единства Божества и безсмертія души человѣческой. — Представителями этого взгляда были: англійскій епископъ *Варбуртонъ*, *Плессингъ*, *Мейнерсъ*, *Сентъ-Круа* [1]) и *Фр. Крейцеръ* [2]). Къ этому же взгляду примкнулъ, изъ нашихъ соотечественниковъ, графъ *Уваровъ* [3]). Всѣ они шли по пути, проложенному Неоплатониками, и возобновили ихъ мистицизмъ и синкретизмъ. Священные обряды мистерій были для нихъ только символами, за которыми скрывались и открывались посвященнымъ тѣ или другія ученія.

Этотъ взглядъ вызвалъ реакцію, которая обнаружилась въ двухъ направленіяхъ.

*Фоссъ* [4]), считая гомерическое сознаніе за первоначальную и нормативную форму религіозной вѣры Грековъ, вмѣстѣ съ этимъ на всѣ другія формы, въ томъ числѣ и на мистеріи, смотритъ какъ на искаженія этой формы въ интересахъ жрецовъ, какъ на культъ, принесенный въ Грецію извнѣ и не заключающій въ себѣ никакого доктринальнаго содержанія.

---

дина ихъ не въ Египтѣ; у насъ есть блистательный единственный фактъ открывающій ихъ истинное отечество» (Индію). (Гр. *Уварова*, Изслѣдованіе объ элевсинскихъ таинствахъ. Соврем 1847 г. кн. 2, стр. 86). Этотъ единственный фактъ, указывающій на индѣйское происхожденіе мистерій, составляютъ заключительныя слова элевсинскихъ праздниковъ (κονξ ομπαξ), имѣющія, по изслѣдованію Вильфорда (въ V томѣ записокъ Азіатскаго Общества) санскритское происхожденіе.

[1]) *Sainte-Croix*, Histoire de la religion secrète des anciens peuples, Paris, 1774. Recherches sur les mystères du paganisme, 1784.

[2]) Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, IV B-de, Leipzig und Darmstadt, 1810—1812 Тоже in Auszuge, von S.H. *Moser*, Leipzig, 1822.—Religions de l'antiquité, ouvrage traduite de l'Allemand du Fr. Creuzer, par Guigniaut, 10 vol. Paris 1825—1851.

[3]) Essai sur les mystéres d'Eleusis, par *S. Ouvaroff*, Paris, 1846. Изслѣдованіе объ элевсинскихъ таинствахъ. Современ. 1847 г. кн. 2.

[4]) *J. H. Voss*, Antisymbolik, Stutgart, 1824.

Библиотека ООН

Кенигсбергскій филологъ *Лобекъ* [1]), идя по пути, указанному Фоссомъ, собралъ и разобралъ всѣ относящіяся къ мистеріямъ (элевсинскимъ, орфическимъ и самоѳракійскимъ) свидѣтельства древняго времени, располагая ихъ по вѣкамъ, и пришелъ къ выводу, что въ мистеріяхъ не заключалось и не преподавалось никакого тайнаго ученія; что онѣ привлекали къ себѣ только внѣшнею стороною—блестящею обстановкою праздниковъ и, наконецъ, что своимъ происхожденіемъ онѣ обязаны сепаративнымъ стремленіямъ различныхъ греческихъ племенъ, городовъ, фамилій и мѣстъ относительно культа боговъ, какъ мѣстныхъ и фамильныхъ покровителей,—культа, замыкавшагося такимъ образомъ все больше и больше отъ культовъ другихъ, общенародныхъ, божествъ и затѣмъ неизбѣжно принявшаго форму тайнаго богослуженія.

*Отфридъ Мюллеръ* [2]), не отрицая мистическаго элемента въ мистеріяхъ, развилъ реакцію въ другомъ направленіи, доказывая, что мистеріи имѣютъ исключительно греческое происхожденіе, и что сепаративный и мистическій характеръ тайныхъ культовъ зависѣлъ отъ характера подземныхъ божествъ, которыхъ почитали въ этихъ культахъ. Мистическіе культы исключали собою свѣтлый культъ олимпійскихъ боговъ, что́ внѣшнимъ образомъ также отдѣляло посвященныхъ отъ остальныхъ Гелленовъ. Это былъ остатокъ пелазгическаго культа, придавленнаго греческою религіею и сохранившагося подъ формою тайнаго богослуженія.—Наконецъ, *Преллеръ* [3]), котораго можно назвать продолжателемъ метода Отфрида Мюллера, также производитъ мистическій элементъ Грековъ отъ Ѳракіянъ и Пеласговъ, и считаетъ появленіе мистерій въ вѣкъ Солона и Писистрата реакціей въ пользу древнихъ культовъ.

Эта борьба противоположныхъ взглядовъ привела къ выводамъ, которые можно считать положительнымъ достояніемъ науки.

Мистеріи сложились изъ различныхъ, (гелленскихъ и негелленскихъ) элементовъ, но тѣмъ не менѣе составляютъ явле-

---

[1]) *Chr. Aug. Lobeck*, Ahlaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis, libri tres, Regimontii Prussorum, 1829.

[2]) Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, Gotting. 1825.

[3]) *Pauly*, Real—Encyclopädie, sub vv *Mysteria*, *Eleusinia* etc.—Griechische Mythologie, von *L. Preller*, Berlin, 1860.

ніе греческой жизни въ такой мѣрѣ и степени, въ какой съ одной стороны возникли подъ вліяніемъ пробудившихся потребностей греческаго духа, съ другой образовались въ чисто-геллѣнскомъ духѣ, съ устраненіемъ всего, что въ вошедшихъ въ нихъ элементахъ было чуждаго, восточнаго, что имѣло характеръ дикаго, вакхическаго изступленія и всякихъ оргіастическихъ проявленій, съ какими они являются на востокѣ. Слѣдовательно онѣ ни въ какомъ случаѣ не означаютъ упадка греческаго духа, поворота назадъ, страдательнаго подчиненія чуждымъ вліяніямъ, но движеніе впередъ, новый фазисъ сознанія, пережитый греческою жизнію, богатый по своему содержанію и чрезвычайно плодотворный для послѣдующаго развитія греческой мысли и жизни [1]). То нечистое, что въ нихъ еще оставалось, какъ необдѣланное художественнымъ духомъ Геллѣнства, устранено впослѣдствіи, но зерно—осталось, какъ важнѣйшее пріобрѣтеніе не только греческаго, но и всемірно-историческаго духа.

Мистеріи не заключали въ себѣ тайнаго ученія въ смыслѣ Крейцера, но и не были лишены внутренняго смысла и значенія, какъ полагалъ Лобекъ. Нѣтъ повода искать въ нихъ доктринальна-

---

[1]) «Мистеріи древности коренятся въ потребностяхъ своего времени и составляютъ шагъ впередъ, поелику они вносили, въ нѣкоторомъ отношеніи, нѣчто высшее и болѣе духовное, нежели остальное богослуженіе». *Preller.* s. v Mysteria, въ *Pauly* Real-Encyclop. T. V. S. 343). «Мистеріи имѣли для своего времени свою необходимость, истину и внутреннее оправданіе. Иначе какъ могли бы онѣ получить такое значеніе, какое онѣ имѣли, и такую долговѣчность?» (ibid. S 314). *П.М. Леонтьевъ*, развивая туже мысль въ критическомъ разборѣ Гротовой исторіи Греціи, говоритъ: «предположеніе Грота, что измѣненіе греческой религіи, происшедшее во время между Гесіодомъ и Ономакритомъ, было главнѣйшимъ образомъ обусловлено чужеземными вліяніями, не имѣетъ достаточнаго основанія. Великое измѣненіе въ религіи было важнымъ шагомъ впередъ, послѣднимъ шагомъ, котораго только недоставало, и произошло вслѣдствіе собственнаго и самостоятельнаго развитія греческой народности, а не вслѣдствіе случайныхъ побужденій со внѣ. Послѣднія могли только отчасти и весьма не много участвовать въ этомъ измѣненіи и содѣйствовать ему, какъ вообще въ исторіи современныя событія всегда бываютъ между собой въ нѣкоторой связи... Всѣ заимствованія Грековъ (во время между Гесіодомъ и Ономакритомъ, на высшей ступени развитія греческаго сознанія и возбужденной имъ любознательности и воспріимчивости) суть *слѣдствіе* внутренняго развитія народа, а не его *причина* Иначе Греки не могли бы посредствомъ своихъ заимствованій обогатить тѣхъ, у кого заимствовали . Греки приняли то, къ чему сами были наклонны (Пропилеи, кн. II, изд 2-е Москва. 1857. Миѳическая Грецiя, стр. 23—24)

го содержанія, возвышенныхъ нравственныхъ наставленій и глубокой философіи; но тѣмъ не менѣе мистическій культъ въ исторіи своихъ божествъ—въ повѣствованіяхъ о ихъ рожденіи, измѣняющихся состояніяхъ, страданіяхъ и смерти (что́ въ мистеріяхъ составляло содержаніе «священнаго преданія» ἱερὸς λόγος и составляло собственно апоррета, ἀπόρρητα), и въ символическомъ богослуженіи—въ священныхъ процессіяхъ и въ мимическо-драматическихъ представленіяхъ, въ священныхъ гимнахъ и вообще въ различныхъ образахъ,—заключалъ элементы, способные возбудить мысль къ постиженію высшихъ истинъ, воодушевить чувство лучшими надеждами на существованіе за предѣлами этой жизни и ввести въ сознаніе посвященныхъ идеи лучшаго порядка и благоустроенія нравственной жизни [1]).

Что касается до ихъ таинственности, то она изъясняема была различно. По мнѣнію одиихъ мистеріи скрываемы были какъ установленія, прямо противоположныя всему строю понятій политеизма [2]). Но болѣе вѣроятнымъ представляется другое объясненіе, по которому поводъ къ этому могъ заключаться въ самомъ характерѣ (хтоническихъ, подземныхъ) божествъ, которымъ посвящены были мистическіе культы [3]). Наконецъ эта таинственность могла быть слѣдствіемъ уваженія къ содержащимся въ мистеріяхъ символическимъ представленіямъ, относящимся къ важнѣйшимъ предметамъ религіознаго почитанія. Въ силу этого уваженія эпопты оберегали отъ профанаціи то, что считали для себя священнымъ, не отдавая его въ жертву обществу, привыкшему свободно и иногда даже насмѣшливо и презрительно относиться къ предметамъ религіознаго культа [4])

Разсматривая греческія мистеріи въ отношеніи къ нашей задачѣ, мы остановимся только на элевсинскихъ и орфическихъ мистеріяхъ. Тѣ и другія посвящены были хтоническимъ божествамъ — Деметрѣ, Персефонѣ и Діонису, и соприкасаются между

---

[1]) Diodor, Sic. V, 49. γένεσθαί φασι καὶ εὐσεβεστέρους καὶ κατὰ πᾶν βελτίονας ἑαυτῶν τοὺς μυστηρίων κοινονήσαντας.

[2]) «Великія таинства предоставлены были небольшому числу избранныхъ, потому что истины тамъ открытыя могли бы нанести смертельный ударъ религіознымъ вѣрованіямъ народа». (*Графъ Уваровъ*, Изслѣдованіе объ элевс. таинств. стр. 88).

[3]) *Otfr. Muller*, Prolegg. S. 253.

[4]) *Preller* въ *Pauly* Real-Encycl. T. V, S 325.

собою во многихъ пунктахъ, такъ что составляютъ какъ бы одинъ культъ. Тѣ и другія отвѣчали пробудившемуся въ Геллен-скомъ сознаніи чувству грѣховности и потребности въ оправданіи и очищеніи. Наконецъ тѣ и другія направлены были къ возбуж-денію и укрѣпленію въ душѣ вѣры въ будущую жизнь и пото-му могутъ быть названы праздниками безсмертія.

## I) Элевсинскія мистеріи.

### 1. Элевсинскій миѳъ.

Содержаніе элевсинскаго миѳа заключается въ слѣдующемъ. Кора — Персефона [1]), дочь Деметры отъ Зевса, играя на Нисейскомъ лугу и собирая цвѣты, искала благовоннаго нар-цисса, приносящаго сто цвѣтковъ на одномъ стеблѣ. Вдругъ подъ ея ногами разверзается земля. Вышедшій Плутонъ увле-каетъ юную богиню на свою златую колесницу и не смотря на крики уноситъ жертву въ Аидъ. Огорченная Деметра [2]) ищетъ похищенную дочь по всему земному шару, но напрасно. Въ деся-тый день она получаетъ первую вѣсть о похищеніи отъ Гекаты (богини луны). Геката слышала крикъ, но не видѣла похити-теля Наконецъ она узнаетъ отъ всевидящаго Геліоса, что дочь ея похитилъ Аидъ Печальная блуждаетъ она, гнѣваясь на собира-теля тучъ—Зевса, по попущенію котораго похищена Персефона. Она перестала посѣщать собранія боговъ на великомъ Олимпѣ, приняла скромный видъ многолѣтней старухи и подъ именемъ Δηώ (ищущей) отправилась къ людямъ. Въ благовонномъ Элев-синѣ [3]) она вошла въ домъ Келеоса, супруга котораго приня-ла ее съ великимъ почтеніемъ Огорченная Деметра не прини-мала участія ни въ какихъ рѣчахъ и ни въ какихъ дѣлахъ, не улыбалась, не вкушала ни пищи, ни питья, изнемогая отъ вож-делѣнія по дочери. Наконецъ богиня открыла царицѣ, кто она и повелѣла воздвигнуть себѣ храмъ у ручья Каллихороса. Она сѣла въ своемъ элевсинскомъ храмѣ и негодуя на олимпійскихъ боговъ послала голодъ на землю. Изъ брошенныхъ сѣмянъ

---

[1]) Персефона, у Римлянъ Прозерпина, отъ *proserpere*—всходить.

[2]) Δη-μήτηρ—или Γῆ-μήτηρ—дочь Кроноса и Реи, сестра Зевса (Hesiod. Theog. 454), божественная мать-земля, богиня посѣва и жатвы, питательница людей.

[3]) Ἔλευσις прибытіе,—отъ котораго культъ и мѣстность получили свое названіе.

земля не возрастила ни одного колоса. Родъ людской едва не погибъ и олтари боговъ оставались пустыми. Тогда Зевсъ послалъ къ ней Ириду съ просьбою о возвращеніи; но она не послушалась и требовала назадъ дочери. Наконецъ Зевсъ обѣщалъ возвратить ей дочь, на томъ только условіи, если Персефона не прикасалась въ Аидѣ ни къ какой пищѣ боговъ. Къ несчастью, она коснулась запрещеннаго плода, вкусила въ Элисейскихъ поляхъ три зерна гранатнаго яблока (символъ плодородія). За это Зевсъ повелѣлъ ей проводить двѣ трети года на землѣ у матери, и треть у подземныхъ боговъ. Тогда Деметра, смягчивъ свой гнѣвъ, выпустила зелень изъ вспаханныхъ нивъ. Вся земля покрылась листьями и цвѣтами. Но прежде чѣмъ Деметра вошла на Олимпъ, она научила правителей Элевсина, въ которомъ совершилось примиреніе ея съ богами, употребленію священныхъ жертвъ и элевсинскихъ посвященій. Элевсинъ сдѣлался главнымъ мѣстомъ ея культа, гдѣ она почитаема была, какъ учредительница земледѣлія, которое составляетъ основу осѣдлости, общественнаго порядка, брака и мирной жизни [1]).—Въ Θесмофоріяхъ по этимъ же основаніямъ Деметра чествуема была какъ мать — питательница и какъ законодательница. Заслуживаетъ вниманія то обстоятельство, что Θесмофоріи были исключительно праздникомъ женъ [2]).

## 2. Значеніе Діониса въ греческой миѳологіи и Діониса-Іакха въ элевсинскихъ мистеріяхъ.

Съ культомъ Деметры и Персефоны въ Элевсиніяхъ въ очень

---

[1]) Гомеръ не знаетъ этого миѳа и упоминаетъ только о происхожденіи Персефоны отъ Деметры и Зевса (Иліад. XIV, 326). Содержаніе его, сверхъ почастныхъ упоминаній у многихъ древнихъ писателей, изложено сполна въ древнемъ аттическомъ гимнѣ къ Деметрѣ—ὕμνος εἰς Δημητρᾶν. (Hymni Homerici, Bibloth. Teubneriana. Lipsii 1858, p. 49—54). Павзаній называетъ его произведеніемъ Мусея, древняго ѳракійскаго пѣвца, вѣроятно изъ рода Эвмолпидовъ, Pausanias, I, 22, 7 IV, 1, 5. Гимнъ этотъ долго оставался неизвѣстнымъ и только въ 1780 г. найденъ былъ въ московской синодальной библіотекѣ бывшимъ профессоромъ московскаго университета Маттеи.

[2]) «И о таинствахъ Деметры—говоритъ Геродотъ,—которыя Геллены называютъ Θесмофоріями, хотя и онѣ извѣстны мнѣ, долженъ молчать Скажу только то, что позволено мнѣ сказать. Таинства эти принесены изъ Египта въ Геллоду дочерями Даная, которыя научили имъ Пелас гіянокъ Herodot II, 72

раннее время [1]) соединился культъ Діониса, принявшаго здѣсь имя *Якха*.

Знакомые съ изслѣдованіями по классической миѳологіи согласятся съ нами, что если все, относящееся къ мистеріямъ, темно и запутанно, то миѳъ о Діонисѣ составляетъ одну изъ самыхъ трудныхъ проблеммъ въ классической миѳологіи. Напряженнѣйшія изслѣдованія этого предмета лучшими знатоками классической миѳологіи—(Крейцеромъ, Лобекомъ, Преллеромъ и др.)—не привели однако къ твердымъ результатамъ и не согласили всѣхъ противорѣчій въ древнихъ свидѣтельствахъ. Мы не имѣемъ повода входить во всѣ подробности этого предмета и относящихся къ нему изслѣдованій, но не можемъ не остановиться на нихъ, по крайней мѣрѣ въ такой мѣрѣ, въ какой онѣ имѣютъ значеніе собственно для нашего предмета.

По показанію Геродота, культъ Діониса, вошелъ въ Грецію сравнительно позже другихъ культовъ. «Пеласги, говоритъ онъ, первоначально всякія жертвы приносили богамъ вообще, какъ меня увѣряли въ Додонѣ; но проименованіемъ или именемъ ни одного изъ нихъ не называли, ибо оныхъ еще не слыхали. Ихъ называли только именемъ θεός, потому что они все положили или привели въ порядокъ и распредѣлили какъ должно. Потомъ, по прошествіи многаго времени, узнали имена другихъ боговъ, изъ Египта принесенныя; но имя Діониса узнали гораздо позже» [2]). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Мнѣ кажется, что Мелампу, сыну Амиѳеона, были уже извѣстны обряды этого культа, такъ какъ онъ ввелъ у Гелленовъ имя Діониса *Однакожъ онъ не совершенно объяснилъ сей предметъ, но послѣ него подробнѣе изложили другіе ученые мужи...* Фалла же священный ходъ дѣйствительно введенъ Меламномъ. Отъ него Геллены научились дѣлать то, что дѣлаютъ. Поэтому я почитаю Меламна мужемъ ученымъ, который пріобрѣлъ свѣдѣнія въ наукѣ предсказанія и, между многими другими ученіями, пріобрѣтенными имъ въ Египтѣ, научилъ Гелленовъ и обрядамъ Діонисова празднества *съ нѣкоторою перемѣною*. Вѣдь не могло же произойти случайно то, чтобы въ Геладѣ совершались такіе же обряды въ честь этого бога, какіе въ Египтѣ. Въ этомъ предположеніи они были бы сходны съ другими обычаями Гел-

---

[1]) *Pauly*, T. III, S. 85.

леновъ, а не казались бы введенными вновь и для нихъ чуждыми. Не могу также сказать и того, чтобы Египтяне заимствовали отъ Гелленовъ это или другое какое установленіе» [1]). Другія свидѣтельства приписываютъ культу Діониса ѳракійско-фригійское происхожденіе [2])

Но уже Плутархъ порицалъ Геродота за то, что онъ производилъ все греческое отъ Египтянъ, и вчастности за то, что приписывалъ культу Діониса египетское происхожденіе. (*Plutarch.* De Herod. malign. c. 14).—Шеллингъ соглашается, что Греки могли заимствовать у Египтянъ священную процессію Фалла въ честь Діониса, о чемъ собственно и говоритъ Геродотъ; но идея и мистеріи Діониса несомнѣнно принадлежатъ самимъ Гелленамъ; онѣ древнѣе тѣхъ праздниковъ и процессій, вообще позднихъ наслоеній миѳологическаго культа, о которыхъ говорилъ Геродотъ. Притомъ же и самъ Геродотъ приписываетъ египетское происхожденіе только нѣкоторой части культа, а не цѣлому культу Діониса «Меламп—по его словамъ—несовершенно объяснилъ сей предметъ, но послѣ него подробнѣе изложили другіе ученые мужи». (*Schelling*, Philosophie der Offenbarung, S. 424).

Съ другой стороны идея Діониса такъ проста, такъ близка и сродна гелленскому духу, такъ настоятельно вызывается ходомъ миѳологическаго процесса, такъ тѣсно связана со всѣми лучшими проявленіями, со всѣмъ греческимъ образованіемъ, что трудно не признать за нею греческаго происхожденія. Но нѣкоторыя частности во внѣшнихъ формахъ, въ выраженіи этой идеи въ различныхъ культахъ Діониса, могли имѣть не-греческое происхожденіе. Такимъ образомъ по первоначальной идеѣ Діонисъ принадлежитъ Греческому сознанію; но нѣкоторыя внѣшнія формы ея выраженія имѣютъ иностранное происхожденіе, ѳракійско-фригійское или египетское. Впрочемъ отдѣлить туземное отъ иноземнаго, греческіе элементы отъ не-греческихъ нѣтъ никакой возможности.

Первоначально праздникъ Діониса былъ праздникомъ собиранія винограда, точно также какъ праздникъ Деметры—праздникомъ земледѣлія.

Что касается до значенія Діониса въ греческой миѳологіи

---

[1]) *Herod*, II, 52

[1]) Гомеръ упоминаетъ о ѳракійскомъ культѣ Діониса. Илад. VI, 332.

вообще и вчастности въ элевсинскихъ мистеріяхъ, то опредѣлить его весьма трудно.—Александрійскіе толкователи миѳовъ, противопоставляя Діониса Зевсу, видѣли въ немъ дальнѣйшее движеніе религіознаго сознанія, слѣдующій моментъ его, такъ же относящійся къ своему предъидущему, какъ время Зевса относится къ времени Кроноса и время Кроноса къ времени Ураноса. Такимъ образомъ періодъ мистерій и вообще религіознаго сознанія, начиная по крайней мѣрѣ съ VII в. предъ Р. Х., былъ какъ бы эпохою борьбы двухъ династій—Зевса и Діониса, въ которой нравственно-религіозное сознаніе, не удовлетворяясь Зевсомъ и олимпійскими богами, искало для себя болѣе достойнаго представителя и, олицетворивши его въ Діонисѣ, противопоставило его Зевсу. Изъясняя этотъ миѳъ въ отношеніи къ человѣческой душѣ и человѣческой жизни, и имѣя въ виду преимущественно Діониса, растерзаннаго Титанами, они видѣли въ титанической жизни безпорядочную жизнь, влекущуюся по пути низшихъ желаній, сопротивляющуюся высшимъ требованіямъ нравственнаго порядка и враждебную высшимъ, небеснымъ богамъ; а въ Діонисѣ — освободителя душъ отъ титанической власти, почему онъ и называется *освободителемъ* (λύσιος, ἐλευθερεύς [1]). Персефона (Прозерпина) есть образъ души, ниспадшей въ этотъ міръ; возвращеніе ея къ Деметрѣ (Церерѣ) есть символъ освобожденія души отъ узъ нечистой земной жизни и возвращенія ея къ своему чистому, небесному началу. Способъ этого освобоженія — чистая жизнь, истинная философія, образомъ которой служитъ Діонисъ. Въ этомъ смыслѣ изъясняется о Діонисѣ и Платонъ въ Федонѣ, 69 с.. «служители таинствъ говорятъ, что носителей жезловъ Діониса много, а Діонисовъ мало. А эти (т. е Діонисы), по моему мнѣнію, суть не кто другіе, какъ истинные философы. Отъ нихъ-то и я, сколько могъ, не отставалъ въ своей жизни, но всячески старался присоединиться къ нимъ» [2]).

Въ новое время весьма важныя изслѣдованія о Діонисѣ сдѣланы Шеллингомъ. Изслѣдованія эти стоятъ въ тѣсной связи

---

[1]) Ὅτι ὁ Διόνυσος ἐστὶν αἴτιος· διὸ καὶ Λύσιος. Изъ гимна Орфея въ честь Діониса у Олимпіодора.

[2]) Это изъясненіе миѳа о Діонисѣ заимствовано изъ комментарія Олимпіодора на Федона *Cousin*, Oeuvres, III Série, T. I Paris 1847, p. 408. 444

съ общимъ взглядомъ его на мистеріи и на отношеніе ихъ къ миѳологіи или народной вѣрѣ. Выходя изъ замѣчанія Павзанія, что элевсинскія посвященія столько же выше религіи, сколько боги выше героевъ, потому что герои смертны и тѣлесны, а боги безсмертны и безтѣлесны, Шеллингъ ставитъ въ такое же отношеніе боговъ мистерій къ миѳологическимъ богамъ: первые суть безусловно — не матеріальные, чисто-духовные боги, между тѣмъ какъ послѣдніе, по сравненію съ ними или относительно-матеріальны; эти dii, тѣ — deorum dii, боги производящіе боговъ, dii potes, чистыя силы, чистыя причины, эсотерическіе боги въ противоположность матеріальнымъ, эксотерическимъ. Эти чистыя потенціи связаны такою внутреннею связію, что всѣ вмѣстѣ составляютъ одно, такъ что съ устраненіемъ одной рушится все. Равнымъ образомъ всѣ онѣ суть олицетворенія одного бога, проходящаго чрезъ разные моменты и стремящагося къ сознанію, къ нравственной личности, къ явленію духа. По этому какъ миѳологія выражаетъ собою народное, матеріальное сознаніе, такъ мистеріи выражаютъ сознаніе эсотерическое, миѳологію, переведенную въ понятія, ѳеогоническій процессъ съ его внутренней стороны. Это — философія религіи. Миѳологія есть тѣло эсотерическаго сознанія, мистеріи — духъ этого тѣла. Миѳологія имѣетъ дѣло съ прошедшимъ, съ родившимися богами: въ мистеріяхъ созерцается самый внутренній процессъ ихъ рожденія или возникновенія въ сознаніи.

Посредниками перехода сознанія изъ одного момента въ другой служатъ женскія божества, которыя являются какъ жены и матери. Жена выражаетъ тотъ же моментъ сознанія, который представляется соотвѣтствующимъ мужескимъ божествомъ; мать — ведетъ сознаніе дальше, переводитъ его въ слѣдующій, высшій моментъ, раждаетъ новаго бога.

Главныя ступени, которыя проходитъ религіозное сознаніе въ своемъ историческомъ развитіи, обозначаются у Шеллинга, какъ матеріальное, переходъ отъ матеріальнаго къ духовному, и наконецъ—духовное. Бога первой ступени онъ называетъ реальнымъ богомъ; второй ступени — реально-духовнымъ или душевнымъ, еще не возбудившимъ въ себѣ духа, третьей — духовнымъ.

Переходъ сознанія изъ одного момента въ другой сопровождается внутреннею борьбою, которая миѳологически представляется какъ вражда или борьба боговъ. — чрезвычайно важный

моментъ въ ходѣ и развитіи религіознаго сознанія Грековъ, какъ торжество духа надъ дикою и грубою силою природы. Въ этомъ процессѣ первый моментъ есть бытіе, разрушаемое вторымъ и приходящее снова въ полную внутреннюю гармонію въ третьемъ. Такимъ образомъ внутренняя борьба составляетъ характеръ главнымъ образомъ втораго момента

Греческая миѳологія сполна прошла этотъ путь развитія. Первому миѳологическому моменту соотвѣтствуетъ представленіе о богахъ, какъ физическихъ силахъ: это—Хаосъ съ выдѣляющимися изъ него божествами природы — Геею (землею) и Кроносомъ (небомъ); второму моменту соотвѣтствуютъ божества природы, съ зараждающимися уже нравственными свойствами, но составляющія еще поколѣніе существъ, дѣйствующихъ подъ вліяніемъ грубой силы и дикихъ инстинктовъ: это — царство Кроноса и Титановъ, оканчивающееся пораженіемъ Кроноса и господствомъ Зевса (гомерическое сознаніе, для котораго первые два момента составляютъ уже забытое прошлое); третьему, наконецъ,—господство Зевса, бога съ преобладающими духовными свойствами.

Идея Діониса, какъ внутренній мотивъ религіознаго сознанія, направляющійся къ возбужденію духа, къ представленію Бога, какъ духовнаго начала, присуща всѣмъ моментамъ послѣдовательно развивающагося сознанія, и потому въ самомъ развитіи этой идеи можно различать также три момента или, что тоже, трехъ Діонисовъ. Между ними древнѣйшій (παλαιότερος Διόνυσος)— *Діонисъ-Загрей*, сынъ Зевса и Персефоны, дикій, суровый и безжалостный богъ (χθόνιος, ὠμηστής), владыка подземнаго міра: онъ чествуемъ былъ въ орфическихъ мистеріяхъ. Другой *Діонисъ*—собственно *Вакхъ* или *Бромій*, сынъ Семелы, дочери ѳивскаго царя Кадма, прозванный ѳивскимъ, *Освободитель* (Λύσιος), стоящій на поворотѣ сознанія отъ восточнаго характера къ западному и, въ тоже время, отъ реальнаго бога къ духовному, освобождающій сознаніе отъ преобладающаго вліянія реальнаго бога. Противниками его, при первомъ его появленіи въ греческомъ сознаніи, были ѳракійцы—Ликургъ, царь эдонейцевъ, Пенѳей, царь ѳракійскій, и наиболѣе извѣстный въ этомъ качествѣ, Орфей, растерзанный жрицами Діониса и олицетворяющій собою также восточный моментъ греческаго сознанія. Діонисъ-Вакхъ обозначаетъ собою моментъ зарожденія свѣтлаго гомерическаго со-

знанія. Орфей является противникомъ Діониса; но точно также онъ враждуетъ и, по тому же побужденію, и съ гомерическимъ сознаніемъ. Съ появленіемъ въ сознаніи Діониса второй потенціи, Діонисъ первой потенціи скрывается, дѣлается невидимымъ, падаетъ во мракъ, становится *Аидомъ*. такимъ образомъ Загрей является владыкою преисподней, подземнымъ богомъ. Онъ долженъ былъ скрыться, умереть, чтобы дать просторъ зараждающейся жизни боговъ гомерическаго сознанія и вообще греческаго политеизма. Здѣсь также нужно прибавить, что Діонисъ-Вакхъ не былъ предметомъ мистерій, но народной миѳологіи, и что къ нему, а не къ Загрею, относится какъ все разнообразіе культовъ Діониса въ разныхъ странахъ Греціи, малыя и большія, сельскія и городскія Діонисіи, такъ и все то, что въ обще-геллѣнской жизни, въ наукѣ и искусствѣ, отъ Діониса ведетъ свое начало. Наконецъ третья потенція Діониса—Діонисъ-Якхъ (Ἴακχος) [1]), чествуемый въ элевсинскихъ мистеріяхъ наряду съ Деметрой и Персефоной, и слѣдовательно болѣе близкій къ Загрею, нежели къ Вакху Первый изъ нихъ совпадаетъ съ періодомъ господства реальнаго бога; второй начинаетъ собою періодъ освобожденія отъ реальнаго бога; третій — періодъ господства духовнаго бога, духа. Все грубо-реальное, фантастическое, темное, все, что не духъ, съ появленіемъ его должно исчезнуть изъ міра новыхъ боговъ.

Ходъ этого миѳологическаго процесса обозначается именемъ Зевса, который по этому не есть миѳологическое лицо, но процессъ, общее имя высшаго бога на всѣхъ ступеняхъ его раскрытія или проявленія. Зевсъ открыто появился только въ третьемъ моментѣ развитія этого процесса, послѣ Ураноса и Кроноса, но потенціально онъ существовалъ въ обоихъ предшествующихъ моментахъ, подготовившихъ его появленіе. Поэтому и Діонисъ не обозначаетъ бога, отличнаго отъ Зевса: онъ всегда присущъ Зевсу, какъ одно съ нимъ или какъ внутренній богъ (ὁτι ἀυτὸς ὁ Ζεὺς ειη ὁ Διόνυσος. Aristid. I, p. 49). Въ первомъ періодѣ Загрей одно съ Зевсомъ, отрицательная сторона его, Аидъ (Ἀιδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός— фрагментъ Гераклита у Плутарха: De Isid. et Osirid. c. 28). Во второмъ — онъ внутреннее дѣйствующее въ Зевсѣ начало множества боговъ, рожденіе, сынъ Зевса.

---

[1]) Ἴακχος отъ ἰάκχω или ἰάχω, clamo

Въ третьемъ, наконецъ, онъ представляетъ собою чистую, идеальную сторону Зевса и есть духовный богъ. Разсматриваемый эсотерически онъ есть на послѣдней ступени тотъ же Зевсъ, облеченный болѣе высокими нравственными свойствами, нежели въ какихъ являлся миѳологическій Зевсъ, и облагороживающій жизнь лучшими нравами. Но вообще какъ безъ Зевса нѣтъ миѳологическаго процесса, такъ безъ Діониса нѣтъ Зевса.

Каждому изъ трехъ Діонисовъ соотвѣтствуетъ женское божество, выражающее при каждомъ представляемое имъ сознаніе Діонису-Загрею, собственно какъ Аиду, соотвѣтствуетъ *Персефона*, адская богиня, такъ же рожденная Деметрою отъ Зевса, какъ Діонисъ—отъ Зевса и Персефоны. Діонису-Вакху соотвѣтствуетъ *Деметра*, освободившаяся, хотя съ болѣзненнымъ процессомъ, отъ Персефоны—той части своего существа, которая ладитъ съ Аидомъ. Третьему — Діонису-Якху соотвѣтствуетъ *Кора*. Но какъ три Діониса суть три потенціи одного и того же бога, такъ соотвѣтствующія имъ женскія божества суть моменты одного и того же сознанія, олицетворяемаго Деметрою. Кора также относится къ Персефонѣ какъ Якхъ—къ Загрею. Кора есть явившаяся въ высшей потенціи Персефона, есть высшее, небесное, блаженное божество, между тѣмъ какъ Персефона — низшее, подземное. Обрученіе ихъ, Якха и Коры, въ элевсинскихъ мистеріяхъ происходило или воспоминаемо было въ шестой день праздника [1]).

Сообразно съ этимъ взглядомъ на ходъ миѳологіи, Шеллингъ приписываетъ величайшее значеніе мистеріямъ, какъ празднику или торжеству религіознаго сознанія, *примиреннаго* съ самимъ собою, послѣ того, какъ оно возмущено было переходомъ къ политеизму и утратило-было свое средоточіе и свою религіозную настроенность. Деметра стоитъ на переходѣ сознанія изъ одного момента въ другой, отъ единства къ политеизму. Раждая Персефону она какъ бы раздвояется въ своемъ существѣ, производя въ тоже время раздѣленіе въ божественной сущности. Небесный и въ тоже время подземный богъ, составлявшій одно, раздѣляется. Въ Зевсѣ выступаютъ свѣтлыя черты небеснаго бога, между тѣмъ какъ Аидъ дѣлается подземнымъ богомъ, или, что тоже, темная сторона доселѣшняго бога ста-

---

[1]) *Schelling's*, Philosophie der Offenbarung. Vorlesungen XIX—XXI. Sämmtliche Werke, zw Abth. Drit B. Stuttgart und Augsburg, 1856.

новится невидимою, Аидомъ, съ чѣмъ вмѣстѣ выступаютъ и обособляются въ отдѣльное миѳологическое лицо свѣтлыя черты идеальнаго бога — Зевса. Таковъ процессъ возникновенія греческаго политеизма.

Деметра, какъ мы сказали, служитъ посредницею этого перехода сознанія изъ одного момента въ другой и, вмѣстѣ съ этимъ, основою греческаго политеизма. До того времени, какъ Деметра отдѣлила отъ себя Персефону, она стоитъ подлѣ реальнаго бога и должна слѣдовать за нимъ въ Аидъ, т. е. носить его мрачный образъ, такъ какъ Зевсъ съ Аидомъ составляютъ одно существо. Но родивши Персефону (отдѣливши отъ себя темную сторону своего существа) она восходитъ на Олимпъ и сближается съ Зевсомъ, между тѣмъ какъ Персефона остается съ Аидомъ Къ этимъ послѣднимъ отходятъ и отрицательныя, мрачныя черты, не выдѣлявшіяся до сихъ поръ изъ понятія о реальномъ богѣ. Это и составляло содержаніе мистерій, въ которыхъ созерцанію представлялись великіе ѳеогоническіе процессы — происхожденіе политеизма и внутреннее замиреніе сознанія, которое не могло безъ борьбы перенесть этого процесса, отказаться отъ одного, хотя и смутно представляемаго бога, въ пользу отдѣльныхъ (индивидуальныхъ) божественныхъ личностей,—замиреніе, нашедшее основаніе для себя въ болѣе высокомъ, идеальномъ характерѣ боговъ политеизма. Такимъ образомъ внутреннее, идеальное единство, послѣ болѣзненнаго, хотя и необходимаго, процесса, заступило мѣсто внѣшняго единства Множество и разнообразіе боговъ греческаго политеизма разрѣшилось въ единство идеальной сущности точно такъ же, какъ множество и разнообразіе душевныхъ явленій возводится къ единству внутренней основы жизни — духа, производящаго и проникающаго собою эти явленія [1]). Несознательный богъ природы уступилъ мѣсто богу духа. Такимъ образомъ рожденіе боговъ совершилось эзотерически (въ сознаніи); рожденные же боги стали предметомъ экзотерическаго, народнаго почитанія.

Вмѣстѣ съ политеизмомъ и внѣшнее представленіе божества, состоявшее до сихъ поръ изъ условныхъ гіератическихъ формъ, оживилось, допустивши вліяніе свободнаго

---

[1]) *Schelling's*, Philosophie der Mythologie, Vorles. XXVII.

идеальнаго творчества. Деметра, основа политеизма, стала въ тоже время основою для развитія греческаго художества. Не трудно понять, что этотъ переходъ отъ грубаго реализма въ религіи къ художественному политеизму сначала не могъ иначе представляться, какъ потерею религіи и естественно долженъ былъ возбуждать въ душѣ Гелленовъ болѣзненныя ощущенія, пока они не увидѣли всего превосходства этой новой формы религіи предъ прежнею и внутренне не примирились съ нею. Собственно съ этихъ поръ, съ момента этого примиренія, и началось настоящее Гелленство, настоящая гелленская жизнь, которая доставляла Гелленамъ столько высокихъ радостей и возвышала ихъ надъ всѣмъ не-гелленскимъ [1]).

Все, что есть значительнаго въ греческой жизни съ появленія культа Діониса (собственно Діониса-Вакха), все это возводится къ нему, какъ къ своему началу, внутреннему богу, источнику вдохновенія. Мы выше упомянули уже о мимико-драматическихъ представленіяхъ, сопровождавшихъ греческіе религіозные праздники и, можно сказать даже, составлявшихъ ихъ принадлежность. Праздники въ честь Діониса, преимущественно передъ всѣми другими, были религіозными драмами, въ которыхъ представленіе смѣнялось хоровымъ пѣніемъ. Предметомъ представленія была исторія бога, который притомъ самъ былъ дѣйствующимъ лицомъ въ представленіи. Извѣстна напр. драма обрученія царицы (жены аѳинскаго архонта) съ Діонисомъ въ Анѳестеріяхъ. Извѣстенъ также разсказъ Плутарха о Никіѣ, который отпустилъ на волю своего раба, послѣ того, какъ тотъ на праздникѣ въ честь Діониса представлялъ этого бога. Эти представленія, сопровождавшіяся хоровымъ пѣніемъ, послужили основаніемъ для аѳинской драмы и трагедіи. Драма развилась въ формѣ трилогіи, прямо указывающей на мистическій культъ Діониса и Персефоны, въ которомъ первоначальное блаженство смѣняется страданіями и смертью, но за ними потомъ слѣдуетъ возрожденіе страдавшаго и умершаго бога. Эсхила даже обвиняли въ томъ, что онъ, примѣнивши форму драмы къ мистеріямъ, profанировалъ мистеріи, обнародовалъ ихъ содержаніе и перенесъ на сцѣну святыню храма. (*Aristot.* Ethic. Nicom. III.

---

[1]) *П.М. Леонтьевъ*, О различіи стилей въ греческомъ ваяніи. Пропилеи, кн I, стр. 45 слѣд. Москва, 1856.

2. *Clem. Alex.* Strom. II, p. 387. Aglaoph. p. 76 — 84). Точно также трагедія произошла изъ хоровъ въ честь Діониса, какъ показываетъ самое названіе τραγωδια — пѣснь козловъ, т. е. пѣснь (дифирамбъ. *Arist.* Poetic. 4) одѣтыхъ въ символическія козлиныя шкуры. Пѣсни эти сопровождали драматическое представленіе или только жертвенные обряды въ память страданій Діониса. Но уже съ давняго времени стали переносить эти пѣсни съ Діониса на героевъ, извѣстныхъ своею трагическою судьбою [1]). Вообще Діонисъ представляется началомъ воодушевляющимъ, внутреннимъ богомъ (ἐνθουσιασμός отъ ἔνθεος), источникомъ возвышеннѣйшихъ понятій и духовнаго творчества. Даже философія со времени Сократа можетъ быть названа діонисовскою въ противоположность съ философіею древнихъ физіологовъ. Первые греческіе философы, сводя все разнообразіе жизни къ тому или другому элементу, были какъ бы боготворителями этого элемента. Великій умъ Гераклита еще не могъ освободиться отъ одного начала, которое онъ представлялъ огнемъ, то погасающимъ, то снова воспламеняющимся. У Элеатовъ понятіе космоса сводится къ понятію абстрактнаго единства. Зенонъ, отрицавшій множество и движеніе, и стремившійся все обратить въ неподвижность, можетъ быть названъ Кроносомъ древней философіи. Элеатами заканчивается предъ-діонисовскій періодъ греческой философіи. Разрушителемъ этого единства былъ Сократъ, котораго появленіе въ исторіи философствующаго ума составило эпоху не меньшую, той, какую сдѣлало въ миѳологическомъ движеніи явленіе Діониса. О немъ уже древніе говорили, что онъ свелъ философію съ неба на землю—изъ области безконечнаго и повсюду одного, какимъ представляется неизмѣнное небо, въ область безконечно-разнообразной и непрестанно измѣняющейся жизни, какая развивается на землѣ. Вмѣстѣ съ этимъ и знаніе оживилось и сдѣлалось шире, свободнѣе и разнообразнѣе. Изъ того, что дотолѣ отбрасываемо было въ сторону, какъ недостойное мыслящаго духа, какъ мнѣніе, начала развиваться наука и сдѣлалось возможнымъ появле-

---

[1]) Геродотъ говоритъ, что въ Сикіонѣ, во время тиранна Клисѳена (ок 600 г. предъ Р. Х.), введены были трагическіе хоры, которые прославляли не Діониса, но Адраста, но что Клисѳенъ возвратилъ эти хоры Діонису. (V, 67)

ніе Аристотеля. Поэтому Сократъ можетъ быть названъ истиннымъ Діонисомъ философіи [1]).

Что касается, ближайшимъ образомъ, до значенія Діониса-Якха въ элевсинскихъ мистеріяхъ, то оно опредѣляется само собою въ виду предшествующихъ изслѣдованій. За первоначальнымъ блаженствомъ, которымъ наслаждалась Персефона въ своемъ невинно-чистомъ состояніи, послѣдовало ея паденіе, похищеніе ея Плутономъ. Возвращеніе ея изъ Аида было для нея возвращеніемъ потеряннаго блаженства, обрученіемъ съ богомъ, свойства котораго должны были соотвѣтствовать ея новому состоянію. Только Діонисъ, обозначавшій собою господство духа, владыка идеальнаго царства, могъ сдѣлаться ея женихомъ; но, чтобы войти въ святилище элевсиній и приблизиться къ чистой Корѣ, онъ долженъ былъ принять видъ отрока, сдѣлаться Якхомъ.

Персефона въ этомъ видѣ отождествляется въ греческой миѳологіи съ *Аріадною*. Прекрасный миѳъ объ Аріаднѣ слишкомъ извѣстенъ. Аѳины въ продолженіе девяти лѣтъ (или черезъ каждыя девять лѣтъ) должны были отправлять на островъ Критъ по семи юношей и семи дѣвицъ въ жертву Минотавру, скрывавшемуся въ Лабиринтѣ. Когда нужно было отправить юныя жертвы въ третій разъ, одинъ благородный аѳинскій юноша, Ѳесей, добровольно вступилъ въ ихъ число, обѣщаясь убить Минотавра. По прибытіи въ Критъ, Ѳесей привлекъ къ себѣ склонность Аріадны, прекрасной дочери царя Миноса и, получивъ отъ нея нить, съ помощью которой могъ выбраться изъ Лабиринта, убилъ Минотавра. По возвращеніи съ острова Крита Ѳесей взялъ съ собой Аріадну, но прибывши на островъ Наксосъ покинулъ ее тамъ, отплывши во время ея сна. Аріадна уже близка была къ отчаянію, но приближающееся шествіе Діониса утѣшило царевну въ ея скорби, и дало ей счастіе, большее прежняго. Аріадна сдѣлалась богинею, супругою Діониса [2]).

Подъ образомъ Аріадны нельзя не узнать человѣческой ду-

---

[1]) *Schelling's*, Philosophie der Mythologie, S. 283.

[2]) *Plutarch.* Thaeseus, 23. *Nonnus*, Dionys 47, 211. *Леонтьева*, Вакхическій памятникъ графа С. С. Уварова. Пропилеи, кн. I, стр 135 слѣд. Москва 1856. О древне-классическомъ памятникѣ Записка графа С. С. Уварова. Пропилеи, кн. III, стр. 188

шп, которая отдала своему земному супругу лучшія свои сокровища — любовь и вѣрность. Но конецъ и назначеніе ея жизни не здѣсь, на землѣ, а на небѣ. Любовь и вѣрность—это нить, которая проводитъ чрезъ лабиринтъ земнаго бытія. Ѳесей не оцѣнилъ этихъ сокровищъ. Но вотъ къ вѣрной душѣ приближается безсмертный богъ и возноситъ ее изъ низкой страны своекорыстія и себялюбія на небо. Зевсъ возвратилъ ей юность и съ той поры она называется Κόρη. Діонисъ подарилъ Аріаднѣ золотой вѣнецъ съ драгоцѣнными украшеніями [1]). Этотъ вѣнецъ перенесенъ былъ потомъ на небо, гдѣ и блеститъ между созвѣздіями. По подражанію ему въ элевсинскихъ мистеріяхъ украшаемы были вѣнкомъ изъ цвѣтовъ посвященные на послѣдней степени посвященія.

Такимъ образомъ Персефона становится образомъ души падшей и въ своемъ паденіи скорбящей о небесномъ отечествѣ; Якхъ — олицетвореніемъ надеждъ на возстановленіе и на блаженную будущность; обрученіе ихъ—символомъ этого возрожденія человѣческой души къ новой, лучшей жизни.

### 3. Внѣшнее распространеніе элевсинскаго культа.

Въ древнее время элевсинскій культъ совершали только Элевсинцы; но со времени соединенія Элевсина съ Аѳинами въ одинъ городъ, Аѳиняне приняли участіе въ этомъ богослуженіи и распространили его еще болѣе. Острова Критъ и Тера, Аргосъ, Аркадія и другія пелопонезскія государства также приняли культъ Деметры.

У Грековъ элевсинскія мистеріи пользовались великимъ уваженіемъ. Но блестящаго состоянія онѣ достигли во время между персидскими войнами и періодомъ просвѣщенія. Впрочемъ и въ періодъ просвѣщенія, если отдѣльныя лица изъ высшаго общества, какъ Алкивіадъ и его сотоварищи, обнаруживали невѣріе, кощунственно относясь къ мистеріямъ [2]), народъ еще показывалъ уваженіе къ ихъ священному характеру.

Впослѣдствіи времени, подъ вліяніемъ орфической миѳологіи,

---

[1]) *Tertull.* De corona milit. c. 7.

[2]) *Plutarch.* Alcibiades, 22.

Деметра, Кора и Якхъ, составляющіе кругъ элевсинскихъ божествъ, сближены и отождествлены съ фракійско-фригійскими божествами—Реею-Цибелою и Гекатою; еще позже, въ александрійскомъ періодѣ—съ египетскими божествами Озирисомъ, Изидою и Горомъ, при чемъ и самый миѳъ подвергся аллегорическому изъясненію.

Съ именами Цереры (Деметра), Либера (Liber pater, Діонисъ) и Либеры (Libera, Персефона) элевсинскіе боги и богини перешли (около 500 г. до Р. Х.) въ Италію [1]).

При Птоломеяхъ элевсинскій культъ распространился въ Александріи.—Наконецъ послѣдній блескъ его принадлежитъ времени императоровъ Клавдія, Адріана, Антонина и Коммода. При Ѳеодосіѣ мистеріи были окончательно запрещены [2]).

## 4. Элевсинскій праздникъ въ Аттикѣ.

Элевсинскій праздникъ имѣетъ отношеніе къ измѣняющимся состояніямъ Персефоны, которой сошествіе (κάθοδος) въ преисподнюю и обрученіе съ Аидомъ праздновалось осенью, когда хлѣбопашество исчезаетъ съ полей и земля оцѣпѣневаетъ зимою; а ея возвратъ (ἄνοδος) на землю — къ матери и цвѣтущему Діонису-Якху—весною, съ появленіемъ первыхъ цвѣтовъ. По этому элевсинскія мистеріи распадались на весеннія и позднеосеннія. Весною былъ праздникъ *малыхъ элевсиній*, (τὰ μικρὰ μυστήρια, τὰ ἐν Ἄγραις) которыя въ анѳестеріонѣ (февралѣ) праздновались въ городскомъ элевсиніумѣ, въ аѳинскомъ предмѣстьѣ — Аграхъ на Илиссѣ [3]). Въ весеннія или малыя элевсиніи совершались малыя посвященія. Посвященные въ эти таинства назывались *мистами*. Осенью (между жатвою и зи-

---

[1]) *L. Preller.* Römische Mythologie, S. 133, 432. Berlin, 1858

[2]) *Pauly*, Real—Encycl. T. III. S. 93 sqq.

[3]) Малыя, аѳинскія, Элевсиніи учреждены послѣ большихъ, собственно элевсинскихъ, праздниковъ. Можно полагать, что онѣ учреждены были Эпименидомъ критскимъ, во время пребыванія его въ Аѳинахъ, вскорѣ послѣ окончанія войнъ между Аѳинянами и Элевсинцами. На эту догадку уполномочиваетъ между прочимъ и то обстоятельство, что статуя Эпименида находилась передъ однимъ изъ двухъ храмовъ мистическаго культа въ Аграхъ (*Pausan.* I, 14, 4).

мою, съ 15 боедроміона, сентября) праздновались *большія элевсиніи*, (τὰ μεγάλα μυστήρια), во время которыхъ мисты посвящаемы были въ большія таинства. Но, кромѣ этихъ двухъ степеней, была еще третья степень посвященія, которую посвящаемые проходили такъ же въ праздникъ большихъ элевсиній, не менѣе какъ чрезъ годъ послѣ посвященія въ большія таинства. Прошедшіе эту степень посвященія назывались *эпоптами* (созерцающими или тайновидцами [1]) —Большой элевсинскій праздникъ совершался въ продолженіи девяти дней. Каждый день имѣлъ свое названіе и свой характеръ Въ первые дни происходили приготовленія къ главной части праздника, жертвы, очищенія, омовенія, посты и проч. Въ шестой день по «священной дорогѣ» (ἱερὰ ὁδός, *via sacra*), которая по сторонамъ вся покрыта была драгоцѣннѣйшими памятниками искусства, совершалось великое шествіе Якха изъ Аѳинъ въ Элевсинъ. Всѣ посвященные принимали участіе въ этомъ шествіи. Вотъ жрецы и государственныя власти идутъ впереди; за ними — толпы мистовъ и эпоптовъ, увѣнчанныхъ миртами и плющемъ, съ колосьями, земледѣльческими орудіями и факелами въ рукахъ. Вотъ идутъ въ преклонныхъ уже лѣтахъ Софоклъ и Еврипидъ—слава Геллады.—Аристофанъ прислушивается къ хорамъ мистовъ. Юный ученикъ Сократа, Платонъ, также съ благоговѣніемъ направляется въ святилище мистерій, между тѣмъ какъ наставникъ его, какъ не посвященный, остался въ городѣ [2]).—Шествіе начиналось вѣроятно подъ вечеръ, такъ что въ Элевсинъ прибывало уже съ наступленіемъ ночи. За тѣмъ слѣдовалъ рядъ праздниковъ дневныхъ и ночныхъ Средоточнымъ пунктомъ религіозныхъ церемоній былъ великолѣпный храмъ, построенный Перикломъ для мистерій (Телестеріонъ). Священные хоры, игры, процессіи, драматическомимическія представленія смѣнялись одни другими, изображая

---

[1]) *Plutarch.* Demetr. CXXXII, гдѣ описано посвященіе Дмитрія Полиорнета въ элевсинскія таинства.

[2]) Сократъ не принялъ посвященія въ таинства, потому что нашелъ въ своемъ духѣ это посвященіе—то возвышенное созерцаніе и тѣ высокія надежды лучшей жизни, которыя возбуждаемы были у посвященныхъ внѣшними обрядами и символами. Умирая онъ однакожъ приказалъ принесть жертву Эскулапу, что̀ составляло заключительный актъ элевсинскаго праздника и что ставитъ въ связь внутреннее развитіе его религіознаго сознанія съ внѣшними посвященіями.

то печаль и отчаяніе матери, ищущей исчезнувшую дочь, то—радость о ея обрѣтеніи. Душевное настроеніе посвященныхъ измѣнялось сообразно съ характеромъ священныхъ символическихъ дѣйствій Процессія съ факелами, при ночномъ мракѣ и соотвѣтствующемъ событію безпокойномъ состояніи духа, напоминала мать отыскивающую дочь [1]). Безпокойное, томительное расположеніе духа соотвѣтствовало изображаемому событію. Въ сердцѣ смѣнялись одно другимъ волненія страха и упованія. отчаянія и надежды. «Сначала,—говоритъ Плутархъ, описывая посвященія,—блуждаютъ по разнымъ извилистымъ путямъ (πλάναι Деметры), переносятъ труды, утомляются, тоскливо ищутъ чего-то во тьмѣ; потомъ, когда уже близко къ концу, имъ представляются ужасные предметы; они повергаются въ трепетъ и дрожь; испытываютъ страхи всякаго рода; ихъ обливаетъ холодный потъ; замираетъ сердце. Выходя оттуда они видятъ удивительный свѣтъ; они находятся подъ свѣтлымъ небомъ, на роскошной долинѣ, среди пѣнія и радостныхъ криковъ; до ихъ слуха долетаютъ торжественные звуки священныхъ словъ (ἱερὰ ἀκούσματα); они созерцаютъ представленія вещей самыхъ священныхъ (φαντάσματα ἅγια). Прошедши всѣ эти степени, посвященный становится духовно-свободнымъ (ἐλεύθερος γεγονώς), и увѣнчанный цвѣтами (вѣнецъ — повсюду знакъ побѣды и совершенства)—празднуетъ таинства, обращается съ чистыми и посвященными людьми, между тѣмъ какъ толпа (непосвященныхъ) вращается въ грязи, суетѣ и мракѣ, со страхомъ взирая на смерть, потому что не вѣритъ въ блага, которыя получитъ по смерти» [2]).

Впечатлѣніе этихъ видѣній, сопровождаемыхъ восхитительнымъ пѣніемъ, оставляло по себѣ глубокій слѣдъ въ душѣ посвященныхъ. Ими дорожили, какъ святынею, и къ нимъ собственно относилось запрещеніе профанаціи, которому подчинялись всѣ посвященные.—Послѣдній день праздника былъ посвященъ Эскулапу, исцѣляющему всѣ болѣзни.—Многіе древніе и

---

[1]) «Такъ Церера съ зажженными факелами, со змѣемъ, горестная и разстроенная, ищетъ тамъ и сямъ свою дочь, Прозерпину, похищенную и обезчещенную:—вотъ и элевсинскія таинства». *Minut. Felix* Octav. XXI.

[2]) Plutarch. Fragm. de anima, apud. Stob. CXIX, p. 603. Въ Парижской рукописи Стобея этотъ фрагментъ приписывается Ѳемистію; но Виттенбахъ присвоилъ его Плутарху, какъ отрывокъ изъ его сочиненія «о душѣ». *Schelling*, Philosophie der Offenbarung, S. 449.

знаменитые роды аѳинскіе сохраняли за собой, какъ привиллегію, исполненіе различныхъ священныхъ обрядовъ при таинствахъ. Не говоря уже объ Эвмолпидахъ (древнѣйшемъ родѣ, ведущемъ начало отъ ѳракійскаго пѣвца Эвмолпа (εὖ-μέλπεσθαι), наслѣдственныхъ гіерофантахъ элевсинскихъ мистерій, Ликомиды напримѣръ дорожили своимъ правомъ пѣть священные гимны въ честь Деметры, Керики исполняли обязанности герольдовъ или глашатаевъ храма и т. д.

## 5. Религіозно-нравственное значеніе мистическаго культа Деметры.

Мы выше замѣтили уже, что мистеріи не заключали какого либо сокровеннаго ученія, которое бы сообщалось только посвященнымъ, каково напримѣръ ученіе о единомъ Богѣ и загробной жизни. Но съ другой стороны столько же несомнѣнно, что мистеріи заключали *смыслъ*, имѣющій глубокое религіозно-нравственное содержаніе. Это содержаніе не имѣло формы доктрины или какого бы то ни было словеснаго наставленія, но заключалось такъ сказать implicite въ миѳахъ, символахъ и религіозныхъ представленіяхъ, и извлекалось изъ нихъ каждымъ по степени его духовной силы и нравственнаго образованія.

О содержаніи и религіозно-нравственномъ значеніи элевсинскихъ мистерій имѣетъ классическое значеніе свидѣтельство Исократа: «небесной матери обязаны мы двойною благодарностію: во первыхъ за дары земледѣлія, которыя возвысили насъ до общественной (собственно человѣческой) жизни, и во вторыхъ за установленіе таинствъ, которыя даютъ намъ надежду получить послѣ этой жизни блаженство жизни безконечной» [1]).— Подобнымъ образомъ Цицеронъ говоритъ обращаясь къ Аттику: «изъ всего, что Аѳины ваши произвели и распространили между людьми прекраснаго и божественнаго, первое мѣсто, безспорно, занимаютъ ваши таинства: они возводятъ насъ отъ грубой и дикой жизни къ истинной гуманности, посвящаютъ въ истин-

---

[1]) *Isocrates*, Panegyr. 3, 6. Τούς τε καρπούς, οἳ τοῦ μὴ θυριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασι, καὶ τὴν τελετήν.

ныя начала жизни, научаютъ не только быть счастливыми въ здѣшней жизни, но и умирать съ лучшими надеждами» [1]).

Такимъ образомъ элевсинскія мистеріи имѣли двоякій смыслъ: во первыхъ, по значенію земледѣлія для упроченія общественной жизни, онѣ были освященіемъ общественной жизни, со всѣмъ, что вводитъ въ нее строй и порядокъ, даетъ ей прочность и пріятность; во вторыхъ, по связи земледѣлія съ культомъ хтоническихъ божествъ, которыхъ представляли живущими подъ землею, онѣ были освященіемъ вѣрованій въ божество, управляющее судьбою человѣческой жизни послѣ смерти. Съ этой стороны онѣ были возбудителями и распространителями идеи безсмертія и сообразныхъ съ этою идеею требованій нравственнаго порядка жизни.

Деметра почитаема была какъ богиня земледѣлія и какъ установительница общественнаго порядка и общественныхъ законовъ. То и другое тѣсно связано между собою. Введеніе земледѣлія составляетъ естественный переходъ отъ жизни кочевника, чуждой общественныхъ формъ, къ жизни гражданской, упорядочиваемой закономъ. Между тѣмъ какъ рыщущій охотникъ и номадъ, съ своимъ подвижнымъ станомъ, любитъ свободу и одиночество, легко привыкаетъ къ хищничеству и убійству, земледѣлецъ напротивъ предпочитаетъ общество съ его мирными учрежденіями. Земледѣліе пріучаетъ людей къ постояннымъ жилищамъ, соединяетъ ихъ въ прочное общество, дѣлаетъ ихъ нужными и полезными другъ для друга и такимъ образомъ полагаетъ основаніе правильной семейной жизни и гражданской доблести, вводитъ начала права, собственности, закона. Это и составляетъ основаніе цивилизаціи, того нравственнаго и общественнаго строя, который Греки называли καλοκαγαθόν. Не можетъ быть собственности, пока земля принадлежитъ всѣмъ и никто о ней не заботится. Только съ той поры, какъ она дѣлается законною собственностью, она становится предметомъ заботливаго охраненія. Земледѣлецъ превра-

---

[1]) *Cicero*, de Legib. II, 14. Nam mihi cum multa eximia divinaque videntur Athenae tuae peperisse atquae in vitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut apellantur, ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi.

щаетъ сухую песчаную, или болотистую и покрытую плевелами почву въ плодородную, наблюдаетъ и оберегаетъ ввѣренное ей сѣмя—надежду поддержки семьи, и съ довѣріемъ ожидаетъ урожая отъ ея материнскаго лона. Вмѣстѣ съ этимъ возбуждаются и развиваются—уваженіе къ закону, ограждающему права собственности, уваженіе къ святости брака, почтеніе къ материнской любви и всѣ надежды и радости семейной жизни. Какъ отъ законной только собственности земледѣлецъ надѣется получить физическую поддержку жизни, такъ, по связи идей и чувствованій, онъ навыкаетъ видѣть только въ законномъ бракѣ обезпеченіе и освященіе радостей чадородія. Этими благородными и прочными формами жизни Геллены обязаны Деметрѣ. Для греческаго сознанія Деметра составляетъ переходъ отъ доисторическаго, не упорядоченнаго закономъ, къ историческому, законному времени, вслѣдствіе чего она и почитаема была какъ законодательница [1]).

[1]) Шиллеръ въ «Элевсинскомъ праздникѣ» прекрасно изобразилъ, какъ Церера, сошедши съ олимпійской вершины, опечалена была зрѣлищемъ глубокаго униженія и бѣдствій, въ которыя поверженъ былъ человѣкъ. Нагой и дикій скрывался троглодитъ въ пещерахъ скалъ; по полямъ номадъ скитался и поля опустошалъ; нигдѣ не было ни храмовъ, ни богопочтенья; не видно ни полевыхъ плодовъ, ни сладкихъ гроздовъ; лишь остатки тѣлъ дымились на кровавыхъ алтаряхъ. Дикари приглашаютъ ее на страшный пиръ, гдѣ пьютъ изъ вражьихъ череповъ; но богиня съ отвращеніемъ сказала, что кровь противна богамъ, что достойный даръ небесъ—колосъ первородный, сокъ оливы, плодъ древесъ; и съ этимъ словомъ, исторгши дротикъ у стрѣлка, остріемъ его пронзила грудь земли и, взявши изъ вѣнка главы зерно, бросила его въ пронзенное лоно. Тучная земля вывела молодые колосья; поля заблистали, какъ волны золотыя. Сложивши колосья въ снопъ, Церера принесла изъ нихъ первую жертву Зевсу, умоляя его снять завѣсу съ людей, не знающихъ его. Жертва мгновенно воспламенилась, что послужило знаменіемъ угодности жертвы отцу боговъ. Съ высоты небесъ сошелъ по волѣ его сонмъ боговъ. Ѳемида ставитъ грани между юными полями; богъ ремеслъ созидаетъ первый плугъ и дружитъ людей съ огнемъ; Паллада утверждаетъ чертежъ новаго города; Терминъ мѣряетъ цѣпью границы и камнями намечаетъ рубежъ; свѣтлоглавый Аполлонъ вливаетъ въ струны пѣнье, Цибела создаетъ затворы городскихъ воротъ; отецъ боговъ благословляетъ первый бракъ.

Церера сдружила враждебныхъ людей,
Жестокіе нравы смягчила;
И въ домъ постоянный межъ нивъ и полей
Шатеръ подвижной обратила.

Въ предшествующіе моменты сознанія, при Ураносѣ и Кроносѣ, не было дѣленія собственности, почему это время и вспоминалось впослѣдствіи какъ золотой вѣкъ. Человѣческому роду, послѣ того какъ онъ испыталъ естественныя стѣсненія гражданской жизни, необходимо сопутствующія всякому высшему развитію, прежнее состояніе свободной, никакими легальными границами не сдерживаемой жизни, естественно кажется счастливымъ состояніемъ, къ которому обращаются его воспоминанія и мечты, и которое онъ называетъ золотымъ вѣкомъ. Уранось и Кронось, въ воспоминаніяхъ Грековъ и Римлянъ, и были богами этого счастливаго времени. Когда царствовалъ Сатурнъ, говорятъ они (Virgil. Georg. 1,125), межевые знаки не раздѣляли полей, все было общимъ и нераздѣльнымъ, какъ общее всѣхъ достояніе.—Это вполнѣ соотвѣтствовало характеру бога (Кроноса), поглощавшаго своихъ дѣтей, не допускавшаго никакаго раздѣленія, повсюду узаконявшаго и оберегавшаго безраздѣльное единство. Съ низложеніемъ Кроноса началась перемѣна въ сознаніи и жизни; появились города, возникло и развилось земледѣліе; явилась частная собственность, охраняемая законами; развилась индивидуальная жизнь, радости которой до того времени понимаемы были какъ неправда, какъ оскорбленіе одного (бога), которое и получало свое возмездіе въ послѣдующемъ уничтоженіи личнаго бытія. (Анаксимандръ). Эта перемѣна въ сознаніи началась съ Деметрою [1]).

Но такъ какъ представленіе умиранія и оживанія сѣменныхъ корней возбуждало высшія религіозныя идеи безсмертія, то элевсинскій культъ Деметры, состоявшій въ простыхъ сельскихъ празднествахъ въ честь учредительницы земледѣлія и законодательницы, принялъ мало по малу религіозно-мистическій характеръ. Такимъ образомъ изъ древняго, простаго праздника жатвы, на которомъ только благодарили богиню, посылающую питаніе, произошелъ праздникъ безсмертія. Когда и при какихъ условіяхъ совершился этотъ переходъ, остается не довольно яснымъ. Но судя по древности свидѣтельствъ, (напр гомерическаго «гимна къ Деметрѣ»), надо полагать, что онъ совершился въ очень раннюю пору и во всякомъ случаѣ раньше,

---

Всю землю богининъ приходъ измѣнилъ;
Признавши ея руководство
Въ союзъ человѣкъ съ человѣкомъ вступилъ
И жизни постигъ благородство.

(Элевсинскій праздникъ, Шиллера, въ переводѣ Жуковскаго. Собраніе сочиненій В А. Жуковскаго, т. III, стр. 103—111. Спб 1869)

[1]) *Schelling*, Philosophie der Mythologie, S.697.—Philosophie der Offenbarung, Th. I. S. 417.

чѣмъ элевсинскія мистеріи вошли въ связь съ орфическими, потому что въ нихъ совершенно нѣтъ момента сокрушенія и покаянія. Этотъ моментъ не входилъ въ содержаніе древне-геллинскаго сознанія и получилъ значеніе уже въ послѣдующее время, хотя подъ вліяніемъ греческаго духа освободился и очистился отъ всего суроваго, поражающаго дикостію и странностію. Мистеріи, примкнувшія къ празднику земледѣлія, не требовали никакого аскетизма, никакихъ чувствованій или только знаковъ покаянія, ничего не измѣняли въ обыкновенной жизни. Элевсиніи праздновались обществомъ посвященныхъ: однакожъ доступъ въ это общество открытъ былъ всякому Аѳинянину, не потерявшему гражданской чести.

Мистеріи не заключали въ себѣ и не сообщали опредѣленныхъ наставленій. Всякій посвященный извлекалъ изъ религіозныхъ представленій то и столько, что́ и сколько могъ, по мѣрѣ своего духовно-нравственнаго развитія. «Аристотель—говоритъ Синезій (Synezius, Oration. p. 48)—такого мнѣнія, что посвященные не получали никакихъ опредѣленныхъ наставленій, но получали впечатлѣнія и приводимы были въ извѣстное настроеніе» [1]). Климентъ александрійскій не называетъ мистерій системою или вѣроученіемъ, но мистическою драмою [2]). Такимъ образомъ символическія представленія, безъ всякаго догматическаго наставленія, возводили эпоптовъ къ чаянію и предчувствію радостей будущей, загробной жизни. Менѣе развитые воспринимали только внѣшнюю сторону этихъ представленій и отдавались надеждѣ на лучшую будущность, какъ естественному преимуществу посвященія, на не посвященныхъ же смотрѣли какъ на обреченныхъ мученіямъ. Напротивъ болѣе развитые, проникая сквозь внѣшнюю сторону тѣхъ же посвященій и прочихъ обрядовъ, извлекали изъ нихъ лучшіе уроки для нравственной жизни и созерцали сокрытую въ нихъ идею возрожденія къ новой жизни по смерти. Священные символы только пробуждали въ человѣческомъ духѣ его высшіе инстинкты. Глубокій смыслъ не былъ сообщаемъ жрецами, но открывался каждому его собственнымъ сердцемъ. Въ немъ, а не «въ пись-

---

[1]) Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλα παθεῖν καὶ διατεθῆναι.

[2]) Δηὼ τε καὶ Κόρη δρᾶμα ἤδη ἐγενέσθην μυστικόν. Clem. Alex. Protrept. 9.

менахъ начертанныхъ на камнѣ», находилась разгадка томящихъ душу вопросовъ. Миѳъ созданъ былъ людьми, но на него смотрѣли, какъ на откровеніе неба.

Уже въ гомерическомъ гимнѣ къ Деметрѣ говорится: «блаженъ, кто созерцалъ это изъ смертныхъ земнородныхъ! Но кто не посвященъ, кто чуждъ святому, тотъ не наслѣдуетъ этой участи по смерти, когда низойдетъ въ царство ночи» [1]). Кромѣ того въ рѣчи, которую Деметра держала въ Аттикѣ, установляя таинства, говорится о лучшихъ надеждахъ при концѣ жизни. Пиндаръ говоритъ: «блаженъ кто нисходитъ въ область смерти, увидѣвъ эти таинства: онъ знаетъ предѣлъ жизни, онъ знаетъ дарованное Зевсомъ начало» [2]). «О какъ блаженны тѣ смертные, говоритъ Софоклъ (въ одномъ фрагментѣ у Плутарха), которые созерцали это посвященіе, прежде чѣмъ сойти въ Аидъ; имъ однимъ—жизнь въ преисподней, а для другихъ—тамъ все худо (скорби и страданія)» [3]).—Вообще повсюду, гдѣ говорится у классическихъ писателей о мистеріяхъ и посвященіяхъ, «благія надежды» поставляются лучшимъ плодомъ посвященія. «Почитающіе Бога, имѣютъ лучшія надежды на спасеніе» говоритъ Исократъ [4]). Подъ вліяніемъ этого взгляда и этихъ надеждъ, религіозные миѳы получали высшій смыслъ и самое теченіе природы представлялось, какъ непрестанное обновленіе ея жизни

## II) Орфическія мистеріи.

Другія мистеріи, несравненно болѣе важныя для развитія религіозно-нравственнаго сознанія Грековъ, были орфическія, распространившіяся въ Греціи въ VI вѣкѣ до Р. Х., около времени Писистрата и вошедшія въ связь съ культомъ Діониса. Существенное отличіе ихъ отъ элевсинскихъ мистерій заключается въ томъ, что онѣ не были народными религіозными учрежденіями, какъ элевсинскія. Между тѣмъ какъ послѣднія

---

[1]) Hymnus in Cerer., v 480—483.

[2]) Aglaopham. p. 69.

[3]) Aglaopham. p. 69. *Schelling*, Philosophie der Offenbarung, S 451.

[4]) Aglaopham. p.71, Здѣсь же приведено много подобныхъ мѣстъ изъ классическихъ писателей.

охраняемы были народомъ и законодательствомъ, какъ народная святыня, орфическія нигдѣ, ни въ Аттикѣ, ни въ другихъ мѣстахъ, не пользовались покровительствомъ законовъ, но только были терпимы правительствомъ, какъ религіозныя учрежденія. Далѣе, элевсинскія мистеріи были религіознымъ институтомъ, который имѣлъ видъ замкнутаго общества, отдѣлявшагося отъ остальнаго общества, и святыня котораго—литургическія формы, священные обряды, пѣсни и молитвы—не была открываема непосвященнымъ; напротивъ религіозный мистическій культъ орфическихъ мистерій доступенъ былъ и непосвященнымъ въ эти таинства и проникалъ различнымъ образомъ, но безпрепятственно, въ массу остальнаго общества—непосвященныхъ. Въ связи съ этимъ стоитъ еще одно, весьма важное отличіе орфическихъ мистерій отъ элевсинскихъ, заключавшееся въ томъ, что въ кругу первыхъ, т.е. орфическихъ мистерій, развилась обширная литература, не только съ религіознымъ, но съ спекулативнымъ, съ θеокосмогоническимъ характеромъ, и, можно сказать даже, развилось цѣлое міровоззрѣніе, которое въ теоретическомъ отношеніи имѣло дуалистическій, въ нравственно-религіозномъ аскетическій характеръ (βακχεύειν, βίος ὀρφικός). Поэзія приняла у Орфиковъ философскій характеръ, и заняла средину между древнею θеологіею и философіею. Элевсинскія мистеріи дѣйствовали преимущественно на чувство, возбуждая въ немъ успокоительное чаяніе блаженной будущности; орфическія — вносили новыя идеи, пробуждали въ человѣческомъ духѣ сознаніе его божественнаго происхожденія и предназначенія къ вѣчности, но вмѣстѣ съ этимъ—сознаніе его паденія и необходимости искупленія. Чрезвычайная распространенность и продолжительность этихъ мистерій въ теченіи цѣлаго ряда вѣковъ достаточно свидѣтельствуетъ объ исторической важности этого явленія въ греческой жизни, особенно если взять во вниманіе, что въ александрійскій періодъ онѣ сдѣлались какъ бы нормою религіозной жизни греческаго міра.

### 1) Миθическое лицо Орфея.

Орфическія мистеріи примыкаютъ къ миθическому лицу Орфея. Древнее преданіе или сага относитъ Орфея, вмѣстѣ съ Θа-

миромъ, Эвмолпомъ и другими древними пѣвцами, къ племени Ѳракіянъ, вѣтви большаго фригійскаго народа, который населялъ малую Азію и въ древнее до-геллинское время заселилъ южные берега Ѳракіи, македонскую область Піерію, части Фокиды и Беотіи и нѣкоторые греческіе острова. Ѳракіяне въ доисторическое время стояли по образованію гораздо выше, нежели собственно Геллены. Культъ Діониса и піерійскихъ Музъ сдѣлался для нихъ школою музыкальнаго искусства, распространившею потомъ свое вліяніе и на Грецію. Орфей былъ какбы миѳическимъ олицетвореніемъ этого искусства у своего народа [1]).

Что касается до лица и дѣйствій Орфея, то сага представляетъ его сыномъ бога Іагра и музы Калліопы. Очарованіе его пѣнія было такъ велико, что онъ приводилъ въ движеніе дерева и горы, укрощалъ дикихъ звѣрей и останавливалъ рѣки. Птицы слѣтались слушать его. Онъ жилъ за сто лѣтъ до Троянской войны (около 1250 лѣтъ до Р. Х.) и былъ ученикомъ Мусея; владѣлъ даромъ предсказанія и превосходилъ всѣхъ прочихъ смертныхъ знаніемъ звѣздъ, поэтическимъ даромъ и нравственною чистотою жизни. Говорятъ также, что онъ изобрѣлъ врачевства отъ многихъ болѣзней По баснословному преданію, онъ плавалъ съ Аргонавтами въ Колхиду [2]) и своимъ пѣніемъ оберегалъ ихъ отъ очаровательныхъ пѣсенъ Сиренъ. Но особенно любимою тэмою для послѣдующихъ поэтовъ сдѣлалась любовь его къ женѣ—Эвридикѣ. Когда умерла Эвридика, укушенная змѣею, то, печалясь объ ней, онъ сошелъ въ преисподнюю и увлекши музыкой и пѣніемъ властителей подземнаго царства, Плутона и Прозерпину, освободилъ оттуда жену; но противъ данной клятвы—оглянулся назадъ и снова лишился жены. Наконецъ, отказываясь отъ удовольствій брака и любви, Орфей разтерзанъ былъ служительницами Діониса —Менадами [4]). Лары собрали члены его, разбросанные по полямъ и похоронили, но голова вмѣстѣ съ лирою приплыли въ Лесбосъ. Голова тамъ по-

---

[1]) *Tatianъ*, Рѣчь противъ Еллиновъ, гл 1 «Орфей научилъ васъ (Еллиновъ) поэзіи и пѣнію».

[2]) *Clemens Alex* Strom. 1, 332, 334. *Diodor Sicul* IV. 25

[3]) «Не рѣшился ради любви умереть—говоритъ Платонъ,—но ухитрился проникнуть въ преисподнюю живымъ». *Платонъ*, Пиръ, 179.

[4]) Онѣ называются также Бассаридами, Вакханками и Ѳіадами.

гребена жителями, а лира унесена Музами на небо, гдѣ блеститъ между звѣздами.

Гомеръ не упоминаетъ объ Орфеѣ, хотя упоминаетъ о другомъ ѳракійскомъ пѣвцѣ—Ѳамирѣ [1]). Равнымъ образомъ у Гомера нѣтъ никакихъ указаній на жреческихъ ѳеологовъ, какимъ послѣ изображаемъ былъ Орфей. Первыя указанія на мистику находятся у Гесіода и Цикликовъ. Между тѣмъ послѣдующіе лирическіе и трагическіе поэты—Пиндаръ, Эсхилъ, Симонидъ, Ивикъ и другіе—говорятъ объ Орфеѣ съ большимъ почтеніемъ Пиндаръ называетъ его отцомъ пѣсней (ἀοιδᾶν πατέρα) [2]).

Пластическое искусство также сдѣлало его своею тэмою, изображая различные моменты изъ его миѳической жизни. О многихъ изображеніяхъ его упоминаютъ Плутархъ и Павзаній.

## 2) Мистическій культъ Діониса-Загрея.

У Орфея съ Діонисомъ, сначала, какъ мы видѣли, не было ничего общаго. Орфей — пѣвецъ Аполлона — былъ врагомъ дикаго изступленія (оргіасма). Въ этой враждѣ выразилось или несочувствіе Геллинскаго духа восточному, ничѣмъ несдерживаемому и незнающему мѣры, экстазу, или несочувствіе лучшихъ сторонъ Геллинскаго духа худшимъ, темнымъ его проявленіямъ, возбуждаемымъ быть можетъ разными чужеземными вліяніями. Орфей, служитель Аполлона, представляетъ собою начало свѣтлаго сознанія, строго-направляемой жизни, и не мирится съ дикимъ вакхическимъ разгуломъ Но по той мѣрѣ, какъ Діонисъ въ побѣдоносномъ шествіи подчинялъ своему владычеству земли и страны, онъ самъ побѣжденъ былъ болѣе чистыми и духовными началами постепенно проясняющагося сознанія Геллиновъ и принялъ видъ, уже болѣе или менѣе близкій, родственный греческому сознанію; вслѣдствіе чего Орфей снова возстаетъ въ сознаніи Геллиновъ, но уже не какъ противникъ, а какъ служитель Діониса [3]).

---

[1]) Илиад. II 525.

[2]) Aglaoph. 320.

[3]) *М Н. Катковъ*, Обзоръ древнѣйшаго періода греческой философіи. Пропилеи, кн. I, стр 310

Орфическое сознаніе получило особенную силу въ VI в. до Р. Х., главнымъ образомъ вслѣдствіе того, что одинъ изъ изобрѣтательнѣйшихъ аѳинскихъ ѳеологовъ, Ономакритъ, придворный жрецъ Писистрата, въ политическихъ ли видахъ этого послѣдняго или самъ по себѣ, возвысилъ въ Аѳинахъ значеніе культа Діониса, придалъ ему мистическій характеръ и, выдавъ все это подъ именемъ древняго ѳракійскаго пѣвца Орфея, ввелъ въ связь съ Орфизмомъ. Такимъ образомъ Орфизмъ получилъ съ этого времени мистическо-религіозный характеръ. Изъ Орфея сдѣлали жреца, главу и основателя мистической секты Орфиковъ и мистическаго культа въ честь Діониса. Такимъ образомъ Орфизмъ слился съ религіознымъ культомъ, имѣющимъ свое средоточіе въ мистеріяхъ Діониса. Сообразно съ ними видоизмѣнено было или, что тоже, къ идеѣ Діониса приспособлено было и самое миѳологическое лицо Орфея. Сказаніе о сошествіи его въ адъ для отысканія Эвридики напоминаетъ собою исканіе Деметрою Персефоны; легенда о растерзаніи его Менадами — смерть Діониса, растерзаннаго Титанами и т. д.

Сущность миѳа, составляющаго средоточіе этого культа, заключается въ слѣдующемъ.—Дочь Деметры, юная дѣва, Κόρη, (Персефона), живетъ «въ небесной оградѣ», наслаждаясь полнымъ блаженствомъ. Но это блаженство не было безконечно. Источникъ огорченій и страданій открылся для нея вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ она родила сына Загрея отъ Зевса, принявшаго видъ дракона, змѣи (δράκων) [1]. Загрей пользовался особою любовію своего отца и, по волѣ его, назначенъ былъ преемникомъ его въ управленіи богами. Это обстоятельство возбудило ненависть другихъ боговъ, особенно гордой Крониды—Геры (Юноны). Во время юности Діониса, Зевсъ поручилъ беречь его Куретамъ, подъ главнымъ наблюденіемъ Аполлона и Аѳины (Минервы). Но однажды, когда Діонисъ забавлялся дѣтскими играми, любуясь особенно зеркаломъ, по кознямъ Геры на него напали Титаны. Напрасно превращался онъ во всевозможные виды. При послѣднемъ его превращеніи въ быка, Титаны растерзали его и съѣли. Но сердце, еще бьющееся, Паллада-Аѳина принесла къ отцу Зевсу. Зевсъ приказалъ Аполлону похоронить останки Загрея.

---

[1]) Вслѣдствіе этого дракона или змѣй имѣлъ таинственное значеніе въ элевсинскихъ и орфическихъ мистеріяхъ.

Титаны поражены были за этотъ поступокъ молніею и обращены въ прахъ.—Окончаніе миѳа имѣетъ двойной видъ. По одному— Зевсъ пьетъ изъ чаши (кратиръ), въ которую положено было сердце Загрея и, вслѣдствіе того, снова рождаетъ Діониса-Якха. По другому, онъ отдаетъ сердце прекрасной Семелѣ, которая съѣдаетъ его и затѣмъ рождаетъ Діониса [1]). Въ томъ и другомъ окончаніи миѳъ Загрея сближается съ миѳомъ обыкновеннаго или ѳивскаго Діониса, такъ что Ономакриту принадлежитъ только начало миѳа—страданія и возрожденіе Загрея. — Изъ праха, въ который обращены были Титаны, произошли люди, которые по этому имѣютъ двоякую природу: діонисовскую и титаническую, т. е. добрую и злую [2]).

Вопросъ теперь въ томъ, когда и какъ сложился миѳъ о Загреѣ и какъ мистеріи, учрежденныя въ честь его, относятся къ Орфизму?

Отфридъ Мюллеръ полагалъ, что миѳъ о Загреѣ существовалъ до Ономакрита въ Дельфахъ и что Ономакритъ, во время Писистрадовъ, ввелъ его въ Грецію, заимствовавъ его отъ Дельфійскихъ жрецовъ. (Prolegg. Mythol. p. 309). Но Лобекъ, провѣривъ свидѣтельства, которыя имѣлъ въ виду Мюллеръ, пришелъ къ заключенію, что до Ономакрита нѣтъ никакого слѣда этого миѳа [3]); что въ Дельфахъ, откуда производитъ его Мюллеръ, по всей вѣроятности былъ культъ ѳивскаго Діониса, сына Семелы; что въ разныхъ мѣстахъ онъ, можетъ быть, имѣлъ нѣсколько видовъ, но въ него не входило существеннаго элемента—смерти и оживленія Загрея; что сочиненіе этого миѳа, введеніе его въ Грецію и учрежденіе мистерій въ честь Діониса-Загрея, принадлежитъ «Ономакриту, какъ ясно можно видѣть это изъ свидѣтельства Павзанія. «Ономакритъ, взявши (у Гомера) имя Титановъ, изложилъ мистеріи и выставилъ ихъ (Титановъ) глав-

---

[1]) Многочисленныя свидѣтельства, относящіяся къ этому миѳу, у Прокла, Нонна, Отцовъ Церкви и другихъ писателей, собраны и приведены въ Aglaopham-ѣ Лобека, въ отдѣлѣ Orphica, с V. Theogonia

[2]) Aglaoph. p 565 sqq —*Procl.* in Crat. p 82: ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς Διονυσιακός ἐστι καὶ ἄγαλμα τοῦ Διονύσου.

[3]) Fabulæ hujus nullum ante Onomacriti tempora vestigia inveniri. . adhuc statuo, lectis expensisque omnibus, quae Muellerus in contrariam partem disputavit. Aglaopham p. 615.

ными виновниками страданій Діониса» [1]). Свидѣтельство это не означаетъ того, чтобы до того времени вовсе не было культа Діониса, но—что Ономакритъ далъ ему новый видъ, присоединивъ къ нему басню о страданіяхъ и смерти Діониса, основа для которой можетъ быть уже заключалась въ обрядахъ культа, или могла быть взята Ономакритомъ изъ фригійской миѳологіи. Вѣроятно также, что онъ приписалъ этотъ миѳъ Орфею и пустилъ въ ходъ, какъ часть орфической ѳеогоніи. «Такимъ образомъ собравши все,—говоритъ Лобекъ,—я прихожу къ выводу, что Ономакритъ, поэтъ и предсказатель, при томъ напоенный пиѳагорейскимъ ученіемъ, которое тогда было въ ходу, учредилъ нѣкоторый особый родъ вакханалій, по фригійскому обряду, приспособивъ ихъ къ греческой миѳологіи; потомъ, или подъ своимъ именемъ или подъ именемъ Орфея, выдалъ стихотвореніе, въ которомъ рожденіе и смерть Діониса передалъ такъ, что посвященнымъ въ эти оргіи, въ ихъ вакханаліяхъ представлялся какъ бы образъ самаго бога и страданій его» [2]).

Шеллингъ не соглашается съ этимъ толкованіемъ Лобека и полагаетъ, что миѳъ о страданіяхъ и смерти Діониса существовалъ до Ономакрита и былъ предметомъ религіозныхъ сказаній и поэтическаго изображенія; что идея страждущаго бога составляетъ естественный и необходимый фазисъ въ ходѣ и развитіи греческой миѳологіи, и что Ономакритъ не создалъ этого миѳа, какъ до него существовавшаго, но только ввелъ въ него имя Титановъ, какъ виновниковъ страданій и смерти Діониса, заимствовавъ его у Гомера, который первый ввелъ его въ поэзію; наконецъ, что свидѣтельство Павзанія относится только къ этому имени, а не ко всему содержанію миѳа. А такъ какъ Ономакритъ принадлежалъ къ обществу Орфиковъ, то это и подало поводъ къ мнѣнію, значительно съ тѣхъ поръ распространившемуся, будто таинства въ честь Діониса имѣютъ орфическое происхожденіе, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ онѣ существовали до Орфиковъ и независимо отъ нихъ, и вѣроятно были въ связи съ элевсинскими мистеріями, такъ какъ мисте-

---

[1]) Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν τιτάνων το ὄνωμα τε συνεθηκεν ὄργια καὶ εἶναι αὐτοὺς τῷ Διονυσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς. *Pausan.* VIII, 37, 3. 31 1. IX, 35, 1.

[2]) Aglaophan. De Zagreï morte, p 699.

ріи Діониса составляютъ естественное и необходимое заключеніе элевсинскихъ мистерій —Орфизмъ же примкнулъ къ мистеріямъ совершенно случайно, какъ братство, стоявшее по кругу своихъ идей и порядку жизни въ противоположности съ народнымъ миѳологическимъ сознаніемъ (что̀ выразилось уже въ сказаніи о враждебномъ отношеніи Орфея къ гомерическому сознанію) и не находившее сочувствія въ обществѣ. Онъ не имѣлъ никакого вліянія на существо мистерій и имѣлъ въ отношеніи къ ихъ содержанію только то значеніе, что перевелъ ѳеогонію мистерій въ космогонію, т. е. истолковалъ миѳы въ смыслѣ космогоническомъ, какъ образы происхожденія міра. Распространенію этихъ космогоническихъ изъясненій ѳеогоніи Діониса особенно способствовало то обстоятельство, что по разсѣяніи пиѳагорейскаго союза многіе Пиѳагорейцы скрылись подъ знамя Орфиковъ [1]).

Съ мнѣніемъ Шеллинга нельзя не согласиться въ томъ отношеніи, что Орфизмъ существовалъ до Ономакрита, такъ какъ мы знаемъ Орфиковъ, которые почти цѣлымъ вѣкомъ старше Ономакрита; но существовалъ ли Орфизмъ въ отдѣльности или независимо отъ культа Загрея — доказать это по меньшей мѣрѣ очень трудно. Но можно съ нѣкоторою вѣроятностью допустить, что миѳъ существовалъ, хотя не въ точно-опредѣленной формѣ, до Ономакрита. Производительная сила природы, оцѣпенѣвающая и какъ бы замирающая зимою, могла быть олицетворена въ образѣ Діониса, нисходящаго въ Аидъ, точно такъ же, какъ она олицетворялась въ образѣ похищенной Аидомъ Персефоны. Съ другой стороны въ различныхъ культахъ, несомнѣнно древнихъ, можно найти черты, родственныя съ культомъ Загрея [2]) Но, во всякомъ случаѣ, Орфизмъ безъ мистерій въ честь Діониса есть форма безъ содержанія Все орфическое является въ связи съ мистическимъ культомъ Діониса Вся мистическая литература Орфизма проникнута идеями религіознаго культа. Онъ усиливается, потомъ падаетъ и наконецъ снова поднимается—въ постоянной связи съ культомъ Діониса.—

---

[1]) *Schelling*, Philosophie der Offenbarung, S. 470 sqq , 528.

[2]) Съ культомъ Діониса-Загрея имѣютъ значительное сходство: 1) ѳракійско-фригійскія Сабаціи; 2) фригійскій культъ Горной Матери и Аттиса, 3) культъ дельфійскаго Діониса, и наконецъ 4) культъ Критскаго Зевса. На

По этому нельзя сказать, что связь ихъ была только внѣшняя. Въ мистеріяхъ Діониса заключается самое существо Орфизма. Безъ нихъ нѣтъ Орфизма. Что же касается до Ономакрита, то онъ, вѣроятно, изложилъ содержаніе миѳа и далъ опредѣленный видъ религіознымъ идеямъ, смутно носившимся въ сознаніи Орфиковъ, вращавшимся въ кругу тайнаго общества, къ которому и онъ принадлежалъ. Его укоряли и обвиняли не въ измышленіи миѳа, а въ поддѣлкѣ оракуловъ (*Herodot.* VII, 6), что̀ указываетъ не на внутреннюю миѳологическую, а на внѣшнюю, литературную сторону культа. Основаніе для такого пониманія даютъ древнія свидѣтельства; напримѣръ, схоліастъ къ Аристиду, p. 206 говоритъ: τὰ δὲ δόγματα Ὀρφέως Ὀνομάκριτος μετέβαλε δι' ἐπῶν. Во всякомъ случаѣ имя Орфея въ его время было уже настолько популярно и значительно, что онъ, рѣшившись выдать собственное произведеніе, скрылъ его за именемъ Орфея.

### 3. Орфическая литература.

Въ связи съ культомъ Діониса развилась обширная орфическая литература, въ которой излагаемы были различные миѳы, относящіеся къ этой сагѣ, нравственныя воззрѣнія и практическія правила жизни, и наконецъ ѳеогоническія и космогоническія ученія. Памятники этой литературы, какъ примыкающіе къ орфическому культу, извѣстны вообще подъ именемъ *орфическихъ поэмъ* или *стихотвореній*. Они образовали родъ религіозныхъ памятниковъ, священныхъ преданій и заключали совокуп-

---

сходство этого послѣдняго культа съ культомъ Загрея указываютъ слѣдующіе стихи Эврипида (у Порфирія, de abstinentia, IV, 19): «чистую жизнь веду я съ тѣхъ поръ, какъ сталъ посвященнымъ Идейскаго Зевса и совершивъ обычай Загрея, ночью блуждающаго, и пожравъ сырое мясо и поднявъ факелы Горной Матери, былъ именованъ очищенный вакханствующимъ куретомъ. Нося бѣлую одежду я избѣгаю случая присутствовать при родахъ и прикасаться къ гробу умершихъ и воздерживаюсь отъ животныхъ яствъ» (ср. Clemens Alex. Protrept. p. 9). Что касается до дельфійскаго культа Діониса, то тамъ, у самой гробницы бога, Θіады (посвященныя женщины) предавались выступленію съ факелами въ рукахъ, возбуждая къ жизни умершаго Діониса. (*Plutarch.* De Iside et Osir. 35).

ность ученія этой религіозной формы. Изслѣдованія Лобека пролили нѣкоторый свѣтъ на происхожденіе, содержаніе и значеніе многихъ памятниковъ орфической литературы.

Трудно прослѣдить всѣ наслоенія орфической литературы, какъ и содержащагося въ ней ученія. Но въ виду не многихъ сколько нибудь опредѣленныхъ и достовѣрныхъ историческихъ указаній, въ историческомъ развитіи орфической литературы можно различать слѣдующіе моменты: I) древнѣйшій, послѣ-гомеровскій; II) такъ называемыхъ смѣшанныхъ ѳеологовъ; III) пиѳагорейскій; IV) аттическій и V) александрійской разработки и редакціи Орфиковъ.

I) Первый періодъ орфической литературы мы назвали послѣгомеровскимъ, потому что трудно доказать, чтобъ какіе нибудь памятники этой литературы восходили къ до-гомеровскому времени. Однакожъ научные выводы относительно этого предмета еще не столько рѣшительны, чтобъ можно было безусловно отвергнуть до-гомеровскую древность орфической литературы. Лобекъ, первоклассный археологъ, относитъ только къ недостаточности теперешнихъ научныхъ средствъ, къ ограниченнымъ успѣхамъ классической филологіи, трудность опредѣлить дѣйствительную древность орфическихъ стихотвореній [1]). Поэтому остановимся пока, какъ на исходномъ пунктѣ, на показаніи Геродота, который говоритъ (II 53), что, по его мнѣнію, Гомеръ и Гесіодъ были прежде него не больше, какъ за четыреста лѣтъ, и что прочіе поэты (подъ именемъ которыхъ разумѣются именно орфическіе), почитаемые древнѣйшими ихъ, были послѣ ихъ. Такимъ образомъ зарожденіе и первые, по существу важнѣйшіе, элементы орфической ѳеологіи можно относить ко времени прошедшему послѣ Гомера до персидскихъ войнъ.

[1]) До какой степени доходятъ взаимныя разнорѣчія ученыхъ изслѣдователей этого предмета, можно судить потому, что напр. орфическую поэму Ἀργοναβτικά Гесперъ относитъ къ древнѣйшему, до-гомеровскому времени, Рункенъ — къ послѣ-гомеровскому, а Готфридъ Германнъ—къ пятому христіанскому вѣку, ко времени Квинта Смирнскаго и Нонна Пентапольскаго. (*God. Hermann*, de aetate scriptoris Argonavticorum dissertatio Orphica, pp. 775—826) «Neque arbitror—говоритъ Лобекъ—aut hujus aut alius scriptoris aetatem plane liquido exploram posse, nisi syntaxis graecae et singularum orationis partium usus non summatim, ut nunc, sed multo minutius et scrupulosius ex singulis scriptoribus evestigatus fuerit» Aglaoph. p 362.

Въ четыре вѣка, прошедшіе отъ Гомера до персидскихъ войнъ, произошла весьма важная перемѣна не только въ политическомъ быту, но и въ религіозной, умственной и нравственной жизни Греческаго народа. Свѣтлую сторону перемѣны составляетъ появленіе новыхъ понятій, особенно изъ нравственно-религіознаго круга, обращеніе отъ внѣшняго міра къ внутреннему, къ самопознанію, вообще озабоченный и серьезный взглядъ на жизнь, свойственный зрѣлому возрасту народа. Но за свѣтлой стороной есть и темная. Ее составляетъ появленіе различныхъ суевѣрій, развивавшихся и распространявшихся преимущественно подъ покровомъ мистическихъ культовъ. «Въ это время—говоритъ Лобекъ—начались и получили первое развитіе торжественныя очистительныя жертвоприношенія, мистеріи, іератическая (жреческая) медицина и экстатическая поэзія. Въ это же время, повидимому, появились стихотворенія Бакида, Олена, Памфа и Сивиллъ и всѣ роды прикрывавшихся религіею обмановъ [1]). Изъ этого можно заключить, что и основа орфической басни, которая вся соткана изъ нитей этого рода, началась спустя вѣкъ или два послѣ Гомера и закончена не задолго до Ономакрита» [2]).

Къ этому времени относится происхожденіе орфическихъ θеокосмогоній, которыя составляютъ древнѣйшіе памятники орфическаго міросозерцанія и орфической литературы. У Дамасція (аѳинскаго неоплатоника V-го христіанскаго вѣка, въ сочиненіи de principiis) приводятся три орфическихъ θеокосмогоніи; но можно находить еще орфическіе θеокосмогоническіе мотивы у Аполлонія родосскаго (александрійскаго поэта и грамматика III-го до-христіанскаго вѣка) въ эпической поэмѣ, подъ названіемъ Аргонавтика ('Αργοναυτικά). Эти орфическія θеокосмогоніи, можетъ быть, раздробили по частямъ древнюю орфическую θеогонію [3]),

---

[1]) *Бакидъ*, *Оленъ* и *Памфъ*—древнѣйшіе пѣвцы Аполлонова культа и предсказатели (vates). *Сивиллы* — посвященныя Аполлону, вдохновенныя дѣвы предсказательницы. Извѣстныя подъ именемъ ихъ предсказанія, такъ называемые χρησμοί συβυλλιακοί, принадлежатъ различнымъ эпохамъ и составляютъ смѣсь воззрѣній языческихъ, іудейскихъ и христіанскихъ.

[2]) Aglaoph. 316—317.

[3]) Александръ Аѳродисскій въ Commentar. ad Aristot. meteorolog. L. II, говоритъ, что Аристотель имѣлъ въ виду Орфея, ὃς καὶ θεογονίαν ἔγραψε. Aglaoph p 368, 465 sqq.

составлявшую, вѣроятно, одно съ такъ называемыми «священными преданіями» ἱεροὶ λόγοι Орфиковъ, и осложнились различными поздними вставками и дополненіями въ духѣ другихъ, частію платоническихъ и стоическихъ, частію неоплатоническихъ воззрѣній; но тѣмъ не меньше, по своимъ существеннымъ составнымъ частямъ, носятъ слѣды глубокой древности.

1) Первая орфическая космогонія, которую Дамасцій выдаетъ за общую и обыкновенную (συνηθῆς) орфическую, и которая изложена была въ рапсодіяхъ (можетъ быть это и были 24 рапсодіи ἱερῶν λόγων), первоначальнымъ ставитъ Хроноса, производящаго Эфиръ и темную бездну или пучину, πελώριον χάσμα (дѣятельное и страдательное начала). По дѣйствію великаго Хроноса въ божественномъ Эѳирѣ пучина или хаосъ сопрягается въ форму яйца или сферы [1]). Оно заключаетъ въ себѣ въ хаотическомъ смѣшеніи сѣмена всѣхъ вещей. Но оно еще покрыто мглою, какъ облакомъ или хитономъ. За тѣмъ оно раскрывается и изъ него рождается и какъ бы возсіяваетъ первородный сынъ Эфира, περιμήκεος или περικαλλέος αἰθέρος υἱος, Фанесъ, (отъ φαίνομαι являюсь, πρῶτος γὰρ ἐφάνθη. Argonaut. 15), первосвѣтъ, божественный первообразъ солнца, который такъ же есть Метисъ и Эрикапей. (Aglaoph. p. 479. 483). Фанесъ, носящій въ себѣ еще неразвившіяся сѣмена боговъ и людей, рождаетъ чудовище—эхидну—или ночь—и міръ, и въ немъ—солнце, названное Діонисомъ и опять Фанесомъ, и луну. Ночи, съ которою Фанесъ рождаетъ всѣ вещи, онъ вручилъ скипетръ

[1]) *Вольфгангъ Менцель* въ орфической идеѣ космическаго яйца видитъ второй фазисъ въ ходѣ космогоническихъ представленій, считая первымъ и самымъ древнимъ тотъ (гесіодическій), по которому земля (Гея) есть первоначальное и благороднѣйшее въ мірѣ, а небо только кровъ надъ нею, дополненіе къ ней. («Земля сперва произвела равное себѣ звѣздное небо, чтобъ оно отовсюду ее покрывало и служило безопаснымъ жилищемъ для блаженныхъ боговъ». *Hesiod.* Theogon. 125); вторымъ—тотъ (орфическій), по которому земля и небо являются одинаково первоначальными и равнозначительными, какъ верхняя и нижняя половины одного круга, третьимъ—тотъ (древнихъ греческихъ философовъ), по которому небо есть благороднѣйшая часть міра, область неизмѣнной законосообразности, неизмѣнно-тожественнаго бытія, между тѣмъ какъ земля есть безпокойная область рожденія и смерти и перемѣнъ всякаго рода (*Wolfg Menzel.* Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre, Th I, S. 36, Leipzig, 1870).

и не лживое гаданіе. Ураносъ (небо) и земля производятъ Сторукихъ и Циклоповъ; но земля, чтобъ отмстить за дѣтей, низверженныхъ Ураносомъ въ тартаръ, рождаетъ Титановъ, которые, подъ предводительствомъ Кроноса, побѣждаютъ и низвергаютъ Ураноса и потомъ вступаютъ въ бракъ между собою, Океанъ съ Тѳѳидою, Кроносъ съ Реею. Формы первичнаго бытія, представляемаго и называемаго Фанесомъ, чудовищны. Произведенія этой несовершенной природы еще не сложились въ опредѣленные и твердые типы, не приняли стройнаго и благовиднаго соотношенія членовъ. Только когда порожденіе Кроноса—Зевсъ низвергъ отца съ престола, онъ поглотилъ Фанеса, чтобы возпроизвесть потомъ космосъ въ его окончательномъ видѣ.—Такимъ образомъ въ кругъ идей греческаго сознанія вводится новая, до сихъ поръ чуждая ему, идея *творенія*, какъ міробразованія. Это неустроенное бытіе, смѣшеніе противоположныхъ, борющихся элементовъ, представляется подъ символическимъ образомъ чаши, которую пьетъ Зевсъ, чтобы возсоздать міръ въ лучшемъ, прекраснѣйшемъ видѣ. (Отсюда символическое значеніе чаши у Орфиковъ). Продолженіе космогоніи составляетъ разсказъ о Діонисѣ-Загреѣ, сынѣ Зевса и Персефоны, котораго умертвили Титаны, но котораго снова родилъ Зевсъ, проглотивъ его сердце, сохраненное Палладою.

Эта ѳеокосмогонія, по своимъ основнымъ элементамъ, не моложе времени Ономакрита и Писистратидовъ, а можетъ быть и старше ихъ (Algaoph. p. 611. *Brandis*, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, Th. I. S. 60. Berlin, 1835). Целлеръ (Die Philosophie der Griechen, Th. I. S. 83, Leipzig, 1869) отвергаетъ такую древность ея, относя происхожденіе или редакцію ея къ послѣднимъ вѣкамъ передъ Р. Х, къ эпохѣ такъ называемаго синкретизма, и производитъ ее изъ смѣшенія греческихъ и восточныхъ элементовъ; но основанія, на которыхъ онъ утверждаетъ свое мнѣніе, не довольно убѣдительны. Въ виду прямой аналогіи ея съ древнѣйшими космогоніями Эмпедокла и Пиѳагорейцевъ нельзя не признать ея древности; съ другой стороны то обстоятельство, что объ ней не упоминаютъ ни Платонъ, ни Аристотель, ни Эвдемъ, еще не доказываетъ несуществованія ея въ ихъ время, такъ какъ это могло быть дѣломъ случайности; а между тѣмъ это и не вѣрно. потому что Платонъ напр. приводитъ стихъ о бракѣ

Океана съ Тѳѳидой, прямо какъ орфическій (Cratyl. 402. Tim. 41).

2) Другая орфическая космогонія, которую Дамасцій прочиталъ у перипатетика Эвдема, первоначальною полагаетъ Ночь и подлѣ нея, или какъ произшедшія изъ нея, Землю и Небо. Вѣроятно эту космогонію имѣлъ въ виду Аристотель, когда говорилъ о ѳеологахъ, рождающихъ изъ ночи (οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες. Metaph. XI. c. 6. p. 604), или когда къ «древнимъ» поэтамъ-ѳеологамъ причислялъ считающихъ первоначальными сущностями ночь или небо (Metaph. XIII. c. 4 p. 634). Въ одномъ (III) орфическомъ гимнѣ говорится: «воспою ночь, родительницу боговъ и людей.»

3) Третья орфическая космогонія, по пересказу Гелланика лесбосскаго (около половины V в. передъ Р. Х.) и Гіеронима (спорное лицо), ставитъ въ основу мірообразованія Воду и Илъ. Послѣдній, сгущаясь, производитъ землю; отъ смѣшенія земли и воды родилось чудовище—драконъ, названное Геракломъ или Кроносомъ. Отъ соединенія съ безтѣлесной Адрастой (необходимостью), распространяющейся по всему міру, Геракъ рождаетъ яйцо необыкновенной величины, которое, наполнившись, отъ сильнаго давленія родителя распалось на двое: верхняя часть приняла образъ неба, нижняя—земли.

4) Наконецъ космогонія Аполлонія родосскаго производитъ изъ первоначальнаго смѣшенія всѣхъ элементовъ землю, небо и море. Далѣе въ этой космогоніи излагаются сказанія о борьбѣ боговъ, объ Офіонѣ, низверженномъ Кроносомъ и о Кроносѣ низверженномъ Зевсомъ. По замѣчанію Целлера (Die Philosophie der Griechen, Th. I. S. 80) эта космогонія была подражаніемъ, а можетъ быть и основою, Ферекидова космогоническаго представленія о борьбѣ боговъ.

Можно, съ вѣроятностію, предполагать, что къ этому же времени относятся орфическіе *Гимны*, которыхъ древность, сравнительно съ другими орфическими стихотвореніями, признается многими изслѣдователями [1]). Редакція, въ которой они были

---

[1]) *Рункенъ*: is, qui Argonautica et Hymnos Orpheo subjecit, sive Onomacritus fuit, ut plures tradunt, sive alius scriptor, certe meo judicio est vetustissimus.—*Фалькенайеръ:* hoc tamen unum dicere liceat, Hymnos, qui vocantur, ut multis modis melhora, sic et mihi semper visa poematia ceteris antiqui-

извѣстны впослѣдствіи Платону и Эврипиду, могла принадлежать Ономакриту: но это не унижаетъ древности ихъ основныхъ мотивовъ. Съ этой стороны они имѣли одинаковую судьбу съ другими орфическими стихотвореніями, въ которыхъ могли находиться слѣды вліянія послѣдующихъ идей, даже христіанскихъ. (Aglaoph. p 406

II) Слѣдующій моментъ въ развитіи Орфизма составляетъ время *среднихъ* или *смѣшанныхъ θεολόγοι* (μεμιγμένοι θεολόγοι), которые точно такъ же, какъ и мудрецы того времени (Эпименидъ причисляемъ былъ нѣкоторыми къ семи мудрецамъ), стоятъ какъ бы на рубежѣ древняго, отживающаго, и новаго зарождающагося сознанія. *Средними* они называются потому, что стоятъ въ срединѣ между древними поэтами и философами; *смѣшанными*—потому, что народныя сказанія о происхожденіи боговъ они изъясняли аллегорически, какъ сказанія о происхожденіи міра, или наоборотъ—добытые мышленіемъ результаты о природѣ и происхожденіи вещей облекали въ миѳическую форму народной вѣры (τῷ μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν. *Aristot.* Metaph. XIII. c. 4, p. 631).

Изъ смѣшанныхъ богослововъ наиболѣе извѣстны Ферекидъ и Эпименидъ.

*Ферекидъ* сирскій (около 600—550 до Р. Х.), современникъ Ѳалеса и учитель Пиѳагора [1]), *первый* упоминается въ качествѣ *Орфика* Въ словарѣ Свиды есть указаніе, хотя довольно неопредѣленное, что Ферекидъ аѳинскій собралъ орфическія поэмы: Φερεκύδης Ἀθηναῖος πρεσβύτερος τοῦ Συρίου ὃν λόγος τὰ Ὀρφέως συναγαγεῖν [2]).

Современникъ Ферекида, или близкій къ нему по времени, *Эпименидъ*—древній пѣвецъ, жрецъ и предсказатель, служитель Критскаго Зевса, извѣстенъ собственно какъ *очиститель* (καθαρτής. *Iamblich*, vita Pythag. 28) и въ этомъ качествѣ (въ 612 г.)

---

ога —*Виттенбахъ* и *Готфридъ Германнъ* не сомнѣваются, что они древнѣе прочихъ орфическихъ поэмъ. *Lobeck*, Aglaoph. pp. 404 sqq.

[1]) *Cicero*, Tuscul I 16 *Clemens Alex.* Strom. I, 300 *Diog Laert* VIII, 2.

[2]) Съ именемъ Ферекида извѣстны два писателя: Сирскій, авторъ Гептамиха (Ἑπτάμυχος) и Лирійскій, историкъ, жившій до Геродота, прозванный уже въ древности ὁ γενεαλόγος (*Diog. Laert* 1, 119). Собраніе орфическихъ ученій принадлежитъ первому изъ нихъ, Ферекиду Сирскому, хотя Свида и смѣшиваетъ его съ Аѳинскимъ историкомъ. (*Pauly*, Real-Encyclopädie. T V S. 1447—1448).

приглашенъ былъ, по совѣту дельфійскаго оракула, въ Аѳины для очищенія и умиротворенія этого города послѣ преступленія Мегакла Разсказъ объ этомъ у Плутарха (въ біографіи Солона) выясняетъ намъ душевное настроеніе Грековъ того времени. Послѣ убіенія Мегаклома сообщниковъ Килона у подножія священныхъ жертвенниковъ, Аѳины возмущены были суевѣрнымъ страхомъ и разными призраками. Прорицатели объявили, что по закалаемымъ жертвамъ городъ осквернень злодѣяніемъ и что надлежитъ очистить его Тогда призванъ былъ изъ Крита Эпименидъ, который почитался любимцемъ Зевса и весьма свѣдущимъ въ энтузіастической и мистической мудрости. Онъ пустилъ изъ ареопага по городу нѣсколько бѣлыхъ и черныхъ овецъ и на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онѣ остановятся, велѣлъ устроить жертвенники. Такъ умилостивительными жертвами, очищеніями и сооруженіемъ жертвенниковъ, онъ очистилъ и освятилъ городъ и успокоилъ возмущенную совѣсть Аѳинянъ. Характеръ очистителя и воздержаніе отъ употребленія животной пищи сближаютъ его съ Орфиками. Ему приписываютъ учрежденіе критскихъ мистерій (въ честь Критскаго Зевса), въ которыхъ много сходнаго, родственнаго съ орфическими мистеріями Діониса-Загрея.

Космогоническіе принципы смѣшанныхъ ѳеологовъ тѣже, что и у Орфиковъ, за исключеніемъ того, что Ферекидъ ставитъ на первомъ мѣстѣ не Хроноса или Ночь, но Зевса (*Aristot.* Metaph XIII, c. 4 p.) Зевсъ, Хроносъ и Хтонъ (χθών, χθονίη) [1]) Ферекида соотвѣтствуютъ орфическимъ принципамъ: Хроносъ— орфическому Хроносу, дѣятельному началу, Хтонъ — Хаосу, страдательному, воспринимающему началу, такъ какъ понимается не въ смыслѣ опредѣленнаго элемента — земли, но въ смыслѣ безформеннаго начала, равнозначущаго хаосу; вмѣсто орфическаго Эфира—у Ферекида Зевсъ, въ смыслѣ идеальнаго начала, принципа цѣлесообразности,—зародышъ анаксагорова ума и платоновыхъ идей, область конечныхъ причинъ [2]). Сказаніе

[1]) *Diog Laert.* 1, 19.

[2]) Фрагментъ Ферекида у Климента (Strom VI, 621): «Зевсъ производитъ ткань великую и прекрасную и на ней изображаетъ Землю и Огенъ и обители Огеновы.» Это—міръ идей, предносящійся реальному происхожденію *М Н Каткова*, Очерки древн. періода греч философ. стр 106 Пропилеи, т. III, Москва 1858.

о борьбѣ боговъ принадлежитъ одинаково обѣимъ космогоніямъ орфической и ферекидовой; но у Ферекида этотъ разсказъ не обнимаетъ всѣхъ моментовъ борьбы, а только первый моментъ— низверженіе мірообразовательнымъ Эросомъ (Зевсомъ) враждебнаго бога, змѣевиднаго Офіонея (сопротивляющейся силы неустроенной матеріи), въ морскую бездну.

У Эпименида такими же основами полагаются Воздухъ и Ночь (первый какъ дѣятельное и мірообразующее, Духъ, вторая—какъ страдательное, воспринимающее опредѣленныя формы бытія). Первыя порожденія ихъ—Тартаръ и космическое Яйцо, (важная черта близости его съ орфическимъ міровоззрѣніемъ), за которыми слѣдуютъ другія рожденія и другія генераціи. (*Damascius*, de princip. p. 383).

Многіе писатели называютъ Ферекида первымъ, который училъ о безсмертіи. Цицеронъ напримѣръ говоритъ: «Ферекидъ сирскій первый сказалъ, что души людей вѣчны; ученикъ его Пиѳагоръ наиболѣе утвердилъ это мнѣніе» [1]). Ферекидъ по видимому допускалъ душепереселеніе. «Пиѳагоръ говоритъ—читаемъ у Татіана, — что онъ былъ нѣкогда Эвфорбомъ и въ своемъ ученіи преемствовалъ Ферекиду» [2]). «Смѣюсь, говоритъ онъ же, надъ бабьими сказками (разумѣется душепереселеніе) Ферекида, Пиѳагора, принявшаго его мнѣніе и Платона, который былъ въ этомъ его подражателемъ, хотя нѣкоторые нехотятъ этого признать». (*Tatian.* c. Graec. c. 3).

Объ Эпименидѣ Плутархъ (въ біографіи Солона) говоритъ, что онъ уменьшилъ расходы Аѳинянъ при жертвоприношеніяхъ, заставилъ ихъ въ сѣтованіяхъ по умершимъ быть спокойнѣе, и присоединя къ погребальнымъ обрядамъ нѣкоторыя жертвы отмѣнилъ жестокіе и варварскіе обычаи, коимъ при этихъ случаяхъ слѣдовали женщины» (т. е. били себя, рвали волосы и употребляли другіе знаки печали). Это также, до нѣкоторой сте-

---

[1]) Pherecydes Syrius primus dixit, animos hominum sempiternos. Hanc opinionem discipulus eius Pythagoras maxime confirmavit. *Cicero*, Tuscul. I, 16.

[2]) *Tacian.* c. Graec. c. 25. Евфорбъ—храбрый Троянецъ, ранивший Патрокла и убитый Менелаемъ. Пиѳагорейцы, по душепереселеніямъ, особенно охотно становились въ родство съ троянскими героями.

пени, можетъ указывать на болѣе ясную идею безсмертія у Эпименида, нежели какою она была у Аѳинянъ.

III) Съ школою Орфиковъ въ очень раннее время вступилъ въ связь Пиѳагореизмъ. Уже Геродотъ ставитъ Орфиковъ въ связь съ Пиѳагорейцами: «этотъ обычай (погребать въ льняной одеждѣ) находится и въ таинствахъ, называемыхъ орфическими и вакхическими, которыя суть тоже, что и таинства египетскія и пиѳагорейскія; ибо посвященныхъ и въ оныя не позволительно погребать въ шерстяной одеждѣ: на это у нихъ есть какая-то священная заповѣдь» [1]).

Происхожденіе этой связи Отфридъ Миллеръ изъясняетъ слѣдующимъ образомъ. Религіозныя и нравственныя воззрѣнія Пиѳагорейцевъ основываются не на культѣ Діониса, но на культѣ Аполлона и Музъ. Но по разрушеніи и разсѣяніи пиѳагорейскаго союза многіе Пиѳагорейцы, гонимые и преслѣдуемые въ Греціи, примкнули къ Орфикамъ. Это было тѣмъ болѣе естественно, что Пиѳагорейцы, при развившейся у нихъ склонности къ тайнымъ обществамъ, нашли у Орфиковъ всѣ тѣ же формы замкнутаго братства, какія были и въ пиѳагорейскомъ союзѣ [2]). Но эта догадка не изъясняетъ всего дѣла. Случайность одинаковаго внѣшняго положенія не сблизила бы и не сплотила бы Пиѳагорейцевъ съ Орфиками такъ сильно, какъ мы видимъ это на самомъ дѣлѣ, если бы не было между ними внутренняго сродства въ самомъ міровоззрѣніи или теоретическомъ и практическомъ взглядѣ на жизнь. Мы видимъ, что Діонисъ сближается въ орфическихъ космогоніяхъ съ Аполлономъ. Орфей, съ глубокой древности, является пѣвцомъ Аполлона. Гробница Діониса была въ храмѣ Аполлона [3]). Сага о Пиѳагорѣ, правда поздняя, указываетъ на многія черты, сближающія его съ орфическою школою. Таково, напримѣръ, сказаніе о томъ, что онъ посвященъ былъ въ орфическія мистеріи Аглаофамомъ,

---

[1]) Ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεουμένοισι καὶ Βακχικοῖσι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι. Οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετεχοντα ὅσιον ἐστι ἐν εἰρινέοισι ἕιμασι θαφθῆναι. Ἔστι δέ περί αὐτων ἱρὸς λόγος λέγόμενος. (Herod. II, 81).

[2]) *K O. Muller's*, Geschichte der griechischen Literatur. I, S. 424. Breslau. 1857

[3]) «Въ храмѣ Аполлона есть мѣсто, называемое Омфалъ, которое почитается гробницею Діониса». *Tatian.* c. Graec. c. 8.

что онъ изучалъ ѳеологію Орфиковъ въ ѳракійскомъ городѣ Либетрѣ, что онъ почиталъ боговъ точно такъ же какъ Орфей, и изъ орфическихъ мистерій заимствовалъ такъ называемыя посвященія [1]). Другія свидѣтельства выдаютъ его, какъ мы выше видѣли, за ученика Ферекида—Орфика. Іонъ хіосскій (трагическій поэтъ, жившій около 460 г. въ Аѳинахъ), идетъ еще дальше, когда говоритъ въ Тріагмахъ, что Пиѳагоръ составилъ нѣкоторыя поэмы и выдалъ ихъ подъ именемъ Орфея (*Diog. Laert.* VIII, 8). А Климентъ александрійскій, ссылаясь на того же Іона, называетъ самыя эти сочиненія, именно «Кратиръ» и «Сошествіе въ преисподнюю». *Clem. Alex.* Strom. 1,333). Но уже въ древности было общее убѣжденіе, что Пиѳагоръ ничего не писалъ, и орфическія сочиненія, считавшіяся произведеніемъ Пиѳагора, уже въ древности относимы были не къ лицу Пиѳагора, а къ его школѣ.—Кромѣ этихъ сочиненій, изъ пиѳагорейской школы вышло еще нѣсколько другихъ. Эпигенесъ, критикъ и комментаторъ времени первыхъ Птоломеевъ (Aglaoph. p. 341), въ сочиненіи объ орфической поэзіи (περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως. *Clem. Alex* Strom 1, 333), приписываетъ два орфическихъ стихотворенія пиѳагорейцу *Керкопсу*, и столько же другихъ пиѳагорейцу *Бронтину*, именно Керкопсу—«Сошествіе въ преисподнюю» εἰς ἅδου κατάβασις и обширную поэму подъ названіемъ: ἱεροὶ λόγοι «священныя преданія» въ 24 рапсодіяхъ, составляющую можетъ быть главную часть всей орфической литературы [2]);—Бронтину поэму «о природѣ»—Φυσικά и другую, подъ названіемъ «Пеплосъ» πέπλος (священный покровъ). Извѣстно далѣе свидѣтельство, сохранившееся у Цицерона, который, передавши мнѣніе Аристотеля, что Орфей никогда не существовалъ, прибавляетъ отъ его же лица: «говорятъ, что это орфическое стихотвореніе принадлежитъ нѣкоему пиѳагорейцу Керкопсу» [3]). Наконецъ *Аригнота* самосская, ученица или даже дочь Пиѳагора, написала орфическую поэму Βακχικά [4]).

---

[1]) *Iamblich.* Vita Pythagorae, c. 146, 151.

[2]) Отфридъ Мюллеръ полагаетъ, что она есть произведеніе многихъ лицъ (Geschiche der griechischen Literatur, von *Otfr. Müller*, erst. B S. 425, Breslau, 1857).

[3]) Et hoc orphicum carmen Pythagorei ferunt cujusdam fuisse Cercopis. *Cicer* De nat. deor. I, 38

[4]) Ἀριγνώτη—Ἔγραψε Βακχικά (Suidas).

На основаніи этихъ свидѣтельствъ можно составить опредѣленное мнѣніе о времени сближенія Пиѳагорейцевъ съ Орфиками; именно нѣтъ никакого повода отрицать, что связь между ними была съ самаго начала пиѳагорейскаго союза, что пиѳагорейское братство было организовано по образцу орфическаго, а не наоборотъ; и наконецъ, что это вліяніе Орфиковъ на Пиѳагорейцевъ не ограничивалось одною внѣшнею стороною жизни, но простиралось на самое пиѳагорейское міровоззрѣніе, на характеръ ихъ религіозныхъ и нравственныхъ понятій. Оторванность Пиѳагорейцевъ—членовъ союза—отъ греческаго отечества естественно содѣйствовала еще болѣе къ упроченію этой связи между Орфизмомъ Пиѳагорейцами.

IV) Слава орфической поэзіи въ то время уже такъ распространилась, что *Ономакритъ*, ученый при дворѣ Писистрата [1]), тотъ самый, который съ двумя или тремя другими лицами сдѣлалъ собраніе гомеровыхъ поэмъ [2]), издалъ подъ именами Орфея и Мусея, какъ извѣстными и уважаемыми, изреченія оракуловъ (χρησμοὶ) и пѣсни посвященныхъ (τελεταί), которыя сочинилъ онъ самъ (Svidas — Ὀρφευς. *Svidae* lexicon, ex recognit. Bekkeri, Berolini, 1854, p. 787). Почему Геродотъ и называетъ его χρησμολόγον и διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου (VII, 6). Первое сочиненіе — χρησμοί можетъ означать оракулы Мусея (*Pausan.* VIII, 37); послѣднее — орфическія посвященія. Другіе писатели приписываютъ ему всю орфическую литературу, какъ Климентъ: «Ономакритъ аѳинскій, которому усвояются поэмы слывущія подъ именемъ Орфея» [3]). Татіанъ говоритъ: «сочиненія, которыя выдаютъ подъ его (Орфея) именемъ, говорятъ, принадлежатъ Ономакриту Аѳинянину, жившему въ царствованіе Писистратидовъ около пятидесятой Олимпіады» [4]). Ему же

[1]) Правленіе Писистрата и сына его Гиппія обнимаетъ время съ 560 по 510 г. передъ Р. Х.

[2]) Pisistratus sparsam prius Homeri poesin .. redegit volumina, usus ad hoc opus divinum industria quattuor celeberrimorum et eruditissimorum hominum, videlicet Conchyli, Onomacriti Atheniensis, Zopyri Heracleotae et Orphei Crotoniatae (Схолій къ Плавту у Ричля. Die Alexandr. Bibliothek. S. 3, 36. Breslau, 1838).

[3]) Ὀνομάκριτος δὲ τὰ εἰς Ὀρφεά φερόμενα ποιήματα λέγεται εἶναι. *Clem. Alex.* Strom. I, 332.

[4]) Τὰ εἰς αὐτόν (Ὀρφέα) ἐπιφερόμενα φάσι ὑπὸ Ονομακρίτου τοῦ Ἀθηναίου συντετάχθαι. *Tatian* adv. Graec. c. 41.

принадлежитъ и редакція мѳа о смерти Загрея. Это упадаетъ на время между 540 и 520 годами до Р. Х. (Aglaoph. 1,332).

За тѣмъ въ качествѣ составителей орфическихъ гимновъ и поэмъ извѣстны: современники и сотрудники Ономакрита: *Зопиръ* гераклеецъ или тарентинецъ (Clemens Alex. Strom. I, 333); *Орфей* кротонецъ, эпическій поэтъ (ἔγραψε Δεκαετηρίαν, Ἀργοναυτικὰ καὶ ἄλλα τινά. *Suidas* s. v. Ὀρφεύς); далѣе *Орфей* камаринейскій, которому также приписываемо было «Сошествіе въ адъ» (Suidas, ibid.): два послѣдніе были, вѣроятно Пиѳагорейцы, примкнувшіе къ орфическому братству и издававшіе орфическія стихотворенія подъ коллективнымъ именемъ Орфея (*Pauly*, Real-Encyclopadie, T. V. S. 1004). Наконецъ въ качествѣ орфическихъ писателей перечисляются у Свиды: поэтъ *Тимоклесъ* сиракузскій, *Ѳеогнитъ* ѳессалійскій, *Никій* элейскій, *Пергинъ* милетскій и *Продикъ* или *Геродикъ* самосскій.

При такой литературной производительности Орфиковъ, орфическая письменность пріобрѣла не только значительный объемъ, но и большое вліяніе и значительную долю популярности. Орфическіе гимны употреблялись при богослуженіи и общественныхъ играхъ [1]).

Во время Платона извѣстно было уже много стихотвореній, даже цѣлыхъ книгъ подъ именемъ Орфея, и вѣроятно число ихъ въ это время еще больше увеличилось; но вмѣстѣ съ этимъ Орфизмъ осложнился различными суевѣріями, за которыми трудно было примѣтить чистое зерно скрывавшейся въ немъ истины [2]). Въ Законахъ (VIII, 829) Платонъ упоминаетъ объ орфическихъ гимнахъ (Ὀρφείων ὕμνων). Въ Пирѣ (218, 13) словами: «а вы рабы или кто бы ни былъ иной не чистый и не образованный, закройте свои уши большими дверями» указывается на извѣстный стихъ орфическаго стихотворенія ἱερὸς λόγος или διαθῆκαι: φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστι· θύρας δ' ἐπιθεσθε βεβήλοις πᾶσιν ὁμῶς [3]).

---

[1]) *Платон.* Іонъ, 536. *Pausan.* IX, 27, 30.

[2]) Конечно это зерно истины, внесенное въ человѣческое сознаніе Орфеемъ, имѣлъ въ виду Сократъ у Платона (Апол. 41, A), когда говорилъ: «не сочлили ли бы вы за великую честь обращаться съ Орфеемъ, Мусеемъ, Гесіодомъ, Гомеромъ.»

[3]) Неизвѣстный авторъ у Стобея (Flor. V, p. 69) приводитъ этотъ стихъ по поводу рѣчи о Пиѳагорѣ; но тѣмъ не меньше онъ можетъ быть наз-

Въ Государствѣ (11,364 E, 365 A) онъ съ ироніей говоритъ о предсказателяхъ и очистителяхъ (*Орфеотелестахъ*, τοὺς Ορφεοτελέστας. *Theophr.* Charact. 25). своего времени: «собиратели милостыни и предсказатели, приходя къ дверямъ богатыхъ, увѣряютъ, что они владѣютъ данною имъ отъ боговъ силою посредствомъ жертвъ и священныхъ напѣваній врачевать неправду всякаго среди веселья и праздниковъ, самъ ли онъ сдѣлалъ эту неправду или его предки, и что если кто хочетъ причинить зло какому нибудь врагу или съ малыми издержками нанести вредъ справедливому, какъ будто бы онъ былъ несправедливъ, они нѣкоторыми навожденіями и перевязками убѣдятъ боговъ служить имъ. Они представляютъ *кучи книгъ* (βίβλων ὁρμαδὸν) *Мусея* и *Орфея* и по этимъ книгамъ совершаютъ священные обряды, увѣряя не только частныхъ людей, но и цѣлыя общества, что при помощи жертвъ, игръ и удовольствій, какъ живущіе получаютъ разрѣшеніе и очищеніе отъ неправдъ, такъ и умершіе ; и это-то называютъ посвященіемъ, долженствующимъ избавить насъ отъ мученій въ будущей жизни. Напротивъ людей, не приносящихъ жертвъ, ожидаютъ ужасы». Но упоминая объ орфическихъ стихотвореніяхъ Платонъ нигдѣ не говоритъ, кто были дѣйствительные авторы этихъ стихотвореній или кого онъ считаетъ таковыми.

Аристотель, отрицая личное существованіе Орфея (Orpheum poëtam docet Aristoteles nunquam fuisse. *Cicer.* De natura deorum 1, 38) упоминаетъ о такъ называемыхъ орфическихъ поэмахъ· τὰ καλούμενα Ὀρφέως ἔπη или τὰ Ὀρφικά καλούμενα ἔπη. De anima I, 5, 15. De generat animal. II, 1, 49) [1]).

Въ александрійскій періодъ орфическая литература приняла въ себя новые элементы—изъ смѣшенія греческихъ понятій съ восточными, преимущественно египетскими, и сдѣлалась предметомъ изученія для философовъ, грамматиковъ и критиковъ. Послѣ *Эпигенеса*, о которомъ мы упоминали выше, *Аполлодора* аѳин-

---

ванъ орфическимъ, потому что читается въ орфическихъ стихотвореніяхъ и въ этомъ качествѣ цитируется многими писателями; а Лобекъ, основываясь на словахъ Плутарха (ἀείσω συνετοῖσι τόν Ορφικόν καὶ ἱερὸν λόγον. Symp. II, 3, 522) считаетъ его древнѣйшимъ орфическимъ стихомъ. (Ahlaoph. 453).

[1]) Λεγομένοις εἶπεν, ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ Φιλοσοφίας λέγει. *Joh. Philop.* ad Arist. de anima, p 5.

скаго (во II в. до Р. Х.), который упоминаетъ τοὺς Ὀρφικούς. *Никомеда*, котораго книгу περὶ Ὀρφέως хвалитъ Атеней (XIV, 637) и *Аполлонія афродисскаго*, историка и жреца, который, по свидѣтельству Свиды, γέγραφε περὶ Ὀρφέως καὶ τῶν τελετῶν αὐτοῦ, слѣдуютъ позднѣйшія указанія Плутарха, Секста Эмпирика и другихъ, изъ которыхъ видно, что стихотворенія Орфея имѣли въ это время многихъ читателей. Даже Римляне не чуждались этого чтенія, какъ можно видѣть изъ многихъ мѣстъ у Варрона, Нигидія и Макровія (Aglaoph. pp. 342 - 343).

Можно бы причислить сюда еще *Аристовула*, іудейскаго философа II-го вѣка передъ Р. Х., съ именемъ котораго сохранился очень значительный по объему и содержанію орфическій фрагментъ (изъ ἱερὸς λόγος) у Евсевія въ Praep. Evang. XIII. 12: «я буду говорить тѣмъ, кому прилично, а вы, профаны, затворите двери» и проч. Но критика заподозриваетъ принадлежность этого фрагмента Аристовулу, полагая, что онъ явился подъ именемъ этого іудейскаго писателя въ болѣе позднее время, по крайней мѣрѣ послѣ Іустина и Климента александрійскаго, въ сочиненіяхъ которыхъ [1]) находится тотъ же фрагментъ въ другихъ редакціяхъ, признаваемыхъ за болѣе древнія, нежели псевдо-аристовуловская (Aglaopham. 448).

Въ первые вѣка послѣ Р Х , орфическая литература снова сдѣлалась предметомъ занятій и изученія какъ христіанскихъ, такъ іудейскихъ и языческихъ писателей. Христіанскіе писатели, особенно Апологеты II—III вѣковъ и послѣдующіе церковные учители пользовались ими для защиты Христіанства и опроверженія язычества, или же для показанія согласія христіанскаго ученія съ лучшими понятіями греческой религіи и философіи Іудейскіе, какъ и нѣкоторые христіанскіе, писатели старались доказать, что все лучшее въ языческой мудрости заимствовано Греками изъ священныхъ іудейскихъ книгъ, и для этой цѣли часто указывали, между прочимъ, на различные орфическіе стихи Подъ вліяніемъ разнообразныхъ обстоятельствъ и побужденій, орфическая литература осложнилась въ это время новыми наслоеніями, точное происхожденіе которыхъ однакожъ опредѣлить довольно трудно.

---

[1]) *Iustin.* Cogort. c. 15. Monarchia c.3 *Clem. Alex.* Protrept c 7 Strom. V, 12.

Но особенно любимымъ занятіемъ, предметомъ для изученія и изъясненія, орфическая литература была у Неоплатониковъ. *Сиріанъ* писалъ συμφωνίαν Ὀρφέως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος; ученикъ его *Проклъ*—комментарій Εἰς τὴν Ὀρφέως θεολογίαν, βίβλια δύο. Послѣдними почитателями орфической мудрости были *Гіероклъ* и *Дамасцій*. Отъ Орфея, какъ хранителя древней мудрости, Неоплатоники производили философскія ученія Пиѳагора, Гераклита, Платона и другихъ, и старались всѣ древнія философскія и религіозныя ученія привесть къ единству, во взаимное согласіе [1]).

Перечни орфическихъ сочиненій находятся у Климента александрійскаго и Свиды. У Климента (Strom. 1, 332) поименованы: Оракулы (Χρησμοί), *Кратиръ* (Κρατήρ), *Сошествіе въ преисподнюю* (Εἰς ἅδου κατάβασις), *Священное преданіе* (ἱερὸς λόγος) *Пеплосъ* (Πέπλος) и *Физика* (Φυσικά). – Свида, сверхъ этихъ сочиненій, перечисляетъ еще другія: Τριασμούς (приписываемые Іону трагику); Ἱεροστολικά; Κλίσεις κοσμικαινας; Νεοτευτικά; Ἱεροὺς λόγους въ 24 рапсодіяхъ (приписываемые одними Ѳеогниту ѳессалійскому, другими Пиѳагорейцу Керкопсу); Περι λιθῶν γλυφῆς; Σωτήρια (приписываемые Тимоклесу сиракузянину или Пергину милетскому); Κρατῆρας (приписываемыя Зопиру); Θρονισμούς μητρῴους и Βακχικά (приписываемыя Никію элейскому); εἰς ᾅδου κατάβασιν (приписываемое Геродику перинѳскому), Πέπλον и Δίκτυον (приписываемыя одними Зопиру, другими Бронтину); Ὀνομαστικὸν ἔπη, Ἀστρονομίαν, Ἁρμοκοπίαν, Θυηπολικόν, Ὠδθυτικὰ или Ὠδοσκοπικὰ, Καταζωστικόν, Ὕμνους и Κορυβαντικόν; и Φυσικά (приписываемыя Бронтину) [2]).

Кромѣ того есть перечни орфическихъ стихотвореній у Евдокіи (XI в.), Цецы (Tzetzes, византійскій схоластъ XII в. Prolegonun. ad Lycophr. p. 259), Конст. Ласкариса XV в. (Prolegomena in Orpheum in Marmor. Taurin. p 93) и Фабриція XVII в. (Bibliotheca graeca), въ которыхъ Орфею, сверхъ

[1]) Sed nunquam magis poesis orphicae studia viguere, quam seculo post Christum tertio et quarto, quum philosophia, veluti effœta parentum, genitali vigore destituta, unice in colligendis et quoquo modo conciliandis veterum sapientum sententiis occuparetur. Aglaoph pp. 344, 466

[2]) Обзоръ этихъ книгъ и сохранившихся изъ нихъ фрагментовъ, равно какъ упоминанія о нихъ у разныхъ писателей — у *Лобека* въ Aglaoph. pp. 361—410.

поименованныхъ, приписываются еще другія сочиненія: γεωτονικά, γεωργικά, ἀργολικά, μετέωρα, περι τῶν φυτῶν, χωρογραφίας, ἰατρικῆς, νόμων, и проч. (Aglaoph. p. 356 sqq.).—Наконецъ у различныхъ писателей языческихъ (особенно у Неоплатониковъ) и христіанскихъ приводятся отрывки изъ орфическихъ сочиненій или дѣлаются указанія на нихъ. Такимъ образомъ перечень орфическихъ поэмъ дополняется еще слѣдующими весьма важными по содержанію· Διαθῆκαι (Завѣщаніе Орфея) [1]), Θεογονία, Ὄρκοι (Заклинанія) и проч. [2]).

Сохранившіяся орфическія поэмы и фрагменты суть остатки этой орфической литературы. Къ числу такихъ значительныхъ остатковъ относятся Аргонавтика, Литика и Гимны. Отъ другихъ сохранились только фрагменты у послѣдующихъ языческихъ и христіанскихъ писателей, а отъ иныхъ не осталось ничего кромѣ названій [3]).

## 4. Религіозно-нравственное значеніе орфическихъ мистерій.

Идею Орфизма, развившагося въ связи съ культомъ Діониса, опредѣлить довольно трудно. По изъясненію Шеллинга, Орфей сначала является противникомъ Діониса, потому что былъ представителемъ принципа враждебнаго Діонису. Діонисъ есть освобождающій богъ, начало политеистическаго множества, движенія, разнообразной жизни: Орфей олицетворялъ собою принципъ охраненія прошлаго, косности, задерживающей ходъ мифо-

---

[1]) *Iustin* Cogort. c. 15. Monarchia, c. 3. *Clemens Alex.* Protrept. 7, 74. Strom V, 12. На первый стихъ приводимаго у нихъ отрывка изъ завѣщанія есть указаніе у *Платона*, Пиръ 218 B: «а вы – рабы, или кто бы ни былъ иной нечистый и необразованный, закройте свои уши большими дверями». По видимому это было одно и тоже сочиненіе съ «священнымъ словомъ (ἱερὸς λόγος)» *Brandis*, Handbuch, I, 57.

[2]) *Iustin* Cogort. c. 15, гдѣ приводится отрывокъ изъ Заклинаній.

[3]) Orphica, cum notis *Shephani*, *Eschenbachii*, *Gesneri*, *Tyrwhitti*, recensuit *Godofr. Hermannus*, Lipsiae, 1805.—*Mullachius*, Fragmenta philosophorum graecorum, T I. p. 162—191 Въ первомъ изъ этихъ сборниковъ помѣщены большія орфическія стихотворенія. ἀργοναυτικά, λιθικά и ὕμνοι); въ послѣднемъ—орфическіе фрагменты, собранные изъ разныхъ писателей, преимущественно Лобекомъ.

логическаго процесса, враждебной всякому нововведенію, всякому свѣжему побѣгу жизни [1]). Въ этомъ же смыслѣ онъ былъ противникомъ Гомера, который представлялъ собою завершившуюся борьбу боговъ, развившійся политеизмъ. Вслѣдствіе своей вражды съ Діонисомъ Орфей растерзанъ былъ его жрицами. Принципъ Орфизма не устоялъ и ходъ миѳологическаго процесса совершился Боги политеизма, «вчерашніе», какъ называетъ ихъ Геродотъ (II, 53), явились, низвергши съ престола всепоглощающаго Кроноса [2]), и растерзанный Орфей сдѣлался служителемъ новаго бога—Діониса, такъ что, по свидѣтельству Павзанія (V, 26, 3), въ древнихъ греческихъ храмахъ статуи Орфея ставились рядомъ съ образами Діониса, и самъ Орфей въ преданіи выступилъ то какъ посвященный въ мистеріи Діониса, то какъ установитель этихъ мистерій [3]). Такимъ образомъ миѳическое лицо Орфея становится символомъ тѣхъ перемѣнъ, которыя совершились въ религіозномъ сознаніи Грековъ, олицетвореніемъ этого сознанія. Какъ служитель бога природы (бога

[1]) На это указываетъ самое имя Орфея, если производить его отъ ὄρφνη — ночь и ὀρφαῖος — темный. *Schelling*, Philosophie der Offenbarung, S. 430. *Preller*, Griechische Mythologie, Th. II, S. 486, Berlin, 1861.

[2]) «Миѳы, относящіеся къ восточной, до-исторической эпохѣ греческаго народа, носятъ грубый и суровый характеръ, рѣзко противоположный тому, что составляетъ отличіе гомерическаго взгляда на боговъ. Всматриваясь въ эти древніе миѳы о страшномъ, пожирающемъ дѣтей богѣ Кроносѣ, о хаотическомъ смѣшеніи, закрывающемъ еще отъ Грековъ свѣтлый Олимпъ позднѣйшихъ греческихъ боговъ, и о томъ, какъ этотъ хаотическій мракъ былъ разсѣянъ, когда послѣ побѣды Зевса надъ Кроносомъ олимпійскіе боги весело выступили изъ внутренностей всепоглощающаго бога на дневной свѣтъ греческаго солнца,—всматриваясь во всѣ эти миѳы легко придти къ заключенію, что переломъ, произведенный Гомеромъ и гомерическимъ взглядомъ на міръ, состоялъ именно въ освобожденіи греческаго народа отъ тѣхъ темныхъ силъ, которыя въ глубокой древности тяготѣли надъ нимъ, какъ и надъ прочими языческими народами. Этотъ кризисъ, высвободившій людей изъ подъ власти слѣпыхъ космическихъ силъ, проходили и египтяне, и индійцы, и другіе народы древняго міра; но нигдѣ онъ не кончился такъ счастливо, какъ у Грековъ или, лучше сказать, только у Грековъ онъ совершенно окончился. Отсюда понятны веселье Гомера и его радость ни съ чѣмъ несравненная. Гомерическая поэзія не имѣетъ себѣ подобной». (П. М. *Леонтьева*, Миѳическая Грецiя. Пропилеи, кн. II.

[3]) *Suidas*: λέγεται γὰρ, ὡς Ὀρφεὺς Θρᾷξ πρῶτος ἐτεχνολόγησε τὰ Ἑλλήνων μυστήρια.

первой потенціи), онъ страдаетъ вмѣстѣ съ нимъ и умираетъ; но когда этотъ богъ возстаетъ въ чистомъ идеальномъ видѣ, какъ богъ духовнаго царства, онъ оживаетъ вмѣстѣ съ нимъ и становится служителемъ этого бога.

Этотъ процессъ перехода сознанія изъ одного момента въ другой, представляемый объективно, какъ страданія [1]), смерть и новое рожденіе или возрожденіе бога въ младенчески чистомъ образѣ Якха, и составлялъ священный предметъ мистерій Загрея. Поэтому общая идея ихъ таже, что и элевсинскихъ мистерій, съ тою разницею, что орфическія мистеріи идутъ дальше Элевсиній и составляютъ какъ бы естественное заключеніе ихъ. Между тѣмъ какъ въ элевсинскихъ мистеріяхъ Деметра составляетъ только начало наступающаго духовнаго царства Діониса, въ орфическихъ раждается властитель этого царства, составляющій, по Шеллингу, цѣль и послѣднее звѣно миѳологіи [2]).

По этому философскому изъясненію миѳа о Діонисѣ, страданія и смерть Загрея составляютъ естественно-необходимый переходный моментъ отъ слѣпаго господства дикой природы къ духовному царству, представителемъ котораго служитъ Діонисъ-Якхъ. Посвященные созерцали въ символахъ наступленіе этого духовнаго царства, разрушившаго царство слѣпой природы, и въ созерцаніи этой смѣны различныхъ фазъ миѳологіи находили для себя источникъ радостей и счастія.

Но касательно этого изъясненія элевсинскихъ и орфическихъ мистерій можно замѣтить, что оно дѣлаетъ изъ мистерій философемы, а изъ посвященныхъ—философовъ, которые относились къ религіи, какъ чувственной формѣ для философскаго мышленія, и подъ мистико-драматическими религіозными формами созерцали смѣну моментовъ философскаго мышленія.

---

[1]) Шеллингъ изъясняетъ эти страданія, какъ различныя превращенія божественной сущности въ различныя формы естественнаго («слѣпаго») бытія «Страдательный процессъ его превращеній—говоритъ Плутархъ въ сочиненіи De ei apud Delphos c. IX—въ воздухъ, воду, землю и камень, далѣе въ растенія и животныя, коротко превращеній его въ разнообразныя существа природы, представляемъ былъ какъ διασπασμός и διαμελισμός. Бога, съ которымъ это происходило, называютъ Діонисомъ и Загреемъ, Никлетіемъ и такъ же Изодаитомъ.» (*Schelling*, Philosophie der Offenbarung, S. 480, 494)

[2]) *Schelling*, Philosophie der Offenbarung, S. 525.

Нельзя отказать въ достоинствѣ этому изъясненію, но нельзя принять его всецѣло. Шеллингъ изслѣдуетъ миѳы, какъ памятники религіознаго сознанія Грековъ, и въ различныхъ миѳахъ видитъ моменты перехода сознанія изъ одной формы въ другую, а въ мистеріяхъ—мыслящее пониманіе этихъ переходовъ, сознаніе и чувство болѣзненныхъ процессовъ рожденія новыхъ боговъ или соотвѣтствующихъ имъ понятій и высокую радость въ виду совершившагося рожденія. Но нельзя не сознаться, что это—пріемъ философа, переводящаго миѳы въ понятія и вводящаго ихъ въ стройную, логически-разчлененную систему, а не изслѣдователя, который стоитъ на твердой исторической и филологической почвѣ. Почва миѳовъ слишкомъ зыбка, не говоримъ уже что еще мало изслѣдована, для того, чтобъ могла выдержать такое построеніе, какъ Шеллингова философія миѳологіи. Съ другой стороны, тотъ глубокій смыслъ, который Шеллингъ влагаетъ въ миѳологію, могъ сдѣлаться понятнымъ только послѣ того, какъ она совершила свой кругъ и сдѣлалась историческимъ явленіемъ, и поэтому онъ не могъ быть доступенъ современникамъ развивающейся миѳологіи, которые видѣли въ ней религію и относились съ религіознымъ почтеніемъ къ миѳологическимъ богамъ, не внося въ миѳы другаго смысла, кромѣ того, который прямо заключался въ ихъ непосредственномъ содержаніи. Переводъ религіознаго содержанія миѳологіи въ форму понятій доступенъ только философски-мыслящему уму, а въ отношеніи къ данной религіи, при устраненіи ея непосредственнаго, конкретнаго содержанія, можетъ имѣть только отрицательное значеніе, замѣняя живую вѣру сердца холодною вѣрою ума, религію — философіею религіи; между тѣмъ посвященные относились къ таинствамъ, какъ къ религіи, а не какъ къ философіи.

При всемъ томъ въ философскомъ изъясненіи Шеллинга столько новыхъ и поразительныхъ сближеній, что оно невольно располагаетъ и какъ бы подкупаетъ въ свою пользу. Въ эти нестройные, разрозненные останки разрушеннаго зданія греческой миѳологіи онъ влагаетъ духъ жизни. Въ религію Эсхила, Софокла, Пиндара, Эврипида, Платона, которая является не рѣдко лишенною смысла и чуждою первыхъ и существенныхъ требованій нравственнаго чувства, онъ влагаетъ смыслъ и благородное чувство, какъ бы оправдывая ее передъ религіозными и

нравственными требованіями человѣческаго духа. Этого мало. Въ виду всеобщаго уваженія въ христіанскомъ мірѣ къ лучшимъ проявленіямъ жизни классическаго міра, который считалъ въ числѣ своихъ гражданъ такихъ достойныхъ людей и такіе высокіе умы, какъ названные нами, и весьма многіе другіе не названные, но извѣстные каждому образованному человѣку, онъ дѣлаетъ попытку оправдать ихъ религію передъ христіанскимъ сознаніемъ, по крайней мѣрѣ на столько, на сколько человѣкъ, даже въ своемъ паденіи, сохранилъ въ себѣ и могъ проявить свои лучшія силы, свои высшіе инстинкты, и на сколько предоставленный самому себѣ онъ могъ если не удовлетворить требованіямъ своего разума, сердца и нравственнаго чувства, то по крайней мѣрѣ заявить эти требованія, выразить глубокочувствуемую потребность и надежду божественной помощи. Идеи духовнаго царства, идея бога, изводящаго души изъ міра, отъ неправдъ и скорбей земнаго бытія, идея жизни болѣе чистой и совершенной нежели земная жизнь, были искрами божественнаго свѣта во тьмѣ язычества, даромъ божественной благости, руководствовавшей людей, жившихъ внѣ божественнаго откровеннаго закона, естественными путями ко Христу и спасенію. Но эти идеи и составляли душу элевсинскихъ и орфическихъ мистерій, смыслъ элевсинскихъ и орфическихъ символовъ. Символы эти возбуждали въ посвященныхъ лучшія надежды на будущее, пробуждали и укрѣпляли вѣру въ будущую жизнь. «Наши (священныя) исторіи—говоритъ Оригенъ въ сочиненіи противъ Цельса (Lib. IV. c. 512, p. 1047. Patrologiae cursus completus, T. IX, 1857),—когда онѣ понимаются какъ слѣдуетъ, развѣ не больше имѣютъ важности, чѣмъ исторія Діониса, сначала обольщеннаго Титанами, потомъ низпадшаго съ престола Зевса, растерзаннаго ими и наконецъ снова оживающаго и восходящаго на небо? И какое право имѣли Геллены переносить все это на душу и изъяснять символически примѣнительно къ ней?» — Приведемъ другое свидѣтельство Плутарха изъ письма его къ женѣ, которымъ онъ, находясь въ отсутствіи, утѣшаетъ ее въ смерти малолѣтней ихъ дочери. «Что касается до того, что тебѣ внушаютъ другіе, смущающіе многихъ простыхъ людей, будто съ той поры, какъ душа разлучается съ тѣломъ, для нея уже нѣтъ больше ни горя, ни печали, потому что она погибаетъ,—я убѣжденъ, что ты невѣришь этому и что наставле-

нія, которыя ты получила отъ предковъ (ὁ πάτριος λόγος), равно какъ священные обряды и тайныя священно-дѣйствія религіозныхъ мистерій Діониса, которыя знаемъ мы составляющіе братство, не допустятъ тебя преклонить слухъ къ этимъ внушеніямъ» [1]).

По орфическо-мистическому міросозерцанію въ человѣческой природѣ соединены два противоположныя начала—божественное и титаническое. Все доброе, разумное, живое въ человѣкѣ сводится къ доброму, одушевляющему началу, олицетворяемому въ Діонисѣ; все грубое, нечистое, злое—титаническаго происхожденія. Органомъ этого нечистаго въ человѣкѣ служитъ тѣло и возбуждаемыя имъ чувственныя желанія. Земная жизнь есть поприще очищенія и борьбы для духа, освобожденія изъ подъ грубой силы чувственности. Цѣль ея и конецъ борьбы составляетъ возстановленіе первобытной чистоты, возвращеніе души въ то блаженное состояніе, изъ котораго она низпала. Діонисъ есть богъ освобождающій отъ узъ и скорбей этой жизни.

Религіозно-нравственная сторона миѳа о Діонисѣ, точно такъ же какъ миѳа о Деметрѣ въ элевсинскихъ мистеріяхъ, покоится на физической основѣ. Богъ, податель вина въ физической сферѣ, является въ духовной сферѣ освободителемъ отъ нуждъ, заботъ и печалей ежедневной жизни, виновникомъ чистаго духовнаго энтузіазма, въ состояніи котораго человѣкъ возвышается до истиннаго знанія, до высокаго творчества и духовныхъ радостей [2]). Наконецъ тотъ же богъ является освободителемъ родственныхъ ему по природѣ человѣческихъ душъ отъ тягостей и скорбей земной жизни, въ которой онѣ заключены какъ въ темницѣ, и переводитъ ихъ въ небесныя страны. Союзъ его съ Персефоною подъ образомъ Коры или Аріадны есть союзъ съ человѣческою душею, возвратившеюся въ свое небесное отечество.

Постоянными аттрибутами Діониса были двѣ чаши (кратира)—чаша забвенія и чаша мудрости. Когда чистая душа, провождающая блаженную жизнь на небѣ, пьетъ изъ чаши рожденія, то теряя память о небесномъ низвергается въ область

---

[1]) *Plutarch.* Consol ad uxor. c. 16. (Aglaoph. p. 800).

[2]) Иліад. XIV, 315 Зевсъ говоритъ: Такъ не любилъ я Плѣнялся даже Семелой, родившею *радость людей*—Діониса.

временнаго чувственнаго бытія, какъ въ темницу; но когда при окончаніи земной жизни душа пьетъ изъ другой чаши возрожденія, мудрости, то забываетъ о земномъ и возвращается снова въ небесное отечество [1]).

Такимъ образомъ смутное чаяніе безсмертія въ элевсинскихъ мистеріяхъ получило въ орфическихъ мистеріяхъ опредѣленный видъ религіознаго догмата. Этотъ догматъ сдѣлался средоточіемъ цѣлаго міровоззрѣнія Къ идеѣ безсмертія въ орфическихъ мистеріяхъ присоединились идея *паденія* и идея *очищенія*, *примиренія* съ Божествомъ и *возрожденія* души къ новой лучшей жизни. Орфическо-дионисовское міровоззрѣніе условливало собою если не прямо печальное, то серьёзное душенастроеніе и нравственно-аскетическій взглядъ на жизнь. По этому міровоззрѣнію жизнь не есть свѣтлый пиръ чувственности и всякихъ утѣхъ, но поприще труда, подвиговъ и очищенія. Это міровоззрѣніе проникнуто идеею паденія изъ первобытнаго состоянія, которое можетъ быть возвращено или возстановлено только посредствомъ нравственнаго подвига и очищенія. Но при этомъ какъ жизнь получила болѣе важности и строгости, такъ смерть перестала быть страшною, какою она являлась въ общемъ геллескомъ сознаніи.

На эти идеи указываютъ весьма многія древнія свидѣтельства, относящіяся къ орфическимъ представленіямъ, о существованіи душъ до соединенія съ тѣломъ, о жизни въ тѣлѣ, о судьбѣ ихъ по разлученіи съ тѣломъ и о возмездіи по смерти.

*Платонъ*, вообще очень знакомый съ орфическими мистеріями, весьма часто приспособляетъ къ нимъ свои понятія или пользуется языкомъ мистерій для выраженія своихъ философскихъ понятій. «Восхитительно было зрѣть красоту тогда — говоритъ онъ въ Федрѣ 250 B—когда вмѣстѣ съ хоромъ духовъ слѣдуя за Зевсомъ, а другіе за кѣмъ-либо другимъ изъ боговъ, мы наслаждались дивнымъ видѣніемъ и зрѣлищемъ и посвящены были въ тайну (καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν), блаженнѣе которой и назвать невозможно, когда мы праздновали (ὠργιάζομεν) ее, какъ непорочные и чуждые зла, ожидавшаго насъ въ будущемъ. Допущенные къ непорочнымъ, простымъ, постоян-

---

[1]) *Macrob* Somnium Scipionis, I, 12

нымъ и блаженнымъ видѣніямъ и созерцая ихъ въ чистомъ сіяніи (φάσματα μυούμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες), мы и сами были чисты и не погребены въ этой оболочкѣ, которая теперь называется тѣломъ и которою мы связаны, какъ улитки.» И въ Кратилѣ: «нѣкоторые говорятъ, что тѣло (τὸ σῶμα) есть гробъ (σῆμα) души, какъ будто она погребена въ немъ въ настоящее время. Послѣдователи Орфея, кажется мнѣ, потому особенно взяли это названіе (σῆμα), что душа должна потерпѣть наказаніе за проступки; что она окружена и ограждена имъ, чтобы спастись (σώζηται) какъ въ нѣкоторой оградѣ. Такимъ образомъ они полагаютъ, что тѣло есть ограда для души, пока она не возместитъ должнаго» [1]) Приведши это мѣсто изъ Платона, какъ выраженіе орфическихъ представленій о тѣлѣ и настоящей жизни, Климентъ александрійскій вслѣдъ за тѣмъ говоритъ: «умѣстно вспомнить и изреченіе Филолая. Этотъ Пиѳагореецъ говоритъ такъ: «свидѣтельствуютъ древніе ѳеологи и предсказатели, что душа за нѣкоторыя прегрѣшенія соединена съ тѣломъ и какъ бы погребена въ тѣлѣ» [2]).

Туже мысль Платонъ выражаетъ въ Федонѣ 62 B: «изреченіе, находящееся *въ тайномъ ученіи* (ἐν ἀπορρήτοις), что мы люди живемъ въ какой-то темницѣ (ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι), а потому сами собою не должны освобождаться изъ нея и уходить, мнѣ представляется слишкомъ высокимъ и неудоборассмотримымъ». Это мѣсто не можетъ относиться ни къ элевсинскимъ мистеріямъ, quorum argumenta enarrare nefas; si quid esset hujusmodi initiatis traditum, Platoni tam aperte id eloqui non licuisset (Aglaoph. 795—796); ни къ пиѳагорейскимъ философамъ, у которыхъ никогда не наблюдалось тайны относительно этого пункта ученія, но относится къ орфическимъ мистеріямъ, какъ изъясняетъ древній толкователь Платона, приведенный у Виттенбаха: «здѣсь первое предложеніе — что не должно освобож-

---

[1]) Καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτό εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι... Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τοὔνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι· τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται· δεσμωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἐκτίσῃ τὰ ὀφελόμενα. *Plat.* Cratyl. 400.

[2]) Μαρτυρέονται δε καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις, ὡς διά τίνας τιμορίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τοῦτω τέθαπται. *Clem. Alex* Strom III, p 493).

дать себя, или миѳическое доказательство, заимствовано изъ Орфея» [1]). Олимпіодоръ, объясняя смыслъ этого мѣста, примыкаетъ къ Ксенократу, ученику Платона, который находитъ въ немъ прямое указаніе на мистеріи Діониса [2]).

Въ другомъ мѣстѣ въ томъ же діалогѣ: «есть *преданіе самое древнее, какое только помнимъ*, что переселившись туда онѣ (души) живутъ тамъ и потомъ опять приходятъ сюда и происходятъ изъ умершихъ» [3]). По комментарію Олимпіодора на это мѣсто Платонъ имѣлъ въ виду два орфическіе стиха, которые онъ (Олимпіодоръ) и приводитъ прибавляя: «Платонъ всегда пародируетъ стихотворенія Орфея» [4]); и въ другомъ схоліѣ къ тому же мѣсту говоритъ: «древнее орфическое и пиѳагорейское ученіе, то приводящее души въ тѣло, то опять выводящее изъ тѣла и такимъ цикломъ много разъ» [5]).

Косвенно сюда же относятся и то же подтверждаютъ и тѣ мѣста, въ которыхъ Платонъ придаетъ посвященіямъ цѣль возвышать и очищать душу, равно какъ и тѣ, въ которыхъ съ ироніей говоритъ объ очистителяхъ (орфеотелестахъ) своего времени: «и они увѣряютъ не только частныхъ людей, но и цѣлыя общества, что при помощи жертвъ, игръ и удовольствій, какъ живущіе получаютъ разрѣшеніе и очищеніе отъ неправдъ, такъ и умершіе, и это-то называютъ посвященіемъ, долженствующимъ избавить насъ отъ мученій въ будущей жизни; напротивъ людей, не приносящихъ жертвъ, ожидаютъ ужасы. (Госуд. 364 C—E. 365 A).

Неизвѣстный авторъ приписываемаго Платону діалога Аксіохъ [6]) говоритъ: «мы—душа, существо безсмертное, заключенное въ смертной темницѣ» [7])

---

[1]) Ἐντεῦθεν τὸ πρῶτον πρόβλημα τὸ μὴ δεῖν ἐξάγειν ἑαυτον, οὗ ἐπεχείρημα μυθικὸν ἐξ Ὀρφέως παραληθέν. Aglaoph. p. 796.

[2]) Η φρουρα... ως Ξενοκρατης τιτανίκη εστη καὶ εἰς Διόνυσον ἀποκορυφουται. (*Cousin.* Oeuvres, III Série, T. I, p. 454).

[3]) Федонъ, 70 C.

[4]) Πανταχοῦ γὰρ ὁ Πλάτων παρωδεῖ τὰ τοῦ Ὀρφέως. *Mullachius*, Fragm. philosoph. graecor. T. I.

[5]) Παλαιὸς λόγος Ὀριφικός τε καὶ Πυθαγόρειος ὁ πάλιν ἄγων τὰς ψυχας εἰς το σώμα καὶ πάλιν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀναγων καὶ τοῦτω κύκλω πολλάκις. Aglaoph. p 797. *Mullach.* ibid. p. 188.

[6]) *Diog. Laert* III, 62. Впрочемъ этотъ діалогъ не заключаетъ несообразности съ Платоновымъ міровоззрѣніемъ и потому можно полагать, что онъ вышелъ изъ школы Платона, какъ подражаніе его діалогамъ. *Stein*, II, S. 189.

[7]) Ἡμεῖς μέν γὰρ ἐσμέν ψυχὴ, ζῶον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ. Platonis Opp. Ed. Didot, T II, p. 558. Parisiis, 1852.

*Цицеронъ*, выражая мысль, заключающуюся въ вышеприведенныхъ словахъ Филолая, говоритъ: «смотря на эти заблужденія и злоключенія человѣческой жизни выходитъ, что тѣ древніе предсказатели или истолкователи божественныхъ мыслей, преподаваемыхъ въ священныхъ мистеріяхъ, которые сказали, что мы рождены для поношенія наказаній за нѣкоторыя вины, совершенныя въ прежней жизни, не были вовсе не правы» [1]). Здѣсь разумѣется, преимущественно Орфей. (Aglaoph. 796).

*Діонъ Хризостомъ* (въ концѣ I Хр в.) намекая на орфическій миѳъ о титанической природѣ людей говоритъ: «мы не любезны (богамъ), но наказываемся ими въ темницѣ, а умершіи, какъ достаточно наказанные, искупляемся и освобождаемся» [2]). Много еще другихъ свидѣтельствъ (изъ Симплиція, Прокла и др.) приведено у Лобека въ Aglaoph p. 799 sqq.

Грубую сторону пониманія орфическихъ представленій о судьбѣ человѣческихъ душъ по смерти и о возмездіи за дѣла этой жизни, Платонъ изображаетъ въ Государствѣ (II, 363) «Мусей же и сынъ его разсказываютъ, что справедливымъ боги даруютъ блага еще отличнѣе этихъ. Въ своемъ разсказѣ они ведутъ благочестивыхъ въ преисподнюю, приготовляютъ имъ возлежаніе и пиръ, и увѣнчавши ихъ заставляютъ все послѣдующее время проводить въ пьянствѣ, полагая, что самая лучшая награда добродѣтели есть вѣчное пьянство. Напротивъ людей нечестивыхъ и несправедливыхъ закапываютъ въ преисподней въ какую-то грязь и заставляютъ ихъ носить рѣшетомъ воду». (Сравн. Горг. 493). Но это изображеніе не отрицаетъ и не уничтожаетъ присущей мистеріямъ идеи возмездія за поступки здѣшней жизни. «Надобно полагать—говоритъ Платонъ въ Федонѣ 69 С. — что и тѣ учредители таинствъ были не плохіе люди, когда давно уже гадали, что кто сойдетъ въ преисподнюю

[1]) Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum veteres illi sive vates sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid vidisse videantur. Cicero in Hortens. fragm. p. 60

[2]) Οὐδέ ἡμεῖς φίλοι (θεοῖς) ἐσμέν, ἀλλὰ κολαζομεθα τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπί τι ρωρία γεγόναμεν, ἐν φρουρᾷ δη ὄντες ἐν τῷ βίω τοσοῦτον χρόνον ἕκαστον ζῶμεν τοῦς δὲ ἀποθνήσκοντας ἡμῶν κεκολασμένους ἤδη ἱκανῶς λύεσθαι καὶ ἀπαλλάτεσθαι. Dio Chris. Orat. XXX, p. 550. Edit. Reiske

не очищеннымъ, тотъ будетъ лежать въ тинѣ (ἐν βόρβορῳ κείσεται), а очищенный и совершенный пришедши туда станетъ жить съ богами. Служители таинствъ говорятъ, что носителей жезловъ Діониса много, да Дионисовъ-то мало.» Олимпіодоръ замѣчаетъ относительно этого мѣста, что Платонъ παρῳδεῖ ἔπος Ὀρφικόν. (Aglaoph. p. 809).

Такимъ образомъ по орфическо-дионисовскому ученію: 1) души людей представляются низпавшими въ этотъ міръ изъ духовнаго міра, изъ первобытнаго блаженнаго духовнаго состоянія; 2) земная жизнь есть съ одной стороны наказаніе за грѣхи довременнаго бытія, съ другой—путь очищенія и приготовленія къ будущей жизни; 3) періодъ наказанія и очищенія обнимаетъ собою разнообразныя формы чувственно-тѣлесной жизни, какія послѣдовательно принимаетъ душа переходя изъ одного тѣла въ другое—*душепереселенія*, которыхъ нѣтъ въ элевсинскихъ мистеріяхъ; 4) будущая жизнь смотря по нравственнымъ расположеніямъ человѣка будетъ или счастіемъ и блаженствомъ, или вѣчнымъ мученіемъ для человѣка. Посвященіе въ таинства заключаетъ въ себѣ ближайшимъ образомъ залогъ будущаго блаженства.

Практическимъ примѣненіемъ этихъ понятій былъ такъ называемый орфическій порядокъ жизни (βίος ὀρφικός), воздержаніе отъ нѣкоторыхъ видовъ пищи (бобовъ, мяса, нѣкоторыхъ рыбъ, запрещеніе кожаной, шерстяной и предпочтительное употребленіе льняной одежды, различныя упражненія, посты, предписываемые такъ называемымъ священнымъ преданіемъ; наконецъ сюда же относится запрещеніе кровавыхъ жертвъ, выходившее изъ идеи душепереселенія [1]).

## 5. Происхожденіе орфическихъ религіозно-нравственныхъ понятій.

Откуда и какъ явились эти идеи у Орфиковъ? Суть ли онѣ туземныя въ Греціи или принесены съ Востока—изъ Индіи или

---

[1]) Аристофанъ въ Лягушкахъ (ст 1064) говоритъ отъ лица Эсхила: Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς ἡμῖν κατέδειξε, φόνων τ' ἀπέχεσθαι.

изъ Египта? Можно находить сходство между орфическими и восточными ученіями. Въ индѣйскомъ, напримѣръ, религіозно-философскомъ ученіи проводится идея грѣховности, вины, которой причина самъ человѣкъ, и предлагаются различные способы очищенія—религіозно-обрядовые и нравственно-аскетическіе. Идея душепереселенія принадлежитъ Индѣйцамъ и Египтянамъ. Но что изъ этого слѣдуетъ? Только то, что было нѣкоторое сходство между представленіями Грековъ и тѣхъ и другихъ восточныхъ народовъ. Но это сходство слишкомъ элементарно, чтобы на основаніи его можно было сдѣлать какіе либо выводы. Отъ сходства въ образѣ мышленія только тогда можно заключать къ исторической связи между народами, когда это сходство не ограничивается какими нибудь отдѣльными элементами или изрѣдка встрѣчающимися сочетаніями оныхъ, но простирается на цѣлые ряды такихъ сочетаній, при томъ въ свободной послѣдовательности. Но въ данномъ случаѣ этого доказать нельзя [1]). Далѣе, если даже предположить, что тутъ имѣло мѣсто заимствованіе, то можно вести его съ одинаковымъ правомъ какъ въ пользу заимствованія Греками отъ восточныхъ народовъ, такъ и наоборотъ. Наконецъ это сходство могло имѣть не историческое, а психологическое происхожденіе. У различныхъ народовъ на извѣстной степени образованія могутъ развиться одинаковыя представленія, выходящія изъ одинаковыхъ духовныхъ и въ томъ числѣ религіозныхъ потребностей.

Чтобы дать предпочтеніе тому или другому изъ этихъ предположеній нужно имѣть факты т. е. свидѣтельства объ этой передачѣ понятій отъ одного народа къ другому. Самое древнее свидѣтельство объ этомъ есть свидѣтельство Геродота, который ученіе о безсмертіи и многое изъ религіознаго культа Грековъ производитъ съ Востока, именно изъ Египта. «Египтяне первые говорили, что душа человѣческая безсмертна и что по истлѣніи тѣла она переходитъ въ другое животное тѣло; когда она перейдетъ по тѣламъ всѣхъ земныхъ и морскихъ животныхъ и птицъ, то опять облекается въ тѣло человѣческое, вновь раждающееся... Потомъ этимъ ученіемъ вос-

---

[1]) *Риттера*, Исторія древней философіи, ч. I стр. 51. Спб. 1839

пользовались Геллены, одни прежде, другіе послѣ, какъ своимъ собственнымъ» [1]).

Но на чемъ основывается достовѣрность показанія Геродота? Есть ли это только его догадка или онъ повторяетъ то, что слышалъ отъ египетскихъ жрецовъ? По всей вѣроятности—послѣднее. Производя греческихъ боговъ, въ томъ числѣ Діониса, изъ Египта, онъ прибавляетъ II, 50: «я говорю то, что говорятъ сами Египтяне». Далѣе (II, 54) онъ такъ же со словъ египетскихъ жрецовъ передаетъ разсказъ о томъ, какъ двѣ жрицы уведены были Финикіянами изъ Ѳивъ, какъ одна изъ нихъ продана была въ Ливію, другая въ Элладу, и прибавляетъ, что онѣ первыя ввели прорицалища у вышесказанныхъ народовъ. Откуда они знаютъ это такъ утвердительно—спросилъ Геродотъ. Мы сильно домогались отыскать этихъ женщинъ—отвѣчали жрецы—но не могли; потомъ стало о нихъ извѣстно то, что они и передали Геродоту.—Передаваемый Геродотомъ разсказъ есть не что иное, какъ раціоналистическое изъясненіе священнаго преданія, сохранявшагося въ Греціи между додонскими жрецами, о которомъ здѣсь же (гл. 55) говоритъ Геродотъ: «додонскія же прорицательницы говорятъ, что изъ Ѳивъ египетскихъ улетѣли двѣ черныя голубки Пеліады, изъ коихъ одна полетѣла въ Ливію, другая прилетѣла къ нимъ. Послѣдняя, сидя на букѣ, говоря человѣческимъ языкомъ, сказала, что тамъ надобно учредить Зевсово прорицалище. Додоняне, почитая это божескимъ повелѣніемъ, немедленно исполнили его. Голубка же, улетѣвшая въ Ливію, велѣла Ливійцамъ учредить прорицалище Аммоново.»—Такимъ образомъ египетскіе жрецы увѣряли Грековъ, что эти получили отъ нихъ боговъ. Но точно такъ же впослѣдствіи они увѣряли ихъ, что тѣ получили отъ Египтянъ философію. По свидѣтельству Діодора (I, 96), они разсказывали ἐκ τῶν ἀναγραφῶν τῶν ἐν ταῖς βιβλοις, что Орфей, Мусей, Гомеръ, Ликургъ, Солонъ приходили къ нимъ и что Пиѳагоръ, Платонъ, Демокритъ и др. заняли у нихъ свои философскія ученія и познанія въ геометріи. Геродотъ, въ свою очередь, былъ очень довѣрчивъ

---

[1]) *Herodot.* II, 123. *Clem. Alex* Strom. VI, 629 παρά Πυθαγόρου τέ καὶ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον εἶναι Πλάτων ἔσπαχεν οἵ τε πᾶρ' Αἰγυπτίων

къ этимъ разсказамъ и производилъ, съ словъ Египтянъ, религіозныя ученія и учрежденія Грековъ отъ Египтянъ [1]).

Другія, по времени послѣдующія, свидѣтельства имѣютъ достовѣрности еще менѣе. Тѣ показанія, какія мы находимъ у многихъ іудейскихъ и греческихъ писателей, начиная съ Аристовула и Филона и оканчивая Евсевіемъ кесарійскимъ и Кирилломъ александрійскимъ о заимствованіи Греками религіи и всей ихъ мудрости съ Востока, слишкомъ поздни въ отношеніи къ событіямъ, о которыхъ свидѣтельствуютъ. Самыя раннія изъ этихъ показаній принадлежатъ александрійскимъ Іудеямъ, которые, при столкновеніи съ греческою цивилизаціею и греческою философіею, желая защитить древность и достоинство своего религіознаго ученія, начали утверждать, имѣя уже передъ собою подобныя завѣренія египетскихъ жрецовъ, что греческіе философы заимствовали свои лучшія понятія изъ священныхъ іудейскихъ книгъ. Потомъ на этотъ путь ступили неоплатоническіе философы, производившіе греческую мудрость изъ священныхъ преданій Востока, главнымъ образомъ изъ халдейской религіи. Наконецъ этотъ же пріемъ, уже сдѣлавшійся общимъ, усвоили многіе изъ христіанскихъ писателей. Появилась даже цѣлая литература подложныхъ сочиненій, составленная въ видахъ поддержанія этого вымысла, съ очевидными слѣдами поздняго происхожденія. Но входить въ дальнѣйшія подробности этого дѣла было бы излишне. Относительно всѣхъ подобныхъ свидѣтельствъ можно сдѣлать общее замѣчаніе, что если нельзя безусловно отвергать заимствованіе Греками понятій у восточныхъ народовъ, то нельзя и доказать его. Еще можно было бы взять въ соображеніе относительную древность восточныхъ идей сравнительно съ греческими по памятникамъ, въ которыхъ изложены эти идеи, за исключеніемъ іудейскихъ, едва ли могутъ претендовать на большую древность, нежели древнѣйшіе памятники греческой ѳеологической литературы. Отдѣлить то, что есть въ ихъ содержаніи древняго, отъ того, что

---

[1]) *Zeller*, Die Philosophie der Griechen, Th. I S. 20 sqq Dr. Aufl. Berlin, 1869.—О «египтоманіи» Геродота *Preller*, Demeter und Persephone, 1837, S. 39. *K. F Hermann*, Lehrbuch der griechischen Antiquitäten, Th. III, S. 13, Heidelberg, 1856.

привнесено позднѣйшими редакторами, и при томъ частію подъ вліяніемъ греческихъ идей, нѣтъ никакой возможности.

Но даже допуская предположительно, что Греки заимствовали ученіе о безсмертіи и другія религіозныя идеи съ Востока, мы не можемъ указать для этого никакого опредѣленнаго времени. Египетъ сдѣлался доступенъ для Грековъ въ VII в. передъ Р. Х. Но уже задолго до этого времени представленія о безсмертіи находились у такихъ народовъ, которые, по крайней мѣрѣ въ историческое время, стояли внѣ египетскаго вліянія. Такимъ образомъ эта пересадка понятій съ Востока въ Грецію могла произойти только въ самое первое время греческой жизни. Можно предположить, что сначала эти понятія ограничивались тѣснымъ кругомъ послѣдователей, потомъ вошли въ общее содержаніе греческаго сознанія. Но въ такомъ случаѣ мы приходимъ къ слишкомъ широкому заключенію, что ученіе о безсмертіи въ такой же мѣрѣ происходитъ съ Востока, какъ и все греческое т. е. языкъ, вѣра, понятія, нравы и проч.

Остается, какъ наиболѣе вѣроятное исторически и вполнѣ согласное съ законами духовнаго развитія народовъ то предположеніе, что идея душепереселенія, какъ и другія значительныя явленія религіозно-нравственной жизни этого періода греческой жизни—чувство грѣховности, желаніе очищенія и оправданія, представленія о состояніи послѣ смерти—образовались у Грековъ внѣ исторической связи, такъ какъ вообще различные народы могутъ независимо одинъ отъ другаго приходить къ одинаковымъ идеямъ; съ другой же стороны механическая передача отъ одного народа другому цѣлаго круга понятій, и при томъ весьма важныхъ по значенію въ духовной жизни, была бы въ данномъ случаѣ явленіемъ исторически одинокимъ и психологически не объяснимымъ.

Востокъ имѣлъ свою долю вліянія на Грецію, но это вліяніе только возбуждало духовныя силы народа, не влагая въ нихъ опредѣленнаго содержанія, и можетъ быть давало имъ отдѣльныя нити религіозныхъ и историческихъ преданій, которыя немедленно переработывались геллинскимъ духомъ и вводились въ общій процессъ ихъ самобытнаго мышленія. Отдаленныя, мало извѣстныя, но завлекающія своеобразностію страны, съ своими древними религіями, съ своею священною письменностью, религіозными памятниками и преданіями, съ научными открытія-

ми и практическими изобрѣтеніями, не могли не произвесть сильнаго вліянія на воспріимчивый умъ Грековъ. Послѣдствіемъ этого вліянія, въ связи съ мотивами, выходившими изъ собственнаго хода греческой жизни, должно было быть возникновеніе новыхъ понятій, существенно измѣняющихъ даже цѣлое міровоззрѣніе. Это мы и видимъ въ періодъ мистерій, составляющихъ переходное время отъ древняго міровоззрѣнія къ новому, отъ поэтическаго къ философскому. Мистеріи возникли и получили силу подъ возбуждающимъ вліяніемъ Востока, но это не выводитъ ихъ изъ круга явленій чисто-греческой жизни, какъ произведенія геллинскаго духа на извѣстной степени его развитія Появленіе ихъ совпадаетъ именно съ тѣмъ временемъ, когда новыя и болѣе глубокія мысли зарождались въ греческомъ духѣ у лучшихъ представителей греческаго сознанія, вождей умственной жизни Грековъ. Возникшая въ слѣдъ за тѣмъ философія дала этимъ смутнымъ и неяснымъ чаяніямъ греческаго духа опредѣленность, перевела ихъ изъ области чувства и смутнаго представленія въ формы болѣе или менѣе ясныхъ понятій. Но философія не могла замѣнить религіи, а потому мистеріи, хотя обезображенныя, смѣшанныя съ суевѣріями, сохранили свою силу до конца классическаго міра. Такимъ образомъ, даже допуская вліяніе Востока на Грецію, мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ однакожъ согласиться, чтобы онъ непосредственно вложилъ въ греческое сознаніе тѣ представленія, которыя отличаютъ это время греческой жизни отъ предшествующаго. Греческая жизнь сама ступила на этотъ путь и въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи оставила безконечно-позади себя Востокъ съ его древними религіями и съ его мудростію.

### 6) Вліяніе орфическихъ представленій на мышленіе древнихъ греческихъ философовъ и поэтовъ.

Орфическое міровоззрѣніе имѣло громадное вліяніе на духовную жизнь греческаго народа. Оно сдѣлалась почвой, на которой развивалось греческое сознаніе въ продолженіе цѣлаго ряда вѣковъ и можно сказать положило свою печать на всѣ послѣдующія явленія греческой жизни. Но ближайшимъ образомъ

къ нему примкнуло и на почвѣ его развилось мышленіе многихъ древнихъ греческихъ философовъ[1]). Равнымъ образомъ оно было усвоено многими древними поэтами.

Прежде всего мы встрѣчаемъ это ученіе у *Пиѳагорейцевъ*, какъ естественно и ожидать этого по связи Пиѳагорейцевъ съ Орфиками.

Обращаясь къ древнимъ свидѣтельствамъ о содержаніи пиѳагорейскаго ученія о душѣ мы находимъ, что у Пиѳагорейцевъ было ученіе о безсмертіи подъ формою душепереселенія (метемпсихоза), и что они понимали состояніе души въ соединеніи съ тѣломъ какъ наказаніе за прежнія преступленія и вмѣстѣ какъ очищеніе.

Самое древнее свидѣтельство объ этомъ находимъ въ стихахъ Ксенофана—въ одномъ фрагментѣ о Пиѳагорѣ (у Діогена Лаэрція VIII, 36): «разсказываютъ, будто однажды, проходя мимо человѣка, бьющаго палкой собаку, онъ сказалъ съ сожалѣніемъ: перестань, вѣдь убьешь несчастнаго; я по голосу узнаю дорогой духъ друга».

Но важнѣйшія свидѣтельства объ этомъ принадлежатъ Филолаю, Платону и Аристотелю. Замѣчательный фрагментъ Филолая (Strom. III, p. 433) мы привели уже выше. Подобнымъ образомъ выражается Эвкситей пиѳагореецъ, слово котораго сохранилъ Клеархъ перипатетикъ[2]).—Платонъ въ Горгіасѣ 493 A указываетъ на то же: «можетъ быть мы и въ самомъ дѣлѣ умерли, что я уже и слышалъ отъ одного мудреца, по словамъ котораго мы теперь мертвы и тѣло наше—гробъ». Бёкъ (Philol. 186) и Брандисъ (Handbuch der Geschichte der gr.-rom. Philos. I, 497. Geschichte der Entwickel. der gr.-rom. Philos. I, 187) относятъ это изреченіе къ Филолаю. Целлеръ (Philos. der Griechen I, 389), не рѣшаясь отнесть

---

[1]) *Damasc.* de princip. p. 380. Ἐν ταῖς φερομέναις ραψῳδίαις Ὀρφικαῖς θεολογία δή τίς ἐστιν, ἣν καὶ οἱ φιλόσοφοι διερμηνέυουσιν.

[2]) Athen IV, 157: ἔλεγεν ἐνδεδέσθαι τῷ σώματι καὶ τῷ τῇδε βίῳ τὰς ἁπάντων ψυχὰς τιμωρίας χάριν· καὶ διείπασθαι τὸν θεόν, ὡς εἰ μὴ μενοῦσιν ἐπὶ τούτοις, ἕως ἂν ἑκὼν αὐτοὺς λύσῃ, πλέοσι καὶ μείζοσιν ἐμπεσοῦνται τότε λύμαις· διὸ παντας εὐλαβουμένους τὴν τῶν κυρίων ἀνάτασιν φοβεῖσθαι τοῦ ζῆν ἑκόντας ἐκβῆναι, μόνον τε τον ἐν τῷ γῆρᾳ θάνατον ἀσπασίως προσίεσθαι, πεπεισμένους τήν ἀπόλυσιν τῆς ψυχῆς μετα τῆς τῶν κυρίων γίγνεσθαι γνώμης. (Mullach Philolai fr. 23).

этого фрагмента къ Филолаю, относитъ его однакожъ столь же рѣшительно къ орфическо-пиѳагорейскому кругу.—Аристотель указываетъ на ученіе о душепереселеніи, какъ на пиѳагорейскій миѳъ [1]).—Пиѳагоръ утверждалъ о себѣ, что онъ прошелъ уже черезъ нѣсколько человѣческихъ формъ земнаго бытія и сохранилъ память объ этихъ душепереселеніяхъ [2]).—Мы не приводимъ множества другихъ свидѣтельствъ, которыя можно читать у Лобека (Aglaoph. 738 sqq.), Целлера (Phil. d. Gr. I, 388—393), Брандиса и др.

Хотя это соединеніе съ тѣломъ есть наказаніе, но въ тоже время оно есть вѣчный божественный законъ; а потому, по словамъ Филолая, душа не должна самовольно освобождать себя, а напротивъ любить тѣло, потому что оно даетъ ей возможность пользоваться чувствами, чтобы потомъ сдѣлаться участницею въ безсмертной жизни. (Mullach. Philol. fr. 22).

Въ какой связи стояло это ученіе съ основными положеніями пиѳагорейской философіи, рѣшить довольно трудно. Сравнительно поздніе свидѣтельства ставятъ его въ связь съ космогоніей Пиѳагорейцевъ и именно съ ученіемъ о душѣ міра [3]). Весь міръ образуетъ какъ бы замкнутый кругъ, въ срединѣ котораго находится центральный огонь. Этотъ центральный огонь есть Гестіа цѣлаго, стража Зевса, союзъ и мѣра всей природы. Изъ Гестіи происходитъ жизненная сила, которая проникаетъ и оживляетъ всѣ части міра [4]). Эту жизненную силу можно назвать душею міра, изъ которой берутъ свое начало отдѣльныя души [5]). Но эти послѣднія соединяются съ другою природою — матеріальною, чувственною, неразумною, которая

---

[1]) Ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα (De anima, 1, 3).

[2]) Diog. Lært. VIII, 4—5. *Ovid* Metam. XV, 152.

[3]) *Целлеръ* (Phil. d. Gr 1,392) полагаетъ, что это сближеніе сдѣлано подъ вліяніемъ позднѣйшихъ, именно стоическихъ идей, что догматъ душепереселенія у Пиѳагорейцевъ стоялъ особнякомъ, внѣ связи съ ихъ философіею.

[4]) Повидимому они принимали ее за одно съ Богомъ, хотя трудно рѣшить это съ достовѣрностью.

[5]) Cicero, de senect 21 audiebam Pythagoram Pythagoreosque . nunquam dubitasse, quin ex universa mente divina animos delibatos haberemus. — De natura deor. I, 11: Pythagoras censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeanten, ex quo nostri animi carperentur.

служитъ источникомъ для низшихъ возбужденій—гнѣва, страстей и под. [1]).

Такимъ образомъ мы видимъ здѣсь тотъ же дуализмъ, какъ и у Орфиковъ. Разумная душа, имѣющая божественное происхожденіе и божественную природу, стремится къ небу, неразумная влечется къ чувственности Первая безсмертна, послѣдняя—смертна. Земная жизнь, подъ формою душепереселенія, составляетъ путь наказанія и *очищенія* для душъ [2]), по прошествіи котораго лучшія души возносятся Герміемъ (Меркуріемъ) въ горнее мѣсто и тамъ составляютъ одно общество; худшія не имѣютъ общенія ни съ чистыми духами, ни между собою. Эринніи (фуріи) оковываютъ ихъ крѣпкими узами [3]).

Что касается до связи пиѳагорейскаго ученія о душѣ съ философіею чиселъ, то уже древніе признавались, что относящіяся сюда мѣста [4]) не довольно опредѣленны [5]).

Въ виду пиѳагорейскаго ученія о душепереселеніи, особенно при сравненіи его съ подобными же миѳическими представленіями Платона, возникаетъ много вопросовъ, на которые однакожъ напрасно стали бы мы искать отвѣта у Пиѳагорейцевъ, по крайней мѣрѣ у древнихъ. Таковы напримѣръ слѣдующіе вопросы: если у человѣка и животныхъ одинаковыя или подобныя души, то въ одинаковой ли мѣрѣ онѣ разумны? Если въ одинаковой, то отчего эта разумность не проявляется у живот-

---

[1]) Cicero, Tuscul. IV, 5: Pythagoras primum, deinde Plato, animam in duas partes dividunt: alteram participem rationis faciunt, alteram expertem. in participe rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa altera motus turbidos tum irae, tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi —*Timaeus Locrus*, De anima mundi et natura, c. 7. Fragm. Philos Graecor T. II, p. 42

[2]) Διὰ τίνας τιμωρίας ἁ ψυχα τῶ σώματι συνέζευκται *Philolaus* apud Clem Alex Strom, III. 433.

[3]) Aristotel. Analyt. poster. II, X, V. Diog Laert. VIII, 31: καὶ ἄγεσθαι (Ἑρμῆν) τὰς μὲν καθαρὰς ἐπὶ τον ὕψιστον, τὰς δ'ἀκάρτους μήτ' ἐκείναις πελάζειν μήτ ἀλλήλαις, δεῖσθαι δ'ἐν ἀρρήκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐρινύων.

[4]) Напр. Филолая ap Claud. Mam de statu animae II, 7: anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam Aristot. Met. I, 5: ψυχὴ καὶ νοῦς τοιονδὶ ἀρίθμῶν πάθος.

[5]) Si vero numerus quidam est animus, quod subtiliter magis, quam dilucide dicitur. Cicero, Tuscul I, 17

ныхъ въ такой же степени какъ у человѣка? Входятъ ли души въ новыя тѣла непосредственно по разлученіи съ прежними, или по прошествіи нѣкотораго промежутка времени, и при томъ понесши наказаніе за дѣла прежней жизни? Далѣе, совершается ли этотъ переходъ по собственному ихъ выбору, или по естественному сродству душъ съ тѣлами, въ которыя онѣ вселяются, или наконецъ по волѣ божества? На эти вопросы у Пиѳагорейцевъ нѣтъ отвѣта, вѣроятно потому, что они болѣе относились къ области религіозной вѣры, нежели философскаго размышленія и изслѣдованія.

Если теперь ближе поставить вопросъ, какъ относится это ученіе къ орфическому, то для отвѣта на этотъ вопросъ представляются слѣдующія данныя.

Нѣкоторыя свидѣтельства стоятъ за Пиѳагора и Пиѳагорейцевъ, какъ начальниковъ ученія о безсмертіи [1]); но другія свидѣтельства, и притомъ болѣе древнія, указываютъ на традиціонный характеръ этого ученія у Пиѳагорейцевъ. Филолай, напримѣръ, прямо ссылается на древнихъ ѳеологовъ [2]). Платонъ въ Федонѣ также указываетъ на ученіе мистерій, какъ на источникъ этихъ представленій и на учредителей таинствъ, какъ виновниковъ его. Все это такія черты, которыя никакъ не могутъ идти къ Пиѳагору, но прямо указываютъ на Орфиковъ.

Съ другой стороны пиѳагорейское ученіе не могло проникнуть въ такой отдаленный отъ Греціи варварскій уголъ, о которомъ пишетъ Геродотъ (V, 4): «Травсы во всемъ другомъ сходствуютъ съ прочими Ѳракійцами, но различно поступаютъ только съ новорожденными и умирающими. Окружая новорожденнаго сродники сѣтуютъ о томъ, сколько должно ему претерпѣть бѣдствій съ того времени, какъ онъ родился и перечисляютъ различныя страданія человѣческія. Объ умершемъ же они радуются и съ веселіемъ зарываютъ его въ землю говоря, что избавившись отъ столькихъ бѣдъ онъ совершенно благополученъ.» Свидѣтельство это касается Ѳракіянъ, одноплеменниковъ Орфея.

Такимъ образомъ воззрѣнія, принятыя пиѳагоровою школою,

---

[1]) *Максимъ тирскій*, неоплатоникъ II вѣка (Dissert. XVI, 287): Πυθαγόρας πρῶτος ἐν Ἕλλησιν ἐτόλμησεν εἰπεῖν, ὅτι αὐτο τὸ μὲν σῶμα τεθνήξεται, ἡ δὲ ψυχὴ ἀναπτᾶσα οἰχήσεται ἀθανὴς καί ἀγήρως· και γὰρ εἶναι αὐτὴν πρὶν δεῦρο ἥκειν.

[2]) *Clemens Alex* Strom. III, 433.

существовали у одного, а можетъ быть у нѣсколькихъ оракійскихъ народовъ до Пиѳагора. Но такъ какъ они есть у Орфиковъ и такъ какъ множество древнихъ свидѣтельствъ ставятъ Пиѳагорейцевъ въ связь съ Орфиками, какъ и Геродотъ сближаетъ и смѣшиваетъ ихъ между собою: то можно съ вѣроятностію заключить, что не Орфики заняли эти воззрѣнія у Пиѳагорейцевъ, но наоборотъ – Пиѳагорейцы у Орфиковъ.

Остается опредѣлить роль Ферекида въ этомъ дѣлѣ. Преданіе выставляетъ его учителемъ Пиѳагора и ученикомъ египетскихъ и халдейскихъ ученыхъ [1]). Можно было бы поставить вопросъ: не онъ ли занялъ это ученіе съ Востока и передалъ его Орфикамъ и Пиѳагору? Но противъ этого говоритъ только-что приведенное свидѣтельство о существованіи этихъ понятій у нѣкоторыхъ оракійскихъ народовъ, которыя (т. е. понятія) не могутъ быть возводимы къ Ферекиду. На основаніи имѣющихся данныхъ можно принять другую, болѣе правдоподобную, догадку, что Ферекидъ былъ посредствующимъ звѣномъ между Орфиками и Пиѳагоромъ. Правда, у Пиѳагора ничего нѣтъ общаго съ Ферекидомъ, кромѣ этого пункта,—Аристотель приписываетъ имъ совершенно противуположныя мнѣнія о началѣ вещей [2]): но это не препятствуетъ тому, чтобы Пиѳагоръ занялъ ученіе о безсмертіи отъ Ферекида.

Вмѣстѣ съ этимъ можно принять, что и пиѳагорейскій образъ жизни имѣетъ также традиціонное происхожденіе и что по крайней мѣрѣ важнѣйшіе элементы его приняты Пиѳагорейцами отъ Орфиковъ. Запрещеніе прикасаться къ мертвому тѣлу и ѣсть мясо животныхъ имѣетъ религіозное происхожденіе (изъ мистерій) и указываетъ на душепереселеніе, которое также составляетъ орфическій догматъ [3]). Орфики, какъ извѣстно, запреща-

---

[1]) *Ioseph.* Contra Apion. p. 1034. *Euseb* Praepar. Evang. X, 7.

[2]) *Риттеръ*, Истор. философіи, I, 311 Спб. 1839.

[3]) Что запрещеніе питаться животнымъ мясомъ имѣетъ религіозно-мистическое происхожденіе и значеніе и не составляетъ только вывода изъ ученія о душепереселеніи, можно заключать изъ того, что напримѣръ Эмпедоклъ также принималъ душепереселеніе и запрещалъ питаться животною пищею, не распространяя этого запрещенія на растительную пищу, хотя человѣческія души могутъ переселяться и въ растенія. Платонъ также принималъ это ученіе не связывая съ нимъ запрещенія употреблять животную пищу.

ли вкушать животную пищу, предписывая питаться растительными веществами (*Plato*, Legg. VI, 782). У Эврипида (Hippol. 949) Ѳесей говоритъ своему сыну: «ограничь твое пиршество неодушевленною пищею, служи службу Орфею-Вакху.» Приписываемое Пиѳагорейцамъ запрещеніе ѣсть бобы можетъ быть имѣетъ также орфическое происхожденіе и коренится въ мистеріяхъ, какъ показываетъ орфическій стихъ: «нужно тѣмъ болѣе воздерживаться отъ вкушенія бобовъ, какъ если бы это была голова роднаго отца». [1]). Равнымъ образомъ у Пиѳагорейцевъ были извѣстныя предписанія относительно одежды, какъ говоритъ Геродотъ (II. 81)

---

Что касается до отношенія другихъ древнихъ философовъ къ Орфикамъ, то въ древности нѣкоторые высказывали мнѣніе, что *Гераклитъ эфесскій* заимствовалъ многое отъ Орфея и учителя его Лина [2]). Климентъ александрійскій приводитъ изреченія Гераклита сопоставляя ихъ съ орфическими стихами (Strom. VI, p. 624). Лобекъ не соглашается съ этимъ и говоритъ, что если есть нѣкоторое сходство въ мнѣніяхъ Гераклита съ Орфиками, то оно было случайнымъ явленіемъ; если же оно не было случайнымъ и образовалось чрезъ заимствованіе, то вѣроятнѣе думать, что орфическіе поэты подражали Гераклиту, нежели наоборотъ Гераклитъ, гордый и презиравшій поэтовъ, заимствовалъ что либо у Орфиковъ [3]) Но противъ этого можно замѣтить, что господствующее и сдѣлавшееся общимъ міровоззрѣніе неотразимо дѣйствуетъ на умы; что орфическое міровоззрѣніе во время Гераклита и было такою силою, подчинившею себѣ даже такіе развитые и независимые умы, какъ умы философовъ, и что наконецъ для Гераклита, по самому направленію его мышленія и свойству его принципа, не было основанія относиться враждебно и отрицательно къ міровоззрѣнію Орфи-

---

[1]) Срав. *Herod.* II, 37: «жрецы египетскіе одежду носятъ только льняную. Бобовъ Египтяне никакихъ не сѣютъ, а самородныхъ не ѣдятъ ни сырыхъ, ни вареныхъ Жрецы не позволяютъ себѣ даже смотрѣть на нихъ, почитая овощь сей нечистымъ».

[2]) *Clem. Alex.* Strom. VI, 629. Σιωπῶ τε Ηράκλειτον τὸν Ἐφέσιον, ὃς παρὰ Ὀρφέως τὰ πλεῖστα εἴληφεν.

[3]) *Lobeck*, Aglaoph. p. 336.

ковъ. Возмемъ классическое изреченіе Гераклита: «мы живемъ смертію душъ, онѣ живутъ нашею смертію» [1]). Филонъ передаетъ его такъ: «прекрасно говоритъ Гераклитъ, слѣдуя въ этомъ ученію Моисея· мы живемъ ихъ смертію и умираемъ ихъ жизнію, какъ именно теперь, когда мы живемъ, душа умерла и погребена въ тѣлѣ, какъ въ темницѣ (ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμμευμένης); но когда мы умираемъ, душа живетъ собственною жизнію и освобождается отъ зла и мертваго связаннаго съ нею тѣла» [2]). Слово σῶμα здѣсь указываетъ на такое же сопоставленіе его у Платона, возводимое послѣднимъ къ орфическому представленію [3]). Лассаль [4]) отвергаетъ это сходство Гераклита съ Орфиками по другому побужденію, именно по разности ихъ принциповъ. Орфики смотрятъ на жизнь и смерть съ религіозно-нравственной, Гераклитъ напротивъ съ философской стороны. Гераклитъ смотритъ на жизнь и смерть какъ на двѣ стороны одного и того же физическаго процесса, въ которомъ душа то обособляется отъ общей жизни природы, то сливается съ нею; слѣд. какъ между душею и природою, такъ между жизнію въ тѣлѣ и послѣдующею вовсе нѣтъ метафизической противоположности, но только физическая—двухъ состояній, развивающихся по всеобщему закону природы, какъ молодости и старости, сна и бодрствованія и проч.» Живой и умершій одно и тоже, потому что этотъ превращается въ того и тотъ опять въ этого. Но это значитъ только, что Гераклитъ возвелъ религіозное міровоззрѣніе Орфиковъ въ философскій принципъ; между тѣмъ существенное у Орфиковъ остается и у Гераклита. Боги, безтѣлесные духи, умирая становятся человѣческими душами; души, умирая, т. е. отдѣляясь отъ тѣла, становятся богами или демонами

---

[1]) Ζῆν ἡμας τον ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τον ἡμέτερον θάνατον. *Porphyr.* Antr nymph c. X. *Sext. Empir.* Pyrrh Hypotip III, 230

[2]) Qua de re etiam Heraclitus, furtim a Moyse dempta lege et sententia, dixit: vivimus eorum morte et mortui sumus eorum vita, sub aenigmate notans corporis vitam mortem esse animae, mortem autem dictam vitam felicissimam ac primam animae. *Philo*, Quaest in Genes. p 360, Aucher, T. VIII, p. 157 Lipsiae

[3]) *Plato*, Cratyl. 400 C *Clemens Alex.* Strom. l. III p. 433.

[4]) Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos, von *Lassalle*, Th. I. S. 155—158, Berlin, 1858.

(ἄνθρωποι θεοὶ θνητοὶ, θεοὶ τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκεινων θάνατω, θνήσκοντες τὴν ἐκεινων ζωὴν). Но что онъ душамъ, по отдѣленіи отъ тѣла, приписывалъ дальнѣйшее существованіе въ аидѣ, это видно изъ многихъ его фрагментовъ. (*Zeller*, Philosophie der Griechen, Th. I, S. 582).

Гораздо замѣтнѣе близость съ Орфиками и Пиѳагорейцами у *Эмпедокла*, тяготѣющаго къ нимъ во многихъ пунктахъ. Онъ такъ же очиститель (καθαρτής), предсказатель (μάντις), написалъ поэму очищенія» (καθαρμοί); наконецъ существенный моментъ его религіознаго сознанія составляетъ ученіе о душепереселеніи Онъ сохраняетъ воспоминаніе о своей прежней жизни, утверждая, что былъ нѣкогда юношею и дѣвою, растеніемъ, птицею и безмолвною въ глубинѣ морской рыбою (v. 11—12). На этомъ ученіи о душепереселеніи у него основывается запрещеніе убивать животныхъ и питаться ихъ мясомъ. «Что не прекратите вы своихъ ужасныхъ убійствъ? Отецъ умерщвляетъ сына, принося его въ жертву съ мольбами, страшный безумецъ. Онъ не узнаетъ его жалобнаго вопля, рѣжетъ его и готовитъ изъ него въ своемъ домѣ мерзостное пиршество Такъ отецъ пожираетъ своего сына, мать свое дѣтище, ѣдятъ свою милую, свою собственную плоть.» (v. 440—447). Человѣческія души, до соединенія съ тѣлами, были блаженными и безсмертными демонами и находились въ общеніи съ богами [1]); но вслѣдствіе увлеченія человѣческими страстями, по исконному опредѣленію боговъ, онѣ низпали изъ небеснаго жилища, облеклись тѣломъ [2]) и скитаются по міру, доколѣ очистившись и возмѣстивши наказаніемъ вину своего паденія не возвратятся въ прежнее состояніе (v. 1—10). При этомъ переселеніи изъ одного тѣла въ другое одни демоны становятся лучше, другіе хуже. Лучшіе, послѣ нѣсколькихъ ступеней душепереселенія, возвышаются въ достоинство предсказателей, поэтовъ, врачей и народныхъ правителей, и наконецъ ставъ богами возвращаются къ богамъ (v.

[1]) О значеніе демоновъ у Эмпедокла *Mullachius*, Fragm. Philos. graec. T I, p. XXIII. certe apparet, Empedoclem poetarum et philosophorum commenta secutum ita informasse dæmones, ut vel dii vel deorum filii vel certe inferioris conditionis naturæ divinæ viderentur.

[2]) Diog Laert. VIII, 77: Τὴν ψυχὴν παντοῖα εἰδη ζῴων καὶ φυτῶν ἐνδύεσθαι, φησὶ Ἐμπεδοκλῆς

457) [1]). Целлеръ [2]) и Брандисъ [3]) приписываютъ этому ученію Эмпедокла (о душепереселеніи, вмѣстѣ со всѣмъ что къ нему относится) традиціонное происхожденіе, производя его именно отъ Орфиковъ и Пиѳагорейцевъ. Изъ этого же источника можно производить и его космологическія представленія. Въ своемъ мышленіи онъ совершаетъ тоже, что у Орфиковъ является какъ разрывъ темнаго, скрытаго и замкнутаго состоянія, обозначаемаго у нихъ образомъ яйца или пузыря. Это разрѣшеніе космической сферы и выдѣленіе разнообразнаго бытія природы составляетъ центръ мышленія Эмпедокла. Его сферосъ вполнѣ соотвѣтствуетъ яйцу орфической космогоніи.

---

Орфическо-пиѳагорейскія идеи жизни, смерти и безсмертія души имѣли вліяніе не только на философовъ, но и на поэтовъ этого періода. *Эпихармъ* кеосскій (ок. 480 г. до Р. Х.), извѣстный въ качествѣ пиѳагорейскаго поэта [4]), отличалъ душу, какъ духовно-дѣятельное начало отъ тѣла, какъ органа ея дѣятельности (νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τ'ἄλλα δὲ τυφλὰ καὶ κωφά [5]) и вслѣдствіе этого усвоялъ имъ различную судьбу: γᾶ μὲν εἰς γάν, πνεῦμ'ἄνω [6]), и соединялъ безсмертіе съ идеею божественнаго промысла и божественной правды «Дивлюсь—говоритъ Климентъ александрійскій—Эпихарму, который ясно говоритъ: если будешь благочестивъ душею, то умерши не потерпишь ничего худаго.

---

[1]) Сравн. *Clem. Alex.* Strom. l. IV, p 534 и l. V, p. 607.

[2]) *Zeller*, Die Philosophie der Griechen, Th. I, S. 658: «es bleibt mithin nur die Annahme übrig, er habe die Lehre von der Seelenwanderung, und was damit zusammenhangt, aus der orphisch-pythagoreischen Ueberlieferung aufgenommen.

[3]) *Brandis*, Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie Th. I, S. 117. Berlin, 1862.

[4]) *Diog. Lært.* VIII, 3, 78: hic quoque Pythagoræ auditor fuit. *Clem. Alex.* Strom. V, p. 597· Epicharmus erat Pythagoreus. *Jamblich.* V. Pythag. V. 266.

[5]) *Clem. Alex.* Strom. l. 2, p. 369. *Mullachius*, Fragm. v. 253. Повидимому этотъ стихъ имѣлъ въ виду Цицеронъ (Tuscul. I, 20), когда писалъ ut facile intelligi possit, animum et videre et audire, non eas partes, quæ quasi fenestræ sint animi.

[6]) *Mullachius*, Fragm. philos graec. T. I. p. 145 v. 265.

Жилище духа на высокомъ небѣ» [1]). По этому «благочестивая жизнь есть лучшее напутствіе смертнымъ» [2]).

Современникъ Эпихарма *Пиндаръ* (522—436 до Р. Х.), дорическій поэтъ, усвоилъ себѣ рѣшительно орфическо-пиѳагорейское ученіе о безсмертіи и душепереселеніи, вполнѣ отвѣчавшее требованіямъ его нравственно-религіознаго чувства. «Одинъ родъ боговъ и людей», говоритъ онъ, указывая на родство души человѣческой съ Богомъ «Тѣло умираетъ, но душа, божественное начало, не умираетъ» [3]). «Говорятъ нѣкоторые жрецы и жрицы, старающіеся о томъ, что бы умѣть дать отчетъ въ своихъ обязанностяхъ, *говоритъ также Пиндаръ*, говорятъ и многіе другіе поэты, называющіеся божественными; а говорятъ они вотъ что. Впрочемъ смотри самъ, истинными ли тебѣ кажутся слова ихъ. По ихъ ученію человѣческая душа безсмертна, и то скончавается, что называютъ они смертію, то снова рождается, но никогда не исчезаетъ. По этому надобно провождать свою жизнь какъ можно святѣе; такъ какъ Персефона въ тѣхъ людей, которыхъ подвергла казни за древнее бѣдствіе на выспреннемъ солнцѣ, въ девятомъ году снова вселяетъ души, потомъ изъ нихъ выходятъ знаменитые цари, отличные силою и великіе мудростію мужи; а въ послѣднія времена между людьми они называются непорочными героями» (*Платонъ*, Менонъ, 81 B). По догадкѣ Целлера [4]), Пиндаръ занялъ это представленіе именно изъ орфическихъ мистерій. Душепереселеніе есть у него процессъ очищенія. Кто совершаетъ его съ благочестивымъ чувствомъ, тотъ восходитъ въ общество боговъ; но кто оскверняетъ жизнь преступленіями и грѣхами, тотъ низвергается въ тартаръ (Olymp. II; Thren. X).

---

[1]) Ἄγαμαι τὸν Ἐπίχαρμον, σαφῶς λέγοντα· εὐσεβὴς νῷ πεφυκὼς, οὐ παθοις γ'οὐδὲν κακὸν κατθανων· ἄνω το πνεῦμα διαμένει κατ' οὐρανόν. (Strom. l. IV, p 541).

[2]) Εὐσεβὴς βιός μέγιστον ἐφόδιον θνητοῖς ἔνι. (Fr. 46. Boissonad. Anecd. I, 125).

[3]) Καὶ σώμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτο περισθενεῖ
Ζῶον δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος ἐιδωλον· το γὰρ εστι μόνον
Ἐκ θεῶν·
Thren. 108.

[4]) *Zeller*, Die Philosophie der Griechen, Th. I. S. 37: «mussen wir annemehn, dass Pindar dieselbe den Orphischen Mysterien verdanke».

Поставляя въ связь безсмертіе съ требованіями нравственнаго порядка Пиндаръ говоритъ: «злое сердце уже здѣсь терпитъ казнь, будетъ нести ее и въ преисподней. Но тѣ, которые соблюдали клятву, будутъ проводить безслезную жизнь, вмѣстѣ съ самыми почтенными изъ боговъ. Ихъ будетъ озарять тамъ солнечный свѣтъ ночью какъ днемъ, и они будутъ наслаждаться безпечальнымъ и безсмертнымъ бытіемъ. Кому удалось три раза, живя здѣсь и тамъ, воздержать свою душу отъ несправедливостей, тотъ будетъ жить на небесныхъ кругахъ, въ городѣ Кроноса, на счастливомъ берегу океана, гдѣ морской вѣтеръ обвѣваетъ землю и горятъ повсюду ароматные золотые цвѣты, одни изъ земли на блестящихъ деревьяхъ, другіе же питаетъ вода; гирляндами изъ нихъ обвиваютъ они руки и голову, по справедливымъ приговорамъ Радаманта, который сидитъ рядомъ съ отцомъ Кроносомъ, супругомъ Реи, имѣя тронъ превыше всѣхъ». (Olymp. II, 108).

Старѣйшій изъ трехъ великихъ трагиковъ, *Эсхилъ*, по одному свидѣтельству [1]) былъ пиѳагореецъ; но нѣкоторые стихи прямо указываютъ на близость его съ Орфиками. (*Brandis*, Geschichte, Th. I. S. 199). Вѣра его въ нравственный порядокъ жизни тверда и непоколебима. Нечестіе боги преслѣдуютъ страшно; караетъ преступныхъ стрѣла громовая; и вѣры нисколько тотъ не имѣетъ, кто думаетъ, что Богу нѣтъ дѣла до тѣхъ, которые оскорбляютъ Его святость. (Agamemn.). Въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи онъ стоялъ на той же точкѣ зрѣнія, какъ и Пиндаръ. (Eumenid. 204, 312).

*Софоклъ* (435—405) ставитъ будущую жизнь, по идеѣ справедливости, въ связь съ земною жизнію и оставляетъ умершимъ душевныя силы и расположенія. «Придетъ то время—говоритъ одинъ приписываемый ему отрывокъ въ духѣ Гераклитой философіи — когда золотоцвѣтный эѳиръ откроетъ обильные источники огня: тогда пожирающее пламя съ яростію истребитъ все земное и небесное. Тогда все погибнетъ; во всякой глубинѣ изсякнетъ вода, на землѣ не будетъ твердаго мѣста и въ ея пламени не будутъ витать пернатыя стаи... Мы знаемъ, что два пути ведутъ въ адъ, одинъ путь праведныхъ, а другой путь

[1]) *Cicer.* Tuscul. 11 10. Veniat Aeschylus non poeta solum, sed etiam Pythagoreus; sic enim accepimus.

нечестивыхъ. Потомъ все будетъ возстановлено, что прежде разрушено. (*Justin.* De monarchia, 81, 111). Кромѣ того, какъ мы видѣли уже, онъ поставляетъ надежды на лучшую будущность въ связь съ элевсинскими посвященіями.

Наконецъ, послѣдній изъ этой блестящей тріады, *Эврипидъ* стоитъ на точкѣ зрѣнія Софистовъ. Оторвавшись отъ благочестивой вѣры предковъ онъ не остановился и ни на какомъ философскомъ міровоззрѣніи. Однакожъ углубляясь въ великіе вопросы мысли и жизни и онъ подчинился духу господствующихъ понятій времени. Платонъ (Горг 492 E) приводитъ одно изреченіе его въ духѣ орфическо-пиѳагорейской мудрости: «нечему удивляться—говоритъ онъ—если слѣдующіе стихи Эврипида заключаютъ въ себѣ истину:

Кто знаетъ, жизнь не есть ли смерть,
А смерть не есть ли жизнь?

---

Сравнивая міровоззрѣніе Пиндара и аттическихъ трагиковъ съ міровоззрѣніемъ Гомера нельзя не видѣть между ними громадной разницы. Воспріимчивое чувство Гомера все обращено ко внѣшнему міру, къ внѣшнимъ событіямъ: напротивъ у поэтовъ времени зарождающейся философіи мысль и чувство обращены преимущественно къ внутреннему міру, къ выясненію нравственнаго порядка жизни, къ познанію законовъ, управляющихъ внѣшними явленіями. Безотрадна судьба умершихъ у Гомера: они лишены человѣческаго разума и воли и влачатъ жизнь, которая не лучше смерти. Какъ возвышенны въ сравненіи съ этими представленіями идеи Пиндара и Софокла, которые будущую судьбу людей ставятъ въ полную зависимость отъ ихъ здѣшней жизни, и добродѣтели какъ и пороку указываютъ тамъ неминуемое возмездіе.

Заслуга этого успѣха мысли въ отношеніи къ вопросамъ нравственнаго порядка принадлежитъ главнымъ образомъ мистеріямъ и мистическимъ ѳеологамъ. Орфическія мистеріи въ этомъ отношеніи имѣютъ болѣе заслуги, нежели элевсинскія, потому что они ввели въ религіозное міросозерцаніе элементы философ-

скаго мышленія. Они не только подготовили философію, но до нѣкоторой степени предуказали для нея путь. Связь древнихъ философскихъ ученій съ орфическими космогоніями открывается сама собою съ перваго взгляда; а чрезъ космогонію они становятся въ связь и съ орфическою ѳеогоніею.

## III. ИДЕЯ БЕЗСМЕРТІЯ НА НАУЧНО-ФИЛОСОФСКОЙ ОСНОВѢ.—ПЛАТОНЪ.

Ученіе о безсмертіи выросло и развилось у древнихъ философовъ, какъ это и естественно было, на религіозной почвѣ, на религіозныхъ основаніяхъ, и имѣло характеръ болѣе религіознаго, традиціоннаго догмата, нежели собственно-научнаго изслѣдованія. Но религіозныя основы сами требовали проясненія. Надо было поставить ихъ въ связь со всѣмъ міровоззрѣніемъ, ввести въ общій планъ міроваго порядка, согласить съ высшими потребностями человѣческаго духа и освѣтить свѣтомъ идеи міроправящаго начала—Бога. Философское мышленіе не могло оставаться равнодушнымъ къ такому великому вопросу, какъ вопросъ о безсмертіи.

Первый, перенесшій этотъ вопросъ на философскую почву, былъ *Платонъ*.

### 1. Историческіе элементы философіи Платона. Связь ученія о безсмертіи съ діалектическою и религіозно-нравственною сторонами его міровоззрѣнія.

Элементы, изъ которыхъ сложилась философія Платона и въ частности ученіе его о человѣческой душѣ, частію миѳическіе, частію научные. Первые заключаются въ религіозныхъ представленіяхъ его времени, преимущественно въ орфическихъ мистеріяхъ; послѣдніе заключаются въ ученіяхъ предшествовавшихъ философовъ и ближайшимъ образомъ въ воз-

вышенныхъ представленіяхъ и методѣ Сократа. Но Платонъ развивши, на основаніи ихъ, ученіе объ идеяхъ, образовалъ изъ этихъ элементовъ художественное цѣлое, въ которомъ всѣ части самымъ стройнымъ и чуднымъ образомъ поддерживаютъ одна другую.

Предшествующіе философы до Сократа отыскивая и опредѣляя основаніе вещей—существенный вопросъ философіи — полагали его въ самыхъ вещахъ; но по этому самому не могли изъяснить имъ противоположныхъ свойствъ дѣйствительнаго бытія. По этому Гераклитъ отвергъ бытіе вообще и остановился на бываемости, какъ основаніи вещей. Но это не удовлетворило ума, который за бываемостью, за измѣняющимися явленіями, всегда ищетъ неизмѣняющейся ихъ основы. Вслѣдствіе этого Элеаты приняли одно только бытіе и отвергли бываемость, какъ ложь, какъ небытіе. При такомъ взглядѣ жизнь исчезала какъ призракъ, навязчивое явленіе устранялось, отрицалось, но не изъяснялось. Пиѳагорейцы поставили число, форму, какъ первое, какъ единственно-сущее: но форма, изъясняя формы произшедшаго бытія, не изъясняетъ ни происхожденія, ни природы бытія. Анаксагоръ, внесши въ философію начало ума или духа, подвинулъ дѣло впередъ, но не довелъ его до конца, потому что не указалъ перехода отъ духа къ природѣ. Вслѣдствіе этого возникло мнѣніе, что философія не возможна, что въ природѣ нѣтъ никакой основы для явленій, но есть только одни явленія, которыя и отражаются въ человѣческой мысли какъ представленія, и что за этими представленіями въ душѣ точно также нѣтъ ничего, обосновывающаго и направляющаго ихъ, какъ нѣтъ ничего сзади явленій въ самой природѣ. Такъ кончилась досократовская философія.

Сократъ, начавшій собою новый періодъ въ исторіи философіи, вышелъ изъ того положенія, что всеобщаго надобно искать не въ природѣ, но въ духѣ, что оно будетъ найдено, какъ скоро мы углубимся въ наше самосознаніе и откроемъ въ немъ то, что скрывается за представленіями, какъ объединяющая и направляющая ихъ основа. Это основаніе для представленій, то что́ есть въ нихъ общаго и неизмѣннаго, вполнѣ соотвѣтствуетъ тому, что́ должно быть названо основою для явленій, внѣшнимъ образомъ проходящихъ предъ нашими глазами и отражающихся въ эмпирическомъ содержаніи представ-

леній. Это основаніе для представленій есть *знаніе;* единственная форма его есть *понятіе,* какъ общее въ отношеніи къ эмпирическому содержанію представленій. Такимъ образомъ въ одно и тоже время найдено всеобщее въ человѣческомъ духѣ и природѣ. Всеобщее въ природѣ открывается въ духѣ, какъ знаніе, всеобщее въ духѣ находитъ свое осуществленіе въ природѣ.

Платонъ возвысилъ понятія—выраженіе всеобщаго въ природѣ и духѣ—до самостоятельнаго значенія идей, какъ неизмѣняющихся сущностей. Но раскрытіемъ ученія объ идеяхъ, какъ объективномъ мірѣ истиннаго бытія, не заканчивается его философія. Оставался весьма важный вопросъ — объ отношеніи идей къ частному, индивидуальному бытію и о значеніи отдѣльныхъ вещей. Составляютъ ли онѣ что либо существенное въ общемъ или суть только тѣни, призраки бытія? При разрѣшеніи этого вопроса у Платона выступило понятіе духа, какъ звѣна, соединяющаго идеи съ міромъ явленій. Среди видовъ частнаго бытія есть одинъ, который возвышается до достоинства идеи, всеобщаго бытія. это — человѣческій духъ, который не есть только явленіе, но въ себѣ самомъ заключаетъ реальное бытіе. Онъ не исчезаетъ, какъ несущественный, преходящій моментъ въ общемъ, но существуетъ неизмѣнно, какъ сущность, получающая отъ самой себя свои опредѣленія. Такимъ образомъ вѣчное, безсмертное бытіе человѣческаго духа законоположено въ самомъ *понятіи* о немъ, какъ непреходящей сущности. Такова связь, соединяющая Платоново ученіе о духѣ съ древнею и ближайшимъ образомъ съ сократическою философіею.

Но какъ разсмотрѣніе человѣческаго духа въ его *идеѣ* ставитъ Платонову философію въ связь съ предшествующими философскими ученіями, такъ разсмотрѣніе человѣческаго духа въ его феноменальномъ состояніи, въ его *жизни,* ставитъ въ связь Платонову философію съ другою, именно нравственно-религіозною стороною современнаго ему міровоззрѣнія, съ мистеріями, ближайшимъ образомъ орфическими. Человѣческій духъ связанъ въ жизни съ тѣломъ. Жизнь его въ тѣлѣ не есть форма бытія, вполнѣ соотвѣтствующая его понятію, но жизнь существа, низпавшаго изъ своего первоначальнаго состоянія и посредствомъ очищенія или нравственнаго господства надъ чувственностію возстановляющаго свою прежнюю, утраченную чистоту.

Идея *паденія*, проникающая всю философію Платона, принадлежитъ ему обще съ его временемъ; но онъ возвышается надъ міровоззрѣніемъ своего времени тѣмъ, что перенесъ *очищеніе* изъ сферы мистическо-обрядовой въ сферу нравственно-религіозную. Идея очищенія у него совпадаетъ съ самою идеею философіи, философія съ жизнію, правильно устрояемою и направляемою. Мы повторимъ только всѣмъ извѣстную вещь, когда скажемъ, что философія у Платона не есть отвлеченная теорія, но есть самая жизнь, какъ всецѣлое направленіе души по идеямъ высшаго порядка. Тутъ нѣтъ и не можетъ быть разлада между теоріею и практикою, между мыслію и жизнію. Философія въ одно и тоже время есть знаніе и осуществленіе его въ жизни, идеальное міровоззрѣніе и согласно съ нимъ устрояемая жизнь. Одно теоретическое отношеніе къ знанію безъ сердечнаго участія въ его истинѣ и безъ энергіи воли къ проведенію его въ жизнь не мыслимо въ смыслѣ философіи Платона. Это была бы софистика, а не философія, упражненіе мыслящей силы, а не полная жизнь духа. Человѣкъ, который дѣйствительно созерцаетъ идею блага, не можетъ остаться чуждымъ ея въ жизни, и наоборотъ кто чуждъ ея, тотъ не созерцаетъ ее. Вотъ почему любовь (ἔρως), какъ неодолимое устремленіе къ идеѣ, какъ обращеніе къ ней всего человѣка, составляетъ жизненный мотивъ всей философіи Платона. Вотъ почему, далѣе, эта философія стоитъ въ такомъ непосредственно близкомъ отношеніи къ религіи и вчастности къ мистеріямъ. Философія у Платона есть именно *очищеніе* (Федон 67 C; 69 C), возвышеніе духа къ тому нравственному совершенству, которое предносится, какъ идеалъ, сознанію посвящаемыхъ въ таинства. Возвысивши такимъ образомъ достоинство нравственнаго принципа Платонъ несравненно глубже, нежели предшественники его, понялъ и раскрылъ идею нравственнаго возмездія и наконецъ вообще осмыслилъ и по возможности перевелъ въ форму понятій то, что до сихъ поръ вращалось въ неясныхъ представленіяхъ и темныхъ, неотчетливыхъ движеніяхъ чувства и воображенія. Съ той и другой стороны безсмертіе является существеннымъ членомъ въ его міровоззрѣніи, съ теоретической стороны какъ вѣчная жизнь духа, по самой идеѣ духа, съ практической — какъ необходимое условіе для

осуществленія цѣлей духа, для удовлетворенія его самыхъ жизненныхъ потребностей.

## 2. Діалоги, въ которыхъ изложено ученіе Платона о безсмертіи.

Платонъ излагаетъ ученіе о безсмертіи въ слѣдующихъ діалогахъ: Тимеѣ, Менонѣ, Федрѣ, Государствѣ и Федонѣ.

Въ *Тимеѣ* онъ описываетъ вообще происхожденіе міра и природу человѣческихъ душъ, и говоря о будущей судьбѣ душъ изображаетъ ее только какъ душепереселеніе.

Въ *Федрѣ* безсмертіе доказывается пиѳагорейскимъ образомъ [1]) изъ самодвижимости души. «Всякая душа безсмертна. ибо что всегда движется, то безсмертно; а душа есть движущееся извнутри, само изъ себя». (Федр 245 C.) [2]).

Въ *Менонѣ* раскрывается теорія о знаніи, какъ *воспоминаніи* (ἀνάμνησις), съ чѣмъ вмѣстѣ необходимо предполагается *предсуществованіе* душъ. Противъ предыдущаго доказательства здѣсь прогрессъ уже въ томъ, что съ элементомъ орфическимъ и пиѳагорейскимъ (душепереселеніе) соединяется понятіе платоническое (воспоминаніе).

Въ *Государствѣ* (X. 608 C—611 A) доказывается, что ни въ душѣ ни внѣ души нѣтъ ничего, что вносило бы въ нее разрушеніе, что она не погибаетъ ни отъ одного зла, ни отъ собственнаго, ни отъ чужаго, и что потому она безсмертна или, собственно говоря, есть полная вѣроятность для продолженія ея жизни.

## Федонъ.

Но спеціальное философское изслѣдованіе о безсмертіи изложено Платономъ въ *Федонѣ* [3]), составляющемъ первый и важ-

---

[1]) Ἔφη δὲ (Ἀλκμαίων) καὶ τὴν ψυχὴν ἀθανατον καὶ κινεῖσθαι αὐτὴν συνεχως ὡς τὸν ἥλιον. *Diog. Lært.* VIII, 83. Ср. *Arist.* De anima, I, 2. *Cicero*, De natura deor. I, 11 *Plutarch.* De placit. philos. IV, 7.

[2]) Ср. *Cicero*, Tuscul. I, 23.

[3]) Заглавіе или надпись Федона у Аристотеля ἐν τῶ Φαίδωνι; у Оригена

нѣйшій опытъ научнаго обоснованія истины безсмертія человѣческаго духа. Мысли, относящіяся къ этому предмету въ другихъ діалогахъ, суть какбы камни, матеріалъ для величественнаго зданія, какимъ представляется по сравненію съ ними Федонъ.

Важнѣйшіе вопросы относительно діалога Федонъ касаются: подлинности его; мѣста его въ отношеніи къ другимъ діалогамъ и вообще значенія его въ философіи Платона; наконецъ идеи діалога, какъ основной темы раскрываемыхъ въ немъ мыслей.

## 1. Подлинность Федона.

Подлинность Федона не подлежитъ никакому сомнѣнію. Аристотель дѣлаетъ указаніе на него во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій. Metaph. I, 9. 991: ἐν δε τῶ Φαίδωνι οὕτως λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἰδη ἐστίν. Этоже почти буквально повторяется въ Metaph. XII, 5, 1080. Далѣе въ сочиненіи de gener et corrupt. II, 9,335: οἱ μὲν ἱκανὴν ᾠήθησαν αἰτιαν εἶναι πρὸς τὸ γιγνεσθαι τὴν τῶν εἰδῶν φύσιν, ὥσπερ ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ указывается на Федона 100 B. Еще новое указаніе въ Meteorolog. II, 2, 355: τὸ δ' ἐν Φαιδωνι γεγραμμένον περὶ τε τῶν ποταμῶν καὶ τῆς θαλάττης ἀδύνατον ἐστιν очевидно имѣетъ въ виду Федона 111, слѣд. Хотя имени Платона не упоминается въ этихъ мѣстахъ, но указаніе въ нихъ на ученіе объ идеяхъ, безъ оговорки, чтобы оно было не Платоновымъ, а какимъ либо видоизмѣненіемъ этого ученія кѣмъ либо изъ его учениковъ, не оставляетъ мѣста сомнѣнію, что Аристотель упоминаетъ именно о Платоновомъ діалогѣ [1]).

## 2. Мѣсто Федона въ ряду другихъ діалоговъ Платона.

Мѣсто Федона въ ряду другихъ діалоговъ, разсматриваемыхъ со стороны ихъ хронологической послѣдовательности, по

---

(c. Cels. II, 97), Атенея V, 15 и др. ἐν τῶ περὶ ψυχῆς; у Цицерона Tuscul. I; у Лукіана T. II, p. 375. Græv. ἐν τῶ περὶ ψυχῆς καὶ αθανασιας; у Діогена Лаэрція III, 56 прибавляется ἠθικός.

[1]) *Ueberweg*, Untersuchungen S. 134. Сомнѣніе Панетія (*Diog. Lært.* II,

сродству ихъ содержанія и наконецъ главнымъ образомъ по постепенности и возрастающей ясности раскрываемаго въ нихъ ученія Платона, опредѣляется изслѣдователями различно, и различіе мнѣній ихъ по этому предмету, условливаясь различными взглядами ихъ на характеръ писательской дѣятельности Платона и на внутреннюю связь его сочиненій, дѣлитъ всѣхъ изслѣдователей на нѣсколько лагерей.

Рядъ попытокъ къ изслѣдованію Платоновыхъ діалоговъ въ этомъ отношеніи начинается съ очень давняго, еще древняго времени.

*Аристофанъ*, александрійскій грамматикъ и критикъ (около 220 до Р. Х.), пользуясь вѣроятно сборникомъ Платоновыхъ сочиненій въ александрійской библіотекѣ, первый раздѣлилъ ихъ (не всѣ впрочемъ) на трилогіи (Diog. Lært. III, 61) [1]) и поставилъ Федона въ одну (пятую) трилогію съ Критономъ и Письмами. Новая критика не находитъ однакожъ основательнымъ этого дѣленія по существу и сообразнымъ съ хронологическимъ послѣдованіемъ ихъ, и вчастности не находитъ основанія для сопоставленія нашего діалога именно съ этими произведеніями Платона [2]).

Выходя изъ подобной же точки зрѣнія грамматикъ *Тразиллъ*, около 40 г. по Р. Х., раздѣлилъ тѣ сочиненія Платона, которыя онъ считалъ за подлинныя, на девять тетралогій [3]) (Diog. Lært III, 56), и отнесъ Федона въ одну тетралогію съ Эвтифрономъ, Апологіей Сократа и Критономъ. Эта редакція Платоновыхъ діалоговъ принята во многихъ изданіяхъ (напр. Германна). Одна изъ тетралогій, первая по счету и самая удачная по составу, заключающая въ себѣ Эвтифрона, Апологію, Критона и Федона, въ этомъ составѣ переведена и на русскій языкъ и издана А. Клевановымъ подъ заглавіемъ: Философскія бесѣды Платона въ русскомъ переводѣ, Москва 1861 г. Основаніемъ для такого сопоставленія Федона съ названными діалогами служитъ то, что всѣ эти разговоры, при разностяхъ основной мысли каждаго изъ нихъ, относятся къ лицу Сократа и именно къ періоду его жизни между осужденіемъ и смертію. Изъ новыхъ изслѣдователей особенно высоко ставитъ редакцію Тразилла К. Ф. Германнъ на

---

64) касается не Платонова діалога, носящаго названіе Федона, но діалоговъ или вообще сочиненій ученика Сократова Федона (ср. II, 85).

[1]) *Трилогіи* были обыкновенной формой, въ которой у древнихъ выражалось взаимное отношеніе драмъ Платоновы діалоги, по своей драматической формѣ, въ глазахъ древняго собирателя ихъ имѣютъ видъ какбы прозаическихъ драмъ.

[2]) *Stein*, Sieben Bucher zur Geschichte des Platonismus. II Theil, S. 180—181. Göttingen, 1864.

[3]) Названіе *тетралогій* произошло изъ древняго въ греческомъ искусствѣ обычая присоединять къ тремъ частямъ (трилогіи) драмы четвертую съ сатирическимъ характеромъ: таковы были тетралогіи Софокла.

томъ основаніи, что она направляется по содержанію Платоновыхъ діалоговъ, сдѣлана въ духѣ древности и соотвѣтствуетъ хронологической послѣдовательности сочиненій. Но если даже согласиться, что Платонъ дѣйствительно располагалъ свои разговоры по тетралогіямъ, то у Тразилла подлинные разговоры перепутаны съ подложными [1]). Но кромѣ того у Платона нѣтъ ничего, что располагало бы принять схемы тетралогій, точно также какъ и трилогій, для группировки его сочиненій. Самъ Платонъ ставитъ въ связь или соединяетъ въ группы только слѣдующіе разговоры: Софиста, Политика и Философа (или не написаннаго или скрывающагося въ нашемъ Парменидѣ), съ Теэтетомъ, который составляетъ какъ бы введеніе къ нимъ;—потомъ Государство съ Тимеемъ, не оконченнымъ Критіемъ и только проэктированнымъ Гермократомъ [2]). Такимъ образомъ порядокъ, въ который древніе ставили Платоновы сочиненія, мало удовлетворителенъ. Но точно также не удовлетворительно критическое отношеніе ихъ къ этимъ сочиненіямъ, именно изслѣдованіе внутренней связи сочиненій и отдѣленіе подложныхъ отъ подлинныхъ. Древность заботилась болѣе о подборѣ сочиненій, извѣстныхъ подъ именемъ Платона, какъ и другихъ памятниковъ, нежели о ихъ критическомъ разборѣ и изслѣдованіи. И то, что мы имѣемъ отъ древности въ этомъ отношеніи, скорѣе было дѣломъ случайности, счастливыхъ обстоятельствъ, нежели серьёзнаго изслѣдованія.

Первая серьёзная попытка привесть Платоновы діалоги во внутреннюю связь и отдѣлить подлинные разговоры отъ подложныхъ принадлежитъ, уже въ новое время, *Шлейермахеру*. Изслѣдованія его составляютъ эпоху въ изученіи Платоновыхъ сочиненій [3]). Онъ первый старался отыскать въ сочиненіяхъ Платона *единство плана* и пришелъ къ выводамъ, сущность которыхъ состоитъ въ томъ, что Платонъ приступилъ къ письменному изложенію своей философіи послѣ того, какъ она вполнѣ образовалась и такъ сказать созрѣла въ его мысли; что вмѣстѣ съ этимъ онъ начерталъ или составилъ опредѣленный планъ для ея изложенія, который и выполнялъ въ своихъ діалогахъ, хотя по обстоятельствамъ можетъ быть и не совсѣмъ выполнилъ; что сообразно съ этимъ, раскрывая свое философское ученіе, излагалъ его послѣдовательно, при чемъ начиналъ съ понятій простѣйшихъ и переходилъ къ болѣе глубокимъ и труднымъ; вслѣдствіе чего каждый діалогъ есть органическій членъ цѣлаго (отдѣлъ учебнаго курса), будучи самъ въ себѣ художественнымъ цѣлымъ. Въ одномъ діалогѣ излагается одна часть или одинъ членъ его философіи, въ другихъ другіе.

---

[1]) *Stein*, Th II, S. 185. *Карповъ*, Сочиненія Платона. Ч. I, стр. 36—37 Спб. 1863. *Муллахъ* далъ о Тразиллѣ слѣдующій отзывъ: hominem nulla re minus quam critica facultate valuisse existimem. (Praefatio ad Democrit fragm. p. 100).

[2]) *Zeller* въ *Pauly* Real-Encyclopädie s. v. Plato.

[3]) *Stein*, System des Platonismus, Th. I. S. 33—34, Anmerk. гдѣ кромѣ собственнаго сужденія Штейна можно читать отзывы о Шлейермахерѣ Boeck'a и Becker'a. Ср. *Schaarschmidt*, Die Sammlung... S. 22.

По этому «естественному порядку» всѣ діалоги дѣлятся на три группы: элементарные въ своихъ заключительныхъ выводахъ служатъ основаніемъ для посредствующихъ, посредствующіе для конструктивныхъ. Главными сочиненіями перваго класса, которыя еще носятъ юношескій отпечатокъ, Шлейермахеръ считаетъ Федра, Протагора и Парменида, составляющіе какъ бы трилогію; во второмъ классѣ помѣщаетъ Теэтета, Софиста, Политика, *Федона* и Филеба, и наконецъ въ третьемъ — Государство, Тимея и Критія. Но въ каждомъ классѣ, подлѣ главныхъ, есть по нѣсколько дополнительныхъ.—Задача Федона, по понятію Шлейермахера, состоитъ въ томъ, чтобы доказать, что философъ желаетъ смерти въ чаяніи сдѣлаться чистымъ духомъ. Изъ этой мысли, какъ изъ основанія, развивается все послѣдующее изслѣдованіе. «Вѣчность души, говоритъ онъ, есть условіе возможности для человѣка истиннаго познанія; и на оборотъ дѣйствительность такого познанія есть основаніе, изъ котораго всего вѣрнѣе и легче доказывается вѣчность души. Поэтому и въ другихъ, предшествующихъ разговорахъ, которые посвящены изслѣдованію познанія, безсмертіе всегда предполагается, какъ предметъ стремленія и чаянія. Можно сказать, что то и другое, безсмертіе и стремленіе къ знанію, начиная съ діаловъ Горгіаса и Теэтета, сближались все болѣе и болѣе, пока наконецъ не связались въ Федонѣ самымъ тѣснымъ образомъ.» Такимъ образомъ Шлейермахеръ видитъ внутреннюю связь между стремленіемъ къ познанію и безсмертіемъ, но центръ тяжести діалога переноситъ на первое понятіе и вслѣдствіе того подчиняетъ этой идеѣ все послѣдующее развитіе діалога.

Шлейермахеръ, ожививъ изученіе Платона и указавъ ему совершенно новый путь, увлекъ за собою умы послѣдующихъ изслѣдователей. Ближайшимъ образомъ за нимъ слѣдуетъ *Фридрихъ Астъ* (*Ast*, Platonis Leben und Schriften, Leipzig, 1816), который соглашаясь въ основной мысли съ Шлейермахеромъ, развиваетъ однако (S.156) ту новую мысль, что Платонъ не ограничивается, какъ другіе послѣдователи Сократа, одною передачею того, что Сократъ говорилъ, дѣлалъ и т. д. Историческое служитъ у него основою для идеальнаго творчества. Такимъ образомъ хотя все въ Федонѣ имѣетъ ближайшее отношеніе къ смерти Сократа и даетъ намъ самое возвышенное и трогательное изображеніе этого мудреца, живо рисуетъ, какъ онъ простъ и естественъ былъ въ послѣдніе часы своей жизни, какъ были высоки и глубоко-значительны его рѣчи и мысли, какую сознательную твердость характера проявилъ онъ до конца, какое благородное мужество показалъ онъ, какое искреннее дружество обнаружилъ, въ какомъ невозмутимо-спокойномъ, чтобы не сказать умилительномъ, состояніи духа онъ находился: однако весь этотъ историческій элементъ служитъ только внѣшнею основою философской драмы. А потому было бы ошибочно и односторонне обращать вниманіе только на фактическое и его считать главною цѣлью Платонова сочиненія; точно такъ же какъ было бы ошибочно, находя въ разговорѣ философское ученіе, ограничивать цѣль діалога одною научною стороною. У Платона почти вездѣ мысль выступаетъ нераздѣльно съ дѣйствіемъ; а потому историческое, фактическое и философское сливаются въ единство. Вслѣдствіе этого тѣснаго сліянія историческаго съ философскимъ, дѣйствительнаго съ идеальнымъ, діалоги Платона—столько же

поэмы, сколько философемы. Такимъ образомъ цѣль діалога не заключается ни въ одномъ фактическомъ или историческомъ и ни въ одномъ идеальномъ, но въ единствѣ того и другаго.—Въ порядкѣ діалоговъ Астъ относитъ Федона къ первой группѣ—сократическихъ, написанныхъ вскорѣ послѣ смерти Сократа. Въ діалогахъ этой группы преобладаютъ поэзія и драматизмъ. За ними слѣдуютъ діалектическіе или мегарскіе, съ діалектическими тонкостями и полемическими тенденціями при слабомъ драматизмѣ, и наконецъ чисто-научные или сократическо-платоновскіе, произведенія послѣднихъ лѣтъ жизни писателя, въ которыхъ преобладаетъ систематическая тенденція и соединились элементы первой и второй группъ—поэзія и діалектика.—Германнъ справедливо упрекаетъ Аста тѣмъ, что онъ не сдѣлалъ ни одного шага для историческаго изслѣдованія сочиненій Платона.

Лучше Аста понялъ и основательнѣе исполнилъ дѣло *Іосифъ Зохеръ* [1]), поставившій задачею, на основаніи внѣшнихъ и внутреннихъ признаковъ діалоговъ, опредѣлить періоды духовнаго развитія Платона. Не задаваясь никакимъ спекулятивнымъ принципомъ, Зохеръ ограничился простымъ *историческимъ* изслѣдованіемъ діалоговъ. Онъ началъ съ того что отдѣлилъ тѣ изъ дошедшихъ до насъ съ именемъ Платона сочиненій, которыя носятъ несомнѣнную печать генія Платона. Такими нормальными діалогами онъ считаетъ *Федона*, Протагора, Горгіаса, Федра, Пира, Государство и Тимея. Ими, какъ критеріемъ, опредѣляется или повѣряется подлинность прочихъ сочиненій. За тѣмъ, на основаніи провѣренныхъ имъ историческихъ данныхъ, онъ старается опредѣлить постепенность въ развитіи генія Платона и установить періоды этого развитія. «Признавая вѣрнымъ, говоритъ онъ, что великій человѣкъ въ юности и старости состоитъ какъ бы изъ одного куска и остается вѣрнымъ самому себѣ, нельзя не принять, что въ явленіи предъ самимъ собою и предъ другими онъ раскрывается мало по малу и что законъ послѣдовательнаго развитія и усовершенствованія сохраняетъ силу и для геніевъ» (S. 89). Въ этомъ отношеніи онъ различаетъ четыре писательскіе періода Платона, располагая ихъ по десятилѣтіямъ: первый — до осужденія и смерти Сократа обнимаетъ время до 30 г. его жизни: къ этой группѣ онъ относитъ *Федона*. Второй періодъ, начинаясь 30 годомъ, продолжается до основанія академіи или до 40 года жизни Платона. Третій періодъ обнимаетъ время отъ учрежденія академіи до 55 или 60 года жизни: къ этому времени отнесены Федръ, Менексенъ, Пиръ, Государство, Тимей. Къ послѣднему періоду — ко времени глубокой старости послѣ 60 г. жизни—относятся Законы. Метафорически онъ такъ обозначаетъ ходъ литературной дѣятельности Платона: «въ первомъ періодѣ, послѣ разсвѣта, который становится все болѣе и болѣе свѣтлымъ, восходитъ въ *Федонѣ* солнце платоническаго духа; во второмъ оно поднимается выше; въ третьемъ, въ Государствѣ и Тимеѣ, доходитъ до вершины; въ четвертомъ, въ Законахъ, склоняется къ закату». Для нашего діалога важно, между прочимъ то, что Федонъ, по мнѣнію Зохера, не одновременъ съ Пиромъ, какъ

[1]) Ueber Platon's Schriften, von *Ios. Socher*, München, 1820.

полагалъ Шлейермахеръ, что Федонъ относится къ первому періоду литературной дѣятельности Платона, между тѣмъ какъ Пиръ отнесенъ къ третьему періоду, ко времени старости. Относительно Федра Зохеръ, вслѣдъ за Теннеманомъ, утверждаетъ, что этотъ діалогъ не есть произведеніе юности Платона и одно изъ первыхъ его произведеній, но относится къ періоду его академической дѣятельности.

Такой же путь избралъ *Шталльбаумъ* [1]), предпринявшій, на основаніи внѣшнихъ признаковъ, преимущественно хронологическихъ данныхъ, показать эпохи развитія Платона, какъ оно выразилось въ сочиненіяхъ. Онъ примыкаетъ къ гипотезѣ Шлейермахера относительно раздѣленія діалоговъ Платона на три хронологическія группы и старается примирить его съ Зохеромъ. Первый періодъ слѣдуетъ за смертію Сократа. Второй отличается борьбою съ мегарской діалектикой, введеніемъ пиѳагорейскаго ученія и постановкою ученія объ идеяхъ. — *Федонъ* отнесенъ къ этому періоду и поставленъ за Пиромъ и Федромъ. Относительно Федра онъ внесъ ту новую мысль,—которая потомъ получила громадное значеніе въ вопросѣ о писательской дѣятельности Платона, — что этотъ діалогъ есть вступительная программа (Antritts-Programm) учительской дѣятельности Платона. Въ хронологическомъ порядкѣ онъ ставитъ его послѣ Пира.—Къ третьему періоду отнесены Законы и Критій. Задачу Федона онъ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ (Phädon, p 29): «описаніе умирающаго Сократа и защита безсмертія души такъ соединены, что по справедливости можно сказать, что доктрина и ученіе слились дивнымъ образомъ съ самымъ примѣромъ дѣла, такъ что трудно рѣшить, хотѣлъ ли писатель представить образъ умирающаго Сократа или подтвердить доказательствами истину безсмертія души. Та и другая сторона, идеальное и конкретное, соединены тѣснѣйшею связью, такъ что послѣднюю цѣль діалога можно положить въ томъ, чтобы примѣромъ умирающаго философа и доказательствами исходящими отъ философіи прояснить и утвердить надежду безсмертія».

Но заслуга направленія хронологическихъ изысканій къ опредѣленію постепеннаго развитія философіи Платона принадлежитъ *Карлу Фридриху Германну*. Сочиненіе его—Geschichte und System der Platonischen Philosophie, Heidelb. 1839,—по глубинѣ изслѣдованій составляетъ важнѣйшее явленіе въ литературѣ разсматриваемаго предмета. Владѣя обширною ученостью онъ сдѣлалъ попытку опредѣлить *хронологическую послѣдовательность* діалоговъ на основаніи точныхъ и достовѣрныхъ свидѣтельствъ о жизни Платона и примѣнить ихъ къ изображенію духовнаго развитія Платона. Въ основу положена имъ мысль, что Платонъ только мало по малу, подъ вліяніемъ различныхъ жизненныхъ обстоятельствъ, прошедши нѣсколько промежуточныхъ ступеней, достигъ до полной зрѣлости, до той высоты, на которой закончилось развитіе его міровоззрѣнія. Стадіи этого

---

[1]) Platonis, quæ supersunt, opera. Recogn. *Ga Stallbaum*, Lipsiae 1821—1826, XII vol.—Opera omnia. Recens. et illustr. *G. Stallbaum*, Gothae 1833—36 Vol. I—X.

пути, съ естественными перемѣнами въ его взглядахъ, обозначаются различными классами его сочиненій, какъ произведеній его постепенно развивающагося духа.

Методъ Германна, «строго *историческій*» или точнѣе *генетическій*, составляетъ противоположность съ методомъ Шлейермахера, такъ какъ послѣдній выходитъ изъ принципа единства и полной законченности Платонова философскаго міросозерцанія, которое онъ хотѣлъ понять и разчленить по литературнымъ его выраженіямъ, между тѣмъ какъ Германнъ старается на основаніи чисто внѣшнихъ моментовъ дойти до уразумѣнія философіи Платона со стороны ея постепеннаго развитія.

Германнъ укоряетъ Шлейермахера въ томъ, что онъ произвольно и даже съ искаженіемъ фактовъ подводитъ ихъ подъ свою идею, кладетъ на прокустово ложе методической связи, пріятіе которой совершенно невозможно для безпредубѣжденнаго изслѣдователя. Ни самъ Платонъ и ни кто изъ его современниковъ и послѣдующихъ философовъ не упоминаютъ о такомъ методѣ и условливаемомъ имъ взаимномъ отношеніи діалоговъ. Естественное разнообразіе музы Платона насильственно стѣсняется тѣмъ типомъ искуственнаго единства, подъ который Шлейермахеръ хочетъ подвесть всѣ даже малые діалоги Платона. Онъ не отрицаетъ духовнаго единства Платоновыхъ сочиненій, но ищетъ его не въ методическомъ разчлененіи и не въ готовомъ міровоззрѣніи, но «въ индивидуальной духовной жизни общаго ихъ виновника». Зохеръ уже становился на точку зрѣнія этого метода, но не развилъ ее по недостатку яснаго взгляда на ходъ духовнаго развитія Платона.

Важнѣйшими событіями въ жизни Платона были смерть Сократа и путешествія. Германнъ убѣжденъ, что до возвращенія Платона изъ его «большаго путешествія» система его не была закончена, не дошла до своего заключительнаго момента, такъ что всѣ діалоги, относящіеся къ предшествующему времени, носятъ еще слѣды продолжающагося развитія. Вышедши изъ сократической этики, какъ научнаго основанія, Платонъ, по смерти своего великаго учителя, долженъ былъ сбросить стѣсняющіе его узы, чтобъ проникнуть въ глубь умозрѣнія и овладѣть цѣлымъ полемъ науки. Если это послѣдованіе Сократу составляетъ первый и значительный отдѣлъ въ жизни и писательской дѣятельности Платона, то второй отдѣлъ начинается съ возвращенія его въ свой отечественный городъ, гдѣ онъ основалъ свое училище. Промежутокъ между этими двумя событіями составляетъ время путешествій, посвященное Платономъ изученію чужихъ философемъ, когда онъ гостилъ въ Мегарѣ у Эвклида и послѣ того посѣтилъ Сицилію, гдѣ познакомился съ Пиѳагорейцами.—Сообразно съ этимъ въ ходѣ развитія Платона и въ его писательской дѣятельности различаются три періода: первый упадаетъ на время слѣдующее за смертію Сократа: въ этомъ періодѣ Платонъ стоялъ въ научномъ пониманіи близко къ Ксенофонту. Въ діалогахъ принадлежащихъ этому періоду еще нѣтъ ни діалектики, ни ученія объ идеяхъ, но отъ нихъ вѣетъ свѣжестію юности. Діалоги эти носятъ элементарный или эклектическій характеръ, выражаютъ понятія того времени. Второй періодъ обнимаетъ время пребыванія его въ Мегарѣ и путешествій. Характеръ діалоговъ, относящихся

къ этому періоду, составляютъ діалектическое остроуміе и полемика — черты, сближающія его съ мегарско-элейскою философіею. Наконецъ третій, заключительный періодъ, обнимаетъ собою время съ возвращенія его изъ перваго сицилійскаго путешествія до смерти. Характеръ діалоговъ, относящихся къ этому періоду, составляютъ зрѣлость и полнота, художественная выработка и знакомство съ пиѳагорейскою философіею, обогатившей его новыми понятіями, образами и идеалами. Такимъ образомъ всѣ діалоги дѣлятся на три класса: сократическіе или элементарные, діалектическіе или посредствующіе, и излагающіе или конструктивные. Но кромѣ того есть діалоги составляющіе какъ бы переходъ отъ одной ступени развитія къ другой, и въ каждомъ классѣ сверхъ главныхъ діалоговъ есть дополнительные къ нимъ. Въ этомъ порядкѣ Федонъ отнесенъ Германномъ къ третьему классу, вмѣстѣ съ Федромъ, Пиромъ и Филебомъ, и дополнительными къ нимъ Менексеномъ, Государствомъ, Тимеемъ, Критіемъ и Законами.—Относительно Федона Германнъ говоритъ: «я уже прежде имѣлъ случай замѣтить, что не смотря на видимое отношеніе его къ смерти Сократа я вполнѣ соглашаюсь съ мнѣніемъ Шлейермахера и Штальбаума, и не могу убѣдить себя, что онъ и по времени долженъ совпадать съ этимъ событіемъ, какъ будто нужно было немедленно записать, чтобы не забыть послѣднихъ минутъ своего учителя, между тѣмъ какъ въ нѣсколькихъ другихъ діалогахъ несомнѣнно позднаго происхожденія, каковъ напр. Пиръ, лицо и все существо Сократа обрисовывается самыми живыми чертами» (S. 469).—Результатомъ этого діалога Германнъ считаетъ положеніе, что душа и жизнь—одно (S. 527).

Но отдавая справедливость достоинству научной тенденціи Германна, послѣдующая критика указала на нѣкоторыя противорѣчія какъ въ слѣдствіяхъ, такъ частію въ самыхъ основаніяхъ его гипотезы. *Брандисъ*, въ своемъ руководствѣ къ исторіи греко-римской философіи [1]), не отрицая того, что развитіе Платона продолжалось въ теченіе всей его жизни, считаетъ однакожъ не вѣроятнымъ, чтобы для Платона нужны были путешествія для того, чтобы изучить мудрость древнихъ временъ въ ея источникахъ; точно также малодоказательнымъ, чтобы стремленіе Платона, какъ и его сотоварищей, пока они были учениками Сократа, обращено было преимущественно на практическую мудрость, такъ какъ по меньшей мѣрѣ, судя по Эвклиду, онъ уже и прежде того могъ быть довольно развитъ въ діалектическомъ направленіи; вмѣстѣ съ этимъ пребываніе его въ Мегарѣ совсѣмъ не могло имѣть на него такого значительнаго вліянія, какое предполагаетъ Германнъ. Наконецъ Брандисъ не признаетъ за нѣкоторыми діалогами, напримѣръ Федромъ, того мѣста и значенія, какое усвояетъ имъ Германнъ.

Примыкая въ существенномъ ко взгляду Шлейермахера, Брандисъ нѣсколько видоизмѣняетъ или смягчаетъ его съ своей стороны тѣмъ, что въ началѣ писательской дѣятельности Платона предполагаетъ готовыми

---

[1]) Handbuch der Geschichte der griechisch-romischen Philosophie, von *Brandis*, Th. II, Abth. I, S. 160 sqq. Berlin, 1844.

и сформировавшимися въ его творческомъ духѣ по крайней мѣрѣ съ нѣкоторою ясностію и опредѣленностію основныя черты системы, которыя потомъ мало по малу развивались и выражались сперва въ ряду діалоговъ, въ которыхъ зерно діалектики и ученіе объ идеяхъ начало распускаться со всею свѣжестію перваго юношескаго одушевленія, со всѣмъ очарованіемъ фантастическаго, драматическо-мимическаго представленія; потомъ въ послѣдующемъ ряду діалоговъ, въ которыхъ то зерно болѣе развилось чрезъ діалектическія изслѣдованія о различіи между общимъ и философскимъ познаніемъ, представленіемъ и знаніемъ, какъ основаніе для физики и этики; и наконецъ въ діалогахъ, заключающихъ объективно-научное представленіе, оно достигло своего заключительнаго образованія (S. 186 sqq).

На сторону Шлейермахера сталъ также *Целлеръ* [1]). Онъ не отрицаетъ односторонности въ основномъ принципѣ Шлейермахера и не скрываетъ отдѣльныхъ его ошибокъ; но съ другой стороны полагаетъ, что и Германнъ идетъ очень далеко, когда различные классы разговоровъ относитъ къ различнымъ ступенямъ развитія философскаго духа Платона. Не говоря уже о томъ, что многіе изъ мнимо-раннихъ произведеній заключаютъ такія научныя опредѣленія, которыя могли возникнуть только въ болѣе позднюю эпоху, изъ его взгляда выходитъ невѣроятный результатъ, что Платонъ долженъ былъ начать свое литературное поприще, совершенно противно природѣ его геніальнаго духа, съ самыхъ незначительныхъ работъ, и что его система развилась не органически изъ одного міровоззрѣнія, но механически, послойно, смотря потому, какъ онъ знакомился то съ однимъ то съ другимъ изъ прежнихъ философскихъ ученій. Въ силу этихъ замѣчаній Целлеръ останавливается на той мысли, что сочиненія Платона въ сущности представляютъ только одну форму его системы, которая въ своихъ основныхъ чертахъ уже при началѣ его писательской дѣятельности развита была съ достаточною опредѣленностью, но потомъ распространялась достигая въ послѣдовательномъ ходѣ все большей и большей зрѣлости и ясности. Онъ сомнѣвается, чтобы Платонъ началъ писательское поприще уже при Сократѣ и полагаетъ, что первые по времени діалоги суть Апологія и Критонъ; за ними слѣдуютъ Федръ и Протагоръ; послѣ нихъ Горгіасъ, Теэтетъ, Менонъ; къ Теэтету примыкаютъ Софистъ и Политикъ, къ нимъ Парменидъ, далѣе Кратилъ и Эвтидемъ; Пиръ и *Федонъ*, едва ли далекіе другъ отъ друга, безъ сомнѣнія позже Парменида; Шлейермахеръ справедливо присоединяетъ къ нимъ Филеба; о мѣстѣ Государства, Тимея, Критія и Законовъ не можетъ быть спора.

Наконецъ къ этой же группѣ относятся *Сукковъ* и *Мункъ*. *Сукковъ* [2]) ставитъ вопросъ о подлинности и послѣдовательности Платоновыхъ діа-

---

[1]) Platonischen Studien, 1839. — Philosophie der Griechen. Real-Encyclopädie v. Pauly въ статьѣ Plato. T. IV, S. 1683 sqq.

[2]) Die wissenschaftliche und künsterlische Form der Platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigenthümlichkeit dargestellt, von *G. F. Suckow*. Berlin, 1855.

логовъ на новый путь. Пересмотрѣвши таблицы Тразилла и Фаворина онъ открылъ новый «безошибочный» знакъ или критерій для опредѣленія подлинности Платоновыхъ сочиненій. Критерій этотъ состоитъ въ томъ, что всякое сочиненіе Платона имѣетъ въ своемъ основаніи логически-научную связь мыслей. Законъ этой связи найденъ имъ въ Федрѣ и обозначенъ правиломъ, что всякая рѣчь имѣетъ голову, станъ и ноги, слѣдовательно должна быть трехчленною и при томъ такъ, что сверхъ того каждая часть дѣлится еще на двѣ — до недѣлимыхъ. Сукковъ сдѣлалъ опытъ такого расчлененія надъ Федромъ. Но своеобразный опытъ его принятъ былъ критикою не благосклонно.

Вскорѣ появилось изслѣдованіе *Е. Мунка*[1]), который, въ противоположность доселѣшнему «искусственному» распорядку Платоновыхъ діалоговъ, хочетъ установить «естественный», заимствованный изъ самыхъ сочиненій. Прежде вопроса о подлинности онъ хочетъ выяснить тенденцію писательской дѣятельности Платона. Хотя онъ соглашается съ Шлейермахеромъ въ томъ, что діалоги Платона образуютъ одно внутреннимъ образомъ связанное цѣлое, но руководящую нить этого единства отыскиваетъ не въ предполагаемой Шлейермахеромъ системѣ Платоновой философіи, но въ художественномъ воспроизведеніи жизни Сократа—истиннаго философа — проведенной чрезъ всѣ стадіи ея развитія. Такимъ образомъ нитью связывающею діалоги и вмѣстѣ цѣлью писательской дѣятельности Платона служитъ не дидактическо-методическое изложеніе предполагаемой философской системы Платона, какъ думалъ Шлейермахеръ, и не отраженіе развитія индивидуальнаго хода жизни ея автора, какъ полагалъ Германнъ, но художественное воспроизведеніе жизни Сократа и идеальное представленіе въ лицѣ его жизни истиннаго философа. Отдѣльные діалоги составляютъ рядъ характеристическихъ картинъ и положеній, обработанныхъ по напередъ начертанному плану. На различныхъ стадіяхъ своего жизненнаго пути Сократъ является бойцомъ, учителемъ и мученикомъ истины. Сообразно съ этимъ въ діалогахъ перваго отдѣла изображается посвященіе Сократа въ философію, совершенное Парменидомъ, и борьба его противъ ложной мудрости; въ діалогахъ втораго отдѣла онъ учитъ истинной мудрости; наконецъ въ третьей группѣ онъ утверждаетъ истинность своего ученія критикою противоположныхъ взглядовъ и запечатлѣваетъ ее мученическою смертью. Къ этому періоду отнесены, между прочими, Эвтифронъ, Апологія, Критонъ и Федонъ. Такимъ образомъ рядъ діалоговъ начинается Парменидомъ и заканчивается *Федономъ*. Этотъ взглядъ нашелъ себѣ нѣкоторыхъ защитниковъ[2]); но по произвольности принципа, положеннаго въ основаніе его, онъ не можетъ имѣть научнаго значенія.

Но и генетическій принципъ Германна пріобрѣлъ себѣ сторонниковъ, защитниковъ и распространителей. Такъ онъ изложенъ популярно въ

---

[1]) Die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften, von *E. Munk*. Berlin, 1857.

[2]) *Ueberweg*, Untersuchungen, S. 104.

«очеркѣ исторіи философіи» *Швеглера* [1]). «Для вѣрнаго пониманія сочиненій Платона, говоритъ Швегперъ, въ высшей степени важно имѣть въ виду то, что философія Платона имѣетъ по самому существу своему исторію развитія, что она не должна быть понимаема какъ замкнутая и готовая система, къ которой относились бы различныя сочиненія Платона, какъ дополняющіе отрывки но что эти отдѣльныя сочиненія представляютъ напротивъ ступени внутренней исторіи развитія этой системы, представляютъ такъ сказать части пути, которыя въ данное время прошелъ Платонъ въ своемъ философскомъ странствованіи». Швегперъ раздѣляетъ затѣмъ авторскую дѣятельность Платона на три періода — элементарный-сократическій, діалектическій-мегарскій и наконецъ систематическій – пиѳагорейскій и конструктивный. Къ послѣднему періоду относится Федръ, составляющій какбы вступительную программу учительской дѣятельности Платона въ академіи; къ нему примыкаютъ Пиръ и *Федонъ*, за ними слѣдуетъ Филебъ и наконецъ Государство и Тимей.

Болѣе блестящихъ защитниковъ Германнъ нашелъ въ *Штейнартѣ* и *Сюземилѣ*.—*К. Штейнартъ* въ своихъ «Введеніяхъ» къ Платоновымъ разговорамъ въ нѣмецкомъ переводѣ Гіерон. Мюллера [2]), съ одушевленіемъ защищаетъ точку зрѣнія Германна. «Такой умъ, какъ Платоновъ, не могъ дѣйствовать не методически; но съ другой стороны мы повсюду видимъ весьма важные, глубоко-проникающіе слѣды его саморазвитія. На основаніи хронологическихъ данныхъ, онъ принимаетъ слѣдующее трехчленное дѣленіе разговоровъ: сократическіе и потомъ стоящіе на переходѣ отъ сократизма къ ученію объ идеяхъ, діалектическіе и пиѳагорейскіе, куда относятся: Федръ (388), Пиръ (385), Федонъ и Филебъ, Государство (около 367) и Законы.—Основная мысль и цѣль философскаго изслѣдованія въ Федонѣ состоитъ въ томъ, чтобы доказать, что убѣжденіе въ вѣчной жизни души, носительницы идеи жизни и посредницы между міромъ идей и явленій, есть необходимое условіе всякой философіи.

*Сюземиль* [3]), раздѣливъ всѣ діалоги на сократическіе, діалектическіе и конструктивные, относитъ *Федона* ко второму классу, который и замыкается этимъ діалогомъ. Цѣль діалога—показать посредничество души между идеями и чувственными вещами.

Чтобы выяснить такой запутанный вопросъ и согласить такіе разнородные взгляды, Вѣнская императорская Академія Наукъ, по предложенію въ 1859 г. Бонитца, сдѣлавшаго также свой вкладъ въ литературу даннаго вопроса (Platonischen Studien, v. *Bonitz*, Wien, 1858), предложила на премію вопросъ о достоинствѣ взгляда Германна сравнительно со

---

[1]) *A. Schwegler*, Geschichte der Philosophie, Stuttgart, 1848. — Исторія Философіи *Швеглера*, пер. подъ редакціею *Юркевича*, стр. 68—75 Москва, 1864.

[2]) Platon's sämmtliche Werke, übersetzt von Hieron Müller, mit Einleitungen bigleitet von *K. Steinhart*. B. I—VII. Leipzig, 1880—1859.

[3]) Genetisch Entwickelung der Platonischen Philosophie einleitend dargestellt von *Fr. Susemihl*, Bd I—III, Leipzig, 1855—1860

взглядомъ Шлейермахера и вмѣстѣ съ тѣмъ о времени составленія тѣхъ Платоновыхъ діалоговъ, относительно которыхъ возможно опредѣлить это изъ нихъ самихъ или по сравненію съ другими діалогами.

Изъ представленныхъ на конкурсъ сочиненій одно — какъ оказалось *Ибервега* (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischen Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben, v. *Ueberweg*, Wien, 1861)—удовлетворительнѣе прочихъ разрѣшило задачу и вслѣдствіе того удостоено преміи. Въ первой части своего труда Ибервегъ разобралъ критически обѣ гипотезы—Шлейермахера и Германна, не упуская изъ виду и другихъ изслѣдованій и пришелъ къ результату, который самъ онъ называетъ примирительнымъ. Допуская, что нѣкоторые діалоги, напримѣръ Протагоръ и другіе малые этическіе, написаны еще до начала академической дѣятельности Платона (до 387 г.), вмѣстѣ съ этимъ необходимо допустить нѣкоторую постепенность въ ходѣ развитія и писательской дѣятельности Платона. Вообще главная мысль Германна, при всѣхъ недостаткахъ ея, обоснована хорошо и достаточно подтверждается фактами: но способъ ея примѣненія и односторонность въ полемикѣ съ Шлейермахеромъ не могутъ быть оправданы. Точно также и гипотеза Шлейермахера имѣетъ свои достоинства и недостатки. Достоинства ея состоятъ въ томъ, что она предполагаетъ ученіе объ идеяхъ присущимъ сознанію Платона при самомъ началѣ его писательской дѣятельности, далѣе видитъ планъ не только въ исполненіи каждаго діалога въ отдѣльности, но и въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Недостатокъ состоитъ въ томъ, что не отрицая вообще принципа философскаго развитія Платона она допускаетъ его однакожъ только въ очень ограниченной мѣрѣ—въ смыслѣ почастнаго уясненія и послѣдующаго исправленія отдѣльныхъ элементовъ системы. Притомъ даже и допуская уже болѣе или менѣе созрѣвшее или полное міровоззрѣніе, трудно согласиться на то, что діалоги являлись одинъ за другимъ въ стройной системѣ, а не случайно спорадически. По этому должны быть приняты оба принципа, ограничивая и дополняя одинъ другой. Чрезъ это соединеніе ихъ пріобрѣтается настоящій *историческій* взглядъ—воспроизведеніе дѣйствительнаго процесса, совершившагося въ духѣ Платона.—Во второй части Ибервегъ изслѣдуетъ подлинность и хронологическую послѣдовательность Платоновыхъ сочиненій, критически разбирая древнія свидѣтельства, преимущественно Аристотеля. Хотя добытые имъ результаты не всѣ имѣютъ одинаковую цѣну, но составляютъ прочную основу для дальнѣйшаго изслѣдованія этого предмета. Интересны результаты его въ отношеніи къ Пиру, Теэтету и Федону, равно какъ мысли его объ отношеніи этого послѣдняго къ Федру и Тимею.

Изъ-за этого примиряющаго пути Ибервегъ долженъ былъ выдержать сильную полемику съ Брандисомъ и Штейнгартомъ, которые укоряли его въ механическомъ сближеніи противоположныхъ научныхъ взглядовъ по системѣ взаимныхъ уступокъ. Стараясь выдти изъ этого положенія Ибервегъ доказываетъ, что противоположность между двумя взглядами только относительная, а не сплошная; что впрочемъ онъ развиваетъ *свой* взглядъ, который по существу примиряетъ партіи, не сближая ихъ механически; за всѣмъ тѣмъ онъ значительно склоняется ко взгляду Шлейермахера и

и ставитъ новую гипотезу, что всѣ діалоги, за исключеніемъ развѣ Апологіи, написаны въ періодъ академической дѣятельности Платона, что Федръ, составляя вступленіе въ академическія лекціи, въ то же время есть первый по времени діалогъ Платона [1]). Но Ибервегъ высказалъ это предположеніе вскользь, не защитивъ его ни съ какой стороны.

Изъ изслѣдованій, появившихся послѣ сочиненія Ибервега, наиболѣе значительны: *Штейна* (Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, von *H. v. Stein*. B. I—II, Göttingen, 1862 — 1864) и *Шааршмидта* (Die Sammlung der Platonischen Schriften zur Scheiden der echten von der unechten, von *Schaarschmidt*, Bonn, 1866).

*Гейнрихъ фонъ-Штейнъ* вообще стоитъ на точкѣ зрѣнія Шлейермахера. Сердцевинная мысль Федона касается, по его взгляду, взаимнаго внутренняго отношенія между простымъ, духовнымъ бытіемъ идеи и сложнымъ существомъ являемости или чувственности, которыя въ одно и то же время и противоположны другъ другу и посредствуются одно другимъ. Сами по себѣ обѣ эти стороны стоятъ у Платона въ самой рѣзкой противоположности, но дѣйствительная жизнь, данное бытіе вещей представляетъ ихъ, не смотря на то, во взаимномъ отношеніи. Но если они вообще фактически стоятъ въ такомъ отношеніи, то безъ сомнѣнія роль дѣйствующей причины можетъ принадлежать въ нихъ только сторонѣ идеи и неизмѣннаго бытія; являемости же принадлежитъ только роль зависимости, страдательнаго полученія опредѣленій. Эта послѣдняя въ происхожденіи конкретнаго бытія имѣетъ значеніе только какъ условіе, а не какъ собственно причина, только какъ conditio sine qua non, а не какъ производящее основаніе. Вотъ простая, но полная содержанія основная мысль, на которой покоится Федонъ (гл. I, S. 244). Такимъ образомъ чувственное не есть причина души и душевной жизни, а только условіе ея проявленій. По этому съ разлученіемъ души отъ тѣла жизнь ея не прекратится.

*Шааршмидтъ* развилъ весьма важную мысль объ отношеніи между устными собесѣдованіями Платона въ кругу его слушателей и письменнымъ изложеніемъ его ученія въ діалогахъ. Задача діалоговъ состоитъ не только въ разрѣшеніи философскихъ проблеммъ или въ напоминаніи идей, которыя уже сообщены были наставникомъ его слушателямъ при устномъ преподаваніи, но въ напоминаніи имъ всего того пути, который привелъ къ этимъ идеямъ, въ возбужденіи ихъ къ той работѣ и тому процессу мысли, которыя приводятъ къ идеямъ или извѣстнымъ заключительнымъ положеніямъ. Такимъ образомъ цѣль діалоговъ заключается не въ однихъ только сообщаемыхъ ими результатахъ, но и въ самомъ діалектическомъ процессѣ, которымъ достигаются эти результаты; все равно какъ въ драматическомъ представленіи на сценѣ имѣетъ значеніе

---

[1]) Ueber den Gegensatz zwischen Methodikern und Genetikern und dessen Vermittelung bei dem Problem der Ordnung der Schriften Plato's, von *F. Ueberweg*. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, herausg. von *Fichte, Ulrici und Wirth*. B. 57, Haft 1, S. 55—85. Halle, 1870.

не только результатъ, но главнымъ образомъ самый процессъ дѣйствія. Эти мысли вполнѣ примѣнимы и къ Федону, въ которомъ одинаковую важность имѣютъ какъ результатъ, такъ и самый процессъ, посредствомъ котораго мыслящее сознаніе доходитъ до этого результата [1]).

Результаты изслѣдованій о сочиненіяхъ Платона относительно нашего діалога могутъ быть выражены въ слѣдующихъ положеніяхъ.

1) Федонъ принадлежитъ къ самымъ значительнымъ продукціямъ Платонова генія.

2) По времени происхожденія онъ относится къ тому періоду жизни и философской дѣятельности Платона, въ которомъ міровоззрѣніе его, обогатившись результатами другихъ философскихъ школъ, ближайшимъ образомъ пиѳагорейской, и развившись внутреннимъ образомъ, достигло полной зрѣлости.

3) Съ этой стороны Федонъ оставляетъ позади себя многіе діалоги, въ которыхъ или еще вовсе нѣтъ ученія объ идеяхъ или же оно изложено въ зачаткахъ и въ миѳической формѣ; равнымъ образомъ и тѣ, въ которыхъ еще не обнаруживается близкаго знакомства Платона съ пиѳагорейской философіей.

4) Періодъ, къ которому относится Федонъ, начинается Федромъ, выражающимъ какъ бы точку зрѣнія Платона на философію, изъясняющимъ отношеніе устнаго преподаванія къ письменному изложенію ученія и вообще составляющимъ программу академической дѣятельности Платона.

5) Полагая, что Федръ составляетъ программу академической дѣятельности Платона и слѣдовательно написанъ въ 387 или 386 г., мы должны сказать о Федонѣ, что онъ написанъ послѣ 386 года, слѣд. уже въ періодъ академической дѣятельности Платона; но когда именно, на этотъ вопросъ, по недостатку историческихъ данныхъ, нельзя дать опредѣленнаго отвѣта.

6) Основная идея или задача Федона заключается не въ художественномъ воспроизведеніи историческаго факта—величественнаго образа умирающаго Сократа и послѣдней бесѣды его

---

[1]) Заслуживаютъ упоминанія изслѣдованія философскаго ученія Платона въ отношеніи его къ христіанскому ученію. *Fr. Michelis*, Die Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit. Münster, 1859. *Dietrich Becker*, Das philosophische System Platon's in seiner Beziehung zum christlichen Dogma. Freiburg im Breisgau 1862.

съ учениками о будущей жизни (что̀ между прочимъ было поводомъ къ мысли, что этотъ діалогъ написанъ Платономъ вскорѣ послѣ смерти Сократа по свѣжимъ еще воспоминаніямъ),—но въ діалектически-художественномъ изложеніи Платономъ его воззрѣній на будущую жизнь въ связи съ общими основаніями его міровоззрѣнія, со всѣмъ строемъ его убѣжденій научныхъ и нравственныхъ. Фактическое и историческое относится къ философскому, идеальному, какъ внѣшнее явленіе къ его художественному воспроизведенію. Умирающій и проникнутый живою вѣрою въ безсмертіе Сократъ въ самой вѣрѣ своей, въ своемъ глубокомъ убѣжденіи въ безсмертіи, исходящемъ изъ всего строя его понятій, изъ всего его существа, представляетъ доказательство безсмертія. Діалогъ только возводитъ въ достоинство принципа то, что мы видимъ въ примѣрѣ Сократа, какъ живомъ проявленіи и осуществленіи этого принципа. Сообразно съ этимъ располагается ходъ мыслей въ діалогѣ, восходящемъ отъ нагляднаго къ отвлеченному, отъ частнаго явленія или примѣра къ идеѣ, отъ личнаго убѣжденія къ общимъ основаніямъ этого убѣжденія.

### 3. Ближайшая связь Федона съ другими діалогами Платона.

Начиная съ Шлейермахера изслѣдователи вообще признаютъ связь Федона съ другимъ Платоновымъ діалогомъ—*Пиромъ*.

Внѣшнихъ основаній для связи Федона съ Пиромъ нѣтъ; но есть внутренняя. Это—во первыхъ—преобладаніе драматизма и во вторыхъ — на природѣ его основанная противоположность комедіи и трагедіи, которая невольно ставитъ въ связь эти діалоги. Ни въ какомъ другомъ діалогѣ, кромѣ Пира, драматическій элементъ не составляетъ столь важной основы и столь существенно дополняющаго момента діалога, какъ въ Федонѣ. Нигдѣ еще личное, фактическое не переплетается до такой степени съ діалектическимъ изслѣдованіемъ, какъ въ этихъ двухъ діалогахъ, гдѣ оба элемента существенно дополняютъ другъ друга и только вмѣстѣ составляютъ одно цѣлое. Въ Пирѣ живой образъ Сократа есть фактическое подтвержденіе, свидѣтельство той истины, составляющей тему діалога, что только философъ понимаетъ истинную любовь, что только въ его душѣ

она составляетъ живительную силу, направляющую къ прекрасному, божественному. Равнымъ образомъ и въ Федонѣ: отнимите образъ умирающаго Сократа, съ силою его религіозныхъ и нравственныхъ убѣжденій, отъ діалектическаго развитія доказательствъ, и они потеряютъ свое значеніе, лишатся своей существенной основы. Но эта недостаточность одного діалектическаго развитія не есть слабость Платоновскаго мышленія, но скорѣе—слабость и недостаточность человѣческаго мышленія и самой философіи относительно предмета, лежащаго за предѣлами человѣческаго наблюденія Съ другой стороны положеніе Сократа въ Федонѣ, въ противоположность положенію его въ Пирѣ, указываетъ такъ непосредственно на противоположность комедіи и трагедіи, что сопоставленіе ихъ дѣлается невольно. Платонъ самъ въ концѣ Пира дѣлаетъ это сближеніе.

Относительно постепеннаго раскрытія идей Платона о душѣ и изложенія ихъ въ діалогахъ, Шлейермахеръ ставитъ *Федона* въ связь съ *Федромъ* и *Тимеемъ*, и сообразно съ своимъ общимъ взглядомъ на періоды писательской дѣятельности Платона, относитъ Федра къ первому, Федона ко второму и Тимея къ третьему періоду. «Не ускользнетъ ни отъ какого здраваго чувства—говоритъ онъ—что ученіе о душѣ въ нашемъ діалогѣ еще не готово, но уже въ послѣднемъ развитіи, не завернуто въ миѳологическую оболочку, какъ въ Федрѣ, но уже приняло живое обличіе, какъ вылупляющаяся бабочка, у которой остается только вырости крыльямъ—что происходитъ въ одинъ моментъ—чтобы получить законченный видъ. Эта послѣдняя ступень развитія совершается въ Тимеѣ». Но это сближеніе произвольно, такъ какъ еще не доказанная вещь, что Федонъ написанъ прежде Тимея. Ибервегъ напротивъ полагаетъ, что Тимей явился раньше, чѣмъ Федонъ.

Наконецъ *Штейнгартъ* (IV, S. 390) ставитъ Федона въ связь съ Федромъ и Пиромъ, полагая что Федръ, Пиръ и Федонъ относятся между собою, какъ предсуществованіе, земная жизнь и продолженіе жизни по смерти. Противъ этого можно замѣтить, что Федонъ не ограничивается однимъ указаннымъ моментомъ, но какъ послѣдній изъ трилогіи обнимаетъ всю исторію душевной жизни, прилаживая къ своему зданію изъ прежняго матеріала все то, что казалось ему пригоднымъ и хорошимъ. Поэтому древніе смотрѣли на Федона вообще, какъ

на ученіе о душѣ [1]), такъ какъ доказательства безсмертія сосредоточиваются въ познаніи ея существа и природы (въ противоположность съ тѣломъ).

## 4. Разговаривающія лица въ Федонѣ.

Въ послѣднія минуты передъ смертью Сократъ окруженъ былъ многими учениками и почитателями, которые всѣ были свидѣтелями и слушателями его послѣдней бесѣды. Тутъ были аѳиняне Критовулъ, Гермогенъ, Эпигенесъ, Эсхинъ, Антисѳенъ циникъ, Ктезиппъ пеанійскій, Менексенъ, Эвклидъ изъ Мегары, Терпсіонъ и другіе (Федонъ, 59, 13). Но Платонъ, излагая послѣднюю предсмертную бесѣду Сократа съ учениками, вводитъ въ нее только нѣкоторыхъ, немногихъ его учениковъ, съ которыми, равно какъ съ ролью каждаго изъ нихъ въ діалогѣ, мы теперь и познакомимся.

*Федонъ*, по имени котораго названъ разговоръ, происходилъ изъ благородной элейской фамиліи, былъ ревностнымъ и повидимому даже любимымъ ученикомъ Сократа. На послѣднее намекаетъ одно мѣсто изъ Федона: εἰωθεί γάρ, ὁπότε τύχοι, παίζειν μου εἰς τὰς τρίχας (89, 13). О прежней жизни его и объ освобожденіи его отъ постыднаго рабства пороку разсказываетъ Діогенъ Лаэрцій (Diog. Laert. 11, 105). Послѣ смерти Сократа онъ основалъ философскую школу, которая получила названіе элейской. По свидѣтельству Діогена Лаэрція (11, 105) Федонъ написалъ много сократическихъ діалоговъ, но судьба ихъ не извѣстна. Частію по этому дружественному расположенію къ нему Сократа, частію потому, что онъ способенъ былъ войти во всю глубину вопроса, составлявшаго предметъ послѣдней предсмертной бесѣды Сократа съ учениками, Платонъ сдѣлалъ его референтомъ этой бесѣды.

Лицо, къ которому обращена рѣчь Федона, и которому какъ будто посвященъ этотъ діалогъ — *Эхекратъ* изъ Фліи (главнаго города небольшой Флійской республики въ Сѣверномъ Пелопоннесѣ) — по изъясненію лучшихъ истолкователей

---

-) Вслѣдствіе этого и самый діалогъ надписывался древними Φαίδων περὶ ψυχῆς. Diog. Lært. III, 58.

Платона принадлежалъ къ пиѳагорейской школѣ и есть то самое лицо, о которомъ упоминаютъ Діогенъ (VIII, 46) и Ямвлихъ (Vita Pithagor. 251). Сочинитель 9-го Платонова письма (къ Архиту, 358) кажется считаетъ его ученикомъ Платона; но подлинность этихъ писемъ больше чѣмъ сомнительна [1]); при томъ же онъ упоминается въ этомъ письмѣ еще какъ юноша (νεανίσκος). Цицеронъ (De bono et malo, 5, 29) напротивъ считаетъ его, также какъ Тимея и Архита, учителемъ Платона въ пиѳагорейской философіи. Сверхъ общаго отношенія разговора къ пиѳагорейской философіи, нѣкоторыя частности діалога также могутъ служить подтвержденіемъ принадлежности Эхекрата къ пиѳагорейской школѣ. Такъ, по поводу рѣчи о числовыхъ отношеніяхъ, онъ говоритъ какъ истый пиѳагореецъ: «мнѣ кажется, это разсужденіе удивительно какъ ясно» (102 A).

*Симміасъ* и *Кевисъ*, молодые люди (Фед. 89 A), ѳивяне, прежде были учениками пиѳагорейца Филолая, потомъ сдѣлались слушателями и приверженцами Сократа. Это послѣднее обстоятельство, въ связи съ общимъ отношеніемъ діалога къ пиѳагорейской философіи, было причиною того, что Платонъ далъ имъ главныя роли въ этомъ діалогѣ. Оба они показали заботливое участіе относительно предполагаемаго освобожденія Сократа (Критонъ, 45, Д). По свидѣтельству Діогена Лаэрція (II, 124, 125) оба оставили сочиненія, изъ которыхъ ни одно не сохранилось. Діалогъ «*Картина*» (Πίναξ), который носитъ имя Кевиса, или въ теперешнемъ видѣ вышелъ изъ переработки болѣе поздняго времени или сочиненъ другимъ философомъ того же имени. Оба, особенно Кевисъ, являются по изображенію Платона, остроумными и искусными въ діалектикѣ мужами.

---

[1]) «Письма» (вѣроятно 7 и 8) считаются у Аристофана на ряду съ сочиненіями Платона (Diog. Lært III, 62), за тѣмъ самыя древнія свидѣтельства о нихъ принадлежатъ Цицерону, Tuscul. V, 35; De Offic. I, 7, Ad famil. I 9, 18; De finib II, 14, 28. Подлинность ихъ отвергается на основаніи внутренней недостаточности ихъ содержанія и противорѣчій съ несомнѣнно-подлинными памятниками древности. Впрочемъ въ этомъ отношеніи между ними есть нѣкоторая постепенность: по древности и достоинству выше другихъ стоитъ 7-е (Est præclara epistola Platonis ad Dionis propinquos. *Cicero*, Tuscul. V, 35); за нимъ слѣдуютъ 8 и 3, далѣе 2, 4, 6 и 5, и наконецъ низшее мѣсто занимаютъ I, 9—13. (*Hermann*, S. 521, n 211. *Stein*, II, S 190, n. 4 *Ueberweg*, Untersuchungen, S. 120.

*Аполлодоръ* кидаѳинянинъ — одинъ изъ самыхъ вѣрныхъ и преданныхъ друзей, но вмѣстѣ съ тѣмъ одинъ изъ самыхъ легкихъ и незначительныхъ учениковъ Сократа. Имя его упоминается во многихъ мѣстахъ у Ксенофонта и Платона, а въ Пирѣопъ — одно изъ главныхъ дѣйствующихъ лицъ. Его чувствительная натура, болѣе женская, не нравилась Платону, а потому онъ и влагаетъ въ уста Федона такое сужденіе объ немъ, которое отзывается пренебреженіемъ: «мы одинъ за другимъ то плакали то смѣялись, особенно Аполлодоръ: ты знаешь этого человѣка и его характеръ». (Федопъ).

*Критонъ* — другъ и одинъ изъ самыхъ преданныхъ учениковъ Сократа Между прочимъ онъ старался склонить своего учителя къ бѣгству изъ темницы (Діалогъ-Критонъ). Онъ не понималъ величія духа своего учителя, какъ то съ очевидностію доказываютъ нѣкоторыя мысли, высказанныя имъ въ Федонѣ. По одному мѣсту изъ Эвтидема можно догадываться, что онъ совсѣмъ не философски заботился объ увеличеніи своихъ богатствъ. Впрочемъ въ отношеніи къ Сократу онъ постоянно высказываетъ готовность всѣмъ пожертвовать для него. Къ нему обращены были послѣднія слова Сократа и онъ закрылъ глаза своему учителю. По свидѣтельству Діогена онъ написалъ 17 діалоговъ; а по словамъ Свиды онъ сочинилъ слово въ защиту Сократа. Старшій сынъ его Критовулъ находился вмѣстѣ съ отцомъ при смерти Сократа; а по Апологіи онъ является въ числѣ тѣхъ, которые изъявляли готовность взять Сократа на свое поручительство.

Такимъ образомъ *Федонъ* представляетъ собою въ діалогѣ при глубокомъ и сосредоточенномъ чувствѣ свѣтлое сознаніе, спокойную разсудительность и способность входить въ самую глубь изслѣдуемаго предмета. Въ этомъ отношеніи онъ составляетъ противоположность съ увлекающимся *Аполлодоромъ*, который легко поддается движеніямъ чувства, обнаруживаетъ много живости, но въ пониманіи не идетъ далѣе поверхностныхъ разсужденій. Какъ этотъ «бѣшеный» (μανικος) Аполлодоръ оживляетъ собою Пиръ, гдѣ преобладаютъ живые, игривые тоны и свѣтлые цвѣта, гдѣ нѣкоторое излишество, нѣкоторое выступленіе изъ мѣры составляетъ какъ бы естественный видъ картины: такъ здѣсь, при трагической обстановкѣ діалога и въ виду важности его содержанія, онъ какъ будто не совсѣмъ на своемъ мѣстѣ

и составляетъ потому далеко не главное, но только побочное лицо картины. Но онъ оттѣняетъ важность минуты и наполняющаго ее содержанія живыми движеніями, возбуждаемыми не столько діалектическою бесѣдою, сколько личнымъ положеніемъ Сократа. Въ этомъ отношеніи онъ становится необходимымъ дополненіемъ картины, въ которой это личное положеніе имѣетъ такое существенное значеніе. Такимъ онъ выступаетъ въ предсмертныя минуты Сократа, являясь только въ исторической части діалога, сначала его 59 A и на концѣ 117 D.

*Симміасъ* и *Кевисъ* составляютъ въ другомъ отношеніи противоположность съ Аполлодоромъ, нежели Федонъ. Они представляютъ собою крайность діалектически-направленнаго мышленія, которое возбуждается только тонкостію діалектическаго развитія, не показывая никакой воспріимчивости къ впечатлѣніямъ минуты. Они стоятъ какъ бы внѣ личныхъ отношеній къ Сократу и интересуются только чисто-научною стороною дѣла; по этому и роль ихъ въ діалогѣ чисто-научная. Съ этой стороны они даже между собою составляютъ нѣкоторую постепенность, въ которой Кевисъ составляетъ высшую инстанцію діалектическаго сомнѣнія противъ Симміаса, занимающаго низшую степень. По отзыву Платона «нѣтъ человѣка упорнѣе его въ невѣріи доказательствамъ» (Федонъ, 77, A).

*Критонъ* наконецъ, подобно Федону, стоитъ въ срединѣ между обѣими крайностями, но совершенно внѣшнимъ образомъ. Умъ его есть умъ практическаго, дѣловаго человѣка, а не философскаго изслѣдователя; равнымъ образомъ чувство и отношеніе къ Сократу—совершенно личное, инстинктивное, основывающееся на долговременной привычкѣ и внѣшнихъ отношеніяхъ, сведшихъ и сблизившихъ его съ Сократомъ, при не ясномъ пониманіи дѣйствительнаго превосходства Сократа. Оттого и выраженіе этого отношенія наклоняется къ внѣшнимъ удобствамъ 60 A. 63 D. 115 B. 116 A и даже принимаетъ иногда грубыя формы 116 E. Коротко, одинъ Федонъ способенъ понять согласіе лица и вещи, представляетъ соединеніе чувства и ума, воспріимчивость и достоинство, теплоту и ясность. Хотя въ разговорѣ онъ не довольно научно производителенъ и получилъ только роль пересказчика, однакожъ владѣетъ достаточною свѣжестью и воспріимчивостью, чтобы, по прошествіи долгаго времени,

воспроизвесть черты и бесѣду любимаго наставника съ естественою живостью и чтобы оставить за своимъ изображеніемъ впечатлѣніе истины и вѣрности, между тѣмъ какъ его глубоко-проницательное пониманіе возвысило его до самостоятельнаго носителя идеальныхъ и возвышенныхъ образовъ.

*Сцѣною* діалога по видимому были не Аѳины, но Флія, или вообще чужая сторона, такъ какъ понадобилось пространное объясненіе одного аѳинскаго обычая, чтобы объяснить промедленіе казни Сократа.

## 5. Комментаторы Федона.

На діалогъ Платона — Федонъ писали комментаріи еще древніе Аттики — οι Αττικοι ἐξηγηταί — *Спевзиппъ*, ученикъ и непосредственный преемникъ Платона и *Ксенократъ*, преемникъ Спевзиппа въ академіи. По всей вѣроятности Федона комментировалъ и *Крантор*ъ, котораго Проклъ называетъ ὁ πρῶτος τοῦ Πλάτωνος ἐξηγητής. Послѣ нихъ комментировали Федона Платоники *Гарпократіонъ* и *Аттикъ*. Изъ Неоплатониковъ писали комментаріи на Федона *Порфирій*, *Ямвлихъ* и *Проклъ* (ἔσται καὶ Πρόκλου ὑπομνήματα φερομενα εις τον Φαιδωνα). Наконецъ *Аммоній* философъ (вѣроятно, ученикъ Прокла и учитель Дамасція и Симплиція, около 500 г. по Р. Х.), написалъ, по словамъ Олимпіодора книгу (μενόβιβλον) въ защиту Платона по поводу слѣдующаго мѣста или точнѣе одной фразы въ этомъ мѣстѣ Федона 69 D: «стараніе мое (достигнуть истинной философіи посредствомъ чистой жизни), было ли правильно и успѣшно, узнаемъ ясно пришедши туда, узнаемъ, *какъ мнѣ кажется*, скоро, если будетъ угодно Богу» [1]). Олимпіодоръ имѣлъ эти комментаріи подъ руками, но потомъ они погибли. *Олимпіодоръ* и самъ написалъ на Федона обширный и ученый комментарій Комментарій этотъ до сихъ поръ не изданъ въ полномъ видѣ; но нѣкоторое понятіе о немъ можно составить по статьѣ Ку-

[1]) Platonis dialogi quatuor ed. ab. Ioh. Frid. *Fischero*, Lipsiæ, 1760, p. 132. not 33

зэна, посвященной разбору этого комментарія по манускриптамъ, хранящимся въ королевской парижской библіотекѣ, и по сдѣланнымъ имъ извлеченіямъ изъ этихъ манускриптовъ [1]). Комментарій Олимпіодора вообще есть парафразъ текста, съ пространными по поводу нѣкоторыхъ мѣстъ разсужденіями. Въ духѣ своего времени онъ возводитъ идеи Платона къ Пиѳагору, какъ ихъ родоначальнику. По характеру изъясненій — онъ толкуетъ Платона въ смыслѣ Александрійцевъ, изъясняя миѳы аллегорически и приписывая имъ философское значеніе. Важнѣйшую роль играетъ у него миѳъ Діониса-Вакха. Нравственная жизнь есть очищеніе, состоящее изъ ряда восходящихъ ступеней отъ добродѣтелей политическихъ къ созерцательнымъ. Въ одномъ отрывкѣ, по поводу мѣста въ Платоновомъ Федонѣ о безусловной преступности самоубійства, Олимпіодоръ перечисляетъ случаи, въ которыхъ оно дозволительно, склоняясь къ стоическому воззрѣнію. По поводу ссылки Платона при этомъ на мистеріи, Олимпіодоръ пускается въ орфическую ѳеогонію и изъясняетъ преемства боговъ, какъ смѣну различныхъ ступеней религіозно-нравственнаго сознанія. Онъ различаетъ четыре царства или династіи боговъ: Ураноса—періодъ созерцательнаго сознанія, Кроноса—очистительнаго, Зевса—политическаго и Діониса—моральнаго. Но вообще этотъ комментарій важенъ не столько для уразумѣнія Платона, сколько для ознакомленія съ направленіемъ религіозныхъ и нравственныхъ понятій писателей александрійскаго періода.—Однимъ изъ самыхъ горячихъ противниковъ безсмертія и Федона былъ *Стратонъ*, который и писалъ противъ него возраженія (Ἀπορίαι Στράτωνος) [2]), приводимыя и опровергаемыя Олимпіодоромъ.

Въ новое время комментировали Федона Форстедтъ [3]), Фишеръ [4]), Виттенбахъ [5]); Кунардтъ [6]) и Германнъ Шмитдъ [7]).

---

[1]) *Cousin*, Oeuvres, III Série T. I, p. 384. Paris, 1847.

[2]) *Cousin*, III Série, T. I, p. 425.

[3]) Phædon, Oxford, 1755.

[4]) Phædon, изд. вмѣстѣ съ съ тремя другими діалогами, Lipsiæ, 1760.

[5]) *Platonis Phædo*, 1810.

[6]) Platon's Phædon mit besonder Rucksicht auf die Unterblichkeitslehre erläutert und beurtheilt von *Kuhnhardt*, 1817.

[7]) *Hermann Schmidt*, Kritischer Commentar zu Plato's Phædon, Halle, 1850.

Спеціальныя изслѣдованія о Федонѣ и заключающемся въ немъ ученіи: Plato's Phædon. Eine Reihe von Betrachtungen zur Erklärung und Beurtheilung des Gesprächs, von *Albert Bischoff*, Erlangen, 1866.—Die Unsterblichkeit der Seele in Plato's Phædo, von Dr. *Paul Zimmermann*, Leipzig, 1859.

Въ русской литературѣ можно указать на *Примѣчанія къ Федону* московскаго профессора *Сохацкаго* (*Эфемериды*, 1804 г. ч. I, Москва [1]) и на переводъ Федона съ введеніемъ и объяснительными примѣчаніями профессора *В. Н. Карпова*. (Сочиненія Платона, перев. съ греческаго и объясненныя проф. Карповымъ. Изд. 2-е. Спб. 1863 г., ч. II.—Пропилеи кн. V. Москва 1856).

## Изложеніе и анализъ Федона.

Федонъ распадается на двѣ главныя части: введеніе и собственно діалогъ. Послѣдняя подраздѣляется на три части: историческую, научную съ нравственно-религіознымъ (этическимъ и миѳическимъ) элементомъ и заключеніе или возвратъ къ исторической части.

---

Фліазіецъ Эхекратъ спрашиваетъ Федона, который былъ при смерти Сократа, о ближайшихъ обстоятельствахъ его смерти и о томъ, что имъ говорено было въ послѣдніе часы жизни. Федонъ разсказываетъ во первыхъ о замедленіи казни, происшедшемъ вслѣдствіе малыхъ Делій, изображаетъ спокойствіе и ясность духа общаго ихъ наставника и друга, равно какъ и расположеніе, въ которомъ находились присутствовавшіе и затѣмъ начинаетъ пересказъ его предсмертной бесѣды.

---

[1]) Сочинитель предпринялъ перевесть Федона (Федонъ или о безсмертіи, разговоръ нравственный) на русскій языкъ, присовокупивъ къ нему объяснительныя примѣчанія; но въ 1-й части Эфемеридъ помѣстилъ изъ діалога только «вступленіе» и «философическое разсужденіе Сократа о смерти» съ примѣчаніями. Обѣщаннаго продолженія не послѣдовало, такъ какъ и изданіе Эфемеридъ послѣ первой же части прекратилось.

## I) Историческая часть Федона.

Друзья и ученики Сократа ежедневно посѣщали его въ темницѣ. Въ день смерти они пришли раньше обыкновеннаго, между тѣмъ какъ одиннадцать судей находились уже въ темницѣ, чтобы снять съ него оковы и объявить ему, что въ этотъ день онъ долженъ умереть. При своемъ входѣ друзья нашли у него Ксантиппу, которой не умѣренная скорбь заставляетъ его удалить ее. Пріятное чувство по снятіи оковъ наводитъ Сократа на рѣчь объ отношеніи между удовольствіемъ и скорбію, которыя не въ одно время находятся у человѣка и своими концами кажется связываются между собою. Эзопъ составилъ бы объ этомъ басню.

При имени Эзопа Кевисъ припоминаетъ вопросъ, который сдѣлалъ ему Эвинъ—софистъ: что вздумалось Сократу писать стихи, такъ какъ онъ переложилъ въ стихи нѣкоторыя эзоповы басни и составилъ прологъ въ честь Аполлона? Въ отвѣтъ на это Сократъ разсказываетъ сонъ, который повелѣвалъ ему заняться музыкой; вслѣдствіе чего онъ занялся поэзіею и во первыхъ сочинилъ гимнъ въ честь Аполлона, какъ бога, которому праздновался праздникъ; потомъ переложилъ въ стихи первыя попавшіяся ему изъ тѣхъ басенъ Эзопа, которыя были у него подъ рукою и въ памяти: такъ вотъ что отвѣчай Эвину, прибавляетъ Сократъ; да пусть онъ будетъ здоровъ и если разсуждаетъ здраво—пусть скорѣе бѣжитъ за мною. Кевисъ сомнѣвается въ доброй волѣ Эвина сдѣлать это и это подаетъ поводъ Сократу къ изложенію доказательства того, что философъ желаетъ смерти (61 D.).

## II) Научная или діалектическая сторона Федона.

### Число и взаимное отношеніе доказательствъ безсмертія въ Федонѣ.

Діалектическая часть обнимаетъ доказательства безсмертія. Относительно ея предѣловъ нѣтъ спора, такъ какъ по общему признанію, основывающемуся на существѣ дѣла, она начинается съ словъ Сократа, что «человѣку, собирающемуся перейти

въ другую жизнь, и весьма прилично можетъ быть разсуждать и толковать о ней и о томъ какова она будетъ» 61 D. Но есть разнорѣчія на счетъ числа и взаимнаго отношенія доказательствъ и вчастности на счетъ того, какъ относится первый, сравнительно не большой, отдѣлъ этой научной части, въ которой разсматриваются жизнь и умственныя стремленія философа, какъ основаніе для убѣжденія въ безсмертіи, къ тому сравнительно большому, въ которомъ излагаются собственно доказательства.

*Шлейермахеръ* [1]) видитъ въ этой части тему или основную мысль діалога, полагая, что весь діалогъ направленъ къ тому, чтобы доказать, что смерть вожделѣнна для философа. Но другіе изслѣдователи вводятъ эту часть въ связь съ прочими доказательствами и видятъ въ ней одно изъ доказательствъ безсмертія.—*Германнъ* [2]) въ послѣдовательномъ ходѣ и развитіи доказательствъ видитъ постепенность послѣдовательнаго развитія взглядовъ и убѣжденій Платона относительно этого предмета и вообще платоновской философіи. Каждой изъ ступеней философскаго развитія Платона и каждому изъ предшествовавшихъ философскихъ направленій, подъ вліяніемъ которыхъ развилось мало по малу собственное міровозрѣніе Платона, соотвѣтствуетъ особое доказательство: натурфилософской ступени Іонійцевъ— физическое доказательство; психологической ступени Пиѳагорейцевъ — психологическое; наконецъ идеальному міровозрѣнію Платона—доказательство заимствуемое отъ ученія объ идеяхъ.— Но едва ли можно оправдать этотъ взглядъ. Во первыхъ нельзя провесть полной параллели между послѣдовательностью доказательствъ и развитіемъ платоновской философіи; во вторыхъ нельзя доказать полнаго согласія въ доказательствахъ Платона съ направленіями или основными точками зрѣнія іонійской и пиѳагорейской философскихъ школъ. Такъ напримѣръ первое доказательство — отъ смѣны противоположностей — указывающее прямо на основной принципъ Гераклита, однакожъ расходится съ нимъ въ существенномъ, такъ какъ за смѣною явленій предполагаетъ неизмѣнное бытіе, какъ основу непоколебимую среди

---

[1]) Einleitung z. Phædon, S .3 sqq.

[2]) Geschichte und System der Platonischen Philosophie, von *Hermann*, S. 528—530.

круговорота явленій, о которой ничего не знаетъ гераклитова философія. Далѣе трудно указать побужденіе, которое могло бы расположить Платона изложить ученіе о безсмертіи не систематически, но исторически, съ различныхъ, имъ самимъ пройденныхъ и уже оставленныхъ, точекъ зрѣнія. И отчего Платонъ не взялъ этого метода, если онъ имѣетъ научное достоинство, въ другихъ сочиненіяхъ? Наконецъ — и это главное — въ основѣ всѣхъ доказательствъ безсмертія лежитъ ученіе объ идеяхъ, составляющее средоточный пунктъ всей его философіи. По этому всѣ доказательства получаютъ свое значеніе и могутъ быть разсматриваемы только въ связи съ этимъ основаніемъ собственной его философіи, а не съ чужими философскими системами.—*Целлеръ* въ различныхъ доказательствахъ видитъ собственно только *одно* доказательство, которое развивается въ различныхъ стадіяхъ, въ прогрессѣ отъ непосредственнаго и аналогическаго къ посредственному знанію, выражаемому въ формѣ понятій [1]). Въ этотъ кругъ онъ вводитъ и первую часть діалога, основную мысль которой составляетъ самая жизнь и сознаніе (мыслящая жизнь) философа, такъ какъ философская жизнь выходитъ изъ предположенія, что душа только чрезъ смерть доходитъ до истины. Целлеръ видитъ въ этой мысли первое доказательство безсмертія. Второе доказательство основывается на разсмотрѣніи отношенія души къ міру. Хотя въ немъ уже есть шагъ впередъ, потому что оно отъ неопредѣленнаго и внѣшняго переходитъ къ болѣе глубокому и опредѣленному пониманію, однакожъ выводы изъ него еще несовершенны; они дѣлаютъ безсмертіе только вѣроятнымъ, именно—аналогическій выводъ изъ всеобщаго закона природы, что противоположное возникаетъ изъ противоположнаго, опытный—изъ воспоминанія и метафизическій — изъ простоты души, доказываемой по сравненію ея съ тѣломъ. За этими какбы подготовительными доказательствами слѣдуетъ наконецъ третье (онтологическое) доказательство, которое выходитъ изъ понятія души и развивается частію отрицательно въ противоположность съ ученіемъ, по которому душа есть гармонія тѣла, частію положительно — изъ понятія о душѣ, какъ носительницѣ идеѣ жизни. Такимъ обра-

---

[1]) *Zeller*, Die Philosophie der Griechen, Th. I, S. 531, Anm. 2.

зомъ всѣ доказательства сводятся на онтологическое. Этой мысли нельзя не признать справедливою, хотя Целлеръ не изъяснилъ ни взаимнаго отношенія, ни причины множества доказательствъ— почему ихъ много, а не одно.—*Штейнъ* также говоритъ, что доказательства, излагаемыя въ Федонѣ, собственно говоря не суть различныя доказательства, но различныя стадіи одного и того же процесса аргументаціи. «Въ настоящее время — говоритъ онъ — это — обще признанная вещь» [1]). *Михелисъ*, также вполнѣ принимая эту мысль, первое доказательство отъ жизни философа отдѣляетъ отъ прочихъ доказательствъ, считая его *предварительнымъ* или *сократическимъ*. Въ ходѣ послѣдующихъ доказательствъ онъ различаетъ двѣ инстанціи, вслѣдствіе чего діалектическое развитіе доказательствъ распадается какбы на двѣ половины, изъ которыхъ каждая оканчивается эсхатологическимъ миѳомъ. Первая инстанція развивается въ трехъ стадіяхъ: 1) съ точки зрѣнія пантеистической и натуралистической, на которой еще нѣтъ личнаго безсмертія (доказательство отъ космическаго закона противоположностей); 2) съ точки зрѣнія на душу, какъ на личное существо, которое въ предсуществованіи созерцало первообразы вещей и потому можетъ вспоминать ихъ; 3) съ точки зрѣнія на душу, какъ на сверхчувственное начало, которое потому есть существо неразрушимое. Вторая инстанція доказательствъ развивается изъ ученія объ идеяхъ» [2]).—*Иберветъ* отличаетъ первое доказательство, какъ основанное на *субъективномъ* сознаніи и убѣжденіи или на самомъ фактѣ жизни философа (такъ какъ стремленіе къ истинѣ и мудрости совпадаетъ, по самому существу съ стремленіемъ къ безтѣлесному бытію) отъ доказательствъ, имѣющихъ *объективное* основаніе» [3]).—Наконецъ *Циммерманъ* [4]) выходитъ изъ той мысли, что безсмертіе души дано уже въ сознаніи какъ фактъ. Непосредственное убѣжденіе въ безсмертіи выясняется и утверждается: 1) чрезъ разсмотрѣніе взаимнаго отношенія между *душою* и *тѣломъ*, что составляетъ содержаніе перваго доказатель-

---

[1]) *H. v. Stein*, Sieben Bücher für Geschichte des Platonismus, Th. I, S. 244.

[2]) Die Philosophie Platons, Th. II, S. 63. Münster, 1870.

[3]) Grundriss der Geschichte der Philosophie, Th. I, S.

[4]) Die Unsterblichkeit der Seele in Plato's Phædo, von *P. Zimmermann*, Leipzig.

ства; далѣе 2) изъ разсмотрѣнія *отношенія души къ міру*: сюда относятся: *физическое* доказательство (70 A—72 E) отъ космическаго закона противоположностей; *психологическое* (72 E—72 A) отъ воспоминанія и *метафизическое* (78 B—80 E) отъ простоты и неразрушимости души и отъ божественнаго содержанія души, какъ сущности причастной идеямъ; послѣ того 3) ходъ доказательствъ обращается на *душу въ себѣ самой* и выводитъ изъ *понятія* о душѣ невозможность для нея смерти. Отсюда трехчленная группа доказательствъ: 1) *душа* и *тѣло*; 2) *душа* и *міръ* и 3) *душа въ себѣ самой*.

Изъ разсмотрѣнія различныхъ мнѣній о внутреннемъ соотношеній между доказательствами безсмертія открывается, что вся аргументація Федона состоитъ изъ предварительнаго, сократическаго доказательства — отъ убѣжденія и жизни философа— выходящаго изъ *субъективныхъ* основаній, и изъ четырехъ доказательствъ имѣющихъ *объективныя* основанія: *первое* изъ нихъ выходитъ отъ міроваго закона противоположностей, переходящихъ одна въ другую (*физическое* доказательство); второе — отъ воспоминанія, какъ основы знанія (*психологическое* доказательство), третье — отъ простоты и неразрушимости души (*онтологическое* доказательство); и наконецъ четвертое *изъ понятія о душѣ* какъ сущности, противоположной тѣлу (отрицательная часть) и какъ носительницѣ идеи жизни (положительная часть доказательства). Доказательства имѣютъ силу и значеніе не каждое само по себѣ, но только во взаимной связи между собою, подкрѣпляя и дополняя одно другое. Рядъ ихъ начинается съ болѣе внѣшнихъ и менѣе сильныхъ и убѣдительныхъ, восходя къ наиболѣе сильнымъ, которыми тѣ и подкрѣпляются. Собственно средоточіе аргументаціи и основу силы для всѣхъ прочихъ доказательствъ составляетъ ученіе объ идеяхъ или доказательство изъ понятія о душѣ. Такимъ образомъ они въ своей совокупности представляютъ одну замкнутую цѣпь и въ ней какъ бы рядъ ступеней, по которымъ мысль и убѣжденіе восходитъ съ естественною постепенностью отъ простѣйшаго къ болѣе сложному, отъ внѣшняго и нагляднаго къ внутреннему, отъ чувственнаго къ сверхчувственному, идеальному. Всякое доказательство необходимо предполагаетъ свое предшествующее, какъ ближайшее основаніе и находитъ подкрѣпленіе для себя въ непосредственно слѣдующемъ; но послѣднее разливаетъ свѣтъ на всѣ предшествующія. Вся-

кое произвольное соединеніе доказательствъ помимо естественнаго порядка ихъ въ діалогѣ, напримѣръ соединеніе перваго съ послѣднимъ и втораго съ третьимъ, не повело бы ни къ чему, кромѣ запутанности.

**Предварительное (сократическое) доказательство безсмертія — отъ убѣжденія и жизни философа.**

Выразивши убѣжденіе, что Эвинъ, если только онъ философъ, непремѣнно долженъ имѣть желаніе умереть, Сократъ прибавилъ: конечно онъ не наложитъ на себя рукъ, ибо это, говорятъ, беззаконно. Кевисъ нашелъ, что это — противорѣчіе въ устахъ Сократа. Но Сократъ настаиваетъ на своемъ положеніи, что «оно одно изъ всего безусловно справедливо и что не случается, какъ въ прочихъ дѣлахъ, чтобы только *иногда* и только *нѣкоторымъ* людямъ лучше было умереть, нежели жить; но что тѣмъ, для которыхъ лучше умереть, нежели жить, не дозволяется самимъ себѣ дѣлать это благодѣяніе, но что они должны ожидать другаго благодѣтеля. — Можетъ быть это кажется тебѣ страннымъ», сказалъ Сократъ, обращаясь къ Кевису. Это Богъ разберетъ, отвѣчалъ на своемъ (беотійскомъ) нарѣчіи [1]) Кевисъ, слегка улыбаясь. — Конечно, съ перваго взгляда это можетъ показаться безсмыслицей, замѣтилъ Сократъ; однакожъ есть для этого нѣкоторое основаніе. Изреченіе, находящееся въ тайномъ ученіи (орфическомъ — по замѣчанію Олимпіодора), что мы люди живемъ въ какой-то темницѣ, а потому сами не должны освобождаться изъ нея и уходить, представляется мнѣ слишкомъ высокимъ и неудоборазсмотримымъ. Но то по моему мнѣнію хорошо сказано, что боги суть наши попечители, а мы—одно изъ ихъ стяжаній.—Кевисъ возражаетъ на это, почему же философамъ желать смерти, когда Богъ есть нашъ попечитель, а мы Его стяжаніе? Люди мудрые не имѣютъ причины не скорбѣть, оставляя такое служеніе, къ которому они призваны самыми добрыми распорядителями вещей — богами; вѣдь не думаютъ же они, что, сдѣлавшись свободными, они сами лучше

---

[1]) ἴττω вмѣсто ἴστω—τῇ Βαιοτεία διαλέκτω. *Olimpiod.* ad. h. l.—У Карпова не вѣрно переведено. *что говоритъ онъ* и вмѣсто Кевиса отнесено къ Зевсу.

позаботятся о самихъ себѣ? Но разсуждать такъ свойственно глупому рабу; а мудрому, кажется, естественно желать всегда быть съ тѣмъ, кто лучше его. Слѣдовательно мудрымъ при смерти приличнѣе скорбѣть, нежели радоваться. Кевисъ—отвѣчалъ Сократъ — всегда ищетъ основаній и не тотчасъ соглашается съ тѣмъ, что кто утверждаетъ. Но на сторону Кевиса тотчасъ же сталъ Симміасъ и присовокупилъ, что Кевисъ говоритъ дѣло. Вы правы, сказалъ Сократъ. Вы хочете, чтобъ я защищался противъ вашего обвиненія, какъ въ судѣ. Постараюсь оправдаться предъ вами успѣшнѣе, чѣмъ предъ судьями.

Въ началѣ своего отвѣта или оправданія Сократъ повторяетъ тэму этого отдѣла. «Еслибъ я не думалъ, что во первыхъ пойду къ инымъ мудрымъ и благимъ богамъ, во вторыхъ къ умершимъ людямъ, лучшимъ нежели эти, то былъ бы виноватъ, не скорбя при смерти. Но теперь знайте, я надѣюсь увидѣться съ добрыми людьми, хотя не смѣю утверждать это слишкомъ рѣшительно; а что предстану предъ добрыхъ владыкъ—боговъ, это, повѣрьте, могу доказать столь же рѣшительно, какъ что либо другое. Потому-то и не скорблю, а надѣюсь, что умершіе существуютъ и что добрымъ изъ нихъ, какъ издревле говорится, гораздо лучше, нежели злымъ».—Питая въ умѣ такую мысль, говоритъ Симміасъ, ужели ты отойдешъ, не передавъ ее намъ? Вѣдь въ этомъ благѣ всѣ мы, думаю, должны имѣть свою часть.—Послѣ короткаго перерыва Сократъ продолжалъ. Теперь я хочу дать отчетъ вамъ, моимъ судьямъ, что человѣкъ, искренно посвящающій жизнь свою философіи, встрѣтитъ смерть, какъ мнѣ кажется, мужественно и съ надеждою—по кончинѣ за гробомъ получить величайшія блага. А какъ это и почему, постараюсь высказать. Смерть есть разлученіе души отъ тѣла. Но философъ не служитъ исходящимъ изъ тѣла желаніямъ и страстямъ и устраняетъ душу отъ сообщенія съ тѣломъ; потому что оно препятствуетъ пріобрѣтенію знанія, или истины, которая воспринимается не чувствами, но чистымъ мышленіемъ. Но мыслитъ она, конечно, лучше тогда, когда ничто не безпокоитъ ея, ни слухъ, ни зрѣніе, ни печаль, ни удовольствіе, когда оставивъ тѣло и сколько возможно удалившись отъ общенія съ нимъ она бываетъ совершенно одна сама по себѣ и стремится къ сущему. Слѣд. несомнѣнно, что душа, пока она связана съ тѣломъ, не можетъ достигнуть до

истиннаго познанія вещей, такъ какъ тѣло, при стремленіи души къ знанію, всегда препятствуетъ этому, но можетъ достигнуть только послѣ смерти, когда душа сама чистая будетъ созерцать чистое. Живя же мы только въ той мѣрѣ становимся ближе къ знанію, въ какой наименѣе сообщаемся съ тѣломъ и не оскверняемся его природою, но очищаемся отъ него, доколѣ самъ Богъ не отрѣшитъ насъ. Но дѣлаютъ это и стараются дѣлать преимущественно тѣ, которые истинно философствуютъ, и не безразсудно-ли было-бы, еслибъ они не радовались, когда наступаетъ полное разрѣшеніе души отъ тѣла т. е. смерть, при чемъ они могли бы удовлетворить желанію цѣлой жизни, именно стремленію къ знанію. Поэтому тотъ, кто не радостно умираетъ, не былъ философомъ или любителемъ мудрости, но любителемъ тѣла. Но любитель тѣла не можетъ обладать ни истиннымъ мужествомъ, ни разсудительностію, ни воздержностію, ни справедливостію; ими владѣетъ только любитель мудрости, потому что истинная добродѣтель заключается въ одномъ разумномъ познаніи, безъ котораго она невозможна. Истинная добродѣтель есть какбы *нѣкоторое очищеніе* (καθαρμος τις) и это высказывается относительно посвященныхъ въ таинства (мистеріи, 69 D) [1]. Философы и суть такіе истинно посвященные. Отъ нихъ-то и я, сколько могъ, не отставалъ въ своей жизни, но всячески старался присоединиться къ нимъ. Стараніе мое было ли правильно и умѣстно—узнаемъ ясно пришедши туда, узнаемъ, какъ мнѣ кажется, скоро, если будетъ угодно Богу. Вотъ мое оправданіе. Прекрасно было бы, если бы оно убѣдило васъ болѣе, нежели аѳинскихъ судей (69 E.).—Противъ этихъ словъ Кевисъ возразилъ: все это было бы хорошо, если бы было несомнѣнно, что душа умершаго человѣка существуетъ; но для этого требуется не мало успокоенія и вѣры, что въ душѣ умершаго остается какая-то сила и разумѣніе. — Правда, Кевисъ, сказалъ Сократъ. Такъ что же дѣлать? Не хочешь ли, потолкуемъ (διαμυθολογῶμεν), вѣроятна моя мысль или нѣтъ? — Что касается до меня, отвѣчалъ Кевисъ, то я съ удовольствіемъ послушалъ бы, каково твое объ этомъ мнѣніе. — Мнѣ кажется никто—отвѣчалъ Сократъ—даже и писа-

---

[1]) Olympiod. adh. l.: παρωδεῖ πανταχοῦ τὰ τοῦ Ὀρφέως, διὸ καὶ στίχον αὐτοῦ φησιν

тель комедій [1]) слушая меня въ эту минуту не скажетъ, что я пустословлю (ὡς ἀδολεσχῶ) и разсуждаю о дѣлахъ, которыя до меня не касаются. И такъ, если хочешь, надобно изслѣдовать (διασκοπεῖσθαι).

Разсмотрѣніе философа, стремящагося къ чистому знанію истины и слѣдующаго влеченію своей души привело къ дилеммѣ: или для человѣка вовсе недостижима истина или она достижима для него по смерти. Первое составляетъ мнѣніе тѣхъ, которые думаютъ, что какъ скоро разрушится тѣло, то уничтожится и душа, разсѣявшись какъ паръ или дымъ. Но Платонъ рѣшительно возстаетъ противъ этого и предпринимаетъ доказать истину безсмертія человѣческой души. Такимъ образомъ предварительное доказательство служитъ предположеніемъ или основаніемъ для послѣдующихъ, составляетъ какбы почву для дальнѣйшаго изслѣдованія.

### Первое доказательство—отъ противоположностей (70 A—72 E)

Первое доказательство идетъ отъ вѣчнаго круговорота жизни. Міръ явленій представляетъ нашему взору постоянную смѣну противоположностей, переходъ одной въ другую. Повсюду возникаютъ изъ смерти жизнь и изъ жизни смерть. Этой противоположности должна быть подчинена также душа Доказательство это, по своему содержанію, можетъ быть названо *физическимъ* или *натурфилософскимъ*, а по своей формѣ есть заключеніе по аналогіи.

Платонъ выходитъ изъ древней народной вѣры о переселеніи душъ въ Аидъ и изъ Аида—частію сообразно съ естественнымъ ходомъ мышленія, восходящаго отъ образа къ существу, отъ представленія къ понятію, частію сообразно съ природою самаго предмета и способами убѣжденія въ сверхчувственномъ, гдѣ авторитетъ вѣры имѣетъ болѣе значенія, нежели философское разсужденіе отдѣльнаго лица. «Есть преданіе, самое древ-

---

[1]) Одни разумѣютъ здѣсь Аристофана; но, по комментарію Олимпіодора, Платонъ имѣлъ при этомъ въ виду комика Эвполиса, изъ котораго онъ и приводитъ два стиха о Сократѣ. *Cousin*, Oeuvres, III Série, T. I, 412—413 Ср. Diog. Lært. II, 28.

нее, какое только помнимъ (παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος, οὗ μεμνήμεθα), что души переселившись туда (въ Аидъ) живутъ тамъ и потомъ опять приходятъ сюда и происходятъ изъ умершихъ. Объясняя или подтверждая это, то есть что души живыхъ людей происходятъ изъ умершихъ и что παλαιὸς λόγος заключаетъ въ себѣ истину, Платонъ показываетъ, что законъ лежащій въ основаніи этого ученія находится во всей природѣ. повсюду изъ одной противоположности выходитъ другая, великое возвышается изъ малаго, справедливое изъ несправедливаго Но противоположности переходятъ одна въ другую не непосредственно, не скачками: между двумя противоположно поставленными вещами всегда находится средній членъ. Такъ между сномъ и бодрствованіемъ средину занимаетъ пробужденіе, между бодрствованіемъ и сномъ—засыпаніе: это путь, на которомъ изъ одной противоположности развивается другая. Точно также и съ противоположностями жизни и смерти: обѣ разрѣшаются одна въ другую; однакожъ и здѣсь переходъ совершается не безъ промежуточныхъ, посредствующихъ соотвѣтственныхъ членовъ,—изъ жизни происходитъ смерть чрезъ умираніе, изъ смерти жизнь чрезъ оживаніе. Такимъ образомъ справедливо, чему учитъ древняя вѣра, что живущіе не менѣе возникаютъ изъ мертвыхъ, какъ мертвые изъ живыхъ. Если бы этого не было, если бы ничего не прибавлялось, то чрезъ больше или меньше короткое время все приняло бы одинъ видъ. Если бы было только одно засыпаніе, но не было пробужденія, то міръ состоялъ бы изъ однихъ безпробудно-спящихъ, и если бы не было никакаго оживанія изъ состоянія смерти, то наконецъ все подпало бы смерти и исчезла бы всякая жизнь. По этому въ дѣйствительности нужно принять, что живые возникаютъ изъ мертвыхъ и слѣдовательно души умершихъ живутъ.

Таковъ ходъ доказательства, имѣющаго въ своемъ основаніи Гераклитову вѣчную измѣняемость всѣхъ вещей. Прежде всего очевидно, что это доказательство не есть спеціальный аргументъ безсмертія, но общій законъ природы или міровой (космическій) законъ, примѣненный къ человѣческой душѣ. Всеобщій міровой законъ не допускаетъ ни происхожденія изъ ничего, ни полнаго уничтоженія или превращенія въ ничто. Всякая вещь, сама по себѣ существующая и не составляющая только дополненія къ другой вещи, существуетъ отъ вѣчности и бу-

детъ существовать въ безконечность. Перемѣна касается только состояній, формъ бытія, а не сущности, которая всегда стоитъ неизмѣнною. Примѣняя этотъ законъ къ человѣческой душѣ мы получимъ слѣдующій выводъ. Каждая человѣческая душа и слѣд. всѣ человѣческія души существуютъ отъ вѣчности и будутъ существовать въ безконечность. Жизнь (земная жизнь) и смерть (разлученіе съ тѣломъ) суть только двѣ различныя или даже противоположныя формы ихъ бытія, различныя состоянія, чрезъ которыя проходитъ вѣчно сущая душа. Состоянія эти смѣняютъ одно другое, переходятъ одно въ другое или слѣдуютъ одно за другимъ: за жизнію слѣдуетъ смерть, за смертью жизнь; изъ живыхъ происходятъ умершіе, изъ умершихъ живые.

Нельзя не сознаться, что примѣненіе этого всеобщаго закона въ данномъ случаѣ соединено съ нѣкоторыми неудобствами. Въ самомъ дѣлѣ когда мы на историческаго дѣятеля новаго времени переносимъ то или другое древнее имя, когда напримѣръ называемъ Шиллера другимъ Софокломъ, Моцарта—другимъ Амфіономъ, то разумѣемъ одинаковую полноту душевной силы, а не дѣйствительное переселеніе прежде-жившаго духа въ новое тѣло. У Платона же, напротивъ, сущность доказательства заключается именно въ томъ, что души умершихъ низходятъ въ Аидъ и оттуда снова соединяются съ тѣлами. Поэтому выходитъ, что однѣ и тѣ же души должны всегда снова входить въ новыя тѣла и что количество душъ всегда неизмѣнно одно и тоже. Это и утверждаетъ Платонъ. «Души всегда тѣже; ибо какъ скоро ни одна изъ нихъ не погибаетъ, то ихъ не можетъ быть ни меньше ни больше; потому что если бы безсмертныхъ душъ стало нѣсколько больше, онѣ сдѣлались бы, конечно изъ смертныхъ, такъ что наконецъ были бы всѣ безсмертны (Госуд. X, 611, A.).

Но въ такомъ случаѣ какъ мы должны понимать такъ называемое нами рожденіе человѣка? Не иначе, какъ образованіемъ тѣла для существующей уже и желающей вселиться въ него души. Какъ понимать, далѣе, передачу дарованій и навыковъ отъ родителей дѣтямъ? Это—вопросы, на которые Платонъ не даетъ отвѣта. Между прочимъ на этомъ стоикъ Панетій основываетъ свои возраженія противъ Платонова ученія о безсмертіи [1]). Равнымъ образомъ противъ этого же взгляда идетъ по-

[1]) *Cicero*, Tuscul. I, 32, 79.

стоянно возрастающее число населенія. Такимъ образомъ выдерживая послѣдовательность системы Платонъ впадаетъ въ противорѣчіе съ ежедневнымъ опытомъ. И такъ положеніе Платона, въ своихъ *слѣдствіяхъ*, представляетъ значительныя трудности.

Но и самое *основаніе* не выдерживаетъ критики. Основу доказательства составляетъ круговоротъ жизни въ природѣ. Если понять его такимъ образомъ, что жизнь постоянно измѣняетъ свои формы, переходя изъ одной противоположности въ другую, то и душа представится намъ въ жизни и смерти измѣняющею только свои состоянія, между тѣмъ какъ по природѣ она существуетъ вѣчно. А это значитъ, что доказательство уже необходимо предполагаетъ то (вѣчное бытіе души), что́ хочетъ доказать, или что тоже заключаетъ въ себѣ недостатокъ, называемый petitio principii. Если же понять это такимъ образомъ, что жизнь какъ вѣчно дѣйствующая и вѣчно живая сила совокупляетъ и оживляетъ расторгаемые смертью элементы, то это съ одинаковымъ правомъ можетъ быть примѣнено къ тѣлу и къ душѣ: но доказательство вмѣстѣ съ этимъ потеряетъ свою силу, потому что вмѣсто новыхъ состояній получатся новыя формы, хотя по роду (genus) и сходныя между собою, но по виду (species) существенно различныя. Тѣла наши распадаются по смерти на свои атомы; атомы эти вливаются въ органическую жизнь и такимъ образомъ чрезъ разнообразныя превращенія образуютъ новое человѣческое тѣло. Слѣд. изъ одного и того же основанія можно выводить безсмертіе для опредѣленнаго числа отдѣльныхъ тѣлъ точно также, какъ душъ. Но доказательство, которое доказываетъ очень много, уже потому самому доказываетъ мало.

Можно аргументировать и такъ. Природа творитъ изъ изтлѣвающихъ тѣлъ опять новыя, но—отнюдь не тѣже; все въ природѣ возвращается изъ смерти въ жизнь, но не въ томъ же видѣ. Если изъ области природы мы перенесемъ это наблюденіе чрезъ аналогическое заключеніе на жизнь душъ, то выйдетъ слѣдующее положеніе: изъ умирающихъ душъ также образуются новыя души, какъ изъ умирающихъ тѣлъ новыя тѣла, но эти души и тѣла совсѣмъ другія, нежели тѣ.

Такимъ образомъ на основаніи круговорота жизни можно возражать съ такою же силою противъ безсмертія личной самосознательной души, съ какою и защищать его. Если съ необходимостью или собственно только съ вѣроятностью можно

вывесть, что души всегда должны быть, то ни какъ нельзя вывесть того, что онѣ должны быть *тѣже*, что однакожъ прямо требуется доказательствомъ.

Платонъ не могъ не видѣть недостатковъ этого доказательства. Оттого оно занимаетъ у него низшую ступень и является въ своемъ настоящемъ свѣтѣ только при сопоставленіи съ послѣднимъ доказательствомъ. Недостаточная физическая точка зрѣнія пополняется и поправляется тамъ чрезъ ученіе объ идеяхъ. Если здѣсь неясно, какимъ образомъ душа должна подлежать смѣнѣ жизни и смерти, этой вѣчной игрѣ противоположностей, то тамъ она является сущностью, господствующею надъ смѣною жизни и смерти, какъ своихъ состояній. Если здѣсь цѣлый человѣкъ по душѣ и тѣлу разсматривается какъ пришедшій отъ мертвыхъ къ живымъ, то тамъ точнѣе различается между вновь возникшимъ тѣломъ и нерушимою отъ смерти душею. Въ центрѣ этого непрерывнаго круговаго движенія постоянно и неизмѣнно стоитъ пребывающее единое, имѣющее бытіе и жизнь внѣ этой измѣняемости — душа, которая въ этой измѣняемости стремится только раскрыть и реализовать себя,—движущее начало, основа извѣстныхъ явленій.

Наконецъ мы должны сказать слово еще объ одномъ моментѣ въ развитіи этого доказательства. Съ точки зрѣнія философіи настоящаго времени здѣсь подводятся подъ одну категорію совершенно различныя вещи. Когда Платонъ при изображеніи закона противоположности производитъ справедливое изъ несправедливаго точно также какъ большое изъ малаго, то можно возразить, что онъ смѣшиваетъ противоположность бытія и небытія съ противоположностію такого или другаго бытія. При переходѣ противоположностей нравственныхъ одной въ другую нѣтъ средняго члена, подобно тому какъ при переходѣ большаго и малаго такимъ среднимъ членомъ служитъ прибавка или убавка. Такимъ образомъ Аристотель правъ (Metaph. XIV) укоряя Платона въ смѣшеніи количественнаго съ качественнымъ, субстанціальнаго съ акцидентальнымъ.

### Второе доказательство—отъ воспоминанія (72 E—77 A).

Если жизнь есть круговоротъ и душа не остается въ смерти, но возвращается къ жизни: то въ нашей душѣ должны

оставаться слѣды этого прежняго бытія. Если же такъ, то изъ этого выходитъ новое доказательство для существованія ея по разлученіи съ теперешнимъ тѣломъ. Изслѣдованіе этого составляетъ содержаніе *втораго* доказательства, которое, по содержанію его, можно назвать *психологическимъ* или опытнымъ *доказательствомъ отъ воспоминанія*. Оно направляется къ разсмотрѣнію міра знанія въ душѣ и находитъ въ немъ наслѣдіе прежней жизни, вынесенное душею изъ состоянія предсуществованія, до соединенія ея съ этимъ тѣломъ. Изложимъ ходъ мыслей этого доказательства.

Учиться значитъ нечто иное, какъ воспоминать. Это положеніе поставлено во главу и потому нужно прежде всего опредѣлить, что такое воспоминаніе. Мы видимъ или слышимъ что нибудь и соединяемъ съ этимъ представленіе о чемъ-то другомъ; при взглядѣ на лиру мы представляемъ въ мысляхъ извѣстнаго намъ владѣльца ея, хотя онъ, какъ человѣкъ, не похожъ на лиру. Точно также при взглядѣ на чей нибудь портретъ мы вспоминаемъ о томъ лицѣ, которое изображено на портретѣ. Такимъ образомъ представленіе вещи можетъ возникать изъ наблюденія какъ подобной ей, такъ и не подобной. Возбуждаемое такимъ образомъ представленіе мы называемъ *воспоминаніемъ*. Поэтому воспоминаніе есть представленіе предмета, вызванное чрезъ чувственное наблюденіе другаго подобнаго или неподобнаго ему предмета Въ томъ случаѣ, когда мы отъ подобнаго будемъ вспоминать о подобномъ, какъ отъ портрета о человѣкѣ, мы невольно спрашиваемъ себя, какъ близко подобное подходитъ къ своему оригиналу или, что тоже, мы *сравниваемъ*. Здѣсь случается, что вещи, напримѣръ два дерева, которыя являются намъ какъ подобныя, представляютъ однакожъ стороны, которыми они розняться между собою. Только *равное само по себѣ* (безусловно, а не относительно равное, т. е. понятіе, *идея* равенства, αὐτὸ τὸ ἴσον) не можетъ представляться намъ и быть мыслимо какъ неравенство. При созерцаніи относительноравнаго или сходныхъ вещей мы постоянно примѣчаемъ, что то, что похоже на другое, однакожъ отступаетъ отъ него въ чемъ нибудь и несовершенно къ нему приближается. Но, чтобы быть въ состояніи примѣтить это, мы должны напередъ видѣть оригиналъ. Такъ мы примѣчаемъ, что *сходныя* или *равныя вещи* всегда уступаютъ *равному самому по себѣ*. Слѣдовательно, что-

бы примѣтить это и судить объ этомъ, мы должны необходимо видѣть или знать прежде *равное само по себѣ*, какъ идею равенства или какъ масштабъ, въ отношеніи къ которому мы называемъ вещи равными или неравными. Въ области чувственно-наблюдаемаго повсюду открывается много сходнаго, но подлѣ всякаго сходства всегда есть и несходство. Слѣдовательно идея равенства, не заключающаго въ себѣ ничего неравнаго или несходнаго, не могла быть получена нами изъ наблюденія чувственныхъ вещей, которыя не заключаютъ въ себѣ и слѣдовательно не могутъ представить намъ полнаго равенства. Между тѣмъ мы начинаемъ сравнивать тотчасъ же, какъ только начинается дѣятельность чувствъ, слѣдовательно тотчасъ послѣ нашего рожденія. И потому на основаніи того вышеприведеннаго положенія, что оригиналъ долженъ (въ нашемъ познаніи) предшествовать тому, что къ нему стремится или что о немъ напоминаетъ, мы должны пріобрѣсть понятіе о равенствѣ вообще или о равномъ самомъ по себѣ уже *прежде* нашего рожденія. Что здѣсь сказано нами *о равномъ самомъ по себѣ* должно быть отнесено ко всему, что мы обозначаемъ признакомъ *въ себѣ* или чему даемъ имя сущности. Познаніе прекраснаго самаго по себѣ, добраго, справедливаго, святаго и проч. должны мы такимъ же образомъ пріобрѣсть уже прежде рожденія. При рожденіи мы теряемъ это познаніе; душа при вступленіи въ эту жизнь пьетъ изъ потока забвенія—Амелиса (Государ. X, 621, A); но съ обнаруженіемъ дѣятельности чувствъ мы снова пріобрѣтаемъ это познаніе, поелику относимъ все къ тому, что познали прежде само *по себѣ*. Слѣдовательно ученіе, какъ возвращеніе нашего прежняго знанія, и есть ничто иное, какъ припоминаніе того, что мы прежде знали, но что при рожденіи забыли. Если бы получивъ эти знанія мы не забывали ихъ, то, рождаясь знающими, знали бы ихъ во всю жизнь, потому что знать значитъ удерживать пріобрѣтенное знаніе не теряя его. Если же мы полученное прежде рожденія потеряли при рожденіи и потомъ дѣятельностью чувствъ снова пріобрѣтаемъ, то занятіе, называемое ученіемъ, и есть только припоминаніе.—Практическое доказательство того, что всякое ученіе есть только припоминаніе, изложено въ Менонѣ. Тамъ показано, что люди на правильно предлагаемые вопросы отвѣчаютъ сами собою такъ какъ нужно. Доказательство этого представлено въ при-

мѣрѣ. Сократъ приводитъ одного мальчика — раба, совершенно не знающаго геометріи, только посредствомъ ясныхъ и вразумительныхъ вопросовъ, къ отчетливому сознанію математическихъ положеній Такимъ образомъ почерпая знаніе въ самихъ себѣ мы припоминаемъ, и припоминаемъ конечно то знаніе, которое имѣли когда-то, но которое могли пріобрѣсть не въ этой жизни, а въ предшествующей. Если же истина сущаго находилась въ душѣ уже прежде, нежели она (душа) стала существовать въ образѣ человѣка, то слѣдовательно сущее, равно какъ и наша душа, имѣли бытіе до нашего рожденія, и слѣдовательно душа, причастная сущему, не уничтожается по разлученіи съ тѣломъ.

Подвергнемъ теперь эту теорію ближайшему разсмотрѣнію. Прежде всего мы должны отвѣтить на слѣдующій вопросъ: что расположило Платона принять предсуществованіе души? Посредствомъ глубокаго наблюденія надъ жизнію онъ пришелъ къ убѣжденію, что дѣйствія и силы души не могутъ быть ни произведены, ни объяснены изъ матеріи. Для двухъ фактовъ не нашелъ онъ въ настоящемъ бытіи никакого изъясненія — *для обученія* и *для знанія* въ формѣ понятій. Когда Софисты говорили противъ возможности обученія, что извѣстному нельзя научиться, а неизвѣстнаго нельзя искать, то Платонъ возражалъ противъ этого, что *неизвѣстное* въ нѣкоторомъ отношеніи должно быть уже *извѣстнымъ:* — извѣстнымъ, потому что раньше было вѣдомо, неизвѣстнымъ, потому что теперь забыто; поэтому оно есть опять находимое, т. е. изучаемое. Такимъ образомъ обученіе возможно только при принятіи предсуществованіи души. Къ тому же результату приводитъ съ необходимостью образованіе *понятій*. Мы пріобрѣтаемъ понятія изъ множества наблюденій чрезъ духовное *сложеніе въ одно*. Но какъ возможно было бы пріобрѣсть понятія изъ вещей—такъ какъ они не лежатъ чисто ни въ какой вещи — если бы они уже не находились въ душѣ въ дремлющемъ состояніи и не были даны намъ прежде всякаго воззрѣнія, слѣдовательно прежде этой жизни. Слѣдовательно душа должна уже имѣть ихъ въ предсуществованіи (Федонъ 72 Федръ, 249 Менонъ, 80). При взглядѣ на здѣшніе отобразы пробуждается въ душѣ воспоминаніе о первообразахъ, которые мы ранѣе созерцали. Но эти первообразы суть идеи, хотя онѣ во второмъ доказательствѣ ближайшимъ

образомъ являются только какъ логическія понятія, какъ представленія вещей *въ себѣ* или какъ обобщенныя представленія. Въ воспоминаніи, обращенномъ къ идеямъ, мы получаемъ осмысленіе орфическо-пиѳагорейскаго взгляда на душепереселеніе. Воспоминаніе является связью, которою Платонъ связываетъ пиѳагорейское ученіе о душепереселеніи съ своею философіею. Но съ другой стороны мы здѣсь видимъ связь этого его ученія о воспоминаніи съ основаніемъ его системы—съ ученіемъ объ идеяхъ и при томъ такъ, что это съ необходимостью требуетъ того, какъ и на оборотъ то безъ этого немыслимо и несостоятельно.

Это о происхожденіи Платоновой теоріи о воспоминаніи. Но объяснить ея происхожденіе и связь съ системой еще не значитъ признать или утвердить ея неопровержимость.

Вся аргументація этого доказательства сводится къ слѣдующимъ положеніямъ: 1) человѣкъ еще *до* рожденія владѣлъ знаніемъ; 2) *послѣ* рожденія или *при* рожденіи потерялъ его; 3) возвращеніе потеряннаго знанія совершается посредствомъ ученія, которое поэтому есть припоминаніе; 4) общій выводъ изъ всей аргументаціи — предсуществованіе душъ. — Разсмотримъ каждое изъ этихъ положеній.

1) Для перваго положенія нѣтъ достаточнаго основанія. Знаніе, котораго мы не сознаемъ, не есть знаніе. При томъ допустивши даже, что есть вѣчныя идеи, допустивши дальше, что душа при своемъ пробужденіи находитъ въ себѣ эти идеи и что онѣ пріобрѣтаются не чрезъ отвлеченіе отъ чувственно-наблюдаемаго, даже и въ этомъ случаѣ нѣтъ безусловной необходимости выводить заключеніе о предсуществованіи души, такъ какъ естественнѣе представляется другое объясненіе, именно принятіе *прирожденныхъ идей*, которыя, говоря съ Лейбницемъ, не explicite, но virtualiter, не сознательнымъ образомъ и ясно развитымъ, но только по способности, какъ бы въ зародышевомъ состояніи, дремлютъ въ душѣ. Ученіе имѣло бы при этомъ такую же задачу, какъ у Платона, возбуждать уже находящееся въ душѣ, при чемъ оно было бы образованіемъ только потенціально даннаго, между тѣмъ какъ у Платона оно есть какбы извлеченіе реальнаго содержанія, хотя и прикровенно существующаго въ душѣ. Этотъ послѣдній взглядъ и лежитъ въ основаніи способа обученія у *историческаго* Сократа. Но Платонъ дѣлаетъ шагъ дальше и заставляетъ *своего* Сократа опровергать возра-

женіе, которое самъ же поставилъ, именно: не получили ль мы своихъ знаній въ самый моментъ рожденія, такъ какъ этотъ мигъ еще остается для предположенія? Сократъ діалога опровергаетъ это возраженіе тѣмъ, что въ такомъ случаѣ мы и теряли бы идеи въ тотъ же мигъ какъ пріобрѣтаемъ ихъ, такъ какъ при рожденіи-то мы и забываемъ идеи. Но этотъ отвѣтъ только и можетъ имѣть силу съ точки зрѣнія Платонова ученія о происхожденіи идей и слѣдовательно Платонъ дѣлаетъ въ доказательствѣ кругъ.—Но если даже не принять прирожденныхъ идей въ смыслѣ Лейбница, то можно изъяснить происхожденіе идей изъ стремленія нашего духа подводить сходныя вещи подъ общія понятія. Подлѣ другихъ силъ души можетъ быть прирождена намъ способность обобщенія. Образованіе понятій поэтому, напримѣръ понятіе равенства можетъ быть возбуждено въ сознаніи посредствомъ наблюденія равныхъ вещей. Этого возраженія Платонъ не опровергъ и съ своей точки зрѣнія не могъ опровергать.

2) По взгляду Платона душа наполненная идеями, при соединеніи съ матеріей въ моментъ рожденія, впадаетъ въ такое оцѣпенѣніе, что теряетъ высшее сознаніе (Госуд. X, 611, с. Федр. 248. Законы 828 Е.), какъ человѣкъ, внезапно поверженный въ темную пещеру, долгое время не можетъ видѣть, пока мало по малу опять не сдѣлаются примѣтными для глаза очертанія предметовъ. Между тѣмъ можно бы спросить: точно ли мы потеряли идеи? Не прямѣе ли было заключить, что мы во все не имѣли ихъ? Да и представить трудно какъ моментъ, такъ и форму этого внезапнаго исчезновенія знанія изъ души, которая однакожъ вмѣстѣ съ тѣмъ не перестала быть душею т. е. самосознательною сущностью.

3) Вмѣстѣ съ этимъ оказывается невѣрнымъ и то положеніе, что ученіе есть воспоминаніе. Ходъ мыслей Платона можетъ быть переведенъ въ слѣдующій силлогизмъ: пріобрѣтеніе *потеряннаго* знанія (средній терминъ) есть воспоминаніе; ученіе есть пріобрѣтеніе знанія, слѣдовательно ученіе есть припоминаніе. Но очевидно, что здѣсь средній терминъ взятъ въ различныхъ смыслахъ: въ большей посылкѣ въ болѣе ограниченномъ объемѣ, нежели въ меньшей посылкѣ. Ученіе можетъ быть пріобрѣтеніемъ знанія, хотя оно не было прежде потеряно нами и только не было присуще намъ.

4) Вмѣстѣ съ этимъ и общій выводъ — предсуществованіе душъ — кажется не довольно твердо обоснованнымъ, чего не могъ не признать и самъ Платонъ, влагающій въ уста Кевису слѣдующія слова. «что наша душа существовала до своего вступленія въ настоящій видъ, этому я не противорѣчу и не говорю, будто этотъ предметъ не очень ловко и, не во гнѣвъ будь сказано, не очень достаточно доказанъ» (87 А).

При той же основѣ это доказательство можетъ имѣть несравненно болѣе силы, если заключать отъ идей къ божественному существу, которое внѣдрило ихъ въ душу въ моментъ рожденія или вступленія въ тѣло. Такимъ образомъ на бытіи идей въ душѣ можно бы основать доказательство бытія Божія, какъ это потомъ и сдѣлано Декартомъ. Это и составляетъ зерно доказательства, которое заслуживаетъ уваженія. Въ душѣ есть возвышающееся надъ чувственными вещами, непроизводимое отъ нихъ, *божественное,* которое не отвнѣ произошло, которое возвышаетъ душу надъ видимымъ міромъ и составляетъ въ ней залогъ ея безсмертія, потому что мы имѣемъ въ немъ знаніе о вѣчномъ, неизмѣнномъ. Такимъ образомъ и здѣсь, какъ въ предшествующемъ доказательствѣ, душа представляется стоящею выше міра явленій. Мысль Платона на этой точкѣ зрѣнія состоитъ въ томъ, что душа причастна божественному, что она божественной природы и потому безсмертна.. Поэтому и доказательство имѣетъ слѣдующій видъ: божественнымъ содержаніемъ души доказывается ея возвышенность надъ формами измѣняющагося бытія и право на безсмертіе. Нельзя не признать этой мысли столько же глубокою, сколько полною истины, хотя въ тоже время нельзя согласиться на родъ и способъ ея обоснованія чрезъ ученіе о воспоминаніи.

Это доказательство обращено назадъ — къ до-земному бытію — принуждаемое къ тому предыдущимъ доказательствомъ Оно показываетъ, что какъ истинное существо вещей уже было до нашего рожденія, такъ и душа, какъ причастная этому существу, должна жить уже прежде этого бытія. Но уже самъ Платонъ примѣтилъ, что изъ этого еще не слѣдуетъ съ необходимостью продолженіе ея жизни послѣ нашей смерти. Душа могла произойти и образоваться гдѣ нибудь индѣ и существовать до вступленія въ человѣческое тѣло, а потомъ, вышедши и отрѣшившись отъ него, скончаться и исчезнуть. По

этому нужно доказать, что души и по смерти будутъ существовать также какъ и прежде чѣмъ мы родились. Предсуществованіе сдѣлало только половину дѣла: нужно упрочить другую половину. Если второе доказательство есть пополненіе перваго, то оно въ свою очередь должно быть подкрѣплено новымъ доказательствомъ.

**Третье доказательство—отъ простоты или недѣлимаго существа души (78 В—84 В).**

Если жизнь есть круговоротъ, то душа также должна быть подчинена этому закону: она не можетъ впервые принять свое начало здѣсь, ея бытіе должно было начаться въ другомъ предшествующемъ состояніи. Такъ закончилось изслѣдованіе о предсуществованіи души въ первомъ доказательствѣ. Это изслѣдованіе привело къ разсмотрѣнію *содержанія* души: въ этомъ заключается точка соприкосновенія его съ новымъ доказательствомъ. Содержаніе души показываетъ родство ея съ идеями; но идеи, какъ простыя и неизмѣнныя сущности, противоположны сложному и измѣняющемуся. Такимъ образомъ центръ тяжести этого доказательства лежитъ въ сродствѣ души съ идеями и происходящей вслѣдствіе того простотѣ и неразрушимости ея существа.

Истина предсуществованія еще не доказываетъ послѣдующей жизни, и смерть или разрушеніе души еще не представляется при ней какъ что либо невозможное. Поэтому мысль ближайшимъ образомъ и обращается на разрушеніе Какія свойства имѣетъ вещь, которая исчезаетъ и другая, которая не исчезаетъ. Принадлежитъ ли душа къ роду первыхъ или послѣднихъ? Разложеніе свойственно тому, что сложно. Но сложно то, что при различныхъ отношеніяхъ представляется всегда инымъ; а что всегда сохраняетъ одинъ видъ, то должно быть не сложнымъ. Къ этому послѣднему роду должно быть отнесено равное само по себѣ, прекрасное само по себѣ. Коротко всякая вещь, разсматриваемая *въ себѣ*, не подчинена никакой перемѣнѣ и проста. Далѣе показано въ примѣрахъ, что сложное и потому разложимое есть вмѣстѣ видимое, напротивъ не сложное, простое не подлежитъ зрѣнію и есть невидимое; то воспринимается тѣлесными чувствами, а это только мыслію, умомъ. Такъ видимое, которое есть вмѣстѣ измѣняющееся, отличается отъ не-

видимаго и неизмѣннаго. Человѣкъ принадлежитъ къ обоимъ этимъ родамъ бытія, потому что тѣло принадлежитъ къ видимому, душа къ невидимому. Когда душа наблюдаетъ что либо посредствомъ тѣла, тогда она увлекается къ постоянно измѣняющимся предметамъ и сама блуждаетъ, возмущается и шатается какъ опьянѣлая, потому что созерцаетъ измѣняющееся, а не постоянное въ себѣ самомъ; но когда она наблюдаетъ существующее само по себѣ, обращается къ чистому, всегда сущему и тожественному съ самимъ собою, тогда она спокойна и остается тожественною, достигаетъ разумности, которой тамъ не могла достигнуть. Такимъ образомъ оказывается, что она должна быть сродна однородному, невидимому, божественному, потому что только въ виду его находитъ свое удовлетвореніе.—Еще новое подтвержденіе того, что душа должна быть сродна неизмѣнному и божественному, заключается въ томъ, что она имѣетъ власть надъ тѣломъ. Она повелѣваетъ тѣлу и тѣло должно повиноваться. Но владычественное безъ сомнѣнія есть божественное, между тѣмъ какъ обладаемое — смертное.—Далѣе, тѣло не тотчасъ разрушается по смерти, особенно когда кто умеръ въ цвѣтѣ лѣтъ съ тѣломъ еще не обезображеннымъ; а набальзамированное, хотя бы и одряхлѣвшее, сохраняется долгое время: ужели же душа, одаренная высшими свойствами, по разлученіи съ тѣломъ вдругъ, какъ утверждаетъ толпа, развѣется и исчезнетъ? И такъ душа сродна простому, неразрушимому, разумному, божественному; она фактически показываетъ свое владычество надъ тѣломъ; между тѣмъ какъ тѣлу принадлежатъ противоположныя свойства. А потому она будетъ имѣть болѣе продолжительное бытіе, нежели тѣло.

Сила доказательства состоитъ, слѣдовательно, въ выясненіи и утвержденіи противоположности между душою и тѣломъ. Противоположность эта открывается изъ того, что тѣло сложно, а душа проста; тѣло видимо, а душа невидима; но главнымъ образомъ изъ того, что существо — собственную жизнь души—составляетъ мышленіе, изслѣдованіе истины. Въ какой степени мало нужно для этого тѣло, видно уже изъ того, что душа тѣмъ скорѣе достигаетъ знанія, чѣмъ менѣе возмущается и стѣсняется тѣломъ. Слѣдовательно тѣло, какъ препятствующее ея дѣятельности, не принадлежитъ къ ея существу. Всѣ высшія и законныя стремленія ея (теоретическія и практическія) направляются

въ другую сторону отъ тѣла и сродныхъ съ нимъ, видимыхъ и подобно ему измѣняющихся вещей, къ неизмѣннымъ, невидимымъ предметамъ знанія, къ тому, что всегда себѣ равно, безвидно, прекрасно, божественно. А это и показываетъ, что природа души — ея собственное существо — противоположно съ природою тѣла и прочихъ вещей этого міра. Такимъ образомъ въ познаніи и дѣятельности душа проявляетъ свою полную власть надъ тѣломъ и торжествуетъ надъ чувственнымъ и измѣняющимся.

Обращаясь критически къ этому доказательству мы находимъ, что оно не довольно твердо ни со стороны общаго принципа, ни со стороны своихъ ближайшихъ основаній. Принципъ доказательства составляетъ раздѣленіе всѣхъ существъ на простыя и сложныя. Душа выводится изъ круга сложныхъ т. е. матеріальныхъ вещей на основаніи ея саморавенства, невидимости, стремленія къ неизмѣнному и господства надъ тѣломъ. Но всѣ эти основанія имѣли бы силу въ такомъ только случаѣ, еслибы нельзя было изъяснить ихъ изъ свойствъ матеріальнаго бытія. Между тѣмъ этого нельзя сказать безусловно Извѣстно, что были философскія школы (атомистовъ, матеріалистовъ), которыя не допускали этого раздѣленія и изъясняли всѣ вышепомянутыя свойства души и всѣ явленія душевной жизни изъ свойствъ матеріи, не находя внутренняго противорѣчія въ понятіи матеріи и изъясняемыхъ изъ нея психическихъ свойствъ — самосознанія, мышленія и др., а вмѣстѣ съ тѣмъ, или послѣдовательно за тѣмъ, не допускали и безсмертія. (Stoici diu mansuros ajunt animos, semper negant. *Cicero*, Tusc. 1,31). Но если и допустить, что душа есть сущность простая, то простота ея, сама по себѣ, еще не ручается за ея вѣчное продолженіе. Она не можетъ быть разложена на части, но можетъ исчезнуть или быть уничтоженною вдругъ, точно также какъ вдругъ возникла. Наконецъ утвержденіе простоты души основывается у Платона и при томъ главнымъ образомъ на ея направленіи къ простому, неизмѣнному, слѣдовательно на ученіи объ идеяхъ. Но если бы не было такихъ въ себѣ устойчиво-неизмѣнныхъ, вѣчно себѣ равныхъ, однородныхъ сущностей, которыхъ существенными опредѣленіями были бы простота и неизмѣняемость, то ни о какомъ сродствѣ души съ идеями не могло бы быть и рѣчи. Все доказательство основывается на предположеніи бытія идей и сход-

ства между душею и идеями. Если простое и неизмѣнное есть только отвлеченіе (абстракція) отъ сложнаго и измѣняющагося, пустая форма, произвольно добытая нашею душею чрезъ принципъ обобщенія, то рушится все, что Платонъ говоритъ о сродствѣ души съ этимъ простымъ и неразрушимымъ. Иными словами говоря, если почва или основа ученія объ идеяхъ колеблется, то и это доказательство подвергается такимъ же колебаніямъ.

Ближайшія опоры этого доказательства также незначительны и легко поддаются возраженіямъ. Если для доказательства того, что душа сродна и подобна простому, которое вмѣстѣ невидимо, ударяютъ на ея невидимость, то самъ Платонъ справедливо ослабляетъ это основаніе возраженіемъ, что невидимость существуетъ только для человѣка: «по крайней мѣрѣ люди не видятъ ее» (души). Если далѣе ударяютъ на то, что даже малыя тѣла не разлагаются и что слѣдовательно еще менѣе можно принять это относительно души, то конечно возможно, что душа изнашиваетъ много тѣлъ, но еще остается послѣ послѣдняго изъ нихъ, точно также какъ ткачъ послѣ своей матеріи. Но что же тогда мнимое продолженіе тѣла? Ничего болѣе, какъ медленно, но постоянно продолжающійся процессъ разложенія. Это же самое, слѣдовательно, нужно сказать и о душѣ, которая разрушается только медленнѣе, нежели тѣло. Если указываютъ на могущество души надъ тѣломъ, то можно сказать, что у многихъ наоборотъ тѣло владычествуетъ надъ душею. Замѣтимъ при этомъ, что и въ самомъ діалогѣ нѣтъ особеннаго ударенія на эти опоры доказательствъ: онѣ понимаются только какъ посылки для вѣроятности, а некакъ нерушимыя основанія для полной достовѣрности. Но если это доказательство, подобно предъидущему, не представляетъ неразрушимаго доказательства, то мы не можемъ отказать ему въ послѣдовательномъ проведеніи мысли открытой нами въ предъидущемъ доказательствѣ. Если мы въ идеяхъ, насажденныхъ въ душѣ, нашли предчувствіе божественнаго въ человѣкѣ, которое созерцалъ высокій духъ Платона, то это доказательство съ своимъ представленіемъ простой, т. е. невидимой и неразрушимой природы души даетъ новую опору для подтвержденія этого. По этому нельзя отказать въ величіи той мысли, которая признаетъ природу души подобною вѣчному и божественному, въ противо-

положность съ сложною, измѣняющеюся природою тѣла. Мы говоримъ *подобною* простому, потому что здѣсь собственно рѣчь о сравненіи между тѣломъ и душею. Собственно понятіе души здѣсь еще не взято въ разсмотрѣніе и душа представляется здѣсь еще не какъ простое, божественное, но только какъ подобное ему и сродное съ нимъ. Если дѣлить всѣ вещи на сложныя и простыя, то душа болѣе всего подходитъ къ простому и представляется сродною съ божественнымъ.

Вмѣстѣ съ этимъ очевидно, что это Платоново доказательство не можетъ стоять такъ высоко, какъ соотвѣтствующее ему метафизическое доказательство новой философіи, которое разсматриваетъ душу, какъ простую сущность.

Это же доказательство, представленное здѣсь научно, изложено въ популярной формѣ въ Тимеѣ. Тамъ представлено сродство души съ идеею высшаго блага, послѣдняго и высочайшаго принципа Платоновой философіи. Слѣдовательно тамъ нѣтъ новаго доказательства, но видоизмѣненная форма того же доказательства, которое мы сейчасъ видѣли въ Федонѣ.

---

Здѣсь оканчиваются не прямыя доказательства. Что безсмертіе души въ этомъ кругу доказательствъ еще не получило діалектическаго обоснованія, этого не отрицаетъ и самъ Платонъ, какъ видно изъ мѣста діалога, непосредственно слѣдующаго за третьимъ доказательствомъ. «Послѣ этихъ разсужденій Сократа настало долговременное молчаніе. И самъ онъ, какъ было замѣтно, и многіе изъ насъ размышляли о сказанномъ. Между тѣмъ Кевисъ и Симміасъ о чемъ-то не много между собою поговорили, и Сократъ взглянувъ на нихъ спросилъ: что какъ вамъ кажутся наши разсужденія—видно не удовлетворительны? Въ нихъ и въ самомъ дѣлѣ нашлось бы много сомнительнаго и подверженнаго возраженіямъ, если бы кто нибудь вздумалъ разсмотрѣть ихъ надлежащимъ образомъ».

Однакожъ того, что мы пріобрѣли до сихъ поръ, нельзя не цѣнить. Отношеніе между душею и міромъ прояснено со всѣхъ сторонъ, при чемъ обнаружился высокій характеръ нашей души по сравненію съ міромъ вещей; стало ясно, что какъ сродная идеямъ, душа должна имѣть наибольшее участіе въ ихъ простотѣ и неразрушимости, нежели все внѣ и подлѣ нея. Теперь дѣло наклоняется къ тому, чтобы устранить эту сравнительную форму и

дать мѣсто положительному изъясненію. Но этого можно достигнуть только разсматривая душу чисто въ ней самой, по ея существу: этой задачѣ и посвящается послѣдній кругъ доказательствъ. Отъ *долѣе нежели тѣло* нужно перейти къ *безусловному долго*, т. е. вѣчно.

### Четвертое доказательство—изъ понятія или идеи души.

Заключительный (краеугольный) камень цѣлаго образуетъ двойная группа четвертаго доказательства, которая, исходя чисто изъ понятія души, ближайшимъ образомъ, въ своей приготовительной, *отрицательной* части, отводитъ возраженіе, что душа есть только гармонія тѣла, чтобы потомъ *положительно*, чисто діалектически — въ высшемъ значеніи этого слова, какъ понимаетъ его Платонъ — доказать безсмертіе изъ нерасторжимаго участія души въ идеѣ жизни.

*1. Отрицательная часть* [1]). Поводомъ къ раскрытію этого доказательства служитъ возраженіе Симміаса 85 D.—Да, Сократъ, разсуждая о твоихъ словахъ и самъ съ собою и вмѣстѣ съ Кевисомъ я нахожу ихъ не очень удовлетворительными; потому что это самое основаніе (т. е. безвидность и безтѣлесность) можно приложить и къ гармоніи и къ лирѣ и къ струнамъ, что то есть гармонія отъ настроенной лиры есть нѣчто невидимое и безтѣлесное, нѣчто прекрасное и божественное, а самая лира и струны суть тѣла, предметы тѣловидные, сложные, земляные и сродные смерти. Вѣдь никакъ невозможно, чтобы лира съ изорванными струнами и смертовидныя струны еще существовали, а гармонія, однородная съ божественнымъ и подобная безсмертному, погибла прежде смертнаго? Что, если бы кто сказалъ, что гармонія должна продолжать свое бытіе, что прежде должны сгнить дерево и струны, нежели испытаетъ что нибудь гармонія? Ты, Сократъ, думаю и самъ знаешь, какъ мы

[1]) *Иберегъ* смотритъ на этотъ отдѣлъ, какъ на самостоятельную часть (I, 112); многіе—какъ на продолженіе (Anhangsel) предыдущаго доказательства; *Целлеръ* (S 531) и *Циммерманнъ* (S. 47) какъ на непосредственную подготовку послѣдующаго доказательства. Послѣднее мнѣніе представляется болѣе вѣроятнымъ, такъ какъ отрицаніе взгляда, что душа есть гармонія тѣла и утвержденіе самостоятельнаго бытія души есть необходимая подготовка для разсужденія о существѣ души.

(т. е. Пиѳагорейцы) большею частію разумѣемъ душу [1]). Тѣло наше какбы натянуто и держится теплотою и холодомъ, сухостію и влажностію и такъ далѣе; а душа наша есть смѣшеніе и гармонія этихъ началъ, зависящая отъ хорошаго и мѣрнаго соединенія ихъ между собою. Если же душа есть гармонія, то явно, что съ непомѣрнымъ ослабленіемъ нашего тѣла или съ его напряженіемъ отъ болѣзней и иныхъ золъ, она, не смотря на свою божественность, должна тотчасъ уничтожиться, подобно тому, какъ уничтожаются и другія гармоніи, напримѣръ въ звукахъ и во всѣхъ произведеніяхъ художниковъ, между тѣмъ какъ остатки каждаго тѣла могутъ сохраняться долгое время пока не сгорятъ или не сгніютъ. Теперь смотри, что сказать намъ на это основаніе, когда кто нибудь захочетъ утверждать, что душа, будучи смѣшеніемъ тѣлесныхъ началъ, во время такъ называемой смерти уничтожится первая»?

Возраженіе касается самаго бытія души; но опроверженіе не прямо доказываетъ бытіе души, такъ какъ бытіе души есть основное предположеніе, на которомъ покоится весь діалогъ, но только защищаетъ его противъ взгляда, по которому душа разрушается или уничтожается вмѣстѣ съ тѣломъ Удалось ли Платону защитить это—другой вопросъ.

Этотъ взглядъ имѣлъ много послѣдователей въ древности, какъ и въ новое время. Въ другомъ мѣстѣ этого же діалога (92 D) объ этомъ возраженіи или ученіи Сократъ говоритъ, что оно «представляется правдоподобнымъ, бросается въ глаза, потому-то многимъ и нравится. Между тѣмъ я знаю — прибавляетъ онъ—какъ обманчивы бываютъ разсужденія, въ которыхъ доказательства основываются на подобіи».

Платонъ обнаруживаетъ несостоятельность и внутреннія противорѣчія этого взгляда. Онъ представляетъ четыре основанія въ подтвержденіе того, что душа не только не гармонія тѣла, но сама въ себѣ не можетъ быть гармоніею.—Первое опирается на предсуществованіе души. Гармонія не можетъ быть прежде инстру-

---

[1]) *Аристотель* приписываетъ Пиѳагорейцамъ это ученіе (De anima I, 4). Филолай—защитникъ этого ученія. Somn. Scip I, 14. *Cicer.* Tuscul. Disp. I, 10 Эхекратъ въ діалогѣ (88 D) говоритъ: «мысль, что наша душа есть нѣкоторая гармонія, мнѣ всегда чрезвычайно нравилась».

мента; слѣд и душа, если бы она сложена была изъ элементовъ тѣла, не могла бы быть раньше того, изъ чего она образована. Но выше доказано, что знаніе души требуетъ ея довременнаго существованія. Слѣд. если душа была уже *прежде* тѣла, то она не можетъ быть произведеніемъ тѣла.—Другое доказательство – глубже и ближе къ существу дѣла Гармонія есть нѣчто совершенно несамостоятельное; она направляется чисто внѣшнимъ образомъ по устройству и настроенію инструмента. Гармонія не управляетъ тѣми началами, изъ которыхъ слагается, но слѣдуетъ имъ. Она не можетъ находиться въ движеніи вопреки частямъ своимъ. Смотря по природѣ и настроенію инструмента она бываетъ то выше, то ниже. Если перенесть это на душу, то слѣдовало бы, что одна душа болѣе имѣетъ это свойство—быть душею, нежели другая душа, а этого допустить нельзя. —Если душа есть гармонія, то исчезаетъ *нравственное* различіе между душами, и нельзя изъяснить въ нихъ различія между добромъ и зломъ Что такое добродѣтель и порочность по этому взгляду? Опять другая гармонія и дисгармонія. Хорошо настроенная душа въ самой гармоніи заключаетъ уже другую гармонію; худо настроенная не имѣетъ этой другой гармоніи. Но это было бы безсмысленно; потому что всякая душа какъ душа есть уже гармонія, и какъ ни одна душа не можетъ быть душею болѣе, нежели другая, такъ душа какъ гармонія не можетъ заключать въ себѣ другой гармоніи или дисгармоніи, и потому всѣ души должны быть равно добрыми, потому что всѣ суть одинаково гармонія.—Наконецъ четвертое возраженіе Платона противъ этого взгляда заключается въ томъ, что душа господствуетъ надъ пожеланіями тѣла, сопротивляется ему и предписываетъ ему законы. Но какъ могло бы быть такое разногласіе между ними и какъ могла бы душа управлять тѣломъ, если бы она была только гармоніею и зависѣла отъ составныхъ частей тѣла. «И такъ вовсе не хорошо намъ—заключаетъ Платонъ – называть душу гармоніею».

Что сказать объ этихъ возраженіяхъ Платона?—Первое возраженіе опирается на теорію предсуществованія. Поэтому кто раздѣляетъ ее, для того она имѣетъ силу; но кто не раздѣляетъ, для того и возраженіе Платона теряетъ силу.—Гораздо болѣе силы имѣетъ возраженіе, защищающее самостоятельный характеръ добра и зла. У Пиѳагорейцевъ въ изъясненіи ихъ

мало было ясности. Дѣйствительно, кто считаетъ душу гармоніею, для того не должно быть инаго различія между добромъ и зломъ, кромѣ метафизическаго — различія между высшимъ и низшимъ тономъ гармоніи или между хорошею и худою гармоніею. А это собственно и значитъ — какъ и показалъ Платонъ — что при такомъ взглядѣ на душу не можетъ быть и рѣчи ни о нравственномъ различіи между добромъ и зломъ, ни о нравственной отвѣтственности. Что такое добро? Хорошая гармонія. Что такое зло? Худая гармонія. Различіе между ними не качественное, а количественное. Отчего бы худо ни звучала душа, отъ менѣе ли счастливаго сочетанія и согласія или отъ слабой энергіи частей тѣла, она во всякомъ случаѣ есть порочная душа. Далѣе то, что Платонъ говоритъ о владычествѣ души надъ тѣломъ, также изъясняется преобладаніемъ лучшихъ частей и есть нормальная связь и согласіе силъ. Такимъ образомъ возраженія его противъ матеріалистическаго взгляда не могутъ быть названы вполнѣ достаточными.

Вся аргументація его покоится на предположеніи *его* ученія о душѣ или по крайней мѣрѣ на предположеніи бытія самосознательной, нравственно-отвѣтственной души. Здѣсь граница его аргументаціи. Платонъ не выставляетъ здѣсь этого прямо, онъ только аргументируетъ: если ты называешь душу гармоніею, то отрицаешь нравственное различіе и не можешь объяснить замѣчаемаго въ тебѣ повелительнаго голоса души; но то и другое дано въ нашемъ сознаніи, слѣд. твой взглядъ ложенъ. Ему не представляется и возможности игнорировать это, счесть за предвзятое положеніе. Его послѣднее слово: мы будемъ не согласны сами съ собою, съ нашимъ самосознаніемъ. Слѣдовательно нравственное сознаніе лежитъ у него въ основѣ всякой аргументаціи. Въ этомъ отношеніи онъ стоитъ на разныхъ точкахъ зрѣнія съ своими противниками. Кто хочетъ разсуждать съ нимъ о безсмертіи, тотъ долженъ раздѣлять его убѣжденіе въ самостоятельности души. Онъ не признаетъ и возможности грубаго матеріализма. Этотъ научный недостатокъ покрывается у него нравственными основаніями. Результатъ ясенъ. Душа не можетъ быть гармоніею тѣла, потому что она раньше тѣла и господствуетъ надъ нимъ и потому что не было бы въ ней различія

между добромъ и зломъ. Она есть начало сродное божественному, простому, и какъ независимая отъ тѣла будетъ продолжать жизнь послѣ него: но *вѣчно-ли?* Это—вопросъ, къ которому Платонъ переходитъ теперь, излагая *прямое* доказательство. «Доказательство, что душа есть нѣчто сильное и богообразное, что она существовала прежде, нежели мы стали людьми, не мѣшаетъ—говоришь (обращеніе къ Кевису)—отвергать ея безсмертіе. Позволительно, правда, приписывать ей долговѣчность, что то есть она и до земной жизни имѣла бытіе не опредѣленно продолжительное, многое знала и дѣлала; но отсюда еще не вытекаетъ мысль о ея безсмертіи, ибо самое вшествіе ея въ человѣческое тѣло, подобно зародышу болѣзни, могло быть началомъ ея гибели. И вотъ она настоящую свою жизнь проводитъ скорбно, а въ минуту такъ называемой смерти и окончательно исчезаетъ» (95 С).—Противъ этого-то и направляется дальнѣйшее изслѣдованіе Сократа.

*Положительная часть.* Но и въ этой части есть предварительное разсужденіе, сущность котораго можно представить въ слѣдующемъ видѣ.—Чтобы доказать, что душа не можетъ уничтожиться, нужно прежде вообще разсмотрѣть причину рожденія и разрушенія. Платоновъ Сократъ говоритъ о себѣ, что онъ искалъ отвѣта на этотъ вопросъ у натур-философовъ, но пришелъ къ убѣжденію, что нельзя найти ни въ теплотѣ и холодѣ причины для рожденія и уничтоженія, ни въ крови или воздухѣ или мозгѣ причины познанія. Напрасно пытался онъ съ этимъ чисто механическимъ способомъ изъясненія понять, какъ одно переходитъ въ многое и даже откуда единица, и очень радъ былъ, что встрѣтилъ у Анаксагора одинъ высшій принципъ—Умъ. «Мнѣ казалось—говоритъ онъ—какъ-то хорошо, что причина всего есть Умъ. Распоряжая всѣмъ онъ указываетъ мѣсто каждой вещи тамъ, гдѣ быть ей всего лучше (97 С.). Но я обманулся, потому что и Анаксагоръ Умомъ ни сколько не пользуется и въ основаніе всего полагаетъ воздухъ, эѳиръ, воду и много другихъ странностей. Такимъ образомъ утомившись изслѣдовать вещи очами, я рѣшился прибѣгнуть къ мышленію и въ немъ наблюдать истину сущаго... и начинаю съ положенія, что есть нѣчто само въ себѣ прекрасное, доброе, великое и иное прочее. Если въ этомъ ты уступишь мнѣ и со-

гласишься со мною, то отсюда надѣюсь показать тебѣ и причину мою и вывесть заключеніе о безсмертіи души».

Значеніе этого очерка въ діалогѣ, какъ и во всей философіи Платона, чрезвычайно важно. Платонъ предполагаетъ вывесть основаніе для своей системы съ логическою необходимостью изъ точекъ зрѣнія прежнихъ философовъ. Такимъ образомъ мы можемъ наблюдать *генетическое развитіе его философіи*, которая является какбы завершеніемъ и вѣнцомъ доселѣшнихъ системъ [2]). Въ этомъ мастерскомъ очеркѣ исторіи философіи низшую ступень занимаетъ точка зрѣнія іонійскихъ натур-философовъ: но они не могли дать удовлетворительнаго отвѣта на вопросъ о происхожденіи вещей. Анаксагоръ ввелъ въ философію принципъ разумнаго начала, но не остался вѣренъ своему принципу опять возвратившись къ матеріи. Зданіе этой системы завершила сократическая философія. Здѣсь божественная сущность положена въ основаніе вещей и человѣческій духъ явился не вещью чувственно наблюдаемою, но сущностью, понятіемъ, воспринимаемымъ чрезъ мышленіе. Но въ сократической философіи это понятіе еще не получило олицетворенія. Сократическія идеи, имѣющія бытіе только въ человѣческомъ духѣ, составляютъ ступень къ Платоновымъ идеямъ. Платонъ довершилъ это построеніе, начатое Анаксагоромъ и продолженное Сократомъ. Онъ и хотѣлъ показать, посредствомъ этого историческаго очерка, что его принципъ условливается доселѣшнимъ развитіемъ философіи, что онъ поставленъ не произвольно и неодностороненъ, но обнимаетъ и заканчиваетъ собою всю предшествующую философію. Только оградивши такимъ образомъ свой принципъ онъ могъ приступить къ доказательству, что душа есть субстанціальная носительница жизни и не можетъ быть мыслима иною.

Есть нѣчто само въ себѣ и для себя прекрасное, доброе, великое и т. д.; и если что нибудь дѣйствительно прекрасно, добро, велико, то оно только потому прекрасно, что имѣетъ

---

-) Нужно признаться однако, что не всѣ изслѣдователи согласны въ истолкованіи этого мѣста. Шлейермахеръ и Германнъ видятъ въ немъ указаніе Платона на собственный ходъ его развитія; но Ибервегъ относитъ его къ Сократу, отъ лица котораго излагаются эти мысли въ діалогѣ. *Ueberweg*, Untersuchungen, S 92 sqq.

участіе въ томъ прекрасномъ самомъ по себѣ. Такъ все великое бываетъ велико и большее—больше отъ великости, какъ меньшее отъ малости. Если къ единицѣ приложить единицу, то причиною двухъ будетъ сложеніе, точно также какъ въ дѣленіи причина частнаго есть дѣленіе. Такимъ образомъ всякая вещь дѣлается тѣмъ, что она есть, чрезъ участіе ея въ сродной ей сущности. Это—принципъ. Платонъ называетъ его предположеніемъ. Но чтобы признать достоинство принципа, нужно смотрѣть на то, что изъ него выводится и согласны ли выводимыя изъ него слѣдствія между собою или несогласны Если принципъ будетъ доказанъ, то можно идти дальше, пока не дойдешъ до чего либо удовлетворительнаго. И такъ каждая изъ идей имѣетъ значеніе сама по себѣ, и все другое, являющееся подъ ними, отъ нихъ заимствуетъ и названіе. Но никакая вещь въ одно и тоже время не можетъ имѣть участія въ противоположныхъ понятіяхъ. Ставши подъ одно понятіе она должна уже непремѣнно отклониться отъ противоположнаго ему. Этого требуетъ законъ противорѣчія — что никакое понятіе не можетъ переходить въ противоположное ему.

Съ перваго взгляда кажется, будто здѣсь противорѣчіе съ первымъ доказательствомъ. Тамъ изъ разсмотрѣнія природы выведенъ законъ, что противоположности прямо возникаютъ одна изъ другой: здѣсь напротивъ утверждается, что противоположности не могутъ уживаться между собою, но каждая исчезаетъ съ приближеніемъ другой Но это противорѣчіе только съ виду, въ сущности же здѣсь только дополненіе и продолженіе прежняго. Тамъ разсматривается міръ явленій, здѣсь міръ идей; тамъ эмпирическое бытіе, здѣсь идеальное; тамъ показано, что отдѣльное, конкретное развивается изъ противоположнаго, здѣсь — что общее, понятіе, идея лежитъ въ основѣ всякаго эмпирическаго бытія, всякой бываемости, какъ неизмѣнное бытіе; тамъ рѣчь о вещахъ, которыя могутъ совмѣщать въ себѣ противоположныя свойства и которымъ могутъ быть приписаны противоположные предикаты, здѣсь открывается сущность вещей, лежащая глубоко за формами ихъ противоположности. И такъ очевидно, какимъ образомъ это доказательство заканчиваетъ собою первое. Что тамъ съ точки зрѣнія поверхностнаго физическаго разсмотрѣнія является какъ постоянная смѣна противоположностей, при которой границы между ними всегда оста-

ются болѣе или менѣе сомнительными и неопредѣленными, то здѣсь, съ точки зрѣнія ученія объ идеяхъ, является участвующимъ въ неразрушимо твердыхъ, чуждыхъ всякой противоположности, идеяхъ. Тамъ видимость и обманъ чувствъ; здѣсь—научная истина. Бываемость слѣдовательно относится только ко внѣшнему, видимому предмету, которому и могутъ быть въ разное время и въ разныхъ отношеніяхъ приписываемы разные, даже противоположные, предикаты: но лежащія въ основѣ его идеи никогда не могутъ переходить въ свою противоположность. Если предметъ является намъ другимъ, это значитъ—изъ него изчезла идея, чтобы уступить свое мѣсто другой. Вещь была больше, стала меньше. исчезла идея величины—явилась вмѣсто нея идея малости, но предметъ остался тѣмъ же. Такимъ образомъ доказано, что понятіе не можетъ принимать противоположнаго себѣ.

Но Платонъ идетъ дальше, доказывая, что вещь не можетъ принять того, что составляетъ противоположность съ понятіемъ, образующимъ ея существо. Это основывается на томъ положеніи изъ ученія объ идеяхъ, что въ основаніи всякаго индивидуальнаго лежитъ понятіе, составляющее его сущность, въ силу котораго оно есть именно то, что оно есть, и которое мы должны воспринять, если хотимъ мыслить вещъ въ себѣ. Противоположности *этого* понятія вещь принять никакъ не можетъ, потому что она разрушилась бы, какъ легко можно видѣть это на примѣрѣ огня и снѣга. Огонь заключаетъ въ себѣ понятіе теплоты, точно также какъ снѣгъ понятіе холода, такъ что оба являются носителями этихъ, олицетворяемыхъ въ идеяхъ, понятій; безъ теплоты нѣтъ огня, безъ холода не мыслимъ снѣгъ; слѣдовательно невозможно, чтобы огонь когда нибудь принялъ въ себя противоположное своему существенному понятію, именно понятіе холода. Здѣсь совпаденіе вещи съ идеею такъ нераздѣльно, что прямо можно поставить одно вмѣсто другаго, напримѣръ на вопросъ: что должно привойти къ тѣлу, чтобы оно стало теплымъ, можно, вмѣсто первоначальнаго правильнаго отвѣта: должна привойти къ нему теплота, указать на постояннаго носителя теплоты огонь и сказать: долженъ привойти огонь. Вслѣдствіе этого новаго изъясненія прежнее начало противорѣчія получаетъ теперь слѣдующій видъ: не только противоположныя понятія не соединяются между собою, но и *вещи*, кото-

рыя имѣютъ постоянно опредѣленный характеръ, не допускаютъ къ себѣ своей противоположности. Огонь приноситъ теплоту къ каждой вещи, къ которой подходитъ и не допускаетъ своей противоположности именно холода, хотя огонь и холодъ не суть прямыя противоположности; равнымъ образомъ три и четъ не суть противоположности, однакожъ три, поелику они по всюду приносятъ съ собою нечетъ, никакъ и нигдѣ не допускаютъ чета.

Если мы сравнимъ добытое теперь съ прежнимъ — гдѣ на примѣрѣ Симміаса, который по сравненію съ Сократомъ имѣлъ участіе въ величинѣ, по сравненію съ Федономъ въ малости, мы узнали, что участіе вещей въ идеяхъ чисто *относительное* и оттого измѣняющееся — то увидимъ противорѣчіе, которое можетъ разрѣшиться не иначе какъ предположеніемъ различія между идеями, изъ которыхъ однѣ составляютъ *существо* вещи и оттого не могутъ уходить отъ нея, и другими идеями, которыя принадлежатъ вещи не существенно и потому не всегда необходимо находятся въ ней, но только возможнымъ образомъ въ то или другое время. Человѣкъ можетъ поперемѣнно имѣть участіе въ величинѣ и малости или въ теплотѣ и холодѣ: для его существа это безразлично, хотя и эти идеи при приближеніи своихъ противоположностей также удаляются; но за тѣмъ каждая вещь имѣетъ одну существенную, образовательную идею, и представляется носительницею этой идеи, какъ огонь напримѣръ есть носитель теплоты.

Съ послѣднимъ положеніемъ о неисчезающихъ и недопускающихъ своей противоположности существенныхъ идеяхъ, мы прямо подошли къ цѣли: стóитъ только перенесть найденную истину на душу. Какъ огонь, субстанціальный носитель теплоты, не можетъ быть мыслимъ безъ нея, такъ душа, субстанціальная носительница *жизни*, не можетъ быть мыслима безъ жизни. Идея жизни есть субстанціальная, или какъ мы выше назвали, образовательная идея души. И какъ огонь повсюду гдѣ онъ является, приноситъ теплоту, такъ душа приноситъ ко всякому тѣлу жизнь. Слѣдовательно какъ на вопросъ: какое тѣло тепло, должно отвѣчать — въ которомъ находится огонь, такъ на вопросъ: какое тѣло живо, соотвѣтственно нужно отвѣчать — къ которомъ находится душа. Слѣдовательно различіе между живымъ и не живымъ (не одушевленнымъ) тѣломъ заклю-

чается исключительно въ томъ, что то имѣетъ душу, а это не имѣетъ души.

И такъ сущность доказательства заключается въ томъ, что душа есть субстанціальная носительница идеи жизни. Но жизни непосредственно противоположна смерть. А такъ какъ никакое подлежащее не можетъ допустить того, что составляетъ противоположность съ его существеннымъ предикатомъ, которое оно приноситъ ко всему, то и душа, которой существенное, субстанцію ея образующее, содержаніе есть жизнь, не можетъ допустить противоположности этой своей субстанціи, которую она по всюду приноситъ. Слѣдовательно принося всюду жизнь душа не можетъ принять въ себя смерти. Но что по своему существу противится смерти, то безсмертно, слѣдовательно *душа безсмертна*. Душа и смерть стоятъ въ такомъ же непосредственномъ противорѣчіи, какъ огонь и холодъ. Потому смотрѣть на душу, какъ на сущность, разрушимую чрезъ смерть, значило бы или отказывать ей въ жизни или вообще уничтожить идею жизни. Такъ является передъ нами душа въ своемъ чистомъ существѣ, какъ субстанціальная носительница жизни. Она не есть безсмертное *твореніе*, но есть божественное начало, въ себѣ самомъ заключающее безсмертіе. Она не получаетъ безсмертія отъ Творца, какъ еслибы была по существу смертною или могущею умереть, но носитъ его въ себѣ самой, какъ свою сущность. Она по природѣ иная сущность, нежели тѣло. Безсмертіе ея не въ богоподобіи, но въ самомъ ея божественномъ существѣ.

Но безсмертное есть ли въ тоже время и негибнущее? Платонъ доказалъ, что душа есть носительница жизни, что жизнь составляетъ ея существенный предикатъ Противоположный предикатъ не можетъ быть приписанъ ей, пока она существуетъ. Но что упрочиваетъ ея вѣчное существованіе и несовмѣстность ея по природѣ съ идеею смерти? Пока она въ тѣлѣ—она носительница жизни; но съ удаленіемъ изъ тѣла — не можетъ ли ей быть приданъ противоположный предикатъ, какъ водѣ напримѣръ, по природѣ текучей, можетъ быть присвоенъ предикатъ не текучести, когда она силою природы измѣняетъ свое состояніе, переходитъ напримѣръ въ паръ. Не можетъ ли и душа подобнымъ образомъ быть уничтожена дѣйствіемъ природы, разрѣшиться въ паръ, при чемъ отойдетъ отъ нея и идея жизни? Платонъ отвѣчаетъ на это: «если безсмертное есть вмѣстѣ и

негибнущее, то душѣ, когда приближается къ ней смерть, погибнуть невозможно».—«Для этого—замѣтилъ собесѣдникъ—не нужно и особаго доказательства, ибо едва ли что нибудь неразрушится, если безсмертное и вѣчное подвергнется разрушенію».

Въ этомъ доказательствѣ замкнуто и то, которое особо представлено въ Федрѣ [1]). Тамъ безсмертіе души выводится изъ понятія самодвижимости. Но это понятіе заключается въ понятіи жизни, какъ признакъ души. здѣсь только поставленъ конкретный законъ на мѣсто общаго понятія. Слѣдовательно доказательство Федра подводится подъ аргументацію Федона.

И такъ мы при концѣ цѣпи доказательствъ. Но согласно съ нашимъ планомъ мы должны изъяснить, какимъ образомъ послѣднее доказательство проливаетъ свѣтъ на всѣ предыдущія и приводить ихъ къ высшему единству.

Если въ первомъ доказательствѣ всякое бытіе созерцается какъ круговоротъ между смертію и жизнію, хотя при томъ не показано, какимъ образомъ душа затрогивается смертію, то здѣсь мы пріобрѣли свѣдѣніе, что то, что тамъ представляется какъ переходъ отъ смерти къ жизни, составляетъ для души только внѣшнюю перемѣну, на самомъ же дѣлѣ есть неизмѣнное состояніе жизни.—Засыпаетъ ли душа при разлученіи съ тѣломъ, чтобы опять пробудиться къ жизни въ новомъ тѣлѣ, это оставалось тамъ невыясненнымъ; но здѣсь представляется совершенно яснымъ, что смерть, когда она входитъ въ человѣка, касается только тѣла, души же не касается. Какъ безтѣлесная она избѣгаетъ смерти, что бы продолжать жизнь безтѣлесно же или въ новомъ тѣлѣ, къ которому она приноситъ не отдѣлимую отъ нея и съ разрушеніемъ ея прежняго тѣла неразрушенную жизнь. Съ этой точки зрѣнія—ученія объ идеяхъ—всякая перемѣна въ мірѣ явленій ограничивается чувственными вещами, и даже въ отношеніи къ нимъ есть только видимость, въ сущности же она есть ни что иное, какъ отступленіе неизмѣнно существующихъ идей, которыя покоятся сзади внѣшнихъ явленій. Если слѣдовательно тамъ душа являлась какбы всегда снова возникающею въ круговоротѣ вещей, то здѣсь она является вѣчною, неразрушимо стоящею среди всѣхъ перемѣнъ.

---

[1]) *Brandis*, Geschichte der Philosophie, T. II, S. 440 *Schleiermacher*, Einl. z Phædon, S. 10.

Второе доказательство также отсюда получаетъ свой свѣтъ Если душа есть принципъ жизни и невозможно мыслить ее не живущею, то должна она, какъ такая, предшествовать тому, что она оживляетъ. И какъ она останется послѣ этой тѣлесной жизни, такъ должна она быть уже прежде нея, чтобы въ одно тѣло послѣ другаго переносить свой царственный тронъ жизни.

Противъ того, что добыто въ метафизическомъ доказательствѣ, успѣхъ этого доказательства заключается въ томъ, что тамъ душа представлялась вообще сроднною идеямъ, здѣсь она выступаетъ какъ владѣтельница идеи жизни во всей полнотѣ. Тамъ душа и идея только сродны, здѣсь связаны нерасторжимо.

Наконецъ, что касается до того взгляда, что душа только по милости тѣла есть носительница жизни (душа — гармонія тѣла): то здѣсь дѣло представляется прямо на оборотъ. Тѣло душѣ обязано благодарностью, а не душа тѣлу, потому что тѣло приходитъ къ жизни, вообще къ своему бытію, чрезъ то, что душа дѣлаетъ изъ него свое жилище и приноситъ въ него жизнь, съ тѣмъ что, когда распадется это зданіе, она, неразрушимая въ своемъ бытіи, перейдетъ въ другое тѣло.

Такъ кругъ аргументаціи законченъ. Въ немъ не только Платоническія мысли соединились въ гармонію, но всѣ цвѣты духа до — Платоновской философіи художественною рукою вплетены въ одинъ вѣнокъ.

Но остановимся еще на минуту и спросимъ: что собственно доказалъ Платонъ? Что душа и идея жизни тождественны. Но то, что говорится о душѣ (вообще), приложимо ли къ (отдѣльнымъ) душамъ? Отдѣльныя души только въ производномъ смыслѣ можно назвать принципами жизни. Тождество идей и отдѣльныхъ душъ совсѣмъ не безусловное. Слѣдовательно что сказать объ *индивидуальной* душѣ и ея неуничтожаемости? Платоново доказательство отъ идеи жизни имѣло бы силу только въ томъ случаѣ, еслибы всякая отдѣльная душа заключала въ себѣ всю полноту идеи жизни. Но всякая душа носитъ въ себѣ только часть этой жизни, есть только искра всемірнаго огня. А потому всегда останется вопросъ: сохранится ли *эта* душа, съ своимъ *отдѣльнымъ самосознаніемъ*, или по разлученіи съ тѣломъ она возвратится къ своему первоисточнику, сольется съ идеею всемірной жизни. Въ Тимеѣ (41) Платонъ считаетъ души сотворенными и разрушимыми и ссылается на бо-

жію благость, которая не захочетъ разрушить души. И такъ продолженіе жизни отдѣльныхъ душъ, какъ сознательныхъ индивидуумовъ, остается недоказаннымъ.

Но мы еще не сказали Платонова послѣдняго слова.

## III) Нравственно-религіозная сторона Федона.

Діалектическая сторона діалога окончена. Результатъ ея оказался недостаточнымъ. Разборъ и критическая оцѣнка доказательствъ безсмертія привели насъ къ убѣжденію, что истина *личнаго* безсмертія не доказана ими неопровержимо. Но мы видѣли также, что и самъ Платонъ не скрываетъ отъ себя недостатковъ научной аргументаціи, что онъ не приписываетъ ей значенія котораго она и не можетъ имѣть по самой своей природѣ. Онъ считаетъ доказательства основаніями только для *вѣроятнаго* заключенія, а не для несомнѣннаго научнаго вывода.

Эта недостаточность діалектическихъ основаній существенно дополняется у Платона иными основаніями, которыхъ и мы не должны упустить изъ виду, именно *нравственно-религіозными*. Нравственно-религіозная сторона Федона имѣетъ въ діалогѣ столько же существенное значеніе, какъ и діалектическая.

Это — не особая черта одного діалога — Федона, хотя здѣсь болѣе чѣмъ гдѣ либо умственное соприкасается съ нравственнымъ, съ областью сердца, но постоянный и существенный характеръ всей философіи Платона. Платонъ выходитъ въ своей философіи изъ полемики противъ ложнаго направленія своего времени какъ въ теоретическомъ, такъ и въ нравственномъ отношеніи. Въ теоретическомъ или умственномъ отношеніи онъ вооружается противъ тѣхъ, которые (какъ Протагоръ) не дѣлали различія между чувственнымъ и умственнымъ познаніемъ или разумною истиною. Въ практическомъ или нравственномъ отношеніи онъ выходитъ равнымъ образомъ изъ полемики противъ тѣхъ, которые понимали душу какъ воздухъ, огонь или какъ гармонію тѣла, и слѣдовательно вообще отнимали у нея самостоятельность и снимали съ нея отвѣтственность за ея дѣйствія, какъ выходящія не изъ свободной причины. Въ противоположность съ ними

Платонъ защищаетъ самостоятельность, нравственную свободу и вмѣстѣ съ тѣмъ отвѣтственность души за ея нравственную жизнь. Но оба эти направленія, теоретическое и нравственное, или объ стороны жизни являются у него не разрозненными, но взаимно одна другую проникающими и дополняющими сторонами, такъ что знаніе непремѣнно переходитъ въ дѣятельность, равно какъ проникающій систему религіозно-нравственный духъ даетъ соотвѣтственное направленіе частнымъ понятіямъ и цѣлому міровоззрѣнію. Оба направленія самымъ тѣснымъ образомъ соединены въ своемъ источникѣ—разумѣ, общей основѣ идеальнаго познанія и идеальной т. е. нравственно-чистой дѣятельности. Одинъ и тотъ же разумъ познаетъ идею и осуществляетъ ее въ жизни [1]). Оба направленія ведутъ къ одной цѣли — благу, какъ завершенію познавательной и нравственной дѣятельности, какъ единственному предмету истиннаго познанія и какъ высшему принципу практической дѣятельности. Такимъ образомъ философія Платона обнимаетъ вмѣстѣ мышленіе и дѣятельность, теорію и практику, совокупность всѣхъ духовныхъ отправленій человѣка въ ихъ высшемъ развитіи, полную жизнь духа. Она не есть только научная система, но научно-практическое міровоззрѣніе. Научное образованіе и умственный интересъ идетъ у него рука объ руку съ нравственнымъ. Что на теоретической сторонѣ пріобрѣтено для знанія, то постоянно находитъ практическую цѣну для личной жизни. «Думаешь ли ты—говоритъ мудрая Діотима въ Пирѣ 211 E—что худа была бы жизнь человѣка, смотрящаго туда, созерцающаго то и обращающагося съ тѣмъ съ чѣмъ должно? Не правда ли, что ему дове-

[1]) Сравнивая въ этомъ отношеніи ученіе Платона съ ученіемъ Аристотеля нельзя не замѣтить противоположности между ними. Аристотель, сдѣлавши различіе между умомъ теоретическимъ и практическимъ, относитъ къ первому—область высшихъ истинъ, какъ неизмѣнныхъ и необходимыхъ понятій, познаніе которыхъ составляетъ мудрость σοφία; ко второму—область измѣняющихся явленій и состояній и вмѣстѣ съ нею нравственную дѣятельность, направленіе которой принадлежитъ уже не мудрости σοφία, а благоразумію φρόνησις. Такимъ образомъ у Аристотеля нравственная дѣятельность отдѣлена отъ разумнаго познанія, принадлежащаго теоретическому уму, и съ понятіемъ философа соединяется представленіе только мудрости, а не нравственной чистоты жизни, какъ у Платона.

лось бы рождать не образы добродѣтели, а истинную добродѣтель?» «Знаніе, мудрость есть настоящая монета, которою все должно оцѣнивать» (Федонъ 69 А), «первообразъ для устройства нравственной жизни» (Госуд. VI, 484 С. VII, 540 А). Равнымъ образомъ и наоборотъ, что̀ явилось основательнымъ и важнымъ въ практической области, то въ силу этого получаетъ достовѣрность и въ теоретическомъ отношеніи. Нравственная сторона даетъ оружіе для опроверженія грубаго матеріализма, который, сверхъ научнаго, есть вмѣстѣ и нравственное заблужденіе; теоретическая, діалектическая или научная сторона обнаруживаетъ и обличаетъ несостоятельность нравственныхъ воззрѣній времени. Самое уже понятіе *о добродѣтели, какъ знаніи*, указываетъ на тѣсную связь этихъ двухъ элементовъ. Только та добродѣтель, которая посредствуется знаніемъ, имѣетъ нравственное достоинство; и на оборотъ (какъ въ нашемъ діалогѣ) нравственное убѣжденіе получаетъ цѣну только тогда, когда возвышается до знанія, когда опирается на научныя основанія. Такимъ образомъ діалектика приняла у него иѳическій, иѳика—діалектическій характеръ [1]).

Но, сравнивая эти два элемента съ точки зрѣнія Платоновой системы, мы должны отдать предпочтеніе практической сторонѣ предъ теоретическою, такъ какъ она, эта нравственная сторона, наслѣдіе у Платона духа Сократова, составляетъ главное и можно сказать послѣднее основаніе всѣхъ понятій и убѣжденій въ теоретической и практической области. Отсюда религіозно-нравственный характеръ Платоновой философіи. Нравственныя основанія суть столбы, которые подпираютъ собою величественное зданіе его системы. Нравственное цѣнится у него выше всего. Эта нравственная сторона, которая направляется противъ матеріализма и распущенности его времени, и есть то, что такъ возвышаетъ Платона надъ его временемъ.

Это соединеніе діалектическаго элемента съ нравственнымъ, проникая всю систему, выражается съ полною силою и очевидностію и въ нашемъ діалогѣ. Въ Федонѣ преимущественно отразился этотъ религіозно-нравственный характеръ философіи Платона.

---

[1]) Die Bedeutung der Philosophie für das Leben nach Plato, von Dr. *Paul Höfer*. Göttingen, 1870.—Die Unsterblichkeit der Seele in Plato's Phædo, von Dr. *P. Zimmermann*. Leipzig, 1869.

Здѣсь *убѣжденіе* въ безсмертіи, опирающееся на религіозно-нравственныхъ основаніяхъ, предшествуетъ доказательствамъ безсмертія. Оно есть дѣло сердца, прежде чѣмъ сдѣлалось предметомъ ума. Но и сдѣлавшись предметомъ ума оно остается дѣломъ—чаяніемъ сердца. Задачею діалога было только доказательно обосновать, подтвердить это убѣжденіе, оправдать *вѣру* предъ мыслящимъ духомъ, опереть нравственную непосредственную достовѣрность на діалектическихъ основаніяхъ и возвысить ее до спекулятивнаго знанія, но вовсе не было въ виду, что на этомъ пути можно достигнуть до полной научной достовѣрности, устранить всѣ сомнѣнія, разрѣшить всѣ возраженія противъ этого непосредственнаго убѣжденія. Убѣжденіе и начинаетъ и заканчиваетъ собою научную аргументацію, есть prius и въ тоже время основа научнаго знанія.

Поэтому и роль Сократа въ этомъ діалогѣ существенно отлична отъ роли его въ другихъ діалогахъ. Тамъ для него все зависитъ оттого, чтобы достигнуть до познанія какой либо истины посредствомъ вопросовъ и возраженій; онъ какъ бы ищетъ этой истины и потому заинтересованъ относительно результата: здѣсь онъ выступаетъ съ твердымъ и готовымъ убѣжденіемъ, которое ставитъ смѣло во главу изслѣдованія, не показывая сомнѣнія въ томъ, что оно можетъ быть отыскано или опасенія, что оно можетъ быть потеряно на научномъ пути. «Что я предстану предъ добрыхъ владыкъ — боговъ, это могу доказать столь же рѣшительно, какъ что либо другое (63 с) — такъ выражаетъ Сократъ свое убѣжденіе или свою вѣру, и всю силу своего авторитета направляетъ на колеблющееся равновѣсіе доказательствъ. Съ силою своего убѣжденія онъ стоитъ какъ скала среди волнующагося моря мнѣній за и противъ обсуждаемыхъ основаній. Друзья его колеблются и кажутся нетвердыми, но онъ стоитъ твердо, не сомнѣваясь, чтобы то, что они вмѣстѣ съ нимъ охотно желали бы упрочить, вдругъ могло оказаться не прочнымъ. Онъ самъ говоритъ своимъ друзьямъ, чего предполагаетъ достигнуть этимъ изслѣдованіемъ; онъ хочетъ испытать самаго себя предъ ними въ отношеніи своей вѣры въ безсмертіе, хочетъ оправдаться предъ ними успѣшнѣе, чѣмъ предъ судьями (63 В), т. е. другими словами, хочетъ непосредственную достовѣрность оправдать научнымъ изслѣдованіемъ и чрезъ это пріобрѣсть и для самаго себя, для своихъ

убѣжденій, истинную опору (91 B). То и другое проходитъ чрезъ весь діалогъ: убѣжденіе и діалектическія основанія, рѣшительное утвержденіе и колеблющееся сомнѣніе, неизмѣнно-твердое моральное настроеніе и постоянно возрастающая, но всегда опять уступающая убѣжденію діалектическая достовѣрность. Сократъ самъ не имѣлъ въ виду представить твердыя доказательства. Онъ хочетъ только *потолковать* (70 B) съ другими о своемъ мнѣніи и результатомъ должно выдти какъ вѣроятность то, что онъ утверждаетъ: «потолкуемъ, вѣроятна моя мысль или нѣтъ». Слѣдовательно о твердыхъ неопровержимыхъ научныхъ доказательствахъ нѣтъ и рѣчи [1]).

Какъ сильно движеніе, которое возникло послѣ возраженія, что душа есть гармонія тѣла. Здѣсь колеблется все. Друзья Сократа всѣ повержены въ смущеніе: они сомнѣваются не только въ доселѣшнихъ разсужденіяхъ, но и въ томъ, что могло быть сказано впослѣдствіи (88 c.). Всѣ доселѣшнія доказательства представляются не удовлетворительными. Но Сократъ представляетъ величественный контрастъ съ нетвердостію тѣхъ, которымъ безсмертіе должно было быть доказано и которые надѣются основать свою увѣренность единственно на этихъ доказательствахъ. Сіяя въ своемъ радостномъ чувствѣ убѣжденія, котораго у него не можетъ отнять никакое возраженіе, онъ останавливаетъ друзей какъ бѣглецовъ или побѣжденныхъ, ободряя ихъ къ новому изысканію и изслѣдованію (89 A). Но прежде чѣмъ идти на борьбу нужно предупредить новое пораженіе. Онъ слегка укоряетъ учениковъ, успокоивая ихъ, что они напрасно пускаютъ въ душу мысль, будто въ разсужденіяхъ нѣтъ ничего здраваго; напротивъ мы то еще не здравы и должны стараться пріобрѣсть здоровье—т. е. твердое убѣжденіе (90 E).

Если же такъ, если безсмертія нельзя основать на діалектическихъ доказательствахъ, которыя всегда незбѣжно-односторонни, то нужно опереться на болѣе твердомъ основаніи — *на какомъ нибудь Словѣ Божіемъ* (85 D).

Такимъ образомъ это убѣжденіе является Сократу, какъ голосъ божества, какъ «божественное основаніе». Это «божест-

---

[1]) Indicat hæc vox (διαμυθολογῶμεν) proprie eam vim orationis, quæ effectus hominum componendo tranquillos reddit, flectit, regit. *Wyttenbach* ad h l.

венное основаніе» можно понимать прежде всего въ смыслѣ убѣжденія, которое есть голосъ Божій въ человѣкѣ. Научныя доказательства недостаточны: твердую достовѣрность можетъ доставить только убѣжденіе, божественнымъ образомъ возбуждаемое. Непосредственное убѣжденіе поэтому совпадаетъ съ вѣрою, которая непосредственно покоится *на психологическихъ основаніяхъ*, посредственно же есть дѣло божественнаго промышленія о людяхъ. Такимъ образомъ здѣсь основаніе убѣжденій заключается въ божественной природѣ души, «въ сродствѣ ея съ Богомъ», въ силу котораго она всегда носитъ въ себѣ неизгладимое убѣжденіе въ своей принадлежности къ высшему міру—въ которомъ владычествуетъ Богъ, а мы Его стяжанія [1])—и въ своемъ безсмертіи. Вѣра въ бытіе Бога и въ безсмертіе есть по преимуществу то божественное слово въ человѣкѣ, которое спасаетъ его въ жизни.

Далѣе, это божественное основаніе или слово можетъ быть понимаемо и въ другомъ смыслѣ, какъ непосредственное вліяніе божественнаго на человѣческую душу, какъ *непосредственное откровеніе*. Такъ Платонъ говоритъ въ Федрѣ (244, B): «изступленіе иногда бываетъ даромъ Божіимъ и въ этомъ случаѣ становится источникомъ величайшихъ благъ. Напримѣръ хотя бы дельфійская провѣщательница или додонскіе жрецы, находясь въ состояніи изступленія, дѣлали весьма много добра и частнымъ людямъ и вообще Греціи. Если бы мы стали говорить о Сивиллѣ и другихъ, которые обладали божественнымъ даромъ пророчества (μαντικῇ χρώμενοι ἐνθέῳ), вѣрно предсказали многимъ и много такого, что исполнилось въ будущемъ, то намъ пришлось бы говорить долго о томъ, что всякому извѣстно. Впрочемъ нельзя не сослаться и на свидѣтельство древнихъ, которые, устанавливая значеніе именъ, не почитали изступленія чѣмъ-то постыднымъ или безчестнымъ, иначе прекраснаго искусства судить о будущемъ не назвали бы изступленіемъ: видно оно хорошо, (если дается Богомъ) когда получило такое имя. (Сравн. Филеб. 63. Пармен. 134 C. Федр. 278 D.

---

[1]) «Получивъ божескій жребій человѣкъ, по сродству съ Богомъ, одинъ изъ всѣхъ животныхъ призналъ боговъ, началъ воздвигать имъ жертвенники и кумиры». (Протаг. 322 A. Сравн. Федр. 230 A).

Такое же значеніе, какое приписывается здѣсь божественному слову, въ другихъ мѣстахъ у Платона имѣетъ θεία μοῖρα. Въ ней возводятся къ божественной причиности тѣ дѣйствія человѣка, къ которымъ располагаютъ его внѣ и помимо знанія сложившіяся внѣшнія обстоятельства или собственное внутреннее возбужденіе, дѣйствующее съ неодолимой силой. Она служитъ къ изъясненію тѣхъ явленій, которыя въ человѣческой жизни выходятъ не изъ сознательной самодѣятельности, но изъ неодолимой силы внѣшнихъ вещей или изъ естественной склонности и вдохновенія, и въ которыхъ онъ самъ себѣ не можетъ дать отчета. То непосредственное чувство, которому истина открывается въ человѣкѣ, стоитъ выше достовѣрности, и не поддается разрушительной силѣ никакихъ аргументовъ.

Но силу и вліяніе этого божественнаго руководства (θεία μοῖρα) Платонъ распространяетъ не только на тѣ случаи, когда человѣкъ дѣлаетъ что либо безъ яснаго сознанія побужденій, но и на тѣ явленія духовной жизни, которыя совершаются съ яснымъ сознаніемъ, въ которыхъ обыкновенное пониманіе видитъ прямое выраженіе разумныхъ убѣжденій и которыя при томъ составляютъ совершенство въ своемъ родѣ. Таково было убѣжденіе его относительно поэтовъ, политиковъ, законодателей, философовъ, что если они дѣлаютъ что либо хорошо, то дѣлаютъ это по θεία μοῖρα. Такъ, «добродѣтель дается божественнымъ жребіемъ тому, кому дается» (Менонъ 100, В.). «Политики ничѣмъ не отличаются отъ прорицателей и мужей богодухновенныхъ, какъ скоро они вдохновенные и наитствованные Богомъ совершаютъ посредствомъ слова много великихъ дѣлъ, хотя и не знаютъ, что говорятъ» (Менонъ 99, С). «Поэты пишутъ, что пишутъ, по внушенію не мудрости, а какого-то естественнаго дара, приходя въ энтузіазмъ какъ прорицатели и предсказыватели». (Апологія, 22 В). Вообще «кто говоритъ много прекраснаго о предметахъ, тотъ водится не искусствомъ: всякій можетъ хорошо творить по божественному жребію» (Іонъ 534 С. Сравн. Госуд. VI, 492 Е).

Въ такомъ состояніи находился и Сократъ въ послѣднія минуты жизни. Онъ сообщилъ это возбужденіе даже своимъ ученикамъ. «Находясь у Сократа—говоритъ Федонъ — я испыталъ что-то удивительное. Во мнѣ даже не возбуждалось и сожалѣнія о другѣ, тогда какъ онъ былъ столь близокъ къ смерти.

Онъ умиралъ столь безтрепетно и великодушно, что и самое отшествіе его въ преисподнюю, думалъ я, совершается не безъ божественнаго жребія (μηδ' ἄνευ θείας μοίρας), что онъ и тамъ будетъ счастливѣе нежели кто другой (Федонъ 58, E).

Подъ вліяніемъ этого возбужденія находился Сократъ, когда приписывалъ божественное происхожденіе сну, повторявшемуся часто въ его жизни, и въ послѣдній разъ видѣнному имъ передъ смертью. Сонъ побуждалъ его заниматься музыкою, и Сократъ исполнилъ его, разсуждая что «безопаснѣе умереть, когда повинуясь сновидѣнію успокоишь совѣсть чрезъ сочиненіе стихотвореній». «По этому—говоритъ онъ—сначала я написалъ гимнъ богу, которому тогда приносима была жертва (Аполлону); а послѣ бога, разсудивъ, что поэту, если онъ хочетъ быть поэтомъ, надобно излагать не разсказы, а вымыслы, и не находя въ себѣ способности вымышлять, я переложилъ въ стихи первыя попавшіяся мнѣ изъ тѣхъ басенъ Эзопа, которыя были у меня подъ рукою и въ памяти». (Федон. 61, B). Параллельное этому мѣсто находится у Платона въ Государствѣ (IX, 572), гдѣ онъ говоритъ, что «кто отходитъ ко сну возбудивъ въ себѣ разумную природу, напитавъ ее прекрасными мыслями и разсужденіями и надумавшись самъ съ собою,... тотъ во снѣ близко коснется истины».

Подъ вліяніемъ этого же возбужденія Сократъ сравнивалъ себя съ лебедемъ—Аполлоновой птицей—и свою предсмертную рѣчь съ послѣднею пѣснью лебедя. «Въ дѣлѣ предсказанія для васъ—говорилъ онъ друзьямъ (85 A)—я, кажется, хуже лебедей, которые поютъ во всю жизнь, а почувствовавъ приближеніе смерти поютъ долѣе и чаще—съ радости, что отходятъ къ богу, которому служатъ... Будучи птицами Аполлона онѣ имѣютъ, думаю, даръ предчувствія и поютъ въ тотъ день гораздо болѣе, нежели во время своей жизни, отъ радости, предчувствуя блага преисподней. Я считаю и себя сослуживцемъ лебедей и жрецомъ того же бога и думаю, что получилъ отъ своего владыки даръ предсказанія не хуже, чѣмъ они».

Такимъ образомъ промежутокъ времени между осужденіемъ и смертію Сократа былъ посвященъ служенію въ честь Аполлона, пророчественнаго бога. Это и всей предсмертной бесѣдѣ Сократа придало пророчески-вдохновенный характеръ. Доказательства безсмертія должны быть разсматриваемы въ связи

съ этимъ внутреннимъ настроеніемъ Сократа. Отъ него они получаютъ свою силу и убѣдительность. Непосредственное убѣжденіе — вѣра — дастъ силу и діалектическимъ доказательствамъ. Она подаетъ къ нимъ поводъ и она же въ заключеніе покрываетъ недостатки доказательствъ: она есть корень и вѣнецъ всего развѣтвленія доказательствъ. Такимъ образомъ діалектическія доказательства составляютъ одну сторону діалога; другую сторону его составляютъ религіозно-нравственныя основанія убѣжденія въ безсмертіи. Тѣ приводятъ къ вѣроятности, эти—къ полному убѣжденію. Доказательства разума, по собственнымъ словамъ Платона, должны были доказать только *вѣроятность* безсмертія и подать слушателямъ лучшія надежды

Между тѣмъ какъ Симміасъ понимаетъ и принимаетъ значеніе только внѣшнихъ доказательствъ, Платонъ указываетъ на внутреннія основанія вѣры въ безсмертіе. Въ этомъ отношеніи Симміасъ есть выраженіе только одной части Платонова духа (генія), какъ другіе—выражаютъ собою другія части или стороны его генія. Если бы Платонъ опирался только на доказательства, то онъ обнаружилъ бы предъ нами только половину своего генія, одну сторону его—абстрактное мышленіе. Но онъ является предъ нами съ цѣлою, полною силою духовной жизни, въ томъ чистомъ нравственномъ воодушевленіи, въ которомъ, по его убѣжденію, только и можно воспринимать дѣйствительно истинное. Сократъ выражаетъ всю полноту его духовной жизни по его интеллектуальной и нравственной сторонамъ.

Внѣшнія формы выраженія этого убѣжденія суть *практическія доказательства безсмертія* и притомъ 1) частію нравственныя, 2) частію миѳическія.

### 1) Нравственныя (этическія) доказательства.

Нравственныя доказательства не составляютъ особаго круга доказательствъ, но развиваются въ ходѣ теоретическихъ доказательствъ, какъ присущій имъ и повсюду проникающій и оживляющій ихъ нравственный принципъ. Съ другой стороны—это не отдѣльныя мѣста съ изложеніемъ нравственнаго ученія, съ нравоучительнымъ содержаніемъ или нравоучительными выводами. Нравственное у Платона самымъ тѣснымъ внутреннимъ

образомъ сливается съ теоретическимъ какъ въ принципѣ, такъ и въ раскрытіи его—въ доказательствахъ.

Этотъ характеръ обнаруживается уже во вступленіи и въ предварительной части діалога. Философія есть очищеніе. Это уже показываетъ, что нравственность, которой Платонъ требуетъ отъ философа, не есть что либо внѣшнее по отношенію къ философіи, поддѣ стоящее, но есть одно и тоже съ философіею, которая потому есть нравственный подвигъ.

За тѣмъ этотъ нравственный характеръ проявляется сплошь во всѣхъ другихъ частяхъ діалога, проникаетъ собою всѣ діалектическія доказательства.

Первое доказательство выходитъ изъ положенія, что противоположныя состоянія возникаютъ одно изъ другаго и переходятъ одно въ другое. Этотъ круговоротъ бытія, по видимому, можетъ располагать къ нравственному индифферентизму и легкомыслію; но Платонъ рѣшительно и безусловно устраняетъ такой выводъ, поставляя на видъ, что абсолютное уничтоженіе не мыслимо, что за умираніемъ слѣдуетъ оживаніе или возрожденіе, что измѣненія касаются только формы, но не сущности бытія. «Этому-то—говоритъ Платонъ—мы никогда не приписывали рожденія отъ другаго» 103 С. По этому воззрѣнію всякое дѣйствіе человѣка получаетъ значеніе на цѣлую вѣчность, какъ проявленіе вѣчно-живущаго духа. Платонъ и заключаетъ первое доказательство нравственнымъ положеніемъ: «въ самомъ дѣлѣ есть оживаніе и происхожденіе живаго изъ мертваго; есть и души умершихъ; и добрымъ изъ нихъ хорошо, а злымъ худо» 72 Е.

Во второмъ доказательствѣ ученіе о предсуществованіи души и воспоминаніи показываетъ, что знаніе условливается не только усвоеніемъ познаній, которыя мы получаемъ изъ внѣшняго міра, но преимущественно самоуглубленіемъ субъекта, обращеніемъ его къ самому себѣ, къ внутреннѣйшему сокровенному зерну его жизни. По этому философствованіе не только не возможно безъ нравственной важности, но составляетъ одно съ нею, такъ какъ для него необходима борьба съ чувственностью, при которой только и возможно извлечь идею изъ-за скрывающей и подавляющей ее чувственной оболочки.

Еще болѣе выступаетъ нравственный характеръ въ третьемъ

доказательствѣ, гдѣ, по поводу возраженія Симміаса, все направлено къ тому, чтобы доказать, что душа сравнительно съ тѣломъ есть существо высшее, сродное божественному, свободно-самостоятельное, вѣчное; вмѣстѣ съ этимъ она не только имѣетъ способность къ нравственному освобожденію отъ стѣсняющихъ ее узъ чувственности, но и обязанность къ этому

Заключеніе четвертаго доказательства и какъ бы выводъ изъ всѣхъ доказательствъ составляетъ слѣдующее разсужденіе, имѣющее уже прямо видъ нравоучительнаго вывода. «Если душа безсмертна, то должно имѣть о ней попеченіе не въ отношеніи къ одному тому времени, въ которомъ мы, какъ говорится, живемъ, но ко всему (то есть къ цѣлой вѣчности); и тотъ по видимому подвергнется страшной опасности, кто вознерадитъ о ней. Въ самомъ дѣлѣ если бы смерть была оставленіемъ всего, то для людей злыхъ какая бы находка — оставляя вмѣстѣ съ тѣломъ и душу оставитъ злыя дѣла свои. Но когда открывается, что душа безсмертна—ей вѣдь нѣтъ инаго избавленія отъ золъ, нѣтъ инаго спасенія, какъ сдѣлаться наилучшею и разумнѣйшею; ибо отходя въ преисподнюю она не уноситъ ничего, кромѣ образованія и пищи своей; а это умирающему, говорятъ, тотчасъ же, въ самомъ началѣ его отшествія, или очень полезно или очень вредно» (107 B).

Такимъ образомъ основу нравственныхъ доказательствъ составляетъ убѣжденіе въ божественномъ происхожденіи и божественной природѣ человѣческой души. Вслѣдствіе такого божественнаго происхожденія она имѣетъ божественное содержаніе и божественную задачу и эта задача — въ своемъ послѣднемъ основаніи—есть нравственная задача: чрезъ стремленіе къ добродѣтели и именно къ *сознательной* добродѣтели (діалектическій элементъ въ ηθικῇ) достигнуть своего вѣчнаго назначенія къ чистой божественной жизни. Богоподобіе души выступаетъ въ нравственномъ расположеніи: только добродѣтельный имѣетъ общеніе съ богами, только онъ можетъ призывать ихъ (Теэтет. 176 B. Государ. 613 A). Душа у Платона есть царственная дочь, которая обручена мужу низкаго происхожденія и въ этомъ союзѣ не находитъ для себя истиннаго удовлетворенія, потому что вышла изъ небеснаго царства и вѣчно стремится къ небу. Такимъ образомъ ея нравственная задача условливаетъ собою ея безсмертіе. Вотъ почему духъ, сознавшій это, стремится

къ освобожденію отъ тѣла или, что тоже, желаетъ смерти и радуется при ея приближеніи. Вмѣстѣ съ этимъ Платонъ понимаетъ безсмертіе какъ *постулятъ* мыслящаго, чувствующаго и дѣятельнаго субъекта и наконецъ какъ постулятъ возмѣщающей справедливости.

Важнѣйшее стремленіе человѣческаго духа, стремленіе къ знанію, требуетъ безсмертія, какъ существеннаго условія для достиженія чистой истины. Возможность почастнаго осуществленія этого стремленія къ познанію чистой сущности вещей уже даетъ право на ожиданіе чистаго и высшаго бытія, гдѣ бы это стремленіе нашло полное удовлетвореніе для себя. Такимъ бытіемъ и является созерцающему уму Платона вѣчное бытіе, безсмертная жизнь за гробомъ, которой мудрый ожидаетъ съ радостью, надѣясь найти въ ней удовлетвореніе для томящаго его стремленія къ чистому безпримѣсному знанію.

Но точно такъ же требуетъ безсмертія столько же глубокое въ человѣкѣ стремленіе къ чистой добродѣтели, не возмущаемой и не омрачаемой чувственностью. Если душа находитъ въ себѣ стремленіе возстановить свою чистоту, помрачаемую влеченіями чувственности и если это стремленіе не должно остаться не удовлетвореннымъ, то должно быть время завершенія этого стремленія—ни чѣмъ неомрачаемой чистоты. Стремленія къ знанію и добродѣтели, соединенныя въ одно, дѣлаютъ постулятомъ безсмертіе, какъ божественную справедливость, какъ награжденіе добра и наказаніе зла. Чаяніе душею освобожденія отъ узъ тѣла и отъ всѣхъ стѣсненій этого бытія имѣетъ свое глубочайшее оправданіе только въ убѣжденіи или въ вѣрѣ, что это освобожденіе принесетъ ей справедливое исполненіе ожидаемаго, что въ награду за такое стремленіе ее ожидаетъ лучшее.

Строгое нравственное чувство, которое оскорбляется легко мысленнымъ отношеніемъ къ жизни, которое отталкиваетъ отъ себя взглядъ, видящій въ добрѣ и злѣ только метафизическое, а не нравственное различіе, и относится съ справедливымъ негодованіемъ къ злу, остающемуся часто не наказаннымъ, и съ участіемъ ко всякому благородному стремленію,—нравственное чувство со всею трезвостію души, убѣжденной въ истинности своего пониманія, требуетъ времени и мѣста, гдѣ диссонансы этого бытія должны найти свое разрѣшеніе. Для нравственнаго чувства Платона нравственное различіе между добромъ и зломъ,

съ отвѣтственностью всякой души за свои дѣянія, было дѣломъ такой непосредственной достовѣрности, что онъ опирался на него при опроверженіи философской (матеріалистической) доктрины Душа не можетъ быть гармоніею тѣла, потому что чрезъ это уничтожилось бы различіе между добромъ и зломъ. Онъ не считаетъ нужнымъ и опровергать тѣхъ, которые различіе между добромъ и зломъ считаютъ только метафизическимъ.

Такимъ образомъ мы ясно видимъ, какъ миѳическая основная мысль выясняется повсюду, какъ миѳическія предположенія составляютъ опоры для діалектическихъ доказательствъ и до нѣкоторой степени смягчаютъ, а въ иныхъ случаяхъ даже отклоняютъ слѣдствія его научной системы. Слѣдствія дуализма между тѣломъ и душою очень грустны, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда тѣло болѣзненно или отношенія жизни не благопріятны. Но Платонъ не хочетъ знать этого. Его нравственное чувство возмущается этимъ. Люди не суть владыки своей жизни, они суть владѣніе боговъ и должны съ радостью ожидать дня, когда для души откроется выходъ изъ этой темницы, но не должны собственною рукою отворять этой двери.

Другой случай, гдѣ онъ въ смыслѣ нравственнаго принципа исправляетъ свою систему, слѣдующій: постоянный возвратъ душъ оставляетъ зарожденіемъ значеніе только новаго тѣлообразованія; но тогда нравственныя свойства родителей не имѣли бы никакого вліянія на дѣтей. Не утверждая однакожъ этого онъ приписываетъ душевной чистотѣ родителей такое большое значеніе, что при бракахъ ставитъ ее необходимымъ условіемъ и требуетъ, чтобы соединялись два нравственно себя пополняющія лица.

### 2) Миѳическія доказательства. (Миѳическая сторона Федона).

Миѳическая форма вообще не есть форма философская, состоящая въ ясныхъ и раздѣльныхъ понятіяхъ. Поэтому область миѳовъ есть область выходящаго за предѣлы философіи или еще не вошедшаго въ членораздѣльность философскаго мышленія. Космологическій образъ представленія древности, какой мы находимъ у Пиѳагора и частію у Платона, можетъ служитъ для насъ образомъ разграниченія между философіею и ми-

ѳами. За предѣлами космоса, правильно и соразмѣрно расчле-ненная міра, находится область *безпредѣльнаго* (τὸ ἄπειρον) еще не получившаго и только ждущаго образованія. Это—оста-токъ того первобытнаго, до котораго еще не коснулась форма предѣла, мѣры и закона. Это — туманныя свѣтлыя пятна, вещество свѣтовое, которое еще не концентрировалось въ не-бесныя тѣла. Такъ и въ душѣ человѣческой есть содержаніе жизни, не разложенной на ясныя понятія — то, что всегда ускользаетъ отъ закономѣрныхъ опредѣленій формирующаго ис-численія. За предѣлами понятій всегда останется не разложи-мый остатокъ. За предѣлами философской системы всегда оста-нется значительная доля духовнаго содержанія, не подходящаго подъ логически-опредѣленный строй системы, не укладывающаго-ся въ формы отчетливаго мышленія.

Это-то духовное содержаніе и составляетъ у Платона область миѳовъ. Это—кругъ предметовъ, не вошедшихъ въ предѣлы его системы и даже выходящихъ за предѣлы человѣческаго разу-мѣнія. «Можно принять за достовѣрное, говоритъ Штальбаумъ (Praefatio zum Phaedon, p. 16), что Платонъ пользуется иногда миѳами въ противоположность съ умозрѣніемъ или доказатель-ствами разума тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о предметахъ, которые лежатъ внѣ горизонта человѣческаго разума и опыта, или гдѣ для него самыя доказательства ума еще не были доводьно на-дежны, либо гдѣ они представлялись ему трудными для силы пониманія его слушателей».

Этою стороною Платонова философія соприкасается съ об-ластью народной вѣры, и потому миѳы Платона, а вмѣстѣ съ ними и безсмертіе, получаютъ *историческое* значеніе, истори-ческую достовѣрность.

Платонъ съ намѣреніемъ примыкаетъ къ древнимъ сагамъ, чтобы показать, что выводы его системы находятся во внут-реннемъ согласіи съ тѣмъ, что уже первоначально находится въ сознаніи людей какбы въ дремлющемъ состояніи и что̀ въ этихъ древнихъ повѣствованіяхъ нашло свое выраженіе. Вооб-ще съ этой стороны онъ далекъ отъ того, чтобы пренебрегать древнимъ, какъ безполезнымъ; напротивъ онъ наклоняется къ тому, чтобы отдѣлить въ немъ устойчивое отъ преходящаго, из-мѣняющагося, и показать связь древняго съ новымъ. Платонъ при всемъ его творческомъ талантѣ, не пренебрегаетъ древностью.

Кто — какъ это мы и видѣли въ разсмотренномъ нами Платоническомъ ходѣ доказательствъ — показалъ, что его система есть вѣнецъ всего прежняго зданія философіи, для того долженъ быть также интересъ проникнуть созерцаніемъ до глубочайшихъ основаній самой философіи, и въ нихъ — въ тайникахъ народной вѣры—уже показать зародыши и первыя развѣтвленія представленій и стремленій, которыя потомъ въ философіи получили болѣе видное развитіе и образованіе. Если тамъ Платонъ обращался къ древнимъ философамъ, то здѣсь онъ обращается къ еще древнѣйшимъ поэтамъ; если тамъ онъ подмѣтилъ правильно идущій и необходимый прогрессъ, то здѣсь показываетъ согласіе между новыми понятіями и древнею вѣрою. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что миѳическое есть теологическій базисъ Платонова умозрѣнія. Такимъ образомъ его построеніе пріобрѣтаетъ въ миѳическомъ элементѣ новую опору. Но Платонъ ведетъ это миѳообразованіе далѣе и создаетъ даже совершенно новые миѳы о различныхъ обителяхъ и состояніяхъ умершихъ.

Въ отношеніи Платона къ этимъ историческимъ основаніямъ, нельзя не примѣтить глубоко-*религіозной* настроенности его духа. Это примиреніе къ древнему полно благочестія. Здѣсь выступаетъ передъ нами новая свѣтлая сторона его духа: это — глубокая религіозность Сократа нашего діалога. Онъ является вѣрнымъ, строгимъ поклонникомъ древней народной вѣры. Обнаруженія его благочестія полны искренняго чувства [1]). Сократъ сочиняетъ въ тем-

[1]) При этомъ случаѣ можно указать на параллельныя мѣста, въ которыхъ Сократъ (Платона) является противникомъ аллегорическаго и нравственнаго истолкованія миѳовъ и благоговѣйно примыкаетъ къ народной вѣрѣ и къ общему пониманію миѳовъ. Въ діалогѣ Федръ (229 C—230A) Федръ спрашиваетъ Сократа: «скажи ради Зевса, думаешь ли ты что преданіе (о похищеніи Ориѳіи Бореемъ) справедливо?» «Не было бы странно, отвѣчалъ Сократъ, если бы я, подобно людямъ мудрымъ, и не вѣрилъ ему. Умствуя, какъ они, я сказалъ-бы, что Борей былъ вѣтеръ, который, когда Ориѳея рѣзвилась съ Фармакеею на ближнихъ скалахъ, низвергъ ее оттуда. Я думаю, Федръ, что для подобныхъ дѣтскихъ сказокъ нуженъ человѣкъ очень сильный, трудолюбивый и не слишкомъ избалованный счастьемъ, по той единственно причинѣ, что кромѣ сего ему надобно еще трудиться надъ исправленіемъ вида Иппокентавровъ, потомъ Химеръ, за которыми нахлынетъ цѣлая стая Горгонъ, Пегасовъ и другихъ необыкновенныхъ природъ, ужа-

ницѣ похвальную пѣснь Аполлону, вслѣдствіе выразительнаго повелѣнія этого бога заняться передъ смертію поэзіей, которою онъ прежде не занимался въ своей жизни и которая была такъ чужда его дарованію. Не должны ли мы въ этомъ повиновеніи божественной заповѣди видѣть памятникъ религіозной настроенности Сократа, которая одна могла вдохнуть въ него увѣренность въ безсмертіи? Его благочестивый страхъ предъ божественными законами не позволяетъ ему искать освобожденія отъ присужденнаго ему наказанія посредствомъ бѣгства. Древней вѣрѣ въ боговъ съ ея жертвенными приношеніями посвящено послѣднее слово умирающаго, послѣ того какъ онъ прежде объявилъ друзьямъ, что онъ скоро пойдетъ къ богамъ, которые суть добрые владыки. Ввелъ ли Платонъ эти черты безъ намѣренія? Конечно нѣтъ. Здѣсь просвѣчиваетъ черта его собственнаго духа. Подлѣ яснаго свѣта діалектическаго развитія понятій должна также сохранить свое право теплота и искренность религіознаго чувства. Всѣ стороны жизни человѣческой души должны звучать тамъ, гдѣ должно выразиться полное убѣжденіе. Такимъ образомъ нравственному (ѳическому) моменту, внутреннимъ образомъ поддерживающему доказательства истины безсмертія,—въ указаніи на древніе миѳы, въ проявленіи благоговѣнія предъ богами и благочестія, съ которымъ Сократъ обращается къ древней вѣрѣ, присоединяется новый, не менѣе сильный внутренній моментъ — *религіозность*. Важная всегда, она еще болѣе имѣла силы и значенія въ то время, когда страхъ предъ богами, вѣрность и вѣра какбы исчезли изъ жизни. Соединяя съ выводами философіи религіозныя представленія народа Платонъ спасалъ священное достояніе народа, наслѣдіе

---

сающихъ своимъ множествомъ и своею уродливостью. Если бы *несгрущій*, пользуясь какою-то дикою мудростію, захотѣлъ баснѣ о каждомъ изъ этихъ чудовищъ придать нѣкоторое правдоподобіе, то ему понадобилось бы много досуга; а у меня для этого вовсе нѣтъ его; причина та, другъ мой, что я еще не могу, по смыслу дельфійской надписи, познать самаго себя; а вѣдь смѣшнымъ представляется, не зная этого, изслѣдовать чужое. И такъ оставляя подобныя преданія въ покоѣ и вѣря тому, что о нихъ думаютъ, я разсматриваю не то, а себя». Равнымъ образомъ въ Государствѣ (II, 375—383) Сократъ не одобряетъ многихъ миѳовъ у Гомера и Гесіода для сообщенія ихъ дѣтямъ въ періодъ ихъ воспитанія, но не позволяетъ измѣнять ихъ аллегорическимъ толкованіемъ или поддѣлкою подъ историческія событія.

предковъ, отъ разлившихся повсюду иронiи и скептицизма, подобно тому, какъ сберегаютъ священныя сокровища храма во время объявшаго его пожара.

Миѳическое проходитъ въ Федонѣ чрезъ весь діалогъ: но преимущественно оно сосредоточено въ двухъ большихъ миѳахъ: *первомъ*, которымъ заканчивается первая серія доказательствъ и *второмъ*, которымъ заканчивается послѣдняя серія доказательствъ. По своему содержанію оба миѳа суть *эсхатологическіе*.

Оба они отвѣчаютъ на вопросъ, естественно возникающій при разсужденіи о безсмертіи: какъ мы должны представлять будущую жизнь? Сообразно съ потребностями и стремленіями человѣческаго духа къ высшему знанію или чистой истинѣ, къ чистой не возмущаемой чувственностію добродѣтели и наконецъ къ высшей божественной справедливости, Платонъ изображаетъ будущую жизнь какъ состояніе высшаго совершенства, въ которомъ духъ найдетъ удовлетвореніе этимъ стремленіемъ, въ которомъ преобладающею чертою является высшая нравственная правда, какъ возмездіе за дѣла этой жизни.

Эсхатологическіе миѳы Платона сложились изъ разныхъ элементовъ: изъ преданій народной вѣры, изъ мыслей древнихъ философовъ и изъ новыхъ элементовъ — созданія Платоновскаго духа. Въ поэтическомъ воодушевленіи онъ художественно соединилъ эти элементы въ одинъ величественный образъ, выдѣляя и устраняя изъ древнихъ миѳовъ все ложное и пополняя ихъ новыми лучшими образованіями, но такъ что благородное зерно древности сохранилось во всей своей чистотѣ.

Миѳы о будущей жизни суть идеальныя представленія этой жизни, въ которыхъ существенное значеніе имѣетъ общее ихъ содержаніе; частности же и детали суть только возможныя формы для выраженія этого содержанія Платонъ самъ опредѣляетъ такимъ образомъ ихъ значеніе, когда говоритъ: «конечно утверждать рѣшительно, что все это произойдетъ не иначе, какъ я разсказалъ, человѣку умному негодится; но что касательно нашихъ душъ и ихъ жилища будетъ нѣчто такое или тому *подобное*, въ то вѣрить при явномъ безсмертіи души кажется и слѣдуетъ и можно рѣшиться» (114 Д). Такимъ образомъ существенное здѣсь не буква, не форма, но скрытое за этою формою содержаніе, за поэтическою оболочкою — идея.

Эсхатологическіе миѳы составляютъ необходимое дополненіе къ діалектическимъ доказательствамъ безсмертія и завершаютъ собою зданіе. То, что въ діалектическомъ выводѣ является какъ математическое положеніе или какъ теоретическая истина, интересующая собою только мысль, получаетъ здѣсь живое обличіе, интересующее всего человѣка, становится жизненнымъ состояніемъ, къ которому никто не можетъ быть равнодушнымъ.

### Первый эсхатологическій миѳъ (80 D. 84 B).

По мнѣнію нѣкоторыхъ первый эсхатологическій миѳъ составляетъ продолженіе третьяго доказательства и непосредственный выводъ изъ него. Но несмотря на нѣкоторую логическую связь его съ этимъ доказательствомъ, нельзя не примѣтить и значительной разности между ними. Тамъ — доказательство безсмертія, здѣсь описаніе жизни по смерти; тамъ — гипотетическое представленіе, возмущаемое сомнѣніями и колебаніями, здѣсь полная увѣренность; тамъ Сократъ говоритъ о ту-сторонномъ; здѣсь — о предметѣ непосредственно-присущемъ созерцающей мысли.

Содержащее миѳа слѣдующимъ образомъ излагается у Платона. «Душа, это существо безвидное, по своемъ отшествіи въ другое, столь же благородное, чистое и безвидное мѣсто, справедливо называемое духовнымъ міромъ, къ доброму и мудрому Богу, куда, если угодно ему, сейчасъ должно идти и моей, такъ эта-то душа, имѣющая такія качества и одаренная такими свойствами, по разлученіи съ тѣломъ неужели вдругъ, какъ утверждаетъ толпа, развѣется и исчезнетъ? Далеко не то, любезные мои Симміасъ и Кевисъ; а скорѣе вотъ что. Если душа отрѣшается (отъ тѣла) чистою, не увлекая за собою ничего тѣлеснаго, такъ какъ и въ жизни не имѣла общенія съ тѣломъ, но избѣгала его и сосредоточивалась въ самой себѣ, постоянно размышляя о томъ, какъ бы легче умереть (что и значитъ истинно философствовать): то съ подобными свойствами отойдетъ она въ подобное себѣ, невидимое мѣсто, гдѣ чуждая заблужденій и безумія и страха и страстной любви и другихъ человѣческихъ золъ будетъ наслаждаться блаженствомъ и всю послѣдующую свою жизнь, *согласно съ тѣмъ, что*

*говорятъ о посвященныхъ*, станетъ дѣйствительно проводить съ богами. Такъ ли скажемъ, Кевисъ, или иначе? Такъ, клянусь Зевсомъ, отвѣчалъ Кевисъ. Напротивъ если душа отрѣшается грязною и неочищенною отъ тѣла, такъ какъ находилась съ нимъ въ постоянномъ общеніи, служила ему, любила его, увлекалась пожеланіями и страстями, такъ что ничего не почитала за истину, кромѣ чувственнаго, что можно осязать, видѣть, пить, ѣсть и прилагать къ дѣламъ любовнымъ, а скрытаго отъ глазъ и невидимаго воспринимаемаго только умомъ и философіею ненавидѣла и отвращалась и старалась избѣжать, —думаешь ли, что такая душа можетъ отрѣшиться отъ тѣла совершенно чистою? Отнюдь нѣтъ, но она будетъ проникнута тѣлеснымъ, которое внѣдрилось въ нее чрезъ общеніе и товарищество съ тѣломъ, которое пользовалось всегдашнимъ ея вниманіемъ и заботливостью. Но чувственное есть нѣчто тяжелое, тяготѣющее къ землѣ, земное и видимое, такъ что и душа съ такими свойствами тяготѣетъ и влечется опять къ видимому, боясь міра невидимаго и преисподней и блуждая — какъ говорятъ [1])—около склеповъ и гробницъ, гдѣ въ самомъ дѣлѣ видали души, какъ блуждающія тѣла, какими онѣ и должны быть не очистившись совершенно и удержавъ нѣкоторую часть чувственнаго образа, вслѣдствіе чего и бываютъ видимы. И это души людей не добрыхъ, а худыхъ, присужденныя блуждать около такихъ мѣстъ въ наказаніе за свою дурную прежнюю жизнь. И блуждаютъ они дотолѣ, пока увлекаемыя пожеланіемъ тѣлообразнаго (чувственнаго) не облекутся въ новое тѣло. А облекаются онѣ въ такіе виды, къ которымъ пристрастны были въ жизни». Такимъ образомъ Пиѳагорейское душепереселеніе подчиняется здѣсь нравственному принципу. — «Вступить въ общество боговъ — продолжаетъ Платонъ — нельзя никому кромѣ философствующаго т. е. любящаго мудрость и отходящаго совершенно чистымъ. А для этого истинные философы воздерживаются отъ всѣхъ чувственныхъ пожеланій, не поддаются имъ и мужаются, не страшась ни домашняго разстройства, ни скудости, какъ страшатся многіе и именно корыстолюбивые люди, не боясь ни безславія, ни укора въ не-

[1]) Vulgus existimat animas circa tumulos et corporum suorum reliquias aberrare. *Lactant.* Instit. 2, 2, 6.

извѣстности, какъ боятся властолюбцы и честолюбцы. Потому-то всѣ сколько нибудь заботящіеся о своей душѣ и не лелѣющіе тѣла раскланиваются съ подобными людьми, не идутъ по одной съ ними дорогѣ, такъ какъ эти люди сами не знаютъ, куда лежитъ путь ихъ. Но убѣжденные, что не должны дѣлать ничего, что было бы въ противорѣчіи съ философіей — не должны избѣгать предлагаемаго ею освобожденія и очищенія—они слѣдуютъ за философіею и направляются туда, куда она ведетъ ихъ. Именно они понимаютъ, что философія, находя ихъ душу заключенною въ тѣлѣ и будто связанною, принужденною смотрѣть на существующее не чрезъ самое себя, а сквозь тѣло, какъ сквозь рѣшетку темницы, и вращаться во всякомъ невѣжествѣ, когда притомъ она видитъ, что эта темница укрѣпляется пожеланіями, посредствомъ которыхъ узникъ самъ затягиваетъ на себѣ оковы [1]),—они понимаютъ что философія, находя ихъ душу въ такомъ состояніи, понемногу утѣшаетъ ее и старается доставить ей свободу, показывая ей, что впечатлѣнія зрѣнія, слуха и другихъ чувствъ крайне обманчивы, что безъ крайней надобности не нужно склоняться къ нимъ, но собираться и сосредоточиваться въ самой себѣ и не довѣрять ничему кромѣ того, что она выдаетъ въ вещахъ за самое ихъ существо; наблюдаемаго же иначе и существующаго въ измѣнчивомъ видѣ не признавать за истину. Это иначе наблюдаемое есть чувственное и видимое: а то, что созерцаетъ душа сама по себѣ, духовно и невидимо. Душа истиннаго философа видя, что не должно противодѣйствовать этому освобожденію, удерживаетъ себя, сколько можно, отъ удовольствій, отъ пожеланій, отъ скорби и страха въ той мысли, что человѣкъ, сильно возмущаемый либо удовольствіемъ, либо страхомъ, либо скорбію, либо пожеланіями, подвергается чрезъ нихъ не тому только злу, о которомъ думаетъ, напримѣръ болѣзни или обнищанію, производимому страстями, но злу самому великому и крайнему, о которомъ недумаетъ.—Какому же это? спросилъ Кевисъ.—Оно состоитъ въ томъ, что душа всякаго человѣка, увлекаясь удовольствіемъ или скорбію, навыкаетъ смотрѣть на то, чѣмъ возбуждены въ ней подобныя ощущенія, какъ на существенное

---

[1]) О различныхъ чтеніяхъ и переводахъ этого труднаго мѣста — *A. Bischoff*, Plato's Phædon, S. 114

и истинное, тогда какъ оно на самомъ дѣлѣ не таково. Въ такомъ состояніи душа бываетъ всего больше связана тѣломъ. Какимъ образомъ? Такимъ, что у всякаго удовольствія и всякой скорби какъ будто есть гвоздь, которымъ они пригвождаютъ и прикрѣпляютъ душу къ тѣлу и дѣлаютъ ее тѣловидною, чрезъ который она т. е. душа представляетъ себѣ истиннымъ только то, о чемъ свидѣтельствуетъ ей тѣло. По сочувствію же съ тѣломъ она должна раздѣлять и его радости, значитъ сойтись съ нимъ въ обычаѣ и пищѣ и явиться въ преисподнюю отнюдь не чистою, но непремѣнно полною тѣлесности, а потому вскорѣ снова упасть въ иное тѣло и прозябнуть будто изъ сѣмени, лишаясь права на жизнь божественную, чистую и однородную. Такъ вотъ почему люди истинно любознательные отличаются скромностію и мужествомъ, а не потому, какъ думаетъ народъ. Душа философа конечно разсудитъ и не придетъ къ мысли, что дѣло философіи доставить ей свободу, но что получивши эту свободу она можетъ снова предаваться удовольствіямъ и скорбямъ, давая такимъ образомъ снова связать себя: это былъ бы трудъ безъ конца и безъ цѣли, поелику философія взяла бы на себя работу въ родѣ ткущей и снова распускающей (сотканное) Пенелопы, только въ обратномъ видѣ [1]). Нѣтъ, укротивъ страсти и слѣдуя уму, постоянно взирая на истинное, божественное и неизмѣнное, и въ этомъ находя свою пищу, она увѣрена, что именно такъ должно жить, пока жизнь продолжается, но что послѣ смерти она перейдетъ къ сродному и подобному себѣ и избавится отъ всѣхъ человѣческихъ золъ. При такомъ образѣ жизни ей нѣтъ повода страшиться, Симміасъ и Кевисъ, что по разлученіи съ тѣломъ она расторгнется, развѣется вѣтромъ, исчезнетъ и не будетъ продолжать нигдѣ никакого существованія».

Основная мысль этого миѳа та, что безсмертіе, которое слѣдуетъ изъ діалектическихъ доказательствъ и опирается на нравственныхъ основаніяхъ, не для всѣхъ одно и то же. Полное освобожденіе отъ всѣхъ золъ чувственности и общеніе съ богами составляетъ достояніе чистой души (философа), между тѣмъ

---

[1]) О различныхъ чтеніяхъ этого мѣста — *A. Bischoff*, Plato's Phædon, S. 116. У Карпова (II, 97): подобно Пенелопѣ, принимавшейся ткать въ противную сторону.

какъ душа неочищенная, неосвободившаяся отъ земныхъ пристрастій всегда будетъ тяготѣть къ чувственности и осуждена скитаться по разнымъ тѣламъ, пока не пройдетъ всего пути очищенія.—Заключеніе миѳа составляетъ выводъ, что только философія очищаетъ душу т. е. освобождаетъ ее отъ чувственности и направляетъ къ познанію неизмѣнно-сущаго. Такимъ образомъ весь этотъ миѳъ превращается въ похвальную рѣчь философіи, приготовляющей душу къ радостному переходу въ другой міръ.

### Второй эсхатологическій миѳъ.

Второй эсхатологическій или заключительный миѳъ примыкаетъ главнымъ образомъ къ возраженію Симміаса, что свойственное душѣ зло — порокъ — имѣетъ метафизическую, а не нравственную природу. Въ противоположность этому Сократъ доказываетъ, что порокъ имѣетъ нравственную природу и что онъ переходитъ вмѣстѣ съ душею въ другой міръ. «Если душа безсмертна, то должно имѣть о ней попеченіе въ отношеніи не къ одному тому времени, въ которомъ мы, какъ говорится живемъ, но ко всему; и тотъ повидимому подвергнется страшной опасности, кто вознерадитъ о ней. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы смерть была оставленіемъ всего, то для людей злыхъ какая бы находка — оставляя вмѣстѣ съ тѣломъ и душу, оставить злыя дѣла свои. Но когда открывается, что душа безсмертна, ей вѣдь нѣтъ инаго спасенія, какъ сдѣлаться наилучшею и разумнѣйшею; ибо отходя въ преисподнюю она не уноситъ ничего, кромѣ образованія и пищи своей, а это умирающему, говорятъ, тотчасъ же въ самомъ началѣ его отшествія или очень полезно или очень вредно». Сущность этого миѳа составляетъ описаніе посмертныхъ состояній души, опредѣляемыхъ достоинствомъ ея нравственнаго содержанія.

Содержаніе первой части миѳа составляетъ изображеніе перехода душъ въ преисподнюю. «Сказываютъ такъ, что каждаго умирающаго тотъ духъ, которому онъ въ жизни достался, беретъ для отведенія въ нѣкое мѣсто, гдѣ собравшіеся подвергаются суду и идутъ въ преисподнюю, всякій съ своимъ вожатымъ,

кому кого велѣно отсюда перевесть туда. Достигнувъ назначеннаго мѣста и пробывъ въ немъ опредѣленное время, всякій, подъ руководствомъ уже другаго вожатая, опять идетъ — и это совершается въ большіе и длинные періоды».

Кого и что разумѣетъ Платонъ подъ именемъ духа, сопровождающаго человѣка по смерти, можно опредѣлить изъ сравненія этого мѣста съ другими, въ которыхъ также упоминается о демонѣ. Въ Кратилѣ (398 С), согласно съ древнимъ народнымъ вѣрованіемъ, Платонъ называетъ демонами души людей, которые за свою добрую жизнь сдѣлались по смерти добрыми духами. Вѣроятно въ этомъ же смыслѣ Сократъ и въ началѣ Федона выражаетъ увѣренность, что онъ пойдетъ къ мудрымъ и благимъ богамъ и къ умершимъ *людямъ*, лучшимъ нежели эти. Подобную же мысль Платонъ выражаетъ въ седьмой книгѣ о Государствѣ 540 В: «такимъ гражданамъ (которые трудились для общественной пользы и воспитали другихъ подобныхъ себѣ), такимъ гражданамъ, какъ демонамъ, а не то — даже какъ блаженнымъ богамъ, городъ долженъ воздвигать памятники и приносить жертвы». Въ Пирѣ (202 Е) мудрая Мантинеянка Діотима на вопросъ Сократа, что такое Эросъ, отвѣчаетъ: среднее между смертнымъ и безсмертнымъ. Это — великій демонъ, потому что все демоническое занимаетъ средину между богами и смертными».—Но въ чемъ его дѣло—спрашиваетъ Сократъ?—Онъ служитъ посредникомъ между богами и людьми, отъ людей возноситъ къ богамъ молитвы и жертвы, и отъ боговъ приноситъ къ людямъ повелѣнія и воздаянія за жертвы. Чрезъ него идутъ всѣ представленія, всякое искуство жрецовъ въ отношеніи къ жертвамъ, посвященіямъ (мистеріямъ), заговариваніямъ и всякимъ гаданіямъ и чародѣйствамъ. Сами боги никогда не вступаютъ въ непосредственныя сношенія съ людьми и бесѣда между богами и смертными какъ во снѣ такъ и на яву совершается чрезъ посредство демоновъ. Человѣкъ этимъ путемъ получающій мудрость есть человѣкъ геніальный. Этихъ демоновъ много. эросъ — одинъ изъ нихъ». Въ концѣ десятой книги Государства (614 Е) Платонъ вводитъ Ира, сына Арменіева, который палъ въ битвѣ, но потомъ ожилъ и пересказываетъ видѣнное на томъ свѣтѣ. Между прочимъ онъ говоритъ, что когда души, потерпѣвшіе уже наказаніе за свои грѣхи, должны были снова вернуться на землю, то вѣстникъ привелъ ихъ

къ Лахесѣ, дочери судьбы, которая раздаетъ жребіи на новую жизнь, и потомъ обратясь къ нимъ произнесъ: души времени, вы снова вступаете въ смертное поколѣніе приводящее къ смерти Не демоны будутъ выбирать васъ, но вы выберете себѣ демона. Выборъ представляется каждому изъ васъ на волю и божество не будетъ виновно, если кто выберетъ дурной жребій. Тогда души начали выбирать жребіи и большею частію выбирали сообразно съ привычками протекшей земной жизни и нѣкоторыя души избирали даже жизнь животныхъ. Душа Орфея выбрала жизнь лебедя, душа Тамира — жизнь соловья. Душа пострадавшагося Одиссея искала жизни человѣка честнаго и едва отыскала ее за другими жребіями, лежащую въ забытьи и презрѣніи. Послѣ выбора жребіевъ всѣ снова приблизились къ Лахесѣ. Она для каждой души, которая какого избрала себѣ демона, того и назначила стражемъ ея жизни и исполнителемъ ея намѣреній». — Наконецъ Платонъ разсуждаетъ о томъ же въ Тимеѣ (90 А): «что касается до господственнаго въ насъ рода души, то должно разсуждать такъ, что онъ есть демонъ, данный каждому отъ Бога, что живя въ нашемъ тѣлѣ онъ располагаетъ насъ къ небесному, такъ какъ и происхожденіе мы имѣемъ небесное, а не земное». Мѣста эти изъясняются различно. Нѣкоторые толкователи (напр. *Zeller*, Philosophie der Griechen, 2, S.604) относятъ ихъ ко внутреннему характеру человѣка, къ тому, что составляетъ принципъ его жизни [1]). Но кажется мы будемъ ближе къ мысли Платона, истолковывая эти мѣста согласно съ древнею и общею народною вѣрою въ смыслѣ духовъ-хранителей, которымъ Богъ ввѣряетъ руководство и охраненіе душъ человѣческихъ [2]).

Различіе склонностей опредѣляетъ различіе путей, которые ведутъ въ преисподнюю и различіе послѣдующихъ состояній. «Шествіе душъ въ преисподнюю не походитъ на описываемое Эсхиловымъ Тилефомъ. Послѣдній говоритъ, что въ преисподнюю ведетъ простая стезя, а мнѣ кажется, что она и не проста и не одна: иначе на что бы и вожатаи; ибо гдѣ дорога одна, тамъ никто и ни когда не заблудится. Нѣтъ, на этой дорогѣ

---

[1]) Сравн. Stob. Florileg. 37, 16: ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμον ἀγαθος, οἷσδε καὶ κακός.—*Heracl.* fr. 57 Schleierm: ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων.

[2]) *Шевырева* о миѳахъ у Платона Пропилеи, кн. V

должно быть много перекрестковъ и обходовъ: я вывожу свое заключеніе изъ священныхъ церемоній (мистерій) и уставовъ. Душа благонравная и умная вступаетъ въ путь и новое настоящее не знакомо ей; а пристрастная къ тѣлу долго витаетъ около него и около видимаго мѣста, и чрезвычайно упорствуя и много страдая насильно едва-едва уводится приставленнымъ къ ней духомъ. Когда же она приходитъ туда, куда и другія, тогда отъ ней нечистой, надѣлавшей столько грѣховъ, связанной неправедными убійствами или совершившей иное тому подобное и подобнымъ душамъ свойственное, отъ ней всѣ убѣгаютъ и отвращаются, никто не хочетъ быть ни ея спутникомъ, ни проводникомъ, и она блуждаетъ въ самомъ жалкомъ состояніи, пока не пройдетъ извѣстное время, послѣ котораго самая необходимость (ἀνάγκη) влечетъ ее въ приличное жилище. Напротивъ всякая душа, проведшая жизнь чисто и воздержно, имѣетъ спутниками боговъ и переходитъ въ пристойное для себя мѣсто».

Вторая часть миѳа (108 С—113 С) представляетъ изображенія идеальной поднебесной земли и преисподней. Эта часть миѳа служила прототипомъ для Дантова Ада и можетъ быть разсматриваема какъ Divina Comœdia древней Греціи.

Земля вращается въ центрѣ неба и ей нѣтъ надобности ни въ какомъ основаніи, чтобъ не упасть. Для поддержанія ея достаточно ея собственнаго равновѣсія. Сверхъ того земля очень велика, и мы отъ Фазиса до Геркулесовыхъ столповъ занимаемъ лишь малѣйшую часть ея, живя около моря, какъ муравьи и лягушки около болота. Другія мѣста заселены иными многими жителями. Вокругъ по землѣ очень много углубленій, различныхъ и по виду и по величинѣ, въ которыя стекаются и вода и облака и воздухъ. А сама настоящая земля стоитъ чистая, въ чистомъ небѣ—тамъ гдѣ звѣзды. Тамъ на этой чистой землѣ нашлось бы много вещей далеко превосходнѣе нашихъ.

Земля имѣетъ множество углубленій. Всѣ они подъ землею соединены узкими и широкими прокопами и приведены въ сообщеніе посредствомъ каналовъ, которыми обильныя воды льются изъ однихъ въ другія. Подъ землею есть также необозримое множество вѣчно текущихъ рѣкъ воды теплой и холодной; есть много и огня—великія огненныя рѣки, много рѣкъ и болотистыхъ, то болѣе чистыхъ, то болѣе грязныхъ, какъ въ Сициліи

рѣки грязи, предшествующія огненному потоку и самый потокъ Изъ этихъ потоковъ самыхъ большихъ четыре: *Океанъ*, который снаружи облегаетъ землю. Прямо противъ него течетъ *Ахеронъ*, пробѣгающій по пустыннымъ мѣстамъ и потомъ изливающійся подъ землею въ озеро Ахерусію, куда приходятъ души умершихъ и гдѣ нѣкоторыя изъ нихъ останавливаются на неопредѣленное время, то долгайшее, то кратчайшее, а потомъ посылаются опять въ порожденія животныхъ. Третья рѣка выходитъ среди ихъ—*Перифлегетонъ* и образуетъ огромное озеро, кипящее водою и грязью. Протекая чрезъ Ахерусію, но не смѣшиваясь съ ея водами, онъ изливается наконецъ въ тартаръ. Изъ Перифлегетона выходятъ на поверхность земли потоки лавы. Прямо противъ него выходитъ четвертая рѣка, называемая у поэтовъ *Коцитомъ*. Она имѣетъ цвѣтъ сафира и называется Стигійскою, а озеро образуемое ею при впаденіи — Стиксомъ и также впадаетъ въ тартаръ».

Опредѣлить значеніе каждой подробности этой части миѳа нѣтъ никакой возможности; но, кромѣ того, и самъ Платонъ оговорилъ условный смыслъ ихъ въ извѣстныхъ словахъ, которыя мы приводимъ ниже въ своемъ мѣстѣ (стр. 186). Для нашей цѣли достаточно указать на то, что жилищемъ блаженнымъ назначается *земля*, не та, которую мы занимаемъ, но первообразъ ея—поднебесная земля. *Ахерусія* (египетское озеро) и четыре источника преисподней имѣютъ у Платона, по свидѣтельству Олимпіодора, орфическое происхожденіе (τέσσαρες ποταμοί κατα τὴν Ὀρφέως παράδοσιν) и соотвѣтствуютъ, по орфическому же или пиѳагорейскому толкованію, четыремъ стихіямъ: Океанъ—водѣ; Ахеронъ—воздуху; Перифлегетонъ—огню; Коцитъ—землѣ (τούτους μὲν Ὀρφεὺς οὕτω διέταξεν. Wyttenbach. ad Phædon. p. 315. *Lobeck.* Aglaoph. p. 828).

Описавъ устройство преисподней Платонъ изображаетъ въ послѣдней части миѳа (113 D) судъ надъ мертвыми и послѣдующую судьбу ихъ. «Умершіе приходятъ на мѣсто, куда каждаго ведетъ духъ, и прежде всего подвергаются суду, кто изъ нихъ жилъ хорошо и свято, кто нѣтъ. Тѣ, которыхъ жизнь оказывается посредственною, идутъ къ Ахерону и сѣвъ на колесницы, какія у кого есть, отправляются на нихъ къ озеру. Тамъ они обитаютъ и очищаются и вытерпѣвъ наказаніе за свои неправды становятся свободными отъ проступковъ, а за сдѣланное

добро по заслугамъ получаютъ награду. Людей же, по великости грѣховъ оказавшихся неисцѣлимыми, либо многократно осквернившихъ себя важными святохищеніями, либо совершившихъ многія неправедныя и беззаконныя убійства, либо сдѣлавшихъ что нибудь иное тому подобное, этихъ людей судьба приводитъ бросаетъ въ тартаръ, откуда они уже не выходятъ. Но люди, совершившіе грѣхи хотя и исцѣлимые, однакожъ великіе, напримѣръ въ гнѣвѣ сдѣлавшіе насиліе отцу либо матери, и проживше остальную жизнь въ раскаяніи или понесшіе пятно человѣкоубійства какимъ нибудь другимъ образомъ, эти люди необходимо также низвергаются въ тартаръ; только по прошествіи годичнаго времени ихъ тамъ пребыванія, волна выбрасываетъ человѣкоубійцъ въ Коцитъ, а согрѣшившихъ противъ родителей въ Периѳлегетонъ. И когда они приносимы бываютъ въ озеро Ахерусію, тогда кричатъ и зовутъ—одни тѣхъ, кого убили, другіе тѣхъ, кого ограбили; призвавши просятъ и умоляютъ, чтобъ они соизволили войти къ нимъ въ озеро и приняли ихъ. И если убѣдятъ, то выходятъ и избавляются отъ золъ; а когда нѣтъ, опять уносятся въ тартаръ и изъ тартара снова въ рѣки, и эти страданія ихъ могутъ прекратиться только по смягченіи обиженныхъ. Такое ужъ наказаніе опредѣлено имъ судьями. Напротивъ люди, по святости жизни оказавшіеся отличными, освобождаются отъ этихъ подземныхъ мѣстъ, какъ изъ темницы, прибываютъ въ жилище чистое и обитаютъ надъ землею. Впрочемъ и между ними лишь души, достаточно очистившіеся философіею, *живутъ вовсе безъ тѣлъ во всю вѣчность* и вселяются въ жилища прекраснѣе земныхъ, въ такія жилища, какія теперь изобразить и нелегко и некогда».—Такимъ образомъ для принятія душъ назначаются три области: Тартаръ, Олимпъ и Аидъ. Это различіе опредѣляется различіемъ въ нравственныхъ свойствахъ самыхъ душъ. Платону казалось недостаточно раздѣлить ихъ на два класса добрыхъ и злыхъ: между неисцѣлимыми и совершенно чистыми онъ допускаетъ еще среднее состояніе душъ, которыя хотя и подвергаются наказанію, но подаютъ надежду къ очищенію. Поэтому и наказанія для нечистыхъ душъ двухъ родовъ: для неисцѣлимыхъ—вѣчныя, для исцѣлимыхъ—невѣчныя, но временныя, наказывающія и въ тоже время врачующія души. Врачеваніе душъ совершается чрезъ возбужденіе въ нихъ сознанія ихъ порочности или грѣховно-

сти и страха предъ угрожающимъ имъ вѣчнымъ наказаніемъ. Высшая область соотвѣтствуетъ міру идей, низшая — матеріи, средняя между ними—міру измѣняющихся явленій.—Между прочимъ въ этомъ миѳѣ заслуживаетъ вниманія и то обстоятельство что описаніе тартара и мукъ въ немъ нечестивцевъ представлено Платономъ въ подробностяхъ, а небесное жилище оставлено безъ описанія: это—черта общая ему со всѣми поэтами, которые предпринимали изображеніе будущей жизни (Данте. Мильтонъ). Человѣческая фантазія слаба для изображенія небесныхъ радостей, которыя имѣютъ лишь слабую аналогію въ здѣшнихъ духовно-чувственныхъ удовольствіяхъ. «Конечно, заключаетъ Сократъ, утверждать рѣшительно, что все это происходитъ не иначе, какъ я разсказалъ, человѣку умному негодится; но что касательно нашихъ душъ и ихъ жилища будетъ нѣчто такое или тому подобное, въ то вѣритъ при явномъ безсмертіи души кажется и слѣдуетъ и можно рѣшиться; ибо эта рѣшимость прекрасна и ею надобно какъ бы обаять себя».

Такимъ образомъ безсмертіе души было для Платона дѣломъ непосредственнаго убѣжденія, покоющагося на нравственно-религіозномъ направленіи его характера и подтверждаемаго частію чрезъ философскія доказательства, частію чрезъ практическія основанія. Въ Федонѣ Платонъ предположилъ оправдать научно эту непосредственную, внутреннюю, нравственную достовѣрность и такимъ образомъ возвысить ее до знанія въ формѣ понятій. Противъ тѣхъ своихъ современниковъ, которые считали ученіе о безсмертіи произвольнымъ или случайнымъ ученіемъ, онъ доказываетъ что оно коренится въ самой глубинѣ человѣческаго духа, безусловно требуется его нравственною природою; противъ тѣхъ, которые считали его новымъ ученіемъ, онъ изображаетъ его, какъ уже находящееся въ древней вѣрѣ народа; наконецъ, противъ тѣхъ, которые считали его поэтическимъ вымысломъ, не выдерживающимъ критики, онъ представляетъ его, какъ научно, діалектически доказываемое, хотя только до извѣстной степени.

Нравственно-религіозныя основанія безсмертія не суть собственно доказательства, потому что безсмертіе по всюду предполагается въ нихъ, какъ несомнѣнное, но — выраженіе постоянныхъ, всеобщихъ и неотразимыхъ чаяній сердца, которыя существуютъ прежде всѣхъ доказательствъ и сообщаютъ имъ

силу и жизнь. Они изображаютъ какъ данное то, что въ доказательствахъ только еще отыскивается или предполагается. Основа ихъ—внутреннее убѣжденіе — стремится принять разсудочную форму, дойти до очевидности въ доказательствахъ, но всегда опять само принуждено приходить къ нимъ на помощь.

И это не можетъ быть иначе, потому что безсмертіе есть нравственная истина и относительно ея не доказательства ума убѣждаютъ совѣсть, но совѣсть утверждаетъ умъ. Въ этомъ смыслѣ совершенно примѣнимо здѣсь прекрасное слово Лактанція: «сердце есть жилище мудрости» (cor sapientiæ domicilium. *Lactant.* de opific.), равно какъ глубокомысленное слово Паскаля: «божественныя истины не изъ разума проникаютъ въ сердцѣ, но изъ сердца истекаютъ въ разумъ» (*Pascal*, Pensées, 1 p art. III p. 30. Paris, 1852).

---

## Идея безсмертія у греческихъ философовъ послѣ Платона.

Философское ученіе Платона составляетъ заключительное слово о безсмертіи для древней философіи и для древняго міра Послѣдующія философскія ученія — Аристотеля, Эпикурейцевъ, Стоиковъ и Неоплатониковъ — не сдѣлали ничего или сдѣлали очень мало для проясненія этой великой истины и упроченія ея въ человѣческомъ сознаніи.

*Аристотель* положивши иныя, нежели у Платона, основанія для своей системы, отвергъ, въ силу этихъ основаній, предсуществованіе душъ, душепереселеніе и воспоминаніе въ смыслѣ Платона (Met. XI, 7). За тѣмъ въ сочиненіи «о душѣ» въ первой критической части онъ разсматриваетъ взгляды прежнихъ философовъ на душу и сводитъ ихъ къ тремъ группамъ—такіе, которые понимаютъ душу, какъ матеріальное начало, другіе—какъ нематеріальное и третьи—какъ смѣшанное. Въ положительной части (во второй книгѣ) онъ изслѣдуетъ всеобщее понятіе и существо души. То всеобщее, къ которому отдѣльныя души относятся какъ частныя явленія, развиваетъ и осуществляетъ свою природу или свой принципъ въ постепенности или восхожденіи отъ низшихъ ступеней къ высшимъ, отъ души растеній къ душамъ

животнымъ и наконецъ доходитъ до своего полнаго осуществленія въ человѣкѣ Душа человѣка есть ἐντελέχεια, принципъ опредѣляющій, проникающій тѣло, осуществляющійся въ матеріи [1]). Въ душѣ Аристотель различаетъ способности или силы питающую, ощущающую и мыслящую. Питающая сила—душа растеній соединяется въ животныхъ съ чувствующею душею; питающая и чувствующая—соединяются въ человѣкѣ съ мыслящею душею. Такимъ образомъ всеобщій принципъ въ развитіи восходитъ отъ менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному и наконецъ къ совершеннѣйшему въ человѣкѣ.

Но тотъ же законъ продолжаетъ свое дѣйствіе и въ человѣческой душѣ или собственно въ томъ, что составляетъ существенное, имѣетъ опредѣляющее значеніе въ человѣческой душѣ—въ мыслящей душѣ. Обозначивъ ее общимъ названіемъ νοῦς Аристотель различаетъ въ немъ двѣ стороны: одну - которая служитъ какъ бы матеріею, потенціею, воспринимающимъ и слѣдовательно страдательнымъ началомъ: это—страдательная человѣческая душа, страдательный умъ (νους παθητικός); и другую, которая служитъ дѣятельною причиною высшихъ жизненныхъ проявленій страдательной души и которая относится къ той также, какъ въ искусствѣ идея относится къ матеріи: это—дѣятельный умъ. Первый — связанъ тѣломъ и впечатлѣніями чувствъ; послѣдній—существуетъ самъ по себѣ и для себя. Тотъ получаетъ свои опредѣленія отъ дѣятельнаго ума, этотъ — независимъ ни отъ чего и есть начало владычествующее надъ разсудкомъ и чувственностью. Но дѣйствующее всегда благороднѣе страдающаго и принципъ всегда благороднѣе матеріи (De Anima III, 5).

Что такое этотъ высшій дѣятельный умъ или точнѣе *духъ*, откуда онъ приходитъ и какъ онъ относится къ душѣ? Аристотель

---

[1]) Слово ἐντελέχεια трудно для перевода. Цицеронъ переводитъ его какъ continuata motio et perennis Tuscul. I, 10 Другіе, какъ actus primus. Свида—какъ rei subjectæ forma. По употребленію у Аристотеля оно имѣетъ двоякій смыслъ: какъ внутренняя сила движенія (дѣятельности) или жизни тѣла, и какъ самая дѣятельность. По отношенію къ душѣ онъ употребляетъ его только въ первомъ смыслѣ и отличаетъ чрезъ прибавку πρώτη, такъ какъ сила существуетъ всегда прежде дѣятельности. (*E Zeller*, Die Philosophie der Griechen, Th. II, Abth. 1 S 264 Anm. 1 и S 371 Anm 4. Zw. Aufl Tübingen, 1859)

говоритъ, что онъ есть какъ бы другой родъ души (ἕτερον γένος ψυχῆς), приходитъ отвнѣ (θύραθεν ἐπεισιέναι) и есть божественное въ человѣкѣ. Идею Аристотеля можно понять, сопоставляя ее съ тѣмъ представленіемъ, какое имѣлъ и Сократъ, когда говорилъ, что души, увлекавшіяся пожеланіями и страстями, любившія только тѣло и служившія ему, будутъ и по смерти проникнуты тѣлеснымъ и какъ привидѣнія будутъ скитаться около своихъ гробницъ; тогда какъ души людей, возвышавшихся надъ чувственными влеченіями, станутъ чистыми, безтѣлесными духами (*Arist.* de Gener. Anim. II, 3).

Въ виду этого вопросъ о безсмертіи получаетъ у Аристотеля слѣдующее разрѣшеніе. Душа, какъ низшая природа, смертна; но духъ, какъ высшее начало, безсмертенъ и вѣченъ. «Тѣ имѣютъ правильный взглядъ, которые не представляютъ душу ни безтѣлесною, ни тѣломъ, потому что она не есть тѣло, но есть нѣчто, что принадлежитъ тѣлу (σωματός τι); по этому она въ тѣлѣ и въ томъ именно тѣлѣ, которое образовано (ею)» (De anima II, 2). Слѣдовательно «по разрушеніи этого тѣла она не можетъ ни существовать сама по себѣ, ни перейти въ другое тѣло, такъ какъ оно не соотвѣтствовало бы ея существу. Безсмертіе принадлежитъ только дѣятельному уму, собственно духу, который, какъ дѣятельность, никогда не можетъ прекратиться и будетъ продолжаться вѣчно; какъ безусловный и независимый отъ тѣла и внѣшняго міра онъ безсмертенъ и вѣченъ». (II, 2). «Умъ будетъ жить въ собственной θεωρία, въ непосредственномъ созерцаніи самаго себя, въ изслѣдованіи самыхъ принциповъ мудрости, вдали отъ всѣхъ заблужденій: и это—самое лучшее, превосходное и блаженное состояніе».

Общій выводъ изъ этого можно выразить слѣдующимъ образомъ. Аристотель убѣжденъ былъ въ безсмертіи души и училъ въ смыслѣ этого убѣжденія: но его безсмертіе не заключаетъ въ себѣ продолженія личной (индувидуальной) жизни. Безсмертіе принадлежитъ не всей душѣ, но только мыслящему духу [1]) Если другія мѣста изъ его сочиненій указываютъ на личное безсмертіе (De gener animæ II, 1): то только въ томъ смыслѣ,

[1]) Metaph XI, 3. εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει. . οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς.

что мышленіе понимается какъ индувидуальность, какъ личный моментъ. Но это безсмертіе—изключающее безсмертіе другихъ сторонъ души, всю исторію жизни и всякое воспоминаніе о жизни съ тѣломъ—не заключаетъ въ себѣ полнаго безсмертія [1]) Жизнь и дѣятельность духа можетъ быть разсматриваема отвлеченно отъ жизни и дѣятельности души: но существовать отвлеченно, въ видѣ науки или теоріи, совокупности отвлеченныхъ понятій, не можетъ. Онъ не есть познаніе, но познающее существо и познающее только по своему отношенію къ душѣ или посредствомъ души.

Философы послѣ Аристотеля сдѣлали довольно для прояснѣнія нравственныхъ понятій: но въ отношеніи къ нашему вопросу мы не встрѣчаемъ ничего значительнаго ни у Стоиковъ, ни у Эпикурейцевъ. Первые—возобновили космологическія представленія Гераклита съ почастными дополненіями ихъ изъ философскихъ понятій Платона, особенно Аристотеля; послѣдніе—атомистическую теорію Демокрита: но эти теоріи не были благопріятны для ученія о личномъ безсмертіи. Стоики въ смыслѣ Гераклитовой теоріи понимали безсмертіе, какъ неизмѣнно-вѣчную жизнь божественнаго и при томъ безличнаго существа. Эпикурейцы, выходя изъ физическихъ понятій Демокрита и гедонической морали Аристиппа, прямо отрицали личное безсмертіе.

Неоплатоническая философія по всему своему существу была противна идеѣ личнаго безсмертія. Происхожденіе всего изъ Одного и возвращеніе всего въ Одно обращало личную жизнь въ эфемерное существованіе, возникающее какъ искра изъ пламени и оканчивающееся слитіемъ съ безличнымъ богомъ.

---

[1]) Chr Aug. *Brandis*, Handbuch der Geschichte der Griechisch-romischen Philosophie III Th I Abth. S 108. Berlin, 1860.

## IV. ХРИСТІАНСКОЕ УЧЕНІЕ О ВОСКРЕСЕНІИ.

### Недостаточность ученія древней греческой религіи и философіи о безсмертіи.

Слово Платона остается послѣднимъ и заключительнымъ словомъ древней философіи и древняго міра На то, во что онъ вѣровалъ (религіозная сторона его философіи) и чему училъ (философскій элементъ его религіознаго сознанія), мы можемъ смотрѣть какъ на послѣднее слово, изреченное древностію о будущей жизни человѣка. Душа человѣческая безсмертна. Всѣ ея надежды и стремленія перенесены въ другой міръ. Истинный мудрецъ желаетъ смерти, какъ начала истинной жизни. Потустороннее—предметъ его созерцанія, всѣхъ его помысловъ. Въ томъ только мірѣ открывается истинное существо вещей. Здѣшній же міръ самъ по себѣ не имѣетъ никакой цѣны, но имѣетъ значеніе только по отношенію къ другому, какъ его отобразъ, подобіе —Въ этомъ заключается величіе Платонова ученія, возвышающаго и устремляющаго душу къ свойственной ему свободѣ, къ господству надъ всѣми чувственными ограниченіями. Но въ этомъ же и слабая его сторона. Чувственное состояніе есть источникъ зла, и временная земная жизнь есть причина всѣхъ нечистыхъ проявленій духа. Такимъ образомъ источникъ зла переносится съ человѣка на внѣшнія условія его земнаго бытія, тѣмъ менѣе устранимыя, что они находятся внѣ власти духа. Въ дальнѣйшемъ же выводѣ происхожденіе зла ограничиваетъ Божество, если не со стороны его благости,

то со стороны его могущества, превращаемаго въ образовательную силу, которой враждебно противостоитъ матерія, какъ начало зла. Вмѣстѣ съ этимъ тѣло, какъ чувственное условіе жизни духа въ этомъ мірѣ, становится нечистымъ началомъ и лишается права на участіе въ будущей жизни. Ту же судьбу имѣютъ и низшія стороны и проявленія души, связанныя чувственностью, раздражительная и пожелательная—область сердца и низшихъ желаній.

Но и то, что философія Платона оберегаетъ, какъ прочное достояніе духа, держится на непрочныхъ основаніяхъ. Платонъ основываетъ ученіе о безсмертіи на разсмотрѣніи природы или идеи духа и въ діалектической части діалога, посвященнаго этому разсмотрѣнію, доказываетъ, что душа есть носительница жизни и потому не можетъ ни разрушиться, ни уничтожиться, точно такъ же какъ идея жизни не можетъ перейти въ идею смерти. Эта недостаточность основаній открывается при ближайшемъ разсмотрѣніи его понятій: объ идеѣ духа, о лицѣ или личности человѣка и объ отношеніи идеи и безсмертія къ Высшему существу.

Платонъ не ясно понимаетъ идею духа, которая у него обнимаетъ собою какъ человѣческія души, такъ и душу міра. Чтобы понять происхожденіе и значеніе этой послѣдней въ древней философіи, мы должны сказать нѣсколько словъ объ особенностяхъ древняго міровоззрѣнія по сравненію съ новымъ. Въ древнемъ міровозрѣніи понятіе духа отождествлялось съ понятіемъ разума, νοῦς. У насъ разумъ есть свойство или способность духа, у древнихъ онъ есть самый духъ. Но понятіе разума исторически появилось прежде, нежели понятіе духа. Разумъ находится повсюду, гдѣ есть разумность, т. е. законосообразность, правильность, порядокъ и проч. Но какъ философская мысль не могла не замѣтить, что порядокъ повсюду царствуетъ въ мірѣ, то этотъ-то порядокъ она назвала разумомъ міра и представила его себѣ, какъ нѣчто объективное, какъ разлитую въ мірѣ разумность. Законъ, порядокъ, судьба (Геймармена), Зевсъ—были синонимами разума, понимаемаго въ этомъ смыслѣ. Человѣкъ есть только часть, только членъ этого міра, причастный общей разумности. Гераклитъ наглядно сравниваетъ разумо-познающую и правильно-дѣйствующую душу съ углемъ, то воспламеняющимся, то погасающимъ. Когда она открыта,

чрезъ внѣшнія чувства, для принятія общей разлитой въ мірѣ разумности, она воспламеняется, становится разумною; когда же закрывается, разобщается съ общею жизнію міра, съ общею разумностью, то и разумность въ ней погасаетъ.—Послѣ того философская мысль начала какбы сосредоточивать эту разумность въ духѣ—какъ носителѣ разума. Анаксагоръ первый ввелъ начало духа въ философію, и потому его ученіе составляетъ поворотный пунктъ въ направленіи древняго міровоззрѣнія къ новому, къ духу, какъ отдѣльному началу въ мірѣ, носителю разума. Современники укоряли его за это въ безбожіи. Народное вѣрованіе не могло помириться съ мыслью, что солнце и звѣзды суть бездушные камни.—Но и у него и послѣ него это сосредоточеніе разумности не дошло до своего полнаго вида. Древнее міровоззрѣніе не могло отказаться отъ мысли, что міръ имѣетъ въ себѣ самомъ душу и разумность. Такимъ образомъ душа міра представлялась носителемъ разума и порядка для цѣлаго міра, точно также какъ отдѣльныя души — носителями разума для отдѣльныхъ существъ природы. Платонъ не вполнѣ возвысился надъ этимъ міровоззрѣніемъ. У него душа міра есть великая міровая сила, посредствомъ которой матерія формируется и обособляется, одушевляется и управляется, посредствомъ которой она движется и содержится въ правильномъ порядкѣ, посредствомъ которой наконецъ становится причастною идеямъ и доходитъ до сходства съ идеями. Частныя души суть тоже по отношенію къ отдѣльнымъ разумнымъ существамъ, что душа міра по отношенію къ великому цѣлому міру. Она — разумъ человѣческихъ индивидуумовъ, точно также какъ душа міра — разумъ цѣлаго міра. Поэтому между духомъ и природою нѣтъ противоположности, такъ какъ природа также разумна, какъ человѣкъ. Противоположность существуетъ только между идеею и матеріею, между духомъ и чувственностью. Поэтому безсмертіе принадлежитъ вообще духу, а не человѣческому духу; душѣ міра столько же, сколько человѣческому духу, даже болѣе, потому что душа міра есть душа наиболѣе совершенная, нежели частныя, отдѣльныя души. Что касается до взаимнаго отношенія ихъ, то Платонъ не опредѣлилъ его съ ясностью, хотя видно, что онъ не производитъ человѣческихъ душъ изъ души міра, въ которую слѣд. онѣ должны бы и возвратиться по прошествіи опредѣленнаго времени, но приписываетъ имъ отдѣль-

ное, самостоятельное бытіе, независимо отъ міровой души, точно также какъ отдѣльныя идеи существуютъ рядомъ съ высшею идею. Въ виду этого Платоновы доказательства безсмертія, опирающіяся на понятіи духа, утверждаютъ безсмертіе вообще духа, а не индивидуальныхъ душъ.

Далѣе, такъ какъ духъ есть носитель разума, а дѣло разума— познаніе, то познающею или теоретическою дѣятельностью ограничивается вообще дѣятельность духа. Поэтому если духу принадлежитъ безсмертіе, то оно принадлежитъ ему только какъ познающему началу, только той части его, которая соприкасается съ идеями. Но какъ относится эта часть или эта сторона духа къ другимъ его сторонамъ? Стоя на діалектической точкѣ зрѣнія Платонъ безконечно возвышаетъ познаніе надъ прочими сторонами душевной жизни, низводя послѣднія на уровень среды, въ которой осуществляется жизнь духа, слѣдовательно сводя къ понятію матеріи. Въ этомъ смыслѣ онѣ конечно не могутъ имѣть участія въ безсмертіи, потому что вѣчно живутъ только идеи. Такимъ образомъ съ діалектической точки зрѣнія Платонъ устраняетъ отъ права на безсмертіе всѣ другія стороны жизни, кромѣ познанія, считая пожеланіе и раздражительность низшими сферами духовной жизни, а носителей ихъ — пожелательную и раздражительную души — смертными душами. Но такъ какъ личное безсмертіе есть безсмертіе историческаго лица, то Платонъ, недопускаетъ безсмертія въ этомъ смыслѣ, безсмертія лица, или, по меньшей мѣрѣ, оставляетъ его безъ научной опоры.

Съ другой стороны онъ совершенно убѣжденъ именно въ этомъ безсмертіи и старается защитить его передъ своими слушателями. Тѣже нравственные навыки, тѣже сердечныя привязанности, тѣже слабости и пороки, вообще вся жизнь сердца пойдутъ за человѣкомъ туда; съ ними онъ явится на судъ Божій и получитъ за нихъ оправданіе или наказаніе. Его возмущаетъ мысль, что порочная душа исчезнетъ вмѣстѣ съ своими порочными наклонностями, которыя такимъ образомъ остались бы не наказанными. Какъ же объяснить это противорѣчіе въ ученіи Платона? Прежде всего мы должны сказать, что тутъ нѣтъ дѣйствительнаго противорѣчія. Видимое же или кажущееся противорѣчіе объясняется недостаточностью діалектическихъ основаній его системы, которыя не объясняютъ всего, что есть

въ жизни и что требуетъ объясненія. Онъ защищаетъ личное безсмертіе, но—опираясь не на діалектическихъ, а на нравственныхъ основаніяхъ.—Къ этому же разряду діалектически-необъясненныхъ предметовъ принадлежитъ и то, что Платонъ, допуская одинаковое число душъ отъ вѣчности, не объясняетъ, какимъ образомъ сохранится личное безсмертіе при переходахъ душъ изъ однихъ тѣлъ въ другія. Слѣдовательно вообще *личное* безсмертіе остается у него, по меньшей мѣрѣ, безъ научной діалектической опоры, хотя и утверждается на нравственныхъ основаніяхъ.

Наконецъ, душа представляется *вѣчно-живущею* по самой своей природѣ и эта жизнь ни по своему началу, ни по своему вѣчному продолженію не возводится къ высшему т. е. божественному основанію; между тѣмъ какъ только это основаніе и можетъ быть единственно — твердымъ положительнымъ основаніемъ безсмертія.

Къ этому мы должны присовокупить, что слову Платона не достаетъ освященія, высшаго авторитета. Оно не можетъ возбудить въ духѣ человѣка полной увѣренности, не можетъ дать ему полнаго успокоенія. Всегда останется мѣсто колебаніямъ, сомнѣнію, тревогамъ. Философія Платона, какъ и вообще философія, по существу своему не можетъ ни сдѣлаться религіей, ни замѣнить собою религіи, которая одна можетъ доставить человѣку прочное успокоеніе относительно предметовъ вѣры. Платонъ по этому и примыкаетъ къ народной вѣрѣ. Народная религія могла дать опору личному убѣжденію, но какъ не опирающаяся на божественномъ авторитетѣ не можетъ быть твердою опорою для объективной истины, незыблемымъ основаніемъ для убѣжденія въ безсмертіи. Она сама была выраженіемъ стремленій человѣческаго духа, заявляющаго свои потребности и надежды и взывающаго о помощи, но не была божественнымъ словомъ, которое одно только можетъ успокоить душу.

### Значеніе ученія древней философіи и религіи, какъ промыслительнаго дѣла Божія о людяхъ, руководствовавшаго язычниковъ къ истинѣ и добродѣтели и приготовлявшаго къ принятію Христіанства.

Напрасно было бы требовать отъ древней философіи, какъ

и вообще отъ древняго міра, того, чего онъ не имѣлъ и потому не могъ дать. Онъ могъ поставить вопросы, но не могъ разрѣшить ихъ; могъ заявить желанія, но не могъ ни удовлетворить имъ, ни указать пути и способа этого удовлетворенія. Великое дѣло воплощенія Сына Божія, составляющее основаніе Христіанства и средоточіе христіанскаго ученія, осталось недоступнымъ для самой возвышенной мысли—тайною, которую Богъ открылъ въ предопредѣленное время, но въ которую не проникъ и не могъ проникнуть древній міръ.

Но между тѣмъ какъ великое дѣло Божіе осталось тайною для языческаго міра, Богъ не оставилъ его вовсе безъ помощи. Приготовляя родъ человѣческій къ явленію Христіанства, Онъ далъ одной половинѣ его—Іудеямъ—(половинѣ не по числу, но по достоинству избраннаго народа) откровеніе, въ которомъ то пророчествами, то разными символами и прообразованіями предуказывалъ на имѣющаго явиться Спасителя міра; другую же половину велъ путемъ естественнаго Богопознанія и основывающейся на немъ нравственной дѣятельности къ спасенію и приготовлялъ къ Христіанству, возбуждая, поддерживая и утверждая въ избранныхъ мужахъ высокія стремленія ума, воли и чувства, познаніе бѣдности и собственной безпомощности и нужду въ высшей помощи. Такимъ образомъ уже въ языческомъ мірѣ, у лучшихъ представителей его, обнаруживалось сознаніе потребности въ божественномъ руководствѣ для спасенія людей, въ необходимости откровенія для наученія и просвѣщенія людей и въ необходимости такого или инаго божественнаго содѣйствія къ освобожденію ихъ отъ зла, тяготѣющаго надъ ними на всѣхъ путяхъ ихъ жизни—личной и общественной и коренящагося въ ихъ испорченной волѣ, въ порочномъ сердцѣ. Такимъ образомъ лучи свѣта, которые мерцали во мракѣ язычества, въ его философіи и религіи, и которые освѣщали жизненный путь людямъ древняго міра, были искрами божественнаго свѣта. Все доброе въ нихъ и нечуждое истины было дѣломъ божественнаго промысла, явленіемъ божественной любви, которая никогда не оставляетъ людей безъ помощи, даже въ ихъ паденіи.

Въ такомъ пониманіи утверждаютъ насъ Слово Божіе и многіе церковные писатели христіанскаго міра.

Апостолъ Павелъ, въ посланіи къ Римлянамъ, показывая,

что Богъ, призывая Іудеевъ къ оправданію чрезъ Законъ, не оставилъ безъ помощи и язычниковъ, говоритъ: *неужели Богъ есть Богъ Іудеевъ только, а не и язычниковъ? Конечно—и язычниковъ*. (Римл. III, 29).

*Іустинъ* (100—160 гг.) сначала послѣдователь Платона, потомъ изъ философа христіанинъ и христіанскій мученикъ, полагалъ, что истинныя понятія и ученія древнихъ философовъ суть посѣянныя сѣмена (λογοι σπερματικοι) божественнаго слова, имѣющія свое начало и полное осуществленіе въ Словѣ Отца. Все истинное у философовъ происходитъ отъ Христа. «Всякій изъ нихъ говорилъ прекрасно потому именно, что познавалъ отчасти сродное съ посѣяннымъ словомъ Божіимъ. Всѣ тѣ писатели посредствомъ врожденнаго сѣмени слова могли видѣть истину, но темно (Апол. II, 13). Всѣ жившіе согласно съ Словомъ суть христіане, хотя бы считались за безбожниковъ: таковы между Эллинами Сократъ, Гераклитъ и имъ подобные, а изъ варваровъ—Авраамъ и многіе другіе». (Апол. I, 46).

*Климентъ* александрійскій (ум. 217 г.) раскрылъ мысль, что божественный промыслъ приготовлялъ людей къ истинному свѣту Евангелія и спасенія двумя путями: Іудеевъ чрезъ откровеніе и язычниковъ чрезъ философію.

Философія Платона преимущественно пользовалась уваженіемъ христіанскихъ учителей. Это же предпочтеніе выразилось и въ отношеніи къ ученію его о безсмертіи. Іустинъ въ Увѣщаніи къ Эллинамъ говоритъ: «Платонъ прямо сказалъ: душа вся безсмертна. Аристотель же называя ее энтелехіею утверждаетъ, что она не безсмертна, но смертна». «Платонъ ясно излагаетъ ученіе о судѣ послѣ смерти, которое узналъ изъ пророковъ. Мнѣ кажется Платонъ заимствовалъ у пророковъ не только ученіе о судѣ, но и о воскресеніи, въ которое не вѣрятъ Эллины» (гл. 6 и 27).

То, что мы сказали о философіи Платона и вообще о греческой философіи, относится *посредственно* и къ греческой религіи, которая была почвою и историческимъ основаніемъ для философскаго мышленія; ближайшимъ же образомъ — къ греческимъ мистеріямъ.

Тѣ возвышенныя понятія, какія мы находимъ въ греческихъ мистеріяхъ, тѣ идеи паденія и необходимости возрожденія, тотъ нравственный порядокъ жизни, къ которому располагали мистеріи, ставятъ ихъ въ ближайшее отношеніе къ Христіанству и

дают основаніе смотрѣть на нихъ, какъ на орудіе приготовленія людей къ Христіанству.

Апостолъ Павелъ, апостолъ языковъ, обращая свою проповѣдь къ образованнымъ Грекамъ, весьма часто обращается то къ основаніямъ естественной религіи, общимъ у всѣхъ людей, то къ религіи Грековъ, какъ естественному выраженію этихъ всеобщихъ основаній религіи. Такъ, прибывши въ Аѳины, апостолъ обратился къ жителямъ этого города съ проповѣдью, начало которой было слѣдующее: «Аѳиняне! По всему вижу, что вы какъ бы особенно набожны. Ибо проходя и осматривая то, что вы чтите, я нашелъ и жертвенникъ, на которомъ написано: невѣдомому Богу. Сего-то, котораго вы не зная чтите, я проповѣдую вамъ». (Дѣян. XVII, 22, 23).

Религіозныя мистеріи Грековъ были ближайшимъ образомъ тою областью, въ которой выразились лучшія религіозныя представленія и лучшія чаянія греческаго міра и которою греческій міръ соприкасается съ Христіанствомъ. Это—та надежда божественной помощи, то требованіе ея человѣческимъ сердцемъ, изнемогающимъ въ борьбѣ съ неправдою, о которомъ говорилъ Платонъ: «необходимо ждать, пока кто не научитъ, какъ должно располагаться въ отношеніи къ Богу и къ людямъ.—Когда же наступитъ это время, Сократъ, и кто будетъ наставникомъ? Кажется съ особеннымъ удовольствіемъ поглядѣлъ бы на этого человѣка, кто онъ.—Это—тотъ, который печется о тебѣ. Но мнѣ кажется, что какъ, по сказанію Гомера, Аѳина сняла покровъ съ очей Діомеда, «чтобъ хорошо могъ знать онъ и Бога и человѣка» (Иліад. V, 127), такъ и у тебя сперва надо прогнать мракъ отъ души, которымъ она покрыта, а потомъ уже показать ей то, чрезъ что имѣемъ познать зло и добро; ибо теперь мнѣ кажется, ты къ этому неспособенъ.—Пусть прогонитъ, мракъ ли то будетъ или что другое, я готовъ и никакъ не убѣгу отъ его повелѣній, кто бы ни былъ тотъ Человѣкъ, лишь бы мнѣ сдѣлаться лучшимъ». (Алкив. Второй, 150 D).

Можно такъ же предполагать съ вѣроятностью, хотя нельзя утверждать съ рѣшительностью, что на классической почвѣ Греціи, Христіанство въ концѣ втораго и началѣ третьяго вѣка въ своихъ внѣшнихъ формахъ приняло нѣчто изъ мистерій. Къ формамъ, заимствованнымъ частью изъ іудейскаго символизма, здѣсь присоединились нѣкоторые элементы изъ классическаго міра—

изъ греческихъ мистерій. Тоже огражденіе священной тайны ученія и священнодѣйствій отъ взоровъ невѣрующихъ и оглашенныхъ; тотъ же священно-таинственный символизмъ, сопровождающій принятіе и вступленіе въ христіанское общество, вообще такъ называемая disciplina arcani въ христіанской церкви,— тѣже образы отношенія душъ вѣрующихъ къ Богу—Искупителю и тѣ же символы воскресенія. Наконецъ извѣстно, что и христіанское искусство не чуждалось образовъ и символовъ, употреблявшихся въ мистеріяхъ. Въ христіанскихъ катакомбахъ встрѣчаются изображенія напр. Орфея, геніевъ собирающихъ и выжимающихъ виноградъ и другія [1]).

Такимъ образомъ устанавливается или по крайней мѣрѣ выясняется точка соприкосновенія Христіанства съ классическою, греческою древностью, и мистеріи и философія получаютъ значеніе съ христіанской точки зрѣнія, какъ руководители религіознаго воспитанія язычниковъ и приготовленія ихъ къ принятію Христіанства.

---

[1]) Почтенный примѣръ такого сближенія Эллинства и Христіанства, хотя въ другой или болѣе общей сферѣ, представляетъ рѣчь *Григорія митрополита Хіосскаго*, подъ заглавіемъ: «Эллинизмъ и Православіе», произнесенная 30-го іюня 1866 г. по случаю годичныхъ испытаній въ Хіосской гимназіи. Авторъ говоритъ о природномъ настроеніи Эллинизма, отличающемъ его въ политическомъ и религіозномъ отношеніяхъ отъ всѣхъ другихъ европейскихъ и азіатскихъ народовъ и раскрываетъ аналогію и гармонію его началъ съ началами и ученіемъ православнаго Христіанства. Ближайшимъ образомъ онъ направляетъ свое изслѣдованіе къ указанію сходства между греческою политіею и политіею церкви Христовой, и доказываетъ, что первая по своимъ началамъ братства и по формѣ соборнаго управленія служитъ прототипомъ послѣдней, что она предварительно и всецѣло предначертана, согласно съ божескимъ изволеніемъ, свыше-ниспосланными гармоническими направленіями и настроеніями эллинскаго интеллекта, и такимъ образомъ приготовляла къ принятію божественныхъ началъ Церкви, была какъ бы предзнаменованіемъ и предображеніемъ православной христіанской церкви. «Вотъ почему необходимо для насъ — заключаетъ православный греческій пастырь — научное изученіе и наблюденіе всей жизни нашихъ славныхъ предковъ, жизни и теоретической и практической: оно—въ самой гармонической связи (которая открывается и въ поэзіи и въ философіи и въ архитектурѣ и въ другихъ искусствахъ, такъ же какъ и въ прочихъ отрасляхъ практической жизни Грековъ) не только съ національнымъ образованіемъ и развитіемъ, но и съ православнымъ Христіанствомъ благочестиваго эллинскаго юношества, мало того—ведетъ насъ и къ тому и къ другому». (*Христ. Чтеніе* 1869 г. ч. I, стр. 378—405).

## Значеніе ученія о воскресеніи въ Христіанствѣ.

Христіанство какъ само обращено, такъ всецѣло и человѣка обращаетъ къ небу. Онъ—сынъ неба, гражданинъ двухъ міровъ, земнаго и небеснаго. Онъ сынъ вѣчности, предъ которою теперешняя жизнь—то же что капля передъ моремъ. Всѣ заповѣди и обѣтованія Христіанства направлены къ будущей вѣчной жизни, которая не есть другая половина настоящей, но есть настоящая, истинная жизнь, къ которой теперешняя есть только приготовленіе. Поэтому если нѣтъ безсмертія — нѣтъ и Христіанства. Вотъ откуда получаетъ важность въ Христіанствѣ отвлеченная идея безсмертія и откуда получаетъ священное значеніе фактическое подтвержденіе ея въ лицѣ воскресшаго Іисуса Христа. «Ибо если мертвые не воскресаютъ, то и Христосъ не воскресъ. А если Христосъ не воскресъ, то вѣра ваша тщетна» (1 Кор. XV, 16, 17). Здѣсь она не есть предметъ доказательствъ, а основа, предположеніе всѣхъ доказательствъ. Она несомнѣнна, какъ жизнь. Она существенный членъ вѣры.

Вмѣстѣ съ этимъ истина безсмертія, какъ существенный элементъ вѣры, всю свою силу и достовѣрность почерпаетъ отъ этой вѣры. Въ философіи она есть истина, основывающаяся на доказательствахъ: здѣсь она предшествуетъ и даетъ силу доказательствамъ. Сама она, какъ дѣло вѣры, не нуждается въ доказательствахъ: здѣсь говоритъ Богъ. Доказательства же—только для невѣрующихъ и колеблющихся. Недостатокъ доказательствъ не разрушитъ вѣры, которая и не нуждается въ нихъ. «Слово истины свободно и самовластно. Оно не хочетъ подлежать испытанію посредствомъ доводовъ, не допускаетъ предъ слушателями изслѣдованія путемъ доказательствъ. Его благородство и достовѣрность требуетъ, чтобъ вѣрили тому, кто послалъ его. Слово же истины посылается отъ Бога... и нѣтъ иныхъ доказательствъ помимо самой истины, которая есть Богъ. Всякое доказательство сильнѣе и достовѣрнѣе доказываемаго, такъ какъ то, что сперва не было признаваемо, прежде нежели представлено доказательство, съ приведеніемъ его получаетъ достовѣрность и утверждается въ своемъ значеніи. Сильнѣе же и достовѣрнѣе истины нѣтъ ничего, такъ что требующій на нее до-

казательства, походитъ на того, кто относительно являющагося чувствамъ сталъ бы требовать доказательства того, что очевидно... Здѣсь мы вѣримъ самой истинѣ. Истина же есть Богъ, Отецъ всего, который есть совершенный умъ. Сынъ Его—Слово пришелъ къ намъ во плоти, показуя Себя и Отца, и далъ намъ въ себѣ самомъ воскресеніе изъ мертвыхъ и послѣ того жизнь вѣчную. Это—Іисусъ Христосъ, Спаситель нашъ и Господь: въ Немъ-то заключается доказательство и достовѣрность Его Самаго и всего. Посему тѣ, которые Ему слѣдуютъ, зная Его вѣруютъ въ Него, какъ въ доказательство и въ томъ успокоиваются» [1]).

Такимъ образомъ въ христіанскомъ міровоззрѣніи истина воскресенія есть существенный предметъ вѣры и получаетъ свою достовѣрность отъ этой вѣры. Кто вѣруетъ, что Христосъ воскресъ, тотъ вѣруетъ, что Богъ и умершихъ о Христѣ т. е. съ этою вѣрою въ Воскресшаго приведетъ съ Нимъ.

## Главные моменты въ содержаніи христіанскаго ученія о воскресеніи.

Мы не излагаемъ догматическаго ученія о воскресеніи, но указываемъ только на тѣ стороны христіанскаго ученія, которыя принадлежатъ ему исключительно, вошли вмѣстѣ съ нимъ въ человѣческую мысль и такъ сказать пополнили и закончили собою кругъ понятій о будущей жизни.—Съ этой стороны можно въ содержаніи христіанскаго ученія о воскресеніи различать слѣдующіе моменты, чуждые міровоззрѣнію древняго міра:

1) душа человѣческая безсмертна не по своему существу, но по благости божіей.

2) безсмертіе принадлежитъ не одной сторонѣ человѣка — душѣ, но и тѣлу—всему человѣку;

1) По христіанскому ученію *одинъ* есть *имѣяй безсмертіе* (1 Тим. VI, 16) по своему существу — Богъ; душа же человѣческая, какъ и всѣ вообще сотворенные духи, безсмертны не по существу, но по волѣ и благости Божіей. Древняя филосо-

---

[1]) *Іустин.* Отрыв. о воскр. гл. I.

фія и лучшій представитель ея Платонъ, доказывая безсмертіе человѣческой души, выходятъ изъ предположенія вѣчнаго существованія, какъ безначальнаго бытія человѣческаго духа. Но Христіанство не допускаетъ этого, понимая происхожденіе духа, какъ твореніе, какъ явленіе божественной силы. «Душа—говоритъ неизвѣстный старецъ въ разговорѣ съ Іустиномъ на берегу моря—или сама есть жизнь или только получаетъ жизнь. Если она есть жизнь, то оживотворяетъ иное что либо, а не самое себя, такъ же какъ движеніе движетъ скорѣе иное что либо, чѣмъ само себя. А что душа живетъ, никто не будетъ отрицать. Если же живетъ, то живетъ не потому, что есть жизнь, а потому что причастна жизни: причастное чего либо различно отъ того, чего причастно. Душа причастна жизни, потому что Богъ хочетъ, чтобъ она жила, и поэтому можетъ перестать нѣкогда жить, если Богъ захочетъ, чтобъ она не жила болѣе. Ибо душѣ не свойственно жить такъ, какъ Богу; но какъ человѣкъ существуетъ не всегда и тѣло его не всегда соединено съ душею, но когда нужно разрушиться этому союзу, душа оставляетъ тѣло и человѣкъ уже не существуетъ, такъ и отъ души, когда нужно, чтобъ ея болѣе не было, отнимается жизненный духъ и душа уже не существуетъ, а идетъ опять туда же, откуда она взята» [1]).

Подобнымъ образомъ выражается ученикъ Іустина Татіанъ. «Душа сама по себѣ не безсмертна, Эллины, но смертна. Впрочемъ она можетъ и не умирать. Душа не знающая истины умираетъ и разрушается вмѣстѣ съ тѣломъ, а послѣ при концѣ міра воскресаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ и получаетъ смерть чрезъ нескончаемыя наказанія. Но если она просвѣщена познаніемъ Бога, то не умираетъ, хотя и разрушается на время». Сила охраненія души отъ смерти принадлежитъ духу. «Въ началѣ духъ обиталъ вмѣстѣ съ душею, но потомъ оставилъ ее, потому что она не захотѣла слѣдовать ему... Духъ Божій не во всѣхъ присутствуетъ, но пребываетъ только въ нѣкоторыхъ праведно живущихъ людяхъ и соединяясь съ ихъ душею посредствомъ откровеній возвѣстилъ и прочимъ душамъ о сокровенныхъ вещахъ» [2]).

---

[1]) *Іустин* Разгов съ Триф гл. 6

[2]) *Тат.* Увѣщ. гл. 13.

Поэтому положительныя доказательства безсмертія съ христіанской точки зрѣнія могутъ быть развиваемы только на основаніи божественныхъ свойствъ всемогущества и благости. Разсмотрѣніе же природы души можетъ быть основою только отрицательныхъ доказательствъ—что въ существѣ души нѣтъ ничего противорѣчащаго возможности безсмертія, которое можетъ быть только даровано человѣку Богомъ.

2) Языческая философія въ своихъ лучшихъ представителяхъ выразила нѣкоторую увѣренность въ безсмертіи и научно обосновала эту истину. Но для отрадныхъ надеждъ будущаго она изъ общаго круговорота бытія выдѣлила, какъ только могла, душу, устранивъ тѣло отъ участія въ будущей жизни.—Это безсмертіе *души*, а не безсмертіе *человѣка*. Только Христіанство—ученіе Бога въ образѣ человѣка—въ плоти пострадавшей, воскресшей и прославленной — дало человѣку идею безсмертія полнаго, для всего человѣка, и возвѣстило воскресеніе тѣла, того же самаго тѣла, съ которымъ человѣкъ жилъ на землѣ.

Ученіе это внесло въ сознаніе человѣка элементъ совершенно новый, чуждый ему, не потому чтобы онъ противорѣчилъ уму по своему существу, но потому что умъ не могъ понять этого предмета, не могъ ввести его въ систему своихъ мыслей, приладить къ своимъ аксіомамъ и первымъ основаніямъ знанія. По этому христіанское ученіе о воскресеніи тѣлъ казалось нѣкоторымъ философамъ суесловіемъ. Когда апостолъ Павелъ проповѣдывалъ въ Аѳинахъ, «нѣкоторые изъ іудейскихъ и стоическихъ философовъ стали спорить съ нимъ. И одни говорили: что хочетъ сказать этотъ суесловъ? А другіе: кажется онъ проповѣдуетъ о чужихъ божествахъ, потому что онъ благовѣствовалъ имъ Іисуса и воскресеніе. И взявъ его привели въ Ареопагъ и говорили: можемъ ли мы знать, что за новое ученіе, проповѣдуемое тобою? Ибо что-то странное ты влагаешь въ уши наши. Потомъ услышавъ о воскресеніи мертвыхъ одни насмѣхались, а другіе говорили: объ этомъ послушаемъ тебя въ другое время». (Дѣян. XVII, 18 — 21, 32). Точно также спрашивали коринѳскіе мудрецы: «какъ воскреснутъ мертвые и въ какомъ тѣлѣ пріидутъ? Безразсудный — отвѣчаетъ апостолъ — то, что ты сѣешь, не оживетъ, если не умретъ. И когда ты сѣешь, то сѣешь не тѣло будущее, а голое зерно,

какое случится, пшеничное или другое какое. Но Богъ даетъ ему тѣло, какъ хочетъ, и каждому сѣмени свое тѣло. Не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть у человѣковъ, иная плоть у скотовъ, иная у рыбъ, иная у птицъ. Есть тѣла небесныя и тѣла земныя: но иная слава небесныхъ, иная земныхъ. Иная слава солнца, иная луны, иная звѣздъ; и звѣзда отъ звѣзды разнится во славѣ. Такъ и при воскресеніи мертвыхъ. Сѣется въ тлѣніи, возстаетъ въ нетлѣніи; сѣется въ уничиженіи, возстаетъ въ славѣ; сѣется въ немощи, возстаетъ въ силѣ. Сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное». (1 Кор. XV, 35—44).

## Первые опыты изъясненія христіанскаго ученія о воскресеніи въ сочиненіяхъ св. Іустина философа и Аѳинагора.

Два древнихъ христіанскихъ писателя посвятили этому предмету особыя разсужденія. Это — Іустинъ и Аѳинагоръ. Оба до обращенія къ Христіанству были послѣдователями философовъ, вполнѣ знакомы съ древними ученіями и не только вѣрующимъ сердцемъ, но мыслію, философски развитою, восприняли сокровище божественнаго слова.

Отрывокъ «О воскресеніи» (περὶ ἀναστάσεως) найденный въ одномъ древнемъ кодексѣ сочиненій Іоанна Дамаскина съ именемъ *св. Іустина*, не есть безусловно-подлинное сочиненіе этого христіанскаго философа. Но кромѣ внѣшнихъ свидѣтельствъ (Меѳодія патарскаго, Іеронима и Прокопія газскаго) и научныхъ доказательствъ въ его пользу, ученіе въ немъ содержащееся вообще достойно знаменитаго св отца церкви, а нѣкоторыя частныя мысли близки съ воззрѣніями св. Іустина, выраженными въ другихъ несомнѣнно-подлинныхъ его сочиненіяхъ [1]).

«Что такое человѣкъ—говоритъ св. Іустинъ — какъ не животное разумное, состоящее изъ души и тѣла? Развѣ душа сама по себѣ есть человѣкъ? Нѣтъ, она душа человѣка. А тѣло развѣ можетъ быть названо человѣкомъ? Нѣтъ, оно называется тѣломъ человѣка. Если же ни то, ни другое въ отдѣльности не составляютъ человѣка, но только существо, состоящее изъ сое-

---

[1]) Памятники древней христіанской письменности въ русскомъ переводѣ, свящ. *П. Преображенскаго*, т. IV, стр. 107. Москва 1863.

диненія той и другаго называется человѣкомъ, а Богъ человѣка призвалъ къ жизни и воскресенію: то Онъ призвалъ не часть, но цѣлое, то есть душу и тѣло» (гл. 8).—«Что душа безсмертна—говоритъ онъ далѣе—а тѣло тлѣнно и не способно къ тому, чтобы снова ожить—это и прежде познанія истины слышали мы отъ Пиѳагора и Платона Если бы тоже говорилъ Спаситель и возвѣщалъ спасеніе одной только души, то что новаго онъ принесъ бы намъ сверхъ Пиѳагора и Платона со всѣмъ хоромъ ихъ? А теперь онъ пришелъ благовѣствовать новую и неслыханную надежду. Подлинно новое и неслыханное дѣло то, что Богъ обѣщаетъ не соблюсти нетлѣнному нетлѣніе, но даровать нетлѣніе тлѣнному» (гл. 10).

«Впрочемъ воскресеніе тѣлъ возможно и вѣроятно даже по началамъ философіи. Изслѣдователи міра, называемые мудрецами, говорятъ, что вселенную составляютъ — одни, какъ Платонъ—матерія, и Богъ; другіе—какъ Эпикуръ—атомы и пустота; иные какъ напримѣръ Стоики—четыре стихіи, огонь, вода, воздухъ и земля. При такомъ разногласіи ихъ, у нихъ есть нѣкоторыя общія положенія, всѣми ими признаваемыя: первое — то, что сущее не можетъ ни произойдти изъ ничего, ни разрѣшиться въ ничто и исчезнуть, а другое—что есть стихіи неразрушимыя, изъ которыхъ происходитъ всякая вещь. Если это такъ, то по началамъ всѣхъ ихъ окажется возможнымъ возстановленіе плоти. Ибо если по Платону существуютъ матерія и Богъ,—та и другой неразрушимы: Богъ занимаетъ мѣсто художника или образователя, а матерія служитъ какъ бы глиною, воскомъ или чѣмъ-нибудь такимъ. Произведеніе, образованное изъ матеріи—статуя или фигура—подлежитъ разрушенію, а самая матерія—глина, воскъ или другой какой видъ вещества—неразрушима. Такъ художникъ образуетъ изъ глины или воска и живо выражаетъ образъ животнаго: если потомъ разрушится его произведеніе, то ему не невозможно смѣшавъ и вновь составивъ тоже вещество сдѣлать такое же изображеніе. Итакъ по Платону Богъ, самъ неразрушимый, притомъ имѣющій матерію неразрушимую, можетъ по разрушеніи образованнаго изъ нея произведенія опять возобновить тотъ же составъ и сдѣлать такую же вещь, какая была прежде. По мнѣнію Стоиковъ тѣло происходитъ изъ смѣшенія четырехъ стихій и по разложеніи его на эти стихіи онѣ остаются неразрушимы; по сему воз-

можно четыремъ стихіямъ, получивъ такое же смѣшеніе и сочетаніе по Божію распоряженію, вновь составить тоже тѣло, какое онѣ составляли прежде, подобно тому, какъ если кто сдѣлаетъ смѣшеніе изъ золота, серебра и мѣди, потомъ захочетъ разрушить его, такъ-что каждый металлъ будетъ отдѣльно, то можетъ, если захочетъ, опять сдѣлать изъ нихъ тотъ же составъ, какой онъ прежде сдѣлалъ. Также по Эпикуру атомы и пустота неразрушимы, а изъ атомовъ, въ извѣстномъ порядкѣ и положеніи соединившихся, образуются прочія сочетанія и самое тѣло, которое по времени разрушившись разлагается на тѣ же атомы, изъ которыхъ оно произошло. Такъ какъ атомы неразрушимы, то нѣтъ ничего невозможнаго имъ сойдтись и соединиться въ томъ же порядкѣ и положеніи и потомъ составить такое же тѣло, какое прежде было изъ нихъ, подобно тому, какъ если мозаическій художникъ сдѣлаетъ изъ камней образъ животнаго, и когда потомъ они распадутся отъ времени или по волѣ художника, то онъ имѣя тѣ же кусочки можетъ собрать и расположивъ въ подобномъ порядкѣ сдѣлать такое же изображеніе животнаго. Ужели же Богъ не можетъ отдѣлившіеся другъ отъ друга члены плоти совокупить и сдѣлать тѣло тожественное прежде созданному Имъ? Такимъ образомъ достаточно доказана мною возможность воскресенія плоти на основаніи понятій язычниковъ. Если же по понятіямъ невѣрующихъ не оказывается невозможнымъ воскресеніе плоти, то не еще ли болѣе оно возможно по понятіямъ вѣрующихъ?»

*Аѳинагоръ*, сначала (если положиться на свидѣтельство Филиппа Сидета, впрочемъ довольно позднее) послѣдователь Платоновой философіи и даже глава школы Академиковъ, въ увлеченіи классическою древностію враждебно относившійся къ Христіанству, наконецъ побѣжденъ былъ силою Слова, противъ котораго возставалъ, и сдѣлался христіаниномъ и защитникомъ гонимыхъ христіанъ передъ языческимъ правительствомъ. Потому же преданію этотъ бывшій начальникъ философской академической школы сдѣлался начальникомъ перваго христіанскаго училища въ Александріи, изъ котораго вышло столько знаменитыхъ писателей. Слава его сочиненій доставила ему почетное имя христіанскаго *философа*. Трактатъ *О воскресеніи* есть именно христіанское *философское* разсужденіе, въ которомъ Аѳинагоръ предположилъ утвердить для мыслящаго ума истину вос-

кресенія посредствомъ доказательствъ, заимствуемыхъ изъ разума.

Напрасно мы стали бы искать у него такой же силы воодушевленія, какую видимъ напримѣръ у Іустина, такой глубины мысли, какъ у Оригена, такого широкаго и свѣтлаго взгляда, какъ у Климента александрійскаго — если сравнивать его съ христіанскими писателями, ближайшими къ нему по времени. Аѳинагоръ—умъ чрезвычайно-строгій, логическій, который ведетъ анализъ до его крайнихъ предѣловъ, не увлекаясь и не увлекая, но овладѣвая мыслію читателя на всѣхъ путяхъ, какія только могли открыться ей для борьбы съ высокою діалектикою христіанскаго философа.

Доказательства воскресенія тѣлъ у Аѳинагора раздѣляются на два класса: *не прямыя*, состоящія въ опроверженіи возраженій, и *прямыя* или положительныя доказательства.

Какъ умъ строго-логическій, Аѳинагоръ не только взвѣшиваетъ относительную силу доказательствъ, но и порядокъ ихъ расположенія и посвящаетъ цѣлую главу раскрытію мысли, что доказательства непрямыя должны предшествовать прямымъ. «Земледѣлецъ не можетъ съ пользою бросать въ землю сѣмена, если напередъ не очиститъ ее отъ травъ дикихъ и вредныхъ для бросаемыхъ сѣмянъ; и врачъ не можетъ впускать въ больное тѣло какое нибудь изъ цѣлительныхъ веществъ, если напередъ не очиститъ его отъ находящейся въ немъ злокачественной матеріи или не удержитъ ея притока. Такъ и желающій учить истинѣ говоря объ истинѣ не можетъ убѣдить никого, пока какое нибудь ложное мнѣніе господствуетъ въ умѣ слушателей и противится словамъ его. Я нахожу не безполезнымъ поступить такимъ образомъ и теперь въ разсужденіи о воскресеніи, обращая вниманіе на потребность».

Воскресеніе тѣлъ можно было бы опровергать только въ томъ случаѣ, если бы можно было доказать, что Богъ *не можетъ* или *не хочетъ* тѣла мертвыя или совершенно уже разрушившіяся опять соединить и собрать такъ, чтобы вышли тѣже самые люди.

*Невозможнымъ* для кого нибудь справедливо признается дѣло, если онъ или не знаетъ какъ его сдѣлать или не имѣетъ достаточной силы хорошо исполнить то, что знаетъ. Но Богъ не можетъ не знать природы имѣющихъ воскреснуть тѣлъ, цѣлыхъ

или членовъ или ихъ частей, не можетъ не знать, куда поступаетъ каждая частица по разрушеніи тѣлъ и какая изъ стихій приняла каждую частицу; хотя для людей совершенно не уловимы частицы тѣлъ, соединившіяся съ сродными себѣ частями вселенной. Тотъ, который прежде устроенія каждой вещи, зналъ природу будущихъ стихій, изъ которыхъ должны произойти тѣла человѣческія и части ихъ, не можетъ и по разрушеніи тѣла не знать, куда поступила каждая изъ частицъ, которыя онъ употребилъ для полнаго образованія каждаго тѣла. Для премудрости Божіей одинаково легко напередъ знать еще не существующее или уже разрушившееся.—Воскрешеніе тѣлъ, говоритъ далѣе Аѳинагоръ, не труднѣе первоначальнаго сотворенія ихъ, и выражаетъ недоумѣніе, какъ могло это смущать не только толпу, но даже нѣкоторыхъ изъ отличающихся мудростію.

Воскрешеніе тѣлъ и не *не угодно* волѣ Божіей. Не угодное Богу бываетъ не угодно Ему *какъ несправедливое* или *какъ недостойное*. Но воскресеніе не дѣлаетъ несправедливости никому изъ постороннихъ существъ, которыя считаются въ числѣ существующихъ. Ни духовныя существа не будутъ обижены воскресеніемъ людей—ибо оно не послужитъ никакимъ препятствіемъ ни для ихъ бытія, ни вредомъ или оскорбленіемъ для нихъ; равнымъ образомъ не будутъ обижены ни безсловесныя животныя, ни бездушныя твари, ибо эти и не будутъ существовать послѣ воскресенія, и въ отношеніи къ несуществующему нѣтъ мѣста никакой несправедливости. Если же допустить, что и онѣ будутъ существовать, и тогда онѣ не получатъ обиды отъ возобновленія тѣлъ человѣческихъ. Если и теперь находясь въ подчиненіи роду человѣческому и служа нуждамъ людей онѣ не терпятъ отъ сего никакой несправедливости, тѣмъ болѣе тогда, когда люди будутъ безсмертны и уже не станутъ нуждаться въ употребленіи ихъ, онѣ, освобожденныя отъ всякаго рабства, не будутъ въ обидѣ. Еще менѣе будетъ несправедливости въ отношеніи къ самому человѣку какъ по отношенію къ его тѣлу, такъ по отношенію къ душѣ. Тѣло, сдѣлавшись нетлѣннымъ, не получитъ несправедливости; и душа имѣя продолженіе жизни, также мало будетъ обижена безсмертіемъ, какъ и настоящею жизнію.

Нельзя сказать и того, чтобы было недостойно Бога воскресить и составить разрушившееся тѣло. Если не было недостойно Его

создать тѣло худшее, т. е. тлѣнное и подверженное страданію, тѣмъ менѣе недостойно Его создать лучшее, т. е. нетлѣнное и чуждое страданія.

Обращаясь къ *положительнымъ* доказательствамъ Аѳинагоръ доказываетъ истиность ученія о воскресеніи души вмѣстѣ съ тѣломъ: 1) на основаніи причины сотворенія людей т. е. намѣренія Творца, съ какимъ Онъ сотворилъ человѣка; 2) на основаніи общей природы всѣхъ людей, какъ людей; 3) на основаніи будущаго суда за все время жизни каждаго изъ нихъ и за всякія дѣйствія и 4) изъ назначенія человѣка — или точнѣе изъ недостижимости этого назначенія въ здѣшней жизни.

1) Богъ сотворилъ человѣка не напрасно, ибо Онъ премудръ, а никакое дѣло премудрости не бываетъ напрасно; и не для собственной пользы, ибо Онъ ни въ чемъ не нуждается; — не для какого нибудь изъ созданныхъ Имъ твореній: ибо никто изъ одаренныхъ разумомъ и сужденіемъ не сотворенъ и не творится для пользы другаго большаго или меньшаго существа, но для собственной ихъ жизни и пребыванія. Если же такъ, то Богъ сотворилъ человѣка ради Себя Самого, ради благости и премудрости, созерцаемой во всѣхъ созданіяхъ, а по ближайшей причинѣ—для жизни самихъ сотворенныхъ и при томъ для жизни, которая не на краткое время возжигается, а потомъ совершенно угасаетъ, но для вѣчнаго существованія. Если бы Онъ создалъ его для кратковременной земной жизни, то не украсилъ бы его такими дарами, каковы умъ и врожденный законъ для соблюденія и сохраненія того, что дано отъ Него и что потребно для разумной жизни.

2) Разсмотрѣніе природы человѣка также приводитъ къ убѣжденію въ безсмертіи. Если вообще природа человѣческая состоитъ изъ безсмертной души и тѣла, которое соединено съ нею при сотвореніи; если ни природѣ души самой по себѣ, ни природѣ тѣла — отдѣльно не даровалъ Богъ самостоятельнаго бытія и жизни, но только *людямъ*, состоящимъ изъ души и тѣла, чтобы они вмѣстѣ стремились къ общей цѣли человѣка: то они составляютъ одно живое существо, которое только въ этомъ составѣ и можетъ достигнуть общей цѣли. Слѣдовательно человѣку должно оставаться всегда и состоять изъ души и тѣла: а такимъ пребывать ему невозможно, если не воскреснетъ; ибо если нѣтъ воскресенія, то не останется природа человѣковъ, какъ человѣковъ.

3) Третье доказательство заимствуется изъ правосудія, по которому Богъ судитъ благочестиво и нечестиво жившихъ людей. Какъ разумный—человѣкъ нуждается въ правосудіи. Но правосудіе должно простираться на обѣ части его т. е. на всего человѣка, состоящаго изъ души и тѣла, чтобы весь человѣкъ подлежалъ суду за всѣ свои дѣла и получилъ за нихъ награду или наказаніе Не одна душа должна получить возмездіе за то, что сдѣлано ею вмѣстѣ съ тѣломъ, ибо часто увлекается ко грѣху тѣломъ, и не одно тѣло, ибо оно само по себѣ не способно разсуждать о законѣ и правосудіи: но весь человѣкъ подлежитъ суду за каждое изъ своихъ дѣйствій Между тѣмъ разумъ не находитъ этого воздаянія ни въ настоящей жизни, ни послѣ смерти, когда человѣкъ не состоитъ еще изъ обѣихъ частей: потому слѣдствіе очевидно.—По имѣетъ ли основательность самое требованіе этого воздаянія? Долженъ ли быть судъ надъ человѣческими дѣяніями? Аѳинагоръ защищаетъ это изъ идеи Бога и Его промысла.

4) Четвертое доказательство заимствуется изъ *цѣли человѣка* Для произведеній искусства должна быть свойственная каждому цѣль: въ этомъ убѣждаютъ какъ всеобщій смыслъ, такъ и свидѣтельство нагляднаго опыта. Поэтому и для людей должно быть *назначеніе*. Такою цѣлью не можетъ быть *безпечальность*: ибо это у нихъ было бы обще съ существами, лишенными всякаго чувства; ни *наслажденіе* и *обиліе удовольствій*, ибо тогда имѣла бы преимущество жизнь скотская, а добродѣтельная была бы безцѣльна; ни *блаженство души*, отдѣленной отъ тѣла: это не было бы цѣлью всего человѣка; но—жизнь *души* и *тѣла*—души въ томъ же самомъ тѣлѣ—состоящая въ созерцаніи Сущаго и непрестанномъ услажденіи Его заповѣдями

## Заключеніе.

Предположивъ изложить исторически происхожденіе и постепенное раскрытіе въ человѣческомъ сознаніи идеи безсмертія и будущей жизни, мы довели наше изложеніе до того пункта, на которомъ эта идея получила свое *полное* выраженіе. Это не означаетъ того, что съ появленіемъ христіанскаго ученія закончилась или должна закончиться работа мыслящаго духа относительно этой идеи. Мы хотимъ сказать только, что Христіанство,

какъ Богооткровенная религія, поставила ее на новыя основанія и утвердила божественнымъ авторитетомъ, а какъ религіозное міровоззрѣніе — ввело въ нее новые элементы, или—точнѣе—указало и выяснило въ ней новыя стороны, которыя оставались въ ней не тронутыми до Христіанства. Полная идея безсмертія, обнимающая всѣ заключающіеся въ ней элементы, выступила только въ христіанскомъ міровоззрѣніи и съ этой, но только съ этой стороны работу духа въ отношеніи къ ней можно считать законченною. Если бы спросить, что́ мы разумѣемъ подъ идеею безсмертія или какъ понимаемъ его, какъ состояніе вполнѣ отвѣчающее существеннѣйшимъ требованіямъ человѣческаго духа, то на этотъ вопросъ каждый имѣетъ уже опредѣленный отвѣтъ въ томъ, что́ даетъ ему христіанская религія. Но между тѣмъ, какъ на основаніи христіанскаго міровоззрѣнія точно обозначилась и опредѣлилась схема этой идеи и утверждена истина ея, какъ предметъ вѣры, дальнѣйшая работа мысли въ отношеніи къ ней, также какъ въ отношеніи къ другимъ элементамъ христіанскаго сознанія, состоитъ въ томъ, чтобы ввести ее въ живую органическую связь со всѣми другими или уже ясными или постепенно выясняющимися понятіями, и утвердить ее на научныхъ основаніяхъ, понимая эти послѣднія во всей глубинѣ и широтѣ, до какой только можетъ достигнуть человѣческое знаніе, направляющееся къ изслѣдованію высшихъ законовъ, управляющихъ міромъ и человѣческою судьбою. Съ этой стороны, точки зрѣнія или направленія мыслителей христіанскаго міра могутъ измѣняться и идея безсмертія частію можетъ быть выводима изъ различныхъ философскихъ принциповъ, частію можетъ быть раскрываема и изъясняема изъ эмпирическихъ (напримѣръ психологическихъ) основаній,—работа мысли и науки будетъ продолжаться въ безконечность, видоизмѣняясь въ частныхъ выраженіяхъ: но христіанская истина останется вѣчною и христіанское міровоззрѣніе навсегда останется руководительнымъ началомъ изслѣдованій, равно какъ совокупность элементовъ, составляющихъ идею безсмертія въ христіанскомъ сознаніи, такъ же навсегда сохранитъ свою цѣлость.—Изложенныя нами изслѣдованія христіанскихъ учителей Іустина и Аѳинагора составляютъ исторически первый опытъ научнаго раскрытія и изъясненія этой идеи въ христіанскомъ мірѣ.

Библиотека ООН