

28. IV.
2227

В Зеленогорскій

Georg Schulz.

1917
8017

1934

181 КСБ

28. IV
2227

ИЗЪ ИСТОРІИ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

Греческая философія развилась наиболѣе самостоятельно, чѣмъ какая-либо другая философія; поэтому и ходъ ея развитія нужно признать наиболѣе *естественнымъ*. Съ этой стороны греческая философія представляетъ особенный интересъ для того, кто желаетъ знать, до какихъ предѣловъ можетъ подняться абстрактная, дискурсивная и интуитивная человѣческая мысль, предоставленная сама себѣ, въ рѣшеніи высшихъ вопросовъ, занимавшихъ и доселѣ занимающихъ человѣчество, а именно: о Богѣ, о мірѣ, о человѣкѣ, въ частности о природѣ вещей и происхожденіи міра, о природѣ и происхожденіи человѣка, о душѣ, о назначеніи человѣка, цѣли его жизни и дѣятельности, о его будущей судьбѣ, объ основаніи человѣческихъ обществъ и ихъ развитіи и т. д.

Мы не имѣемъ въ виду писать исторію греческой философіи, а ограничимся нѣкоторыми *очерками* изъ этой исторіи. Мы желаемъ остановиться преимущественно на философіи Платона и Аристотеля. Но чтобы дать читателю по возможности цѣльное представленіе о развитіи греческой философіи въ указанныхъ предѣлахъ, представимъ сначала общее обзорѣніе развитія этой философіи съ Θαλεса до Сократа.

ЦЕНТРАЛЬНА НАУКОВА
БІБЛІОТЕКА Х.Д.У.

Проверено
1939

ЦНБ ХНУ ім. В.Н. Каразіна
2010 р.



88
889

Общее обозрѣніе развитія греческой философіи съ Θалеса до Сократа.

Греческая философія первоначально явилась и развилась на окраинахъ Греціи: съ одной стороны въ Малой Азіи, съ другой—въ Италіи и Сициліи или Великой Греціи. Началась она за 600 лѣтъ до христіанской эры. Въ Аѣины перенесена она была только послѣ Персидскихъ войнъ спустя почти 150 лѣтъ послѣ перваго ея появленія въ Греціи. Въ этотъ періодъ до начала Пелопонезской войны можно насчитать не менѣе двѣнадцать выдающихся философовъ, какъ-то: Θалесъ, Анаксимандръ, Анаксименъ, Ксенофанъ, Пифагоръ, Парменидъ, Гераклитъ, Θемистокль, Анаксагоръ, Діогенъ Аполлонійскій, Левкиннъ и Демокритъ. Изъ нихъ только нѣкоторыхъ можно поставить въ тѣсную связь между собою по міровоззрѣнію, напр.: Анаксимена и Діогена Аполлонійскаго, Ксенофана и Парменида, Левкинна и Демокрита; другіе же оригинальны въ своихъ гипотезахъ о сущности вещей и происхожденіи міра.

При такомъ обилии своеобразныхъ міровоззрѣній и гипотезъ о сущности вещей и происхожденіи міра греческихъ философовъ досократовскаго періода трудно установить ходъ развитія философіи этого періода, особенно если при этомъ принять во вниманіе скудость источниковъ, на основаніи которыхъ намъ приходится судить объ этомъ развитіи. Это затрудненіе всегда чувствовалось историками. Вслѣдствіе этого различными историками различно представляется ходъ развитія греческой философіи досократовскаго періода и философы этого періода классифицируются различно. То называютъ школу *Іонійскую* (въ Малой Азіи) и школу *Дорическую* (въ Италіи), то трактуютъ о школѣ *эмпирической* и школѣ *идеалистической* и т. д. Наибольшею извѣстностію и сочувствіемъ пользуется дѣленіе Целлера на школы *Іонійскую*, *Пифагорейскую* и *Элеатскую*. По его мнѣнію, это дѣленіе представляетъ собою вмѣстѣ и ступени развитія греческой философіи досократовскаго періода, указывая постепенный переходъ философской

мысли *отъ конкретного къ абстрактному*. Іонійская школа отыскиваетъ сущность вещей въ тѣлесной матеріи, Пифагорейцы—въ числѣ и Элеатская школа—въ сущемъ, какъ таковомъ. Число и математическая форма занимаетъ среднее мѣсто между чувственнымъ Іонійцевъ и чистою мыслию Элеатовъ.

Мы держимся иного дѣленія, по которому размѣщаемъ философовъ досократовскаго періода. Начало этого дѣленія мы усматриваемъ еще въ древности—въ сочиненіяхъ Аристотеля. Можно сказать, что оно находится и у Платона. По дѣленію Аристотеля, выраженному имъ наиболѣе отчетливо въ его *Метафизикѣ* (1 книга, 3 глава), одни изъ философовъ указаннаго періода признавали въ основаніи міра *единое начало*; другіе, напротивъ, признавали *много началъ*, или, выражаясь современнымъ философскимъ языкомъ, одни изъ нихъ были *монисты* другіе же *плюралисты*. Къ первымъ относятся съ одной стороны философы Іонійской школы: *Θалесъ*, Анаксимандръ, Анаксименъ, а также Гераклитъ и Діогенъ Аполлонійскій (*Θалесъ* признавалъ началомъ всѣхъ вещей воду, Анаксимандръ—безпредѣльное, Анаксименъ и Діогенъ Аполлонійскій—воздухъ, Гераклитъ—огонь); съ другой стороны, философы Элеатской школы: Ксенофанъ, Парменидъ и Зенонъ. Ко вторымъ относятся: Эмпедоклъ, Левкинъ, Демокритъ и Анаксагоръ (Эмпедоклъ признавалъ началами міра четыре элемента: огонь, воздухъ, воду и землю и сверхъ того—любовь и ненависть, Левкинъ и Демокритъ—атомы, Анаксагоръ,—такъ называемыя *оміомеріи*). Повидимому, Пифагорейцевъ нельзя причислить ни къ монистамъ, ни къ плюралистамъ; но объ нихъ будетъ рѣчь отдѣльно.

Въ пользу этой классификаціи философовъ говоритъ исторія и послѣдующаго развитія философіи. Стоики признавали единое начало: Эпикурейцы, напротивъ, признавали много началъ. Въ новомъ мірѣ Спиноза признавалъ единое начало; нѣмецкіе идеалисты—тоже; найдется цѣлый рядъ и другихъ монистовъ въ наше и ближайшее къ намъ время. Напротивъ, Бэконъ, Ньютонъ, Лейбницъ признавали много началъ. Найдутся и другіе философы новаго времени, сюда относящіеся, хотя въ новое время мѣсто плюралистовъ занимаютъ по преимуществу дуалисты. Впрочемъ, мы пока не устанавливаемъ

1917
8017

полной классификаціи философовъ. Въ греческой философіи мы пока беремъ первый періодъ развитія; но и въ немъ заключаемъ пока изъ своего дѣленія Пифагорейцевъ.

Само собою разумѣется, что со стороны философа не достаточно одной постановки гипотезы о единомъ началѣ міра или о многихъ началахъ его; требовалось вывести отсюда все разнообразіе вещей. Остановимся сначала на монистахъ.

Монисты необходимо встрѣтились съ затрудненіемъ при объясненіи того, какимъ образомъ единое становится многимъ, одинаковое по существу дѣлается разнообразнымъ. По отношенію къ первымъ греческимъ философамъ нужно сказать, что мы имѣемъ мало свѣдѣній о томъ, какъ они выходили изъ указаннаго затрудненія. Повидимому, на ранней ступени развитія философіи слабо еще сознавались требованія строго логическаго мышленія. Поэтому, мы видимъ, что въ единомъ легко признавалось разнообразіе; мы видимъ, что мыслителями Іонійской школы признается существованіе въ единомъ *рыдкаго и пустаго, сухого и влажнаго, теплаго и холоднаго*. Разъ существуетъ въ единомъ все это, движеніе въ немъ является возможнымъ; за начавшимся же движеніемъ возможно и явленіе разнообразія вещей. Впрочемъ, нѣкоторые историки называютъ Іонійскихъ философовъ динамиками, т. е. признававшими въ единомъ силу саморазвивающуюся и изъ себя развивающую—разнообразіе вещей. Относительно Гераклита мы дѣйствительно знаемъ, что онъ признавалъ въ огнѣ, какъ началѣ міра, самобытную силу движенія; но относительно первыхъ философовъ—Іонійцевъ мы не можемъ положительно утверждать, что они въ единомъ признавали саморазвивающуюся силу; по крайней мѣрѣ, процессъ саморазвитія единого не указанъ намъ, исключая намѣченнаго нами выше, который мы въ правѣ назвать скорѣе механическимъ, чѣмъ динамическимъ. Не то мы видимъ у Элеатскихъ философовъ, признававшихъ единое начало. Опираясь на строго логическое мышленіе, они утверждали, что единое не можетъ измѣняться и переходить во многое, иначе оно было бы въ одно и то-же время и самимъ собою и инымъ, что логически невозможно. *Единое* всегда остается *тождественнымъ себѣ*, не-

измѣннымъ и неподвижнымъ. Что же касается видимаго нами разнообразія вещей и движенія, то это только *феноменъ*, кажущееся, а не дѣйствительно существующее въ смыслѣ бытія и сущности.

Перейдемъ къ *плюралистамъ*, т. е. къ философамъ, признававшимъ въ основаніи міра *много началъ*.

Въ греческой философій первоначально явился *монизмъ*; *плюрализмъ* же—болѣе поздняго происхожденія (Анаксагоръ родился за 500 лѣтъ до Р. Хр. и былъ въ Аѳинахъ при Периклѣ; Демокритъ родился еще позже—около 460 г. до Р. Хр.). Съ общей точки зрѣнія появленіе плюрализма слѣдуетъ назвать шагомъ впередъ въ развитіи философій. Въ самомъ дѣлѣ, философы, признававшіе въ основаніи міра много началъ, избѣгли въ своихъ гипотезахъ и выводахъ изъ нихъ тѣхъ затрудненій, въ которыя впади монисты. По гипотезѣ плюралистовъ, разнообразіе вещей возможно при неизмѣняемости началъ и ихъ сущности: различныя комбинаціи началъ дадутъ разнообразіе вещей. Съ этой точки зрѣнія *рожденіе* или появленіе новаго есть не что иное, какъ соединеніе началъ въ новомъ видѣ; напротивъ, уничтоженіе и смерть есть не что иное, какъ разединеніе и распаденіе соединенныхъ началъ; самыя же начала не терпятъ никакого измѣненія въ своей сущности и вѣчно остаются однимъ и тѣмъ же. Такимъ образомъ, философы-плюралисты въ своемъ признаніи многихъ началъ съ одной стороны избѣгли противорѣчія, въ которое впади Іонійскіе монисты, принявши въ единомъ разнообразное, съ другой стороны, не имѣли логической необходимости относиться къ окружающей насъ дѣйствительности съ такимъ недоувѣріемъ и пренебреженіемъ, съ какимъ относились къ ней Элеатскіе мыслители.

Но философамъ-плюралистамъ пришлось испытать иного рода затрудненіе при объясненіи явленій міра, а именно: какимъ образомъ начала, лежація въ основаніи міра, входятъ въ извѣстныя сочетанія между собою, чтобы произвести разнообразіе вещей? Здѣсь прежде всего встрѣчаетъ насъ разнообразіе ученій философовъ-плюралистовъ относительно самыхъ началъ и ихъ свойствъ. Эмпедоклъ подъ началами ра-

зумѣль элементы міра. Ихъ сочетаетъ различнымъ образомъ любовь, а ненависть или вражда разъединяетъ то, что сочетала любовь. Аристотель — не высокаго мнѣнія о философіи Эмпедокла, въ которой непонятныя силы, олицетворенныя въ любви и ненависти, занимаютъ столь видное мѣсто. Напротивъ, онъ съ бѣльшимъ уваженіемъ относится къ философіи Демокрита и Анаксагора, — другихъ двухъ философовъ, признававшихъ много началъ. Дѣйствительно, что касается Демокрита, то намъ извѣстно, что его атомистическая философія не разъ возникала въ исторіи и въ послѣдующее время въ той или другой формѣ, и даже проникла въ науку. О самомъ Демокритѣ извѣстно, что онъ много занимался изученіемъ природы и сдѣлалъ много наблюденій надъ ея явленіями. Философія Демокрита въ общихъ чертахъ состоитъ въ слѣдующемъ: *атомы* суть малыя недѣлимыя частицы, недоступныя чувственному наблюденію; они различаются между собою только *величиною, фигурою и положеніемъ*; какихъ-либо специфическихъ качествъ, отличающихъ одни отъ другихъ, они не имѣютъ. Кромѣ атомовъ существуетъ еще *пустота*. Безъ этой послѣдней невозможно было бы движеніе атомовъ, а безъ движенія ихъ немыслимо и различное сочетаніе ихъ; слѣдовательно, невозможно и разнообразіе вещей. При такой постановкѣ ученія объ атомахъ логически неизбѣжнымъ является вопросъ: объ источникѣ и происхожденіи движенія атомовъ. Какъ училъ Демокритъ о первоначальномъ источникѣ движенія атомовъ, мы не можемъ положительно отвѣтить на этотъ вопросъ. Кажется, онъ признавалъ въ самомъ атомѣ самобытную силу, по которой они движутся. Повидимому, онъ выходилъ изъ того, часто повторяемаго древними философами положенія, что «подобное стремится къ подобному», т. е. что подобные атомы стремятся соединиться съ подобными себѣ. Съ другой стороны, атомы, какъ тѣла, имѣютъ тяжесть, по которой движутся. Правда, по тяжести атомы не различаются между собою, такъ какъ тяжесть ихъ одинакова; но они различаются по величинѣ, а это различіе при существованіи тяжести вліяетъ на характеръ и направленіе движенія атомовъ: движеніе бѣльшихъ по величинѣ атомовъ тормозится, замедляется и служитъ причиною измѣненія направленія движенія другихъ атомовъ.

На основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ сочиненій Аристотеля и Теофраста, мы можемъ заключить, что Демокрита много занимали вопросы, относящіеся къ анатоміи и фізіологіи. Целлеръ въ своей исторіи Греческой философіи, говоритъ, что тѣлесное строеніе человѣка и его внѣшній видъ составляли предметъ удивленія Демокрита и что онъ при описаніи человѣческаго тѣла такъ близко подошелъ къ телеологіи, какъ только возможно съ его точки зрѣнія. Отмѣчаемъ это здѣсь, потому что съ точки зрѣнія плюрализма естественно обратиться къ изученію частныхъ комбинацій атомовъ (или другихъ началъ), дабы изучить законы движеній и сочетанія атомовъ непосредственное же столкновеніе съ природою заставляетъ мыслящаго человѣка кое-о-чемъ призадуматься. Рядомъ съ этимъ не лишне напомнить читателю, что въ то время, когда жилъ Демокритъ, организмъ человѣка былъ предметомъ тщательнаго изученія такого натуралиста древности, какъ Иппократъ. По свидѣтельству Аристотеля, Эмпедоклъ также много занимался фізіологическими вопросами, а Діогенъ Аполлонійскій сдѣлалъ подробное начертаніе распредѣленія венъ въ человѣческомъ организмѣ. Аристотель дѣлаетъ указанія въ своихъ сочиненіяхъ и на другихъ писателей того времени, писавшихъ о тѣхъ же предметахъ, относящихся къ анатоміи и фізіологіи; но намъ ничего неизвѣстно о ихъ сочиненіяхъ. Это новое натуралистическое направленіе, сосредоточенное на непосредственномъ наблюденіи и изученіи животнаго организма вообще и человѣческаго—въ частности и по преимуществу, не могло не отразиться на философской мысли и философскомъ объясненіи природы.

Анаксагоръ также указывается Аристотелемъ въ числѣ тѣхъ, которые занимались фізіологическими вопросами (въ современномъ смыслѣ слова). По свидѣтельству Аристотеля, Анаксагоръ отчетливо высказалъ свое мнѣніе по двумъ вопросамъ, относящимся къ фізіологіи, — о зарожденіи и питаніи. Явленія-то питанія животнаго организма и были, кажется, первоначальнымъ толчкомъ къ построенію той гипотезы о происхожденіи міра съ его разнообразными живыми существами, которую предложилъ Анаксагоръ. Пища, которую мы употре-

бляемъ, питаетъ разнообразныя части нашего тѣла: плоть, кровь, кости, связки, жилы, волосы и т. д. Значить, она заключаетъ въ себѣ всѣ эти элементы, однородные съ клѣтками и органами нашего организма, хотя мы и не можемъ видѣть ихъ въ принимаемой нами пищѣ. Отправляясь отсюда къ міру путемъ аналогіи, Анаксагоръ заключилъ, что первоначально существовалъ *хаосъ*, вмѣщающій въ себѣ въ смѣшанномъ видѣ различныя сорта матеріи. Нужно было движеніе, чтобы изъ общей смѣшанной массы стали отдѣляться частицы и однородныя изъ нихъ соединялись съ однородными: костяныя частицы съ костяными, кровяныя съ кровяными, плотныя съ плотными. Впрочемъ, выдѣленіе однородныхъ частей нельзя назвать полнымъ; въ чистомъ видѣ оміомерій мы нигдѣ не можемъ наблюдать; но наибольшее количество однородныхъ частей, соединившихся въ одномъ мѣстѣ, кладетъ свой отпечатокъ среди другихъ частицъ, неотдѣленныхъ отъ первыхъ. На этомъ основаніи то, что мы называемъ, на примѣръ, воздухомъ, составляетъ агрегатъ частицъ воздуха, преобладающій надъ другими разнородными частицами, сюда привходящими. Плоть, кости, кровь, жилы являются предъ нами въ большей чистотѣ, чѣмъ огонь, вода, воздухъ, такъ какъ въ той же водѣ заключаются жидкія части нашего организма, хотя мы ихъ и не видимъ въ ней. Словомъ, гипотеза Анаксагора, какъ и всякая изъ указанныхъ нами выше гипотезъ, направлена къ тому, чтобы объяснить естественное происхожденіе разнообразія вещей въ этомъ мірѣ.

Одно остается пока невыясненнымъ у Анаксагора: откуда произошло движеніе хаоса? Здѣсь мы дошли до знаменитаго ученія Анаксагора объ *умѣ* (*νοῦς*). Анаксагоръ утверждаетъ, что причина движенія хаоса есть умъ (*νοῦς*) божественный. Онъ сначала привелъ въ движеніе часть хаоса; а затѣмъ движеніе распространялось дальше, обнимая постепенно весь хаосъ.

На первый взглядъ ученіе Анаксагора объ умѣ, какъ перводвигателѣ, можетъ показаться нѣсколько неожиданнымъ и совершенно новымъ, какъ большею частію и представляютъ его историки. Но при ближайшемъ знакомствѣ съ развитіемъ греческой философіи до сократовскаго періода мы убѣждаемся.

что оно не такъ ново и неожиданно у Анаксагора, какъ это кажется на первый разъ. У нѣсколькихъ философовъ указанного періода мы найдемъ, что когда они говорятъ о душѣ и объ умѣ міровомъ или индивидуальномъ, обыкновенно приписываютъ ему два атрибута или двѣ способности движеніе и знаніе: душа есть *primum mobile* и *primum movens* по отношенію къ тѣлу; вмѣстѣ съ тѣмъ она познаетъ или ощущаетъ. Объ этомъ свидѣлствуетъ намъ Аристотель, когда разбираетъ ученіе о душѣ философовъ до-сократовскаго періода. По Алькмеону, напр., душа находится въ постоянномъ движеніи, подобно небеснымъ тѣламъ; поэтому она бессмертна. Гераклитъ представляетъ душу, какъ тончайшій изъ элементовъ, постоянно движущійся; поэтому, она способна познавать вещи, находящіяся въ постоянномъ движеніи. Діогенъ Аполлонійскій утверждалъ, что элементъ, составляющій душу, одинъ — подвиженъ, всепроникающъ и разуменъ. Демокритъ отличалъ среди безконечнаго множества атомовъ атомы сферической фигуры и утверждалъ, что они входятъ въ составъ огня и души: эти атомы по свойству фигуры способны къ самодвиженію. Всѣ эти философы не отличали душу индивидуальную отъ міровой души: индивидуальная душа есть *modus* міровой души. Такимъ образомъ, будетъ правильнѣе полагать, что ученіе Анаксагора объ умѣ, какъ перводвигателѣ, постепенно подготовлялось развитіемъ древней философіи. Важный шагъ впередъ въ этомъ ученіи сдѣланъ Анаксагоромъ въ томъ отношеніи, что умъ у него является самостоятельнымъ началомъ, отличнымъ отъ матеріи, между тѣмъ какъ другіе философы отождествляли его съ матеріальными элементами: огнемъ (Гераклитъ, Демокритъ), воздухомъ (Діогенъ Аполлонійскій) и т. д., такъ что умъ является у нихъ какъ бы атрибутомъ этихъ элементовъ. По ученію Анаксагора, умъ (*νοῦς*) — простъ (*ἁπλοῦς*), совершенно чистъ (*καταρφότατος*), безъ смѣшенія съ чѣмъ либо (*ἀμιγής*); онъ — вѣченъ и независимъ (*αὐτοκράτης*); онъ все знаетъ (*πάντα ἔγνω*). Сначала все существовало вмѣстѣ въ смѣшанномъ состояніи; потомъ явился умъ и все устроилъ (*πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα νοῦς ἔλθων αὐτὰ διεκόσμησε*. Diog. Laert). При этомъ дѣйствіе ума состояло въ томъ, что онъ

произвелъ движеніе и раздѣлилъ то, что было смѣшано (*κίνησιν ἐμποῖσαι τὸν νοῦν καὶ διακρίναι*—Arist. Physic).

Ученіе Анаксагора объ умѣ не удовлетворило ни Сократа, ни Платона, ни Аристотеля. И это понятно. Ученіе о такомъ высокомъ и трудномъ предметѣ не могло быть въ совершенствѣ разработано Анаксагоромъ, тѣмъ болѣе, что онъ, какъ видно, слишкомъ увлеченъ былъ своею физическою гипотезою относительно естественнаго происхожденія разнообразія вещей. Строго говоря, Анаксагоръ для философіи ума больше ничего не сдѣлалъ, какъ выдѣлилъ его отъ матеріи, какъ начало нематеріальное. Да и здѣсь его выраженіе: «тончайшій» (*λεπτότατος*) показываетъ, что онъ не вполне еще отрѣшился отъ терминологіи физиковъ по отношенію къ уму. Его гипотеза относительно того, что хаосъ получилъ первоначальное движеніе отъ божественнаго ума, могла остаться ни чѣмъ не доказанною гипотезою индивидуальнаго философскаго ума и при другихъ обстоятельствахъ не принести никакой пользы философіи въ ея дальнѣйшемъ развитіи. Міръ вещей, собственно говоря, не носитъ на себѣ никакого отпечатка божественнаго ума, какъ поставлено это у Анаксагора, и можетъ быть изучаемъ независимо отъ ученія Анаксагора объ умѣ. Не даромъ Сократъ въ «Федонѣ» Платона говоритъ объ Анаксагорѣ: «умомъ-то онъ и не пользуется» (*Phedon 97 ab.*). Аристотель же говоритъ, что Анаксагоръ обращается къ уму лишь тогда, когда встрѣчаетъ затрудненіе въ объясненіи того, по какой причинѣ то или другое существуетъ необходимо (*Metaphys. VI*).

Теперь мы можемъ перейти къ Пифагорейцамъ.

Собственно говоря, мы не знаемъ философіи Пифагора; мы знаемъ философію Пифагорейцевъ. (Сколько намъ извѣстно, Филолай первый излагалъ письменно Пифагорейскую философію). Эта философія всегда представляла для историковъ наибольшее затрудненіе для ея пониманія и толкованія. Съ точки зрѣнія нашей классификаціи мы, повидимому, съ одинаковымъ правомъ могли бы причислить Пифагорейцевъ и къ монастамъ и къ плюралистамъ, если бы не боялись впасть въ грубое противорѣчіе. Целлеръ далъ, какъ сказано, Пифагорей-

цамъ среднее мѣсто между Іонійскою и Элеатскою школою. Мы также склонны дать Пифагорейцамъ среднее мѣсто между монистами и плюралистами. Въ философіи Пифагорейцевъ нараждалось новое направленіе, выдвигающее новый принципъ, плодотворный для будущаго прогресса философіи. Это направленіе отчетливо выразилось въ философіи Платона. Пифагорейская философія составляетъ первую ступень къ философіи Платона. На связь философіи Платона и въ частности его ученія объ идеяхъ съ философіею Пифагорейцевъ первый указалъ Аристотель. Историки всегда усматривали сходство философіи Платона съ философіею Пифагорейцевъ. Оно, дѣйствительно, замѣтно для каждаго, изучающаго діалоги Платона, если только онъ сколько-нибудь знакомъ съ философіею Пифагорейцевъ. Но сходство не есть еще тождество. И философія Пифагорейцевъ, будучи сходна съ философіею Платона, далеко уступаетъ въ совершенствѣ этой послѣдней.

«Пифагорейцы, говоритъ Аристотель въ Метафизикѣ, учатъ, что вещи суть числа» (Οἱ δὲ ἀριθμοὺς εἶναι φασὶν αὐτὰ τὰ πράγματα Met. 1. 6). «Природа есть осуществленіе чиселъ» (φύσιν ἐξ ἀριθμῶν, συνίστασιν De coel. III. I). «Начала вещей, говоритъ Филолай, неоднородны и несходны между собою. Между ними невозможенъ былъ бы порядокъ, если бы не соединила ихъ какимъ бы то ни было образомъ гармонія. Однородное и сходное не имѣли нужды въ гармоніи. Но несходное между собою, разнородное и несоразмѣрное не могли обойтись безъ нея, какъ скоро надлежало имъ составить одну стройную вселенную» (Stob. Ecl. 1. 166). Очевидно, что на основаніи этихъ мѣстъ мы должны отчислить Пифагорейцевъ къ философамъ-плюралистамъ, признававшимъ въ основаніи вещей много началъ. Съ другой стороны, Филолай говоритъ: «числа суть двоякаго рода: четъ и нечетъ; *первое число*, въ которомъ соединены оба, есть четъ-нечетъ» (ἀρτιπέριστον) (Stob. 1. 458). Въ другомъ мѣстѣ онъ же говоритъ: «единое есть начало всего» (ἐν ἀρχὰ πάντων) Здѣсь, напротивъ, Пифагорейцы являются монистами, т. е. признававшими единое начало. Мы не должны особенно поражаться такимъ видимымъ противорѣчіемъ, допущеннымъ Пифагорейцами. Пифагореизмъ переводитъ наше

мышленіе въ иную область, чѣмъ обращались мы раньше. Прежде, когда говорилось о бытіи и сущемъ, то подъ сущимъ разумѣлось матеріальное начало; оно признавалось или единымъ или многимъ; здѣсь, т. е. у Пифагорейцевъ, подъ сущимъ разумѣется *число*, по отношенію къ которому приложимо иного рода мышленіе. Здѣсь безъ противорѣчія можно говорить о единомъ и многомъ, такъ что единое и многое примиряются; напр., числа: 3, 5, 7, 9 и т. д. сводятся къ одному *нечетному* числу, которое такимъ образомъ единить въ себѣ всѣ указанныя числа и множество другихъ чиселъ того же рода. Такъ какъ числа, по ученію Пифагорейцевъ, суть начала вещей, и вещи—осуществленіе чиселъ, то выходитъ, что то, что сказано сейчасъ о числахъ, приложимо и къ вещамъ. Пифагорейцы первые поняли, что *неизмѣняемость* не есть только принадлежность началъ или элементовъ, изъ которыхъ состоитъ та или другая вещь, но и *формы* вещи.

Аристотель говоритъ, что числа, по ученію Пифагорейцевъ, *φύσει πρῶτοι*, т. е. они существовали, какъ нужно полагать раньше видимыхъ предметовъ. По ученію нѣкоторыхъ Пифагорейцевъ вещи суть подражаніе (*ὁμοίωματα*) чиселъ (*Μίμησις εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν*. Met. 1. 6); по ученію другихъ, числа и вещи отождествляются. Весьма вѣроятно, что послѣдніе суть представители первоначальнаго Пифагорейскаго ученія, между тѣмъ какъ ученіе первыхъ—позднѣйшаго происхожденія. Но не мѣсто здѣсь въ общемъ обзорѣніи пускаться въ объясненія и истолкованія Пифагорейской философіи, трудной для пониманія и крайне необработанной. Ясно и очевидно одно, что Пифагорейцы признавали числа сущностію вещей. Если позднѣйшіе Пифагорейцы стали называть вещи подраженіемъ чиселъ, то это нужно, какъ мы полагаемъ, толковать такъ, что числа составляютъ форму вещей или модель (*παράδειγμα*) вещей. Не думаемъ, чтобы идея чиселъ, какъ формы или модели вещей, была чужда и раннимъ Пифагорейцамъ, которые числа и вещи отождествляли; только они не возвысились до той абстракціи, до которой поднялись послѣдующіе послѣдователи Пифагора.—тѣмъ болѣе, что они брали за руководство геометрическія представленія, гдѣ трудно сдѣлать разграни-

ченіе между идеальнымъ и реальнымъ; напр., трудно разграничить, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ идеальнымъ треугольникомъ и гдѣ съ реальнымъ: начертаніе послѣдняго мы производимъ не чувствуя разницы между тѣмъ, который начертали, и тѣмъ, котораго образъ мы имѣемъ, или между реальнымъ и идеальнымъ треугольникомъ.

Тѣ изъ Пифагорейцевъ, которые высказывали, что вещи суть копіи чиселъ, еще прочнѣе установили то положеніе, что числа составляютъ сущность вещей. Въ самомъ дѣлѣ единичныя вещи погибаютъ, но форма ихъ остается вѣчно и неизмѣнно и она есть одна для безчисленнаго множества однородныхъ вещей—временно являющихся и погибающихъ. Постоянны и неизмѣнны и *законы*, по которымъ вещи происходятъ, такъ какъ эти законы относятся къ тѣмъ же числамъ и ихъ отношеніямъ: 1: 2: 4: 8 или 1: 3: 9: 27; двѣ прямыя линіи не могутъ представить собою замкнутого пространства; но если будетъ дана третья линія, то можетъ быть получено замкнутое пространство, представляющее извѣстную геометрическую фигуру. Мы можемъ производить всѣ подобнаго рода операциі надъ числами и линіями въ мысли и въ то-же время можемъ провѣрить то-же самое и въ дѣйствительности или мірѣ вещей. То, что въ дѣйствительности можетъ показаться намъ на первый взглядъ неопредѣленнымъ, получить опредѣленность, если мы прибѣгнемъ къ числамъ и измѣренію. Не есть ли это наглядное доказательство того, что въ мірѣ все подчиняется числу и въ числѣ находитъ свое объясненіе? Пифагорейцы утверждали, что міръ произошелъ изъ *неопредѣленнаго* (ἄπειρον) и *опредѣленнаго* (πέρας, то πεπερασμένον); вещи представляютъ собою соединеніе неопредѣленнаго съ опредѣленнымъ.

Только опредѣленное познаваемо; неопредѣленное безъ соединенія съ опредѣленнымъ непознаваемо. Число находится во всемъ, что познаваемо, т. е. что имѣетъ предѣлъ и ограничено. «Безъ числа, говоритъ Филолай, нельзя мыслить ни о чемъ, ничего нельзя знать... Число и гармонія устраниаютъ заблужденіе; ложь несогласна съ ихъ природою. Заблужденіе и ненависть суть дочери неопредѣленнаго, чуждаго мысли и

разума. Ложь никогда не может проникнуть въ число; послѣднее есть вѣчный врагъ первой. Одна истина соотвѣтствуетъ природѣ числа; она съ нимъ рождается» (Stob. 1. 8. 10).

Элеатскіе философы заставляютъ насъ отвернуться отъ этого міра, заявляя о томъ, что онъ есть не что иное, какъ феноменъ, кажущееся. Атомисты и Анаксагоръ утверждаютъ, что рожденіе или появленіе новаго есть соединеніе началъ, представляющее извѣстную своеобразную комбинацію простыхъ матеріальныхъ элементовъ. Возможно повтореніе этой комбинаціи, но не необходимо, по крайней мѣрѣ—въ той формѣ, въ какой явилось. По Эмпедоклу, природа долго трудилась, чтобы создался совершенный животный и человѣческій организмы; но получалось сначала уродство. Лишь у Пифагорейцевъ встрѣчаемъ мы увѣренность въ необходимости существованія постоянныхъ формъ вещей, не исключая и живыхъ существъ. Эти формы мы можемъ изучать въ природѣ, руководясь законами сочетанія чиселъ и линій. Природа въ своихъ формахъ поднимается постепенно снизу вверхъ—отъ минераловъ до человѣка и человѣческой души съ ея разумомъ. Минералы состоятъ изъ числа: *пять*; растительная жизнь происходитъ чрезъ операціи числа: *шесть*; животная жизнь—чрезъ число *семь*; человѣческая жизнь—чрезъ число: *восемь*. Далѣе слѣдуетъ небесная жизнь; сюда относится число: *девять*. Наконецъ, число *десять* свойственно жизни божественной. Число: *десять* есть совершеннѣйшее число. Всѣ эти ступени существованія идутъ въ такомъ порядкѣ, что высшее должно совмѣщать въ себѣ начала низшаго. Въ человѣкѣ, на примѣръ, совмѣщена цѣлая цѣпь началъ. Онъ совмѣщаетъ въ себѣ принципъ *рожденія* (въ органѣ дѣторожденія),—принципъ жизни растительной (въ желудкѣ),—*чувство* (въ сердцѣ) и *разумъ* (въ черепѣ). Принципъ рожденія (репродукціи) и жизнь растительная относятся къ жизни вообще; чувство и разумъ составляютъ принадлежность души.

Достаточно сказаннаго, чтобы имѣть представленіе о сущности и направленіи философіи Пифагорейцевъ. Какими наивными ни казались бы взгляды Пифагорейцевъ на міръ и происхожденіе вещей съ точки зрѣнія современной науки,

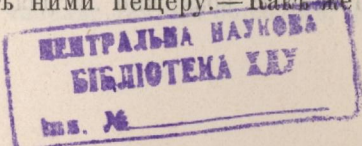
мы должны имѣть въ виду то, что въ этихъ взглядахъ проявилась первая попытка подняться къ философскимъ обобщеніямъ отъ *точной* науки, какова математика. Правда, это была еще слабая попытка; но благотворное вліяніе ея не замедлило обнаружиться. Когда явились въ Греціи софисты, то одни изъ нихъ примкнули къ Элеатской школѣ и свели абстрактное безсодержательное бытіе ея представителей на ничто. «Ничего не существуетъ» — было исходнымъ пунктомъ для ихъ софизмовъ. Другіе изъ софистовъ примкнули къ философіи Гераклита и Демокрита. Философія какъ того, такъ и другого изъ нихъ одинаково вела ихъ къ заключенію, что «нѣтъ ничего устойчиваго и постояннаго въ мірѣ; все находится въ переходномъ состояніи и никогда не остается однимъ и тѣмъ же»; а это давало имъ возможность строить цѣлый рядъ софизмовъ — съ цѣлю развитія скептицизма и отрицанія. Лишь философіею Пифагорейцевъ не могли воспользоваться софисты и злоупотребить ею для своихъ цѣлей. [Только извѣстно о послѣдователѣ Пифагорейской философіи — *Симмiasъ*, который въ разговорѣ съ Сократомъ о безсмертіи души (смотри діалогъ: «Федонъ») робко заявилъ, что душа, какъ гармонія тѣла, должна уничтожиться вмѣстѣ съ послѣднимъ, упустивши изъ вниманія, что Пифагорейцы называли душу прежде всего числомъ] Пифагорейская философія вошла, какъ необходимое звено, въ дальнѣйшее прогрессивное движеніе философіи. Платонъ проникся духомъ этой философіи и извлекъ изъ нея нѣкоторыя весьма важныя руководительныя идеи, хотя и обработалъ ихъ по своему съ высшей точки зрѣнія, указавши опредѣленное мѣсто математикѣ въ философіи. Эти идеи слѣдующія: 1) *сущее* слѣдуетъ отыскивать не въ однихъ матеріальныхъ началахъ или элементахъ, но и въ формахъ вещей, непосредственно нами наблюдаемыхъ (т. е. вещей); 2) формы вещей отличаются устойчивостію въ противоположность самимъ вещамъ, которыя являются и исчезаютъ; 3) формы вещей представляютъ собою разумный элементъ въ нихъ; познаніе самихъ вещей возможно только при этомъ условіи; 4) если существуютъ формы вещей, то два ученія: одно — о единомъ началѣ и другое — о многихъ началахъ легко примиряются:

форма есть единое, обнимающее въ себѣ многое; 5) природа, представляющая разнообразіе формъ, вмѣстѣ съ тѣмъ представляетъ собою ступени развитія жизни и притомъ—такъ, что высшее совмѣщаетъ въ себѣ низшее; этимъ определяется и методъ изученія природы съ ея формами и т. д.

ИДЕИ И ДІАЛЕКТИКА ПО ПЛАТОНУ.

„Полное и совершенное знаніе свойственно одному Богу (Parmenid 134 C.); что же касается человека, то названіе мудреца для него слишком много; для него болѣе подходило названіе философа, т. е. любителя мудрости (Phaedri 278 D)“.

Идеи. Вообрази себѣ, говоритъ Сократъ въ «Республикѣ», людей какъ бы въ подземномъ пещерномъ жилищѣ, которое имѣетъ открытый сверху и длинный во всю пещеру входъ для свѣта. Пусть люди живутъ въ ней съ дѣтства, скованные по ногамъ и по шеѣ такъ, чтобы, пребывая здѣсь, могли видѣть только то, что находится передъ ними, а поворачивать голову вкругъ отъ узъ не могли. Пусть свѣтъ доходитъ до нихъ отъ огня, горящаго далеко вверху и позади ихъ, а между огнемъ и узниками на высотѣ пусть идетъ дорога, противъ которой вообрази стѣну, построенную на подобіе ширмъ, какія ставятъ фокусники передъ зрителями, когда изъ за нихъ показываютъ свои фокусы.—Воображаю.—Смотри же: мимо этой стѣны люди несутъ выставляющіеся надъ стѣною разные сосуды, статуи и фигуры, то человѣческія, то животныя, то каменные, то деревянные, сдѣланныя различнымъ образомъ; одни изъ приносящихъ издаютъ звуки, а другіе молчатъ.—Станный начертываешь ты образъ и странныхъ узниковъ.—Похожихъ на насъ, промолвилъ Сократъ. Развѣ ты думаешь, что эти узники въ первый разъ какъ въ себѣ, такъ и одинъ въ другомъ видѣли что-нибудь иное, а не тѣни, падающія отъ огня на находящуюся передъ ними пещеру.—Какъ же иначе, если



они принуждены во всю жизнь оставаться съ неподвижными головами?—А предметы проносимые—не то же ли самое?—Что же иное?—Итакъ, если они въ состояніи будутъ разговаривать другъ съ другомъ, не думаешь ли, что имъ будетъ представляться, будто называемое ими они называютъ проносимое?—Необходимо.—Но что, если бы въ этой темницѣ прямо противъ нихъ откликалось и эхо, какъ скоро кто изъ проходящихъ издавалъ бы звуки, то къ иному ли чему, думаешь, относили бы они эти звуки, а не къ проходящей тѣни?—Клянусь Зевсомъ не къ иному.—Да и истинною-то эти люди будутъ почитать безъ сомнѣнія не иное что, какъ тѣни и т. д. (Respubl. 514 A. В. 515 A. В.). Подъ узниками, представленными здѣсь, Платонъ разумѣетъ людей, живущихъ въ этомъ мірѣ; предметы, насъ окружающіе, суть тѣни, отражающіяся отъ дѣйствительныхъ предметовъ; дѣйствительные же предметы суть *идеи*. Последнія существуютъ независимо и самостоятельно. Въ «Тимей» говорится, что идеи существовали отъ вѣчности и Деміургъ, взирая на нихъ, создалъ этотъ міръ. Въ діалогахъ: «Федръ», «Федонъ», «Менонъ» говорится, что наша душа раньше, чѣмъ вошла въ этотъ міръ, непосредственно созерцала идеи въ своемъ доміровомъ существованіи; теперь же воспоминаетъ ихъ подъ вліяніемъ окружающихъ предметовъ. Какъ существо не этого міра наша душа стремится къ высшему міру—идей. Это стремленіе души къ высшему міру идей изображено Платономъ въ блестящемъ живописномъ мифѣ въ діалогѣ: «Федръ».

Но все это пока—образное представленіе идей, описательный способъ, употребляемый Платономъ съ цѣлію сдѣлать свое ученіе объ идеяхъ наиболѣе доступнымъ для пониманія. Но съ этимъ ученіемъ соединяется много вопросовъ чисто философскаго и научнаго характера: А) какимъ образомъ возникло и образовалось ученіе Платона объ идеяхъ? Б) доказалъ ли Платонъ существованіе идей и какимъ образомъ онъ доказывалъ это существованіе? В) если идеи существуютъ, то каково происхожденіе ихъ? Г) какова ихъ сущность и природа? каково отношеніе ихъ между собою и къ этому міру съ окружающими насъ предметами? Д) какое значеніе онѣ имѣютъ для нашего знанія? возможно ли для насъ знаніе идей? если

возможно, то какимъ способомъ онѣ могутъ сдѣлаться достояніемъ нашего знанія?

Объ идеяхъ говорится во многихъ діалогахъ Платона, но для насъ особенно важны при рѣшеніи поставленныхъ вопросовъ слѣдующіе діалоги: «Федонъ», «Парменидъ», «Федръ», «Симпосіонъ» (Пиръ), «Республика», «Тимей» и «Менонъ».

А) *Какимъ образомъ возникло и образовалось ученіе Платона объ идеяхъ?* Аристотель, разбирая въ своей «Метафизикѣ» ученіе Платона объ идеяхъ, замѣчаетъ, что историческимъ источникомъ этого ученія слѣдуетъ считать философію Пифагорейцевъ и философію Гераклита, присоединивши къ этому ученію Сократа объ общихъ понятіяхъ и опредѣленіи. Представитель же Элеатской школы, какъ по крайней мѣрѣ свидѣтельствуется самъ Платонъ въ діалогѣ: «Парменидъ», объясняетъ происхожденіе идей Платона чрезъ простое логическое отвлеченіе отъ однородныхъ единичныхъ предметовъ общихъ свойствъ и признаковъ, т. е. по этому объясненію подъ идеями Платона нужно разумѣть общія понятія, которыя создаетъ нашъ разсудокъ чрезъ отвлеченіе на основаніи наблюденія единичныхъ предметовъ и чрезъ сравненіе. Платонъ присоединилъ лишь къ этому свое метафизическое ученіе о самостоятельномъ и независимомъ реальномъ существованіи ихъ внѣ міра, какъ особенныхъ существъ. Изъ новыхъ ученыхъ многіе склонны принять это объясненіе происхожденія идей Платона. По нашему мнѣнію, историческое объясненіе Аристотеля заслуживаетъ большаго вниманія, чѣмъ логическое объясненіе представителя Элеатской школы; только нужно замѣтить, что ученіе Платона объ идеяхъ шире захватываетъ предыдущую философію, чѣмъ указано Аристотелемъ. Философы досократовскаго періода занимались изысканіемъ начала или началъ всѣхъ вещей. Одни изъ нихъ принимали единое начало: воду, огонь, воздухъ, безпредѣльное, единое неподвижное и неизмѣнное бытіе; другіе принимали въ основаніи міра много началъ: элементы, атомы, оміомеріи. Пифагорейцы предложили оригинальное ученіе о числахъ, какъ сущности вещей. По ученію нѣкоторыхъ изъ нихъ вещи суть подражаніе или копія чиселъ; такимъ образомъ, числа соста-

влияютъ первообразъ, модель, форму вещей. Конечно, ученіе Платона объ идеяхъ всего ближе стоитъ къ ученію Пифагорейцевъ о числахъ, какъ первообразахъ вещей, такъ какъ идеи Платона тоже суть первообразы вещей. Но, сходясь съ Пифагорейцами въ общемъ ученіи о формахъ вещей и ихъ неразрушимости и неизмѣняемости, какъ началъ, Платонъ въ то же время признавалъ законность ученія философовъ-физиковъ о матеріальныхъ элементахъ и ихъ физической сторонѣ съ извѣстными физическими свойствами, относительно чего Пифагорейцы высказались неопредѣленно, признавая матеріальные элементы производными изъ чиселъ и геометрическихъ линий. Есть и другія существенныя различія между числами Пифагорейцевъ и идеями Платона, на которыхъ останавливаться здѣсь мы не будемъ. Что касается второго историческаго источника идей Платона, то Аристотель указываетъ на послѣдователя Гераклитовой философіи—Кротила, который непосредственно преподавалъ Платону философію Гераклита и который ученіемъ о постоянномъ и непрерывномъ теченіи всѣхъ вещей произвелъ глубокое впечатлѣніе на умъ Платона. Дѣйствительно, достаточно познакомиться съ нѣкоторыми мѣстами діалога «Симпосіонъ», чтобы убѣдиться въ этомъ впечатлѣніи философіи Гераклита на Платона. «Въ живомъ существѣ, говоритъ, напр., здѣсь Платонъ, ни минуты не остается одного и того же, но всегда происходитъ обновленіе въ волосахъ, въ плоти, въ костяхъ, въ крови и во всемъ тѣлѣ. Да и не въ тѣлѣ только, но и въ душѣ ни нравы, ни привычки, ни мнѣнія, ни пожеланія, ни удовольствія, ни скорби, ничто никогда, у кого бы то ни было, не остается тѣмъ же, но одно нарождается, другое исчезаетъ. И еще странноѣ этого—то, что и изъ знаній у насъ одни сохраняются, а другія исчезаютъ и что даже въ отношеніи къ нимъ мы никогда не остаемся тѣми же» (Sympos. 207 E.). Сильнѣе этого не могъ высказаться относительно измѣняемости нашей натуры самъ софистъ—Протагоръ. Но наблюденіе этой-то самой измѣняемости въ мірѣ и въ насъ самихъ и доказываетъ, по Платону, существованіе идей и дѣйствіе ихъ въ природѣ, какъ мы увидимъ ниже. Такимъ образомъ, Аристотель правъ въ

своихъ указаніяхъ на Пифагорейцевъ и Гераклита при историческомъ объясненіи происхожденія ученія Платона объ идеяхъ. Но не нужно забывать и Анаксагора съ его ученіемъ о «божественномъ умѣ», какъ перводвигателѣ хаоса. Это ученіе у Сократа преобразовалось въ ученіе о божественномъ Деміургѣ, какъ художникѣ и устроителѣ міра. У Платона объ этомъ Деміургѣ говорится въ діалогѣ: «Тимей» и въ «Республикѣ». Въ 10-й книгѣ «Республики» говорится, что идеи созданы Деміургомъ. По духу всей философіи Платона существованіе идей немислимо безъ существованія въ мірѣ разумнаго начала, отличнаго отъ матеріи и независимаго отъ нея, а ученіе о разумномъ началѣ во вселенной высказано было въ первый разъ въ греческой философіи Анаксагоромъ. Есть и еще сходство философіи Платона съ философіею Анаксагора, касающееся ученія объ идеяхъ; но это сходство можетъ быть выяснено нами только впослѣдствіи, когда будетъ изложено самое ученіе о нихъ.

Б) *Доказалъ ли Платонъ существованіе идей и какимъ образомъ онъ доказывалъ это существованіе?* Аристотель съ своей стороны находитъ, что Платонъ не доказалъ существованіе идей. Самъ же Платонъ въ нѣкоторыхъ діалогахъ выражаетъ такую увѣренность въ существованіи идей, что, повидимому, это и не требуетъ доказательствъ. «Не говоримъ ли мы, что существуетъ нѣчто, что мы называемъ справедливостію или не существуетъ такого? Говоримъ, клянусь Зевсомъ. Не говоримъ ли то же о прекрасномъ и добромъ?» «Не чрезъ справедливость ли что-либо бываетъ справедливымъ и не чрезъ красоту ли—прекраснымъ? Поэтому, справедливость не есть ли нѣчто дѣйствительно существующее? Я не нахожу ничего столь очевиднаго, какъ существованіе въ высшей, сколько возможно, степени красоты, добра и всего другого въ томъ же родѣ» (Phaed. 177 В. Hipp. I-й 177 В.). Но Платонъ не оставилъ своего ученія объ идеяхъ безъ доказательствъ; напротивъ, въ многочисленныхъ своихъ діалогахъ представилъ онъ рядъ доказательствъ, относящихся къ существованію идей. Эти доказательства можно свести къ двумъ классамъ: а) доказательства *психологическія* и б) доказательства *космологическія*.

а) Психологическія доказательства. Нельзя отрицать того, что Платонъ въ нѣкоторыхъ своихъ діалогахъ представилъ замѣчательные образцы тонкаго психологическаго анализа; за то знанія его въ естественныхъ наукахъ были сравнительно невелики. Отсюда понятно, что центр тяжести его доказательствъ существованія идей слѣдуетъ искать по преимуществу въ психологическихъ доказательствахъ. Анализируя наши знанія и ихъ источники, Платонъ пришелъ къ тому убѣжденію, что наши знанія распадаются на два разряда: а) знанія, приобретаемыя при помощи внѣшнихъ чувствъ и б) знанія разума (νοῦς). На анализъ нашихъ знаній, представленномъ Платономъ, мы остановимся дальше подробно, когда будемъ говорить о значеніи идей для нашего знанія, а теперь ограничимся указаніемъ на результаты этого анализа. Въ «Республикѣ», напримѣръ, Платонъ говоритъ: «я зрѣніе видитъ великое и малое, но видитъ слитнымъ, а не отдѣльнымъ»; мыслить же отдѣльно и различать то, что въ ощущеніи воспринимается слитно, принадлежитъ нашей мысли или уму (Respubl. lib. VII 523—524). Въ «Теэтетѣ» Платонъ говоритъ, что въ «самыхъ ощущеніяхъ общее и различное познаетъ сама душа» (Theaet. 184). Особенно въ діалогѣ: «Федонъ» есть мѣста, на которыхъ слѣдуетъ здѣсь остановиться. «Не говоримъ ли мы, что есть нѣчто равное, разумѣю не кусокъ дерева, равный другому куску, или камень—камню, или что либо другое въ этомъ родѣ; нѣтъ, а отличное отъ всего этого, равное само по себѣ, самое понятія равенства; говоримъ это или нѣтъ?—Разумѣется говоримъ, клянусь Зевсомъ.—И мы знаемъ это равное само по себѣ?—Конечно.—Откуда же у насъ это знаніе? Не изъ того ли, о чемъ сейчасъ упомянули, а именно: не чрезъ знаніе ли равныхъ или деревьевъ, или камней, или чего-нибудь въ этомъ родѣ мы пришли къ тому, отличному отъ перваго знанію? или оно по твоему мнѣнію не отлично? Разсуди еще такъ: не правда ли, что равные камни и деревья, иногда хоть и тѣ же самые, а принимаютъ различный видъ и являются то равными, то не равными?—Безъ сомнѣнія.—Чтожь? Значитъ, равное само по себѣ иногда кажется тебѣ неравнымъ, равенство—неравенствомъ?—

Отнюдь нѣтъ, Сократъ.—Однако знаніе о томъ равномъ ты придумалъ и получилъ именно отъ этихъ равныхъ, отличныхъ отъ перваго? *Не достаетъ ли имъ чего нибудь, чтобы быть такими, каково послѣднее (равное само по себѣ), или въ нихъ есть все?*—*Многаго не достаетъ*» (Phaedon. 74. A. B). Итакъ, въ нашемъ знаніи заключается больше, чѣмъ сколько въ состояніи дать намъ наши внѣшнія чувства. Если это такъ, то очевидно, что есть другой источникъ нашихъ знаній, кромѣ внѣшнихъ чувствъ; этотъ источникъ есть *умъ*.

Установивши на почвѣ психическаго анализа различіе между знаніемъ чувственнымъ и знаніемъ умственнымъ, Платонъ сдѣлалъ смѣлое заключеніе, что параллельно этому существуетъ два міра: а) *чувственный* и б) *умственный* или *мыслимый*.

Здѣсь мы должны сдѣлать важное замѣчаніе: не слѣдуетъ спѣшить отождествлять чувственный міръ Платона съ міромъ матеріальнымъ и мыслимый міръ съ міромъ духовнымъ, какъ это нерѣдко дѣлаютъ. Термины: «*чувственный*» и «*мыслимый*» пока указываютъ только на наши источники познанія того и другого міра. И раньше нѣкоторые философы, напримѣръ, Анаксагоръ, Парменидъ и даже Демокритъ различали наши знанія о мірѣ по источникамъ. Напримѣръ, Анаксагоръ, говорилъ, что оміомеріи недоступны знанію внѣшнихъ чувствъ, а познаются разумомъ. Демокритъ тоже говорилъ объ атомахъ, что они познаются мыслию и умозаключеніемъ (*διάνοια*), а не внѣшними чувствами. Равнымъ образомъ и Платонъ, говоря объ огнѣ, водѣ и воздухѣ *самихъ себѣ*, тоже высказываетъ, что они познаются умомъ, а не чувствами (Тимей 51). Онъ отчисляетъ ихъ къ *умственному* міру; но это не значить, что онъ считаетъ ихъ духовными, а не матеріальными элементами. Разница между чувственнымъ и умственнымъ міромъ съ *объективной* точки зрѣнія состоитъ въ томъ, что чувственному міру свойственны: *сложность, слитность, измѣняемость, неустойчивость* и т. д.; напротивъ, умственному міру свойственны: *простота, чистота, раздѣльность, тождество, неизмѣняемость, устойчивость*. *Бытіе* (сущность) есть принадлежность мыслимаго міра; чувственному же міру принадлежитъ *небытіе*. «Трудно ска-

зять, говорится въ Тимеѣ, что должно назвать (въ чувственномъ мірѣ) водою вѣрнѣе, чѣмъ огнемъ и что—чѣмъ-нибудь изъ прочихъ элементовъ (земли, воздуха) вѣрнѣе, чѣмъ всѣмъ и каждымъ изъ нихъ такъ, чтобы пользоваться правильною и твердою рѣчью. Что мы назвали водою, не могущею, какъ намъ по крайней мѣрѣ казалось, перемѣниться, то, видимъ, дѣлается камнями и землею, а это растертое и разжиженное переходитъ въ воздухъ: сжатый воздухъ переходитъ въ огонь; и снова огонь, будучи смѣшанъ и погашенъ, переходитъ въ воздухъ и опять воздухъ собравшійся въ одномъ мѣстѣ и сгустившійся, дѣлается облаками; изъ нихъ же болѣе сгущенныхъ происходитъ текучая вода, а изъ нея, наконецъ, дѣлается земля и камни; такимъ образомъ, все, какъ оно является (*φαίνεται*), находится въ непрерывномъ происхожденіи. Но есть ли *огонь самъ по себѣ* и все, о чемъ мы доселѣ говорили, есть ли такимъ образомъ *само по себѣ*, или то, что мы видимъ и ощущаемъ тѣломъ, только такую имѣетъ и истину? Если *истинное мнѣніе* (примыкающее къ чувственному знанію) ничѣмъ не отличается отъ *ума*, то мы вынуждены были бы признать, что все, что мы ощущаемъ посредствомъ тѣла, есть первѣйшая и достовѣрнѣйшая истина. Но мы должны считать ихъ за *два рода*, потому что происхожденіе ихъ различно и они имѣютъ не одинаковыя свойства (Tim. 51). Словомъ, здѣсь по крайней мѣрѣ подъ *мыслимымъ* міромъ Платонъ разумѣетъ то же, что разумѣли Анаксагоръ и Демокритъ, т. е. физическія начала вещей; только онъ употребляетъ свою терминологію: напр. *огонь самъ по себѣ* или идея огня. Особенно онъ близокъ въ данномъ случаѣ къ Анаксагору. Въ томъ же Тимеѣ онъ въ духѣ Анаксагора говоритъ, что перечисленные выше элементы въ *явленіяхъ* измѣняютъ свой образъ; но это измѣненіе не есть измѣненіе ихъ природы, которая никогда не измѣняется и всегда проявляетъ свою часть (огневую, водяную и проч.); измѣненіе въ явленіяхъ происходитъ вслѣдствіе смѣшенія элементовъ между собою и съ матеріею или отъ *привходящихъ* (*ὅπρὸ τῶν εἰσόντων*), какъ выражается Тимей. Но рядомъ съ этимъ Платонъ признаетъ идеи иного рода: напримѣръ, идею *равнаго*, идею *ве-*

ликаго, идею души, идею добра, идею красоты, идею истины и множество идей того же рода. Эти идеи отличаются от вышеуказанных и по характеру и по происхождению. Но объ этомъ будетъ сказано дальше.

б) Космологическія доказательства существованія идей. Допустимъ, что Платонъ представилъ вѣскія и убѣдительныя доказательства того, что знанія, получаемыя чрезъ внѣшнія чувства, и знанія, приобретаемыя умомъ, существенно различны между собою. Но пока остается еще недоказаннымъ объективное существованіе міра *мыслимаго* или идей; оно только гипотетически допущено. Несомнѣнно, что самая трудная задача для Платона состояла въ томъ, чтобы доказать объективное существованіе идей. Сюда-то и направлялись главнымъ образомъ возраженія противъ ученія Платона объ идеяхъ.

Въ діалогѣ: «Федонъ», гдѣ трактуется объ идеѣ *равнаго*, Платонъ говоритъ: «и то допустимъ, что *равнаго* мы не придумаемъ и не можемъ придумать иначе, какъ чрезъ зрѣніе, осязаніе или другое-какое нибудь чувство; разумѣю всѣ ихъ тождественными. Стало бытъ, чувства-то и приводятъ насъ къ мысли, что въ нихъ все стремится къ равному и все недостаточно его» (Phaedon 75 A.). Значитъ, идеи не суть созданіе нашего индивидуальнаго ума; онѣ получаются *отъвне*. Но, какъ сказано раньше, окружающій насъ чувственный міръ не въ состояніи передать и сообщить намъ полной идеи *равнаго*, хотя присутствіе этой идеи въ томъ же мірѣ несомнѣнно, иначе наши чувства, чрезъ которыя мы соприкасаемся съ внѣшнимъ чувственнымъ міромъ, не могли бы вызвать въ нашемъ умѣ указанной идеи; въ мірѣ нѣтъ лишь того *совершенства*, которымъ обладаетъ идея сама въ себѣ; но стремленіе къ совершенству существуетъ въ немъ. Вотъ здѣсь-то, по нашему убѣжденію, и слѣдуетъ искать основаніе космологическихъ доказательствъ существованія идей. Платонъ былъ глубоко убѣжденъ въ томъ, что въ мірѣ существуетъ прогрессъ и стремленіе къ лучшему. Этотъ - то прогрессъ въ мірѣ неразрывно связанъ съ существованіемъ и дѣйствіемъ въ мірѣ идей, существенное свойство которыхъ есть *совершенство*.

Итакъ, намъ нужно остановиться на міровомъ прогрессѣ, какъ онъ представлялся самому Платону, творцу ученія объ идеяхъ.

Идея мірового прогресса лучше всего выражена и развита Платономъ въ его діалогѣ: «Сямпосіонъ». Въ немъ трактуется объ эросѣ или о любви. Существенно важна для насъ та часть діалога, гдѣ Сократъ передаетъ рѣчь Мантинейской жены-Діотимы объ эросѣ, его происхожденіи и дѣйстви въ мірѣ. Здѣсь отмѣчается *сила*, которая движетъ всею жизнію въ природѣ и человѣкѣ. Эту силу Платонъ называетъ *стремленіемъ природы къ безсмертію*. «Всѣ люди, говорится здѣсь, беременѣютъ и по тѣлу и по душѣ и какъ скоро наша природа достигаетъ извѣстнаго возраста, тотчасъ желаютъ родить». «Беременѣніе и рожденіе это въ животномъ по истинѣ смертномъ есть безсмертное». «Рожденіе,—проявляясь въ смертномъ, бываетъ вѣчно и безсмертно». (Sympos. 206). «Однажды, говоритъ Сократъ, Діотима спросила: какая причина этого эроса и пожеланія? Развѣ ты не замѣчаешь, что къ нему сильно расположены всѣ животныя, какъ скоро желаютъ родить? Развѣ не видишь, что и земноводныя и птицы проникнуты вожделѣніемъ и настроены эротически, что всѣ они сперва стремятся спариться, а потомъ заботятся о пищѣ для своего приплода,—что и слабѣйшіе изъ нихъ готовы драться за своихъ дѣтей съ сильнѣйшими и умереть,—что сами они томятся голодомъ, лишь бы наплатить своихъ дѣтей, и съ такимъ же расположеніемъ дѣлаютъ все прочее? Люди-то, можно думать, совершаютъ это по внушенію разума; а у животныхъ какая причина располагаться такъ эротически? И здѣсь, какъ и тамъ, природа смертная старается, по возможности, существовать всегда и слѣлаться безсмертною, а возможность ея заключается только въ этомъ способѣ—чрезъ рожденіе оставлять молодое вмѣсто стараго» (дальше слѣдуетъ мѣсто, которое приведено нами выше о постоянномъ измѣненіи нашего тѣла во всѣхъ его частяхъ, и о перемѣнахъ нравовъ, привычекъ, мнѣній и проч.). «Вѣдь если ты захочешь всмотрѣться и въ честолубіе людей, продолжаетъ Діотима, то будешь удивляться ихъ безумію, пока не сообразишь того, о чемъ я го-

ворила, размышляя о томъ, какъ они увлекаются эросомъ—сдѣлаться знаменитыми и сохранить свою славу безсмертною во всѣ времена, будучи готовы ради этого подвергаться всѣмъ опасностямъ еще болѣе, чѣмъ ради дѣтей, расточать деньги, предпринимать всевозможные труды и даже умереть. И подумай: умерла ли бы Алкеста за Адмета, умеръ ли бы Ахиллесъ послѣ Патрокла, или поторопился ли бы своею смертію вашъ Кодръ за царство дѣтей, если бы всѣ они не думали, что память ихъ добродѣтели будетъ безсмертна, какую теперь мы и почитаемъ ее? Беременѣющіе тѣлесно обращаются больше къ женщинамъ и бываютъ послѣдователями эроса этимъ способомъ, думая стяжать безсмертіе, память и счастье во всѣ послѣдующія времена чрезъ дѣторожденіе. Беременѣющіе душевно, —ябо есть и такіе,—беременѣють разумностію и прочими добродѣтелями. Здѣсь Діотима указываетъ на Гомера и Гезіода, на Ликурга и Солона и говоритъ: «За такихъ дѣтей (ихъ творенія) имъ воздвигнуто много храмовъ, а за тѣлесныхъ дѣтей—нигдѣ ни одного». Но цѣль для намѣченнаго стремленія въ человѣкѣ стоитъ выше, а именно: *созерцать прекрасное само въ себѣ*. «Идущій къ этому правильно долженъ съ молодости начать свой путь, начиная съ прекрасныхъ тѣлъ, и сначала любить одно тѣло; потомъ—переходить къ прекрасному *видовому* и быть любителемъ всѣхъ прекрасныхъ тѣлъ. Послѣ этого слѣдуетъ ему прекрасное въ душахъ цѣнить выше, чѣмъ прекрасное въ тѣлѣ»;... наконецъ, обратившись къ обширному морю красоты и, созерцая различныя прекрасныя и величественныя рѣчи, порождать мысли въ нѣдрѣхъ независтливой философіи, пока укрѣпившись въ этомъ и усилившись, не усмотритъ такого одного знанія, которое есть знаніе прекраснаго самого въ себѣ. Тогда-то жизнь бываетъ жизненна въ человѣкѣ, созерцающемъ само прекрасное». «Такой человѣкъ сдѣлается, по словамъ Діотимы, любезнымъ Богу и безсмертнымъ болѣе, чѣмъ кто-либо другой изъ людей».

Не мѣсто здѣсь заниматься вопросомъ: такова ли конечная цѣль человѣка въ жизни; во всякомъ случаѣ діалогъ: «Симпосіонъ» представляетъ на видъ факты изъ жизни природы

и людей, доказывающіе, что этою жизнію движетъ сила, направляющая ее къ извѣстной опредѣленной цѣли, и въ силу этого въ природѣ и среди людей существуетъ прогрессъ. Это доказываетъ прежде всего то, что міровыя явленія нельзя объяснять одними физическими причинами. Сократъ въ діалогѣ Платона: «Федонъ» рассказываетъ, какъ онъ первоначально шелъ въ объясненіи явленій путемъ предшествующихъ философовъ, т. е. объяснял все физическими причинами и не могъ придти къ положительнымъ результатамъ; напротивъ, совершенно запутался въ этихъ объясненіяхъ. Наконецъ, онъ услышалъ о книгѣ Анаксагора, трактующей объ *умѣ* (*νοῦς*). Онъ съ жаромъ принялся за чтеніе этой книги; но скоро разочаровался, потому что «этотъ человѣкъ, говоритъ Сократъ, умомъ-то и не пользуется и не указываетъ на эту причину, приводящую все въ порядокъ; напротивъ, причинами вещей считаетъ воздухъ, эфиръ, воду и другіе неумѣстные предметы». Кажется, продолжаетъ Сократъ, что онъ поступаетъ подобно человѣку, который сказалъ бы сначала: умъ есть причина всѣхъ дѣйствій Сократа, а за тѣмъ, желая объяснить причину каждаго отдѣльнаго дѣйствія, сказалъ бы, что, напримѣръ, я сижу здѣсь (т. е. въ темницѣ) потому, что мое тѣло состоитъ изъ костей и мускуловъ и что кости тверды и такъ далѣе..., пренебрегая истинными причинами, т. е. тѣмъ, что Аѳиняне сочли за лучшее меня осудить, я счелъ за лучшее здѣсь сидѣть, за болѣе справедливое здѣсь оставаться и понести наказаніе: вѣдь, клянусь собакою, я полагаю, что эти мускулы и кости были бы или въ Мегарѣ или въ Беотіи, если бы я не считалъ болѣе справедливымъ и лучшимъ оставаться здѣсь и понести наказаніе, чѣмъ тайно бѣжать; такимъ образомъ безразсудно называть это причинами. Вотъ если бы кто сказалъ, что безъ этого, т. е. безъ мускуловъ и костей я не могъ бы сдѣлать того, что долженъ дѣлать, то сказалъ бы правду» (Phaedon 96—97—98—99). Иное дѣло причина, говоритъ Сократъ, иное то, безъ чего причина не могла бы быть причиною». (Phaedon. 99 B.). То же говоритъ Платонъ и въ діалогѣ: «Тимей»: «очень многіе думаютъ, что охлаждающее и согрѣва-

ющее, сгущающее и разрѣжающее и все, что производитъ подобныя явленія, — все это не вспомогательныя причины всего существующаго. Но вѣдь ни смысла, ни разума онѣ ни въ какомъ отношеніи имѣть не могутъ, ибо изъ существующаго нужно признать душу единственнымъ существомъ, которому дано имѣть разумъ. Душа же невидима, а огонь, вода, земля, воздухъ — все это составляетъ видимыя тѣла. Кто любитъ разумъ и знаніе, тотъ необходимо преслѣдуетъ прежде всего причины разумной природы, а причинамъ, которыя происходятъ отъ чего-либо, приводимаго въ движеніе и сообщающаго его другимъ вещамъ, отводитъ второе мѣсто. Такъ нужно дѣлать и намъ: нужно допустить два разряда причинъ, но отличать тѣ, которыя являются разумными творцами прекраснаго и добраго, отъ тѣхъ, которыя, будучи лишены разумности, производятъ всегда одно беспорядочно-случайное (Tim. 46 Д. Е.). И въ діалогѣ: «Филебъ» повторяется то же: «стало быть, здѣсь причина — иное, чѣмъ то, что служитъ причинъ къ произведенію явленій» (Phileb. 27. А).

Космологическія доказательства существованія въ мірѣ прогресса и дѣйствія *разумныхъ* и *конечныхъ* причинъ если непосредственно и не доказываютъ объективное существованіе идей Платона, то служатъ точкою отправленія и основаніемъ доказательствъ этого существованія. Для Платона важно было убѣдить прежде всего читателя въ существованіи въ мірѣ прогресса и дѣйствія разумныхъ и конечныхъ причинъ, а ученіе объ идеяхъ представляетъ дальнѣйшую разработку вопроса о конечныхъ и разумныхъ причинахъ, дѣйствующихъ въ мірѣ. Конечно, можно признавать дѣйствіе въ мірѣ разумныхъ и конечныхъ причинъ и не принимать идей Платона, какъ и сдѣлалъ это ученикъ Платона — Аристотель. Относительно самого Платона замѣчаютъ (Гротъ), что было время, когда онъ оставилъ свое ученіе объ идеяхъ. Мы не раздѣляемъ этого мнѣнія Грота. Но если даже и согласиться съ этимъ мнѣніемъ, то нельзя согласиться, чтобы Платонъ отказался отъ своего основнаго философскаго воззрѣнія на міръ, указаннаго нами выше. Ссылка на нѣкоторые діалоги, напр., на діалогъ: «Филебъ», будто бы доказывающіе, что Платонъ оста-

виль свое ученіе объ идеяхъ, котораго держался раньше, неубѣдительно. Платонъ измѣнялъ свою терминологию и пользовался иногда терминологією Пифагорейцевъ; но отъ своего основнаго философскаго міровоззрѣнія не отказывался. Дѣйствительно, споръ объ идеяхъ Платона легко можетъ перейти въ споръ о названіяхъ. Наше изложеніе ученія Платона еще не окончено. Это ученіе не такъ странно, какъ многимъ это кажется, особенно съ современной точки зрѣнія. Съ этимъ ученіемъ существенно связанъ діалектическій методъ Платона (на которомъ мы остановимся дальше), которому надобно удивляться.

В. *Каково происхожденіе идей?* О происхожденіи идей говорится главнымъ образомъ въ двухъ діалогахъ Платона: въ «Тимей» и въ «Республикѣ». Въ «Тимей» говорится, что Деміургъ при твореніи міра взираетъ на идеи, какъ образцы, и по нимъ создавалъ вселенную. Въ 10-й книгѣ «Республики» говорится, что идеи созданы Деміургомъ. Большая часть ученыхъ склонна видѣть противорѣчіе въ этихъ двухъ мѣстахъ, въ которыхъ говорится о происхожденіи идей; т. е. если въ «Республикѣ» ясно и опредѣленно Деміургъ названъ творцемъ идей, то въ «Тимей» какъ бы указывается на то, что идеи существовали отъ вѣчности внѣ божественнаго ума. Ученые доселѣ не согласны между собою во взглядѣ на то, какъ училъ Платонъ о происхожденіи идей. По мнѣнію однихъ Платонъ не держался одного взгляда на происхожденіе идей; другіе полагають на основаніи діалога: «Тимей», что Платонъ признавалъ всѣ идеи существующими внѣ божественнаго ума независимо и самостоятельно; третьи утверждаютъ, что всѣ идеи суть *мысли* божественнаго ума и существуютъ въ немъ; выраженіе Тимея: «*взирая*» будто бы не противорѣчитъ этому: когда мы сосредоточиваемъ наше вниманіе (рефлектируемъ) на идеяхъ, находящихся въ нашемъ умѣ, то какъ бы созерцаемъ ихъ, какъ нѣчто отдѣльное отъ нашего ума. Повидимому, наиболѣе вѣроятія заслуживаетъ мнѣніе послѣднихъ. Но мы не можемъ безусловно согласиться съ нимъ. Мы держимся того взгляда, что Платонъ считаетъ въ числѣ идей и огонь, и воздухъ, и воду и землю, иначе онъ не выражался

бы объ нихъ, какъ объ идеяхъ. Мы основываемъ свой взглядъ главнымъ образомъ на діалогъ «Тимей», а также на діалогъ: «Федонъ». Если такъ, то относительно этихъ идей, по нашему мнѣнію, никакъ нельзя утверждать того, что онѣ существовали единственно только въ божественномъ умѣ и составляютъ его твореніе. По нашему мнѣнію, эти идеи существовали отъ вѣчности и составляли ту *необходимость*, о которой говорится въ «Тимей». О нихъ говорится въ «Тимей»: «такимъ образомъ Богъ все подлежащее зрѣнію, что засталъ не въ состояніи покоя, а въ нестройномъ беспорядочномъ движеніи, изъ беспорядка привелъ въ порядокъ (Тим. 30 А). О *матеріи* Платонъ говоритъ отдѣльно, называя ее *третьимъ видомъ*. Другое дѣло—идеи, о которыхъ говорится въ «Республикѣ», напр. идея кровати, идея стола и т. д.; а также идея животнаго, идея души, о которыхъ говорится въ «Тимей». Всѣ эти идеи суть мысли божественнаго ума и составляютъ его твореніе. Во всякомъ случаѣ, по Платону, Деміургъ есть художникъ (Resp. 10 книг.). Художнику необходимъ матеріалъ, изъ котораго онъ создаетъ свое художественное произведеніе; создаетъ же онъ его по идеѣ, созданной предварительно его умомъ. И высшій божественный Художникъ, по Платону, создалъ этотъ міръ изъ матеріала, существовавшего отъ вѣчности, по идеямъ, созданнымъ имъ самимъ. Такимъ образомъ, мы полагаемъ, что Платонъ принималъ два рода идей: а) идеи, существовавшія отъ вѣчности внѣ божественнаго ума: огонь, воздухъ, воду, землю и б) идеи, какъ мысли божественнаго ума, по которымъ, какъ первообразамъ, созданъ видимый міръ. Такимъ образомъ, противорѣчіе въ ученіи Платона о происхожденіи идей, которое усматриваютъ нѣкоторые изъ ученыхъ, устраняется само собою.

Г) *Какова природа и сущность идей? каково отношеніе ихъ между собою и къ окружающимъ насъ предметамъ?* Послѣ всего сказаннаго уже нами объ идеяхъ, не трудно отвѣчать и на другіе поставленные нами вопросы о нихъ. По порядку слѣдуетъ сказать: какова природа и сущность идей и отношеніе ихъ между собою? Природа и сущность идей въ противоположность чувственнымъ предметамъ—такова, что онѣ всегда

остаются неизмѣнными, тождественными, равными сами себѣ, простыми, чистыми, представляющими собою совершенство. Всѣ идеи безъ исключенія—таковы, къ какому разряду ни относились бы онѣ. Но онѣ различны по отношенію другъ къ другу. Эта разница между ними обозначается, когда онѣ входятъ въ соприкосновеніе и сочетаніе между собою. Есть идеи, которыя не могутъ войти въ сочетаніе между собою иначе, какъ при помощи другихъ посредствующихъ идей. Таковы—идеи огня и земли. Въ діалогѣ: «Тимей» говорится, что нужны были вода и воздухъ, чтобы огонь и земля вошли въ сочетаніе. Но есть идеи, которыя не могутъ сочетаться между собою. Таковы—противоположныя идеи, напр., четъ и нечетъ, огонь и снѣгъ, жизнь и смерть. Въ діалогѣ: «Федонъ» говорится, напр., слѣдующее: «тебѣ, я думаю, кажется, что снѣгъ въ состояніи снѣга, принимая въ себя теплоту, никогда не будетъ тѣмъ, чѣмъ онъ былъ,—снѣгомъ и вмѣстѣ теплотою, но по присоединеніи къ нему теплоты или устраняется отъ нея, или пропадаетъ. — Конечно. — Тоже и огонь по присоединеніи къ нему холода либо отступаетъ, либо исчезаетъ и никакъ не осмѣливается принять на себя холодъ, остаться тѣмъ, чѣмъ онъ былъ,—огнемъ и вмѣстѣ холодомъ. — Ты говоришь правду». И въ другомъ мѣстѣ того-же діалога говорится: «что должно сообщиться тѣлу, чтобы сдѣлаться живымъ?—Должна сообщиться душа. — И это всегда такъ бываетъ?—Какъ же не всегда?—Значить, душа, чѣмъ бы ни владѣла, всему и всегда приноситъ жизнь?— Конечно. — А жизни есть что-нибудь *противное*, или нѣтъ?— Есть. — Что такое?—Смерть. — Но изъ того, въ чемъ мы недавно согласились, не слѣдуетъ ли, что *душа никогда не приметъ противнаго* тому, что она всегда приноситъ. — Непремѣнно слѣдуетъ. — Что же теперь скажи, чѣмъ мы называемъ то, что не принимаетъ идеи чета?—Нечетомъ?—А то, что не принимаетъ справедливости и музыкальности?—Одно—немузыкальностію, другое—несправедливостію. — Какъ мы называемъ то, что не принимаетъ смерти?—Безсмертнымъ. — Но душа не принимаетъ смерти?—Нѣтъ. —Слѣдовательно, душа безсмертна?—Безсмертна» (Phaedon. 105 С. Д.). Изъ того, что противоположныя идеи не могутъ сочетаться между собою,

Платонъ вывелъ важныя слѣдствія, оправданіе которыхъ усматривать въ природѣ и жизни. Прогрессъ, или постепенное усовершенствованіе въ этомъ мірѣ есть явленіе необходимое. Деміургъ, говорится въ «Тимей», добръ и желаетъ, чтобы все было по возможности подобно ему. Но безмысленное и разумное противоположны между собою и исключаютъ одно другое. Поэтому, безмысленное возможно только постепенно поднять до разумнаго—такъ, чтобы безмысленное постепенно возвышалось и упорядочивалось чрезъ посредствующія идеи. Въ «Симпосіонѣ» это названо *эросомъ*, занимающимъ среднее мѣсто между безмысленнымъ и разумнымъ. Но вслѣдствіе несочетаемости противоположныхъ идей между собою необходимъ цѣлый рядъ посредствующихъ идей, занимающихъ среднее мѣсто между низшими и высшей идеями. Отсюда необходимо допустить *градацію* идей. И эта градація дѣйствительно существуетъ, какъ доказываетъ прогрессъ, совершающійся въ природѣ и жизни; нужно лишь умѣть изучать ее.

Спорили и доселѣ спорять относительно того, какъ понимать ученіе Платона о томъ, что чувственные предметы *«участвуютъ»* въ идеяхъ. Извѣстно, что это ученіе подверглось критикѣ еще при жизни Платона, по крайней мѣрѣ, какъ записано это въ діалогѣ Платона: «Парменидѣ». Аристотель также критиковалъ это ученіе. Эти критики находили въ ученіи Платона объ участвованіи вещей въ идеяхъ много несообразнаго. Не приводимъ здѣсь самой критики; замѣтимъ лишь, что она отличается формализмомъ и приемами, которые теперь называются схоластическими. Если установить надлежащую точку зрѣнія на философію Платона, его ученіе объ идеяхъ и ихъ отношеніи между собою (о чемъ сказано нами выше), то ученіе его объ участвованіи чувственныхъ предметовъ въ идеяхъ не представитъ собою что-либо странное и несообразное. Конечно, въ точки зрѣнія формальной логики, которой начало положено Аристотелемъ, страннымъ покажется встрѣтить такія, на примѣръ, выраженія, что «въ видахъ находятся роды»; это мы читаемъ въ «Тимей»: «видамъ ихъ прирождены еще различные роды» (Tim. 57 С.). Но если мы, оставивши въ сторонѣ формальную логику, подѣ

родомъ будемъ разумѣть *реальныя начала*, какъ разумѣть самъ Платонъ, а подъ видомъ—соединеніе началъ, какъ оно представляется или является нашимъ чувственнымъ органамъ, то будетъ понятно, что въ одномъ видѣ можетъ находиться нѣсколько родовъ. Выразимся яснѣе: огонь въ его чистомъ видѣ, какъ идея, есть родъ и онъ недоступенъ внѣшнимъ чувствамъ; огонь же, который мы видимъ, не есть простое начало, а *сложное* явленіе съ примѣсью другихъ элементовъ. Всѣ чувственные предметы *сложны*, какъ это ясно выражено въ діалогѣ: «Федонъ». Возьмемъ одно мѣсто изъ діалога: «Филебъ».

«Есть, говорится здѣсь, въ насъ огонь; онъ есть и во всемъ... Что же? Отъ этого ли нашего огня происходитъ, питается и управляется огонь вселенной, или, напротивъ, и мой огонь и твой и огонь другихъ животныхъ все это имѣетъ отъ того (всеобщаго огня)? Тоже скажешь ты, думаю, и о землѣ, которая находится здѣсь въ животныхъ и которая есть во всемъ... Да тоже будешь отвѣчать и о всемъ другомъ, о чемъ я спрашивалъ прежде.. Все это мы называли *тѣломъ не подъ условіемъ ли соединенія этого въ одно*? Такъ это же прими и относительно того, что мы называемъ міромъ, потому что и онъ только такимъ образомъ можетъ быть тѣломъ, если тѣ же самыя стихіи соединены въ немъ въ одно. Итакъ, отъ этого ли тѣла питается наше тѣло, или отъ нашего питается это тѣло и заимствуетъ и имѣетъ всѣ тѣ стихіи, о которыхъ мы только сейчасъ сказали?... Не скажешь ли также, что въ нашемъ тѣлѣ есть душа?... Откуда же наше тѣло взяло ее, если тѣлу вселенной не присуща душа?... Вселенная-то имѣетъ ее въ высшей степени... Не скажешь ли, что въ природѣ Зевса... живетъ царская душа и царскій умъ?» и т. д. (Phileb 29—30). Послѣ этого какое недоумѣніе можетъ вызывать ученіе Платона о томъ, что видимые предметы участвуютъ въ идеяхъ? Одинъ и тотъ же предметъ можетъ участвовать въ цѣломъ рядѣ идей. Примѣнительно къ тому, что выше сказано объ участovanіи нашего тѣла въ міровомъ огнѣ и другихъ стихіяхъ, нужно говорить и объ участovanіи живыхъ существъ и видимыхъ предметовъ въ идеяхъ *высшихъ*. Въ діалогѣ: «Федонъ» Сократъ говоритъ: «если бы кто-нибудь мнѣ сказалъ, что вещь пре-

красна по причинѣ живыхъ цвѣтовъ, или же формы ея, или другихъ какихъ-либо подобныхъ свойствъ, то я оставилъ бы всѣ эти причины, потому что онѣ только смущаютъ меня... Я самъ себѣ говорю безъ хитростей, быть можетъ, слишкомъ просто, что то, чтò дѣлаетъ какую-либо вещь прекрасною, есть присутствіе красоты или: вещь приобщилась красотѣ, ибо въ этомъ случаѣ я ничего не утверждаю, или: то, что я утверждаю, состоитъ въ томъ, что *всѣ прекрасныя вещи—прекрасны чрезъ присутствіе въ нихъ красоты*... Равнымъ образомъ, чрезъ идею великаго бываетъ то, что вещи дѣлаются великими (τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλὰ καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μέγαρα μέγαρα). Phaedon 90 Д). Такого рода выраженія Платона не должны казаться намъ странными: говоримъ же мы теперь иногда объ идеяхъ, какъ *силахъ*, особенно когда рѣчь идетъ о прогрессѣ; таковы: научныя идеи, общественныя идеи, религіозныя идеи и т. д. Мы говоримъ, что такія-то идеи все больше и больше распространяются въ обществѣ, захватываютъ большее и большее количество членовъ общества; а Платонъ сказалъ бы: большее и большее количество членовъ общества дѣлается участникомъ такихъ-то идей, вошло въ общеніе съ такими-то идеями. Какъ было сказано выше, идеи, по Платону, совершаютъ прогрессъ въ природѣ и въ жизни людей. Чрезъ идеи бессмысленное поднимается до разумнаго, смертное дѣлается участникомъ бессмертнаго и т. д. Въ «Тимей» говорится, что космосъ чрезъ Деміурга сдѣлался *начала* участникомъ идей *числа* и *мѣры*: началось правильное движеніе небесныхъ тѣлъ, опредѣлилось время: день началъ смѣнять ночь, явились перемѣны во временахъ года и т. д.; потомъ Деміургъ сообщилъ космосу *душу*, создавши его по образцу *животнаго* (αὐτοζῶον), заключающаго въ себѣ все для самосохраненія и саморазвитія, идеи: *истины*, *красоты* и *блага* составляютъ высшее звено въ цѣпи идей, дѣйствующихъ въ мірѣ.

Д) *Какое значеніе имѣютъ идеи для нашего знанія? Возможно ли для насъ знаніе идей и какимъ образомъ онѣ могутъ считаться достояніемъ нашего знанія?* Намъ остается отвѣтить на послѣдній изъ поставленныхъ нами вопросовъ—о познаніи идей.

Что касается вопроса: какое значеніе имѣетъ познаніе идей для нашего знанія вообще, то отвѣтитъ на него не трудно. По Платону, *истинное знаніе* состоитъ только въ знаніи идей. Истинное знаніе состоитъ въ знаніи *сущности* вещей, а сущность вещей составляютъ идеи.

Но вопросъ «о знаніи» вообще мы намѣрены рассмотреть здѣсь по возможности полнѣе и обстоятельнѣе, такъ какъ иначе нельзя выяснитъ надлежащимъ образомъ ученіе Платона «о діалектикѣ», которое тѣсно связано съ ученіемъ его объ идеяхъ. Вопросу «о знаніи» посвященъ діалогъ Платона: «Теэтетъ»; на немъ-то мы прежде всего и остановимся.

Въ діалогѣ: «Теэтетъ» на первомъ планѣ критикуется положеніе софиста—Протагора: «знаніе есть ощущеніе» и другое его положеніе: «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей—существующихъ, поколику онѣ существуютъ, и несуществующихъ, поколику онѣ не существуютъ». Эти положенія ставятся въ связь съ философіею Гераклита, по которой все въ мірѣ находится въ непрерывномъ теченіи и измѣненіи. Ощущеніе есть также измѣненіе въ насъ. За однимъ измѣненіемъ слѣдуетъ другое, которое въ свою очередь смѣняется третьимъ и такъ непрерывно и безъ конца. Значитъ, говоритъ Сократъ, «нѣтъ ничего одного самого по себѣ, почему бы можно было дать опредѣленное названіе, установить качество; но то, что ты назовешь великимъ, покажется тебѣ малымъ, то, что назовешь ты тяжелымъ, покажется легкимъ, и все—такимъ же образомъ, такъ что нѣтъ ничего одного ни по существу, ни по качествамъ; все чему приписываемъ мы неправильно понятіе сущности, происходитъ отъ теченія, движенія, взаимнаго смѣшенія вещей; ибо ничто не существуетъ; все находится только въ состояніи быванія (происхожденія) (Teaet. 152 Д.). О «мѣрѣ всѣхъ вещей» Сократъ замѣчаетъ: «прежде всего, почему Протагоръ, начиная свою Истину (книгу объ «Истинѣ»), не сказалъ, что «мѣра всѣхъ вещей» есть свинья, кинокефаль, или иное еще болѣе странное животное, обладающее ощущеніемъ?» (ibid. 161, С.). Если «знаніе есть ощущеніе», то, напр., пока мы не выучились языку варваровъ, скажешь ли ты, что мы не слышимъ, когда они гово-

рятъ, или будешь утверждать, что коль скоро слышимъ, то и понимаемъ ихъ говоръ? Равнымъ образомъ, не зная буквъ и смотря на нихъ, будемъ ли настаивать, что не видимъ ихъ, или если видимъ, то станемъ ли говорить, что и знаемъ ихъ? Если знаніе есть только ощущеніе, то выходитъ, что знанія *прошедшаго* мы не имѣемъ и то, что мы помнимъ, не слѣдуетъ относить къ знанію. Видѣвшій что-нибудь иногда помнитъ это? спрашиваетъ Сократъ. Помнитъ и тогда, когда зажмурится, или, сдѣлавши это, онъ забываетъ? Значитъ, знаніе и ощущеніе — не одно и то же. (Teaet. 163. Д.).

Разберемъ обстоятельнѣе самое ощущеніе. «Скажи мнѣ, спрашиваетъ Сократъ Теэтета, не отнесешь ли ты къ *тѣлу* всего того, посредствомъ чего ты ощущаешь и теплое, и жесткое, и мягкое, и сладкое? или къ чему другому? — Ни къ чему болѣе. — Не рѣшишься ли ты признать также невозможнымъ, чтобы то, что мы ощущаемъ посредствомъ одной способности, было ощущаемо посредствомъ другой, напр., ощущаемое посредствомъ слуха было ощущаемо посредствомъ зрѣнія, или ощущаемое посредствомъ зрѣнія было ощущаемо посредствомъ слуха? — Какъ же можно не рѣшиться. — Итакъ, когда ты мыслишь что-нибудь о двухъ такихъ ощущеніяхъ, то, конечно, при этомъ ты будешь познавать въ нихъ нѣчто не посредствомъ иного, отличнаго отъ двухъ первыхъ, тѣлеснаго органа, также и не посредствомъ одного изъ этихъ двухъ органовъ? — Конечно. — Также и о звукѣ и цвѣтѣ не думаешь ли ты всего прежде одного, что они существуютъ? — Безъ сомнѣнія. — И что каждое изъ нихъ отлично отъ другого и само по себѣ. — Какъ же иначе. — И что оба вмѣстѣ они составляютъ два и каждое само по себѣ есть одно? — И это такъ. — Можешь ли ты также познать: подобны они другъ другу или неподобны? — Вѣроятно, могу. — Средствомъ чего же мыслишь ты о нихъ (все это? — Потому что ни посредствомъ слуха, ни посредствомъ зрѣнія нельзя воспринять того, что есть *общее* въ этихъ ощущеніяхъ. Впрочемъ, сдѣлаю еще поясненіе того, о чемъ говоримъ мы. Если бы возможно было изслѣдовать оба эти ощущенія относительно того, со стороны они или цѣтъ, то ты сумѣлъ бы сказать, чѣмъ именно

ты изслѣдовалъ это: такой органъ, очевидно, не есть ни зрѣніе, ни слухъ, но что-то другое?—Какъ же не сказать. Это была бы способность вкуса.—Какая же способность открываетъ тебѣ какъ во всѣхъ ощущеніяхъ, такъ и въ этихъ то *общее*, въ силу котораго ты говоришь о нихъ: *существуютъ, не существуютъ* и все то, о чемъ мы сейчасъ спрашивали? Для всѣхъ этихъ знаній какіе укажешь ты органы, посредствомъ которыхъ то, что въ насъ ощущаетъ, ощущало бы все это?—Ты говоришь о *бытіи и небытіи, сходствѣ и несходствѣ, о томъ же самомъ и отличномъ, объ одномъ и о прочихъ числахъ* въ этихъ вещахъ. Очевидно, что также о *равномъ и неравномъ* и обо всемъ, что съ нимъ соединяется, ты могъ бы спросить, посредствомъ какой изъ частей тѣла душа ощущаетъ все это?—Превосходно, Теэтеть, выводилъ ты; именно я спрашиваю обо всемъ этомъ.—Однако, Сократъ, клянусь Зевсомъ, что я не могу сказать ничего кромѣ того, что, какъ мнѣ кажется, нѣтъ никакого особеннаго тѣлеснаго органа для этихъ вещей, какъ есть органы для звуковъ и цвѣтовъ; но очевидно, что *душа сама по себѣ усматриваетъ общее во всѣхъ вещахъ*» (ibid. 184 E и 185). Общій выводъ изъ анализа ощущеній—тотъ, что «знаніе и ощущеніе никогда не могутъ быть тождественными».

«Но не для того мы начали, говорить Сократъ, разговаривать, чтобы найти, что не есть знаніе, а—что оно есть. Теперь мы дошли по крайней мѣрѣ до того, что будемъ искать его не въ ощущеніи, а въ дѣятельности души, чрезъ которую она сама познаетъ вещи сами въ себѣ».—Это, я полагаю, есть «мнѣніе» (δόξα), говоритъ Теэтеть.

О «мнѣніи» говоритъ Платонъ во многихъ діалогахъ. Въ «Теэтетѣ», «Филебѣ», «Республикѣ» представленъ Платономъ обстоятельный анализъ «мнѣнія». Въ «Республикѣ» «мнѣніе» названо «вѣрою» (πίστις). Это есть, говоря современнымъ языкомъ, такое *эмпирическое знаніе*, которое не имѣетъ характера *всеобщности* и *необходимости* и принимается на вѣру. Нерѣдко мнѣніе создается случайно и не представляетъ собою никакого знанія; принятое на вѣру, оно является *заблужденіемъ*; тѣмъ не менѣе оно держится и дер-

жится прочно, какъ истинное знаніе. Платонъ считаетъ нужнымъ съ особеннымъ вниманіемъ отнестись къ анализу «мнѣнія», потому что, съ одной стороны, «мнѣніемъ» руководится въ жизни большинство людей; съ другой стороны,—трудно отличить *истинное* мнѣніе отъ *ложнаго*: у людей, руководящихся мнѣніемъ обыкновенно не бываетъ прочнаго критерія—ни научнаго, ни философскаго для отличія истиннаго мнѣнія отъ ложнаго. Въ виду того, что люди часто усваиваютъ себѣ ложныя мнѣнія или заблужденія и вѣрятъ въ нихъ, какъ въ истинныя знанія, знаменитый философъ древности—Сократъ въ своей дѣятельности создалъ себѣ цѣлую профессию—разоблачать ложныя мнѣнія или заблужденія и освобождать отъ нихъ Аѳинскихъ гражданъ, особенно Аѳинскихъ юношей. Это называлъ онъ *очищеніемъ* души, безъ котораго она не можетъ достигнуть истиннаго знанія и воспринять его.

Какъ знаніе эмпирическое, «мнѣніе» тѣсно связано съ ощущеніемъ и чувственнымъ міромъ. Но оно создается довольно сложнымъ психическимъ процессомъ, который и раскрываетъ Платонъ въ «Теэтетѣ» и «Филебѣ». «Мнѣніе» съ формальной стороны представляетъ собою «*сужденіе*», выраженное предложеніемъ, гдѣ, какъ извѣстно, необходимы два термина и показаніе отношенія между ними. Оно, дѣйствительно, создается чрезъ разсужденіе, «когда душа, сосредоточившись въ себѣ, какъ говоритъ Платонъ, сама вопрошаетъ и отвѣчаетъ, утверждаетъ и отрицаетъ». «Не сказалъ ли бы ты, что кому-нибудь, видящему предметъ издали не очень ясно, приходится судить о томъ, что онъ видитъ?... Послѣ этого не спросилъ ли бы онъ себя такъ: что это стоитъ тамъ у скалы, представляющееся подъ какимъ-то деревомъ?... Не кажется ли тебѣ, что этотъ вопросъ задалъ бы себѣ онъ, смотря на такіе рисующіеся ему образы?... И если бы послѣ того онъ какъ бы въ отвѣтъ себѣ сказалъ, что это—человѣкъ, то не наугадъ ли сказалъ бы?—А подошедши ближе къ предмету, не прибавилъ ли бы онъ, что это—статуя, произведеніе какихъ-то пастуховъ. Но представимъ, что съ нимъ кто-нибудь есть и что то, что онъ говорилъ самъ себѣ, онъ сказалъ этому при-

существующему; тогда его рѣчь высказанная не была ли бы тѣмъ, что прежде называли мы «мнѣніемъ»? А когда онъ былъ бы одинъ и размышлялъ о томъ самъ съ собою, тогда онъ могъ бы иной разъ провести въ этомъ и много времени» (Phileb 38 С. Д. Е.). Такимъ образомъ, прежде чѣмъ составится мнѣніе, психическій процессъ будетъ состоять изъ *ощущенія, памяти, сосредоточенности, сравненія и сужденія*; въ результатѣ получится: такой-то предметъ есть то-то (въ приведенномъ примѣрѣ: видимый вдали предметъ есть статуя).

Въ «Теэтетѣ» Сократъ выражаетъ недоумѣніе относительно того, какъ бываетъ возможно *ложное* мнѣніе. Какъ сказано, мнѣніе есть сужденіе, соединяющее собою два термина. Соединяются или ощущеніе съ ощущеніемъ, или ощущеніе съ мыслію, или, наконецъ, мысль съ мыслію. Если возможно допустить, что оба термина сюда не относятся, т. е. если они оба одинаково неизвѣстны намъ, то соединеніе ихъ въ сужденіи для насъ невозможно; такимъ образомъ, ложное мнѣніе сюда не относится. Равнымъ образомъ невозможно соединеніе двухъ терминовъ, если одинъ изъ нихъ намъ неизвѣстенъ; значитъ, и не здѣсь мѣсто ложнаго мнѣнія. Если же соединеніе въ сужденіи двухъ терминовъ возможно только тогда, когда извѣстны намъ оба термина, то непонятно происхожденіе ложнаго мнѣнія, такъ какъ въ такомъ случаѣ выходитъ, что мы въ одно и то же время одно и то же и знаемъ и не знаемъ. Для объясненія происхожденія ложнаго мнѣнія остается одно: хотя оба термина намъ извѣстны, но, соединяя ихъ вмѣстѣ, мы впадаемъ въ ошибку или создаемъ ложное мнѣніе: мы смѣшиваемъ знанія, которыя уже имѣемъ, и вмѣсто одного извѣстнаго намъ предмета беремъ другой извѣстный же намъ предметъ, но въ данномъ случаѣ къ дѣлу не относящійся; такимъ образомъ, ставимъ одинъ предметъ вмѣсто другого. Все сводится къ тому, что хотя мы и имѣемъ знанія, но «не владѣемъ» ими, какъ выражается Платонъ. — Но и *истинное* мнѣніе, по Платону, не тождественно съ знаніемъ. Какъ ни странно это можетъ съ перваго раза показаться, тѣмъ не менѣе Платонъ не одинъ разъ заявляетъ объ этомъ въ своихъ діалогахъ. На этомъ взглядѣ на истинное

мнѣніе онъ построилъ даже критическую оцѣнку политики такихъ великихъ государственныхъ Аѳинскихъ мужей, какъThemistoklēs, Periklēs и друг., утверждая, что они не имѣли знанія въ политическихъ дѣлахъ, а руководились исключительно «мнѣніемъ». Для доказательства, что Перикль не имѣлъ знанія въ политическихъ дѣлахъ, Платонъ въ діалогѣ: «Протагоръ» указываетъ на то, что Перикль не могъ передать своего знанія въ политикѣ своимъ дѣтямъ. Другіе—тоже самое не могли передать своего знанія другимъ, кому желали бы передать. Это и есть признакъ мнѣнія или эмпирическаго знанія въ отличіе отъ истиннаго или научнаго знанія: эмпирическое знаніе—таково, что усвоившій его личнымъ опытомъ и навыкомъ не въ состояніи бываетъ передать его другимъ и такимъ образомъ сдѣлать его достояніемъ всѣхъ и не только настоящихъ, но и послѣдующихъ поколѣній. Платонъ это понималъ и нужно удивляться его тонкому анализу.

Когда Теэтетъ услышалъ отъ Сократа, что «истинное мнѣніе нетождественно съ знаніемъ», то поспѣшилъ заявить, что, какъ онъ слышалъ отъ кого-то, «истинное мнѣніе, соединенное съ *объясненіемъ* (μετὰ λόγῳ), есть знаніе». Изъ дальнѣйшаго разговора выяснилось, что подъ *объясненіемъ* въ данномъ случаѣ разумѣется или простое *описаніе* съ перечисленіемъ частей познаваемого предмета, или *опредѣленіе*. Напр., если на вопросъ: что такое—колесница, будутъ перечислены ея части: колеса, оси, кузовъ, паропеты, ярмо, то это и будетъ *объясненіе*. Не входя въ подробности критики Сократа, сюда относящейся, замѣтимъ, что Сократъ не придаетъ большаго значенія такому описательному *объясненію*. Онъ нѣсколько выше ставитъ *объясненіе*, состоящее въ *опредѣленіи*, напр. «солнце есть болѣе блестящее тѣло изъ всѣхъ небесныхъ тѣлъ, обращающихся вокругъ земли». Въ первомъ случаѣ, т. е. когда перечисляются составные элементы или части предмета, о нихъ и идетъ рѣчь, а не о предметѣ, изъ нихъ составленномъ, который чѣмъ-нибудь отличается отъ другихъ предметовъ, изъ нихъ же составленныхъ, и имѣетъ кромѣ общихъ качествъ и признаковъ и свои частные признаки и качества; во второмъ случаѣ кромѣ общихъ признаковъ ука-

зываются и частные признаки предмета; поэтому, опредѣленіе стоитъ выше описанія; только нужно, чтобы оно было полное (*per genus et differentias*, какъ выражаются теперь въ логикѣ). Но общее заключеніе таково, что и здѣсь мы не имѣемъ знанія въ истинномъ смыслѣ слова.

Этимъ и заканчивается рѣчь о *знаніи* въ діалогѣ: «Теэтетъ». Помимо другихъ цѣлей, на которыя указано нами раньше, мы остановились на содержаніи этого діалога, съ одной стороны, для того, чтобы познакомиться съ тонкимъ психологическимъ анализомъ Платона, съ другой стороны,—для того, чтобы наглядно на примѣрѣ познакомиться, какъ идея дѣйствуетъ въ чувственномъ мірѣ. Знаніе, по Платону, есть тоже идея и, какъ идея высшая, она совершаетъ постепенный прогрессъ въ чувственной области. Платонъ своимъ анализомъ и показываетъ этотъ прогрессъ. И ощущеніе причастно знанію и мнѣніе его имѣетъ; но въ томъ и другомъ случаѣ знаніе перемѣшивается съ незнаніемъ и съ чистымъ знаніемъ мы не встрѣчаемся ни здѣсь, ни тамъ. *Ощущеніе* представляетъ собою первую ступень на пути къ знанію; оно вполне приковано къ чувственному предмету. «*Мнѣніе*» составляетъ вторую ступень на томъ же пути. Въ немъ мысль получаетъ большую свободу и большую широту и является болѣе абстрактною или, на языкѣ Платона, болѣе чистою, чѣмъ въ ощущеніи, хотя и въ ощущеніи мысль проявляетъ уже себя знаніемъ общаго и различнаго. Но и въ мнѣніи нѣтъ настоящаго истиннаго знанія. Предметомъ мнѣнія бываетъ иногда несуществующее, какъ, напр., въ ложномъ мнѣніи. Да и вообще область мнѣнія есть область бываемаго, а не сущаго.

Слѣдующія ступени на пути къ знанію указываются Платономъ не въ діалогѣ: «Теэтетъ», а въ «Республикѣ» (Lib. VI). Здѣсь въ постепенномъ, но обратномъ порядкѣ перечисляются всѣ ступени знанія. «Допусти, говорится въ концѣ VI книги Республики, въ душѣ *четыре состоянія*: на высшей ступени—*знаніе* (*νόησις*), на второй—*логическое мышленіе* (*διάνοια*), на третьей—*вѣру* (*πίστις*), на послѣдней—*образы* или *напечатлѣніе образовъ* (*εἰκασίαν*). О напечатлѣніи образовъ, или ощущеніи, и о вѣрѣ, или мнѣніи, уже сказано нами. Перей-

демъ къ логическому мышленію, которое называютъ иногда дискурсивною мыслію, а иногда — разсудкомъ въ противоположность разуму или интуитивному знанію.

«Между мнѣніемъ и знаніемъ дѣйствуетъ *διάνοια*, говорится въ «Республикѣ». Для объясненія того, что разумѣется подъ *διάνοια*, Платонъ говоритъ: «ты знаешь, что люди, занимающіеся геометриєю, счисленіемъ и подобными тому предметами, предполагаютъ четъ и нечетъ, фигуры, три вида треугольниковъ и другое сродное съ этимъ, смотря по ходу работы. Дѣлая эти предположенія, какъ уже извѣстныя, они не считаютъ нужнымъ давать въ нихъ отчетъ ни себѣ, ни другимъ, какъ въ дѣлѣ для всякаго очевидномъ. Выходя изъ такихъ предположеній и изслѣдуя уже прочее, они оканчиваютъ разрѣшеніемъ того, что имѣли въ виду разсмотрѣть» (Respubl. 500 С. Д.).

Къ геометріи и математическому способу мышленія Платонъ не рѣдко обращается въ своихъ діалогахъ. Нужно ли научить собесѣдника давать опредѣленіе, на примѣръ, *знанія*, (въ Теэтетѣ), Платонъ обращается къ примѣрамъ изъ геометріи; нужно ли изслѣдовать и рѣшить какой-либо вопросъ, на примѣръ «изучима ли добродѣтель»? — (въ Менонѣ), опять Платонъ обращается къ геометріи и указываетъ на приемы, здѣсь употребляемые при рѣшеніи задачъ. Наконецъ, въ діалогѣ: «Парменидъ» самъ Сократъ представляется выслушивающимъ наставленія и совѣты Парменида, какъ вести изслѣдованіе философскихъ вопросовъ, и — изложеніе методическихъ приемовъ, сюда относящихся. Эти приемы заимствуются также изъ геометріи. Нужно ставить *гипотезу* (предположеніе), говорить здѣсь Парменидъ, и дѣлать изъ нея выводы; затѣмъ — ставить другую гипотезу, противоположную первой, и также дѣлать изъ нея выводы. Та изъ двухъ поставленныхъ гипотезъ невѣрна, которая ведетъ къ нелѣпымъ выводамъ. Особенно важно съ точки зрѣнія Платона то, что занимающіеся геометриєю, «когда занимаются видимыми фигурами и разсуждаютъ о нихъ, то мыслятъ не объ этихъ (видимыхъ фигурахъ), а о тѣхъ, которымъ эти уподобляются; тутъ дѣло идетъ о четвероугольникѣ и его діагонали *въ самихъ себѣ*, а

не о тѣхъ, которые написаны...; они стараются усмотрѣть тѣ (фигуры), которыя можно видѣть не иначе, какъ *мыслию*» (Respubl. 50 Д. Е.) Геометрія научаетъ такимъ образомъ созерцать міръ *мыслимый*. Она есть преддверіе къ философіи или діалектикѣ. Конечно, существуютъ и въ другихъ наукахъ предположенія, отъ которыхъ, какъ отъ принциповъ, отправляются въ логическихъ выводахъ, но Платону удобнѣе было остановиться на геометріи, какъ преддверіи къ діалектикѣ, имѣющей дѣло съ идеями. Въ самомъ дѣлѣ, возьмемъ для примѣра треугольникъ. Геометръ можетъ писать безконечное множество треугольниковъ; но самымъ правильнымъ, точнымъ и дѣйствительнымъ треугольникомъ онъ всегда будетъ считать тотъ треугольникъ, который находится въ его умѣ или идею треугольника; написанные треугольники суть только *копіи* этого треугольника; эта идея—только одна для всѣхъ треугольниковъ, написанныхъ и могущихъ быть написанными, настоящихъ, прошедшихъ и возможныхъ или будущихъ.

Но геометры, касаясь сущаго, не овладѣваютъ имъ вполне; они не восходятъ до начала, до непредполагаемаго, а останавливаются на *предположеніяхъ и отсюда путемъ выводовъ и умозаключеній идутъ къ концу*, т. е. къ рѣшенію того, что берется рѣшать, наблюдая при этомъ, чтобы не было допущено *противорѣчіе* (ὁρολογοῦμενος). Словомъ, они возвращаются въ дискурсивномъ мышленіи, гдѣ на первомъ планѣ имѣютъ дѣло съ фигурами—написанными или встрѣчаемыми въ природѣ (εἰχόνες); далѣе ставятъ *гипотезы* (ὑποθέσεις ὡς ἀρχαί); потомъ дѣлаютъ выводы изъ этихъ гипотезъ (ζητοῦντες τέ αὐτὰ ἐκείνα ἰδεῖν τῇ δianoίᾳ), пользуясь при этомъ законами *тождества и противорѣчія*.

О геометрахъ, пользующихся дискурсивнымъ мышленіемъ, Платонъ не говоритъ уже того, что говоритъ о руководящихся чувствомъ (ощущеніями) и мнѣніемъ,—что ихъ знаніе смѣшивается съ незнаніемъ. Но въ совершенное (насколько это доступно человѣку) знаніе вводитъ насъ только *діалектика*.

Діалектика. Тамъ же, гдѣ говорится о разсудочномъ мышленіи геометровъ, т. е. въ концѣ VI книги «Республики», говорится и о «*діалектикѣ*». «Душа, говорится здѣсь, прину-

ждена искать одну свою часть на основаніи *предположеній* (о чемъ сказано)... напротивъ, другую ищетъ она, выходя изъ предположеній и восходя *до начала непредполагаемаго*—безъ тѣхъ прежнихъ образовъ, т. е. совершаетъ путь подъ руководствомъ однихъ *идей самихъ въ себѣ*. Или еще: «узнай же и другую часть мыслимаго, о которой я говорю, что ея касается умъ силою діалектики, дѣлая предположенія,—не начала, а дѣйствительно предположенія, какъ бы ступени и усилія, пока не дойдетъ до непредполагаемаго, до начала всего; коснувшись же его и держась того, что съ нимъ соприкасается, онъ такимъ образомъ опять нисходитъ къ концу и уже не трогаетъ ничего чувственного, но *имѣетъ дѣло съ видами, чрезъ виды, для видовъ и оканчиваетъ на видахъ*» (Respubl. 51 В). Очевидно, что формулировка діалектики въ данныхъ мѣстахъ слишкомъ сжата и абстрактна, такъ что трудно извлечь отсюда ясное и опредѣленное представленіе о ней. Для изученія діалектики Платона слѣдуетъ обратиться къ другимъ его діалогамъ.

Кромѣ «Республики» о діалектикѣ трактуется въ діалогахъ: «Федръ», «Софистъ», «Политикъ», «Филебъ» и друг. Въ этихъ діалогахъ мы находимъ изложеніе методическихъ приемовъ діалектическаго мышленія и изслѣдованія. Кромѣ метода *ипотезъ* (ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖν), о которомъ говорится въ «Республикѣ» и «Парменидѣ», Платонъ говоритъ еще о *соединеніи* въ одну идею (συναγωγή) разсѣяннаго и *дѣленіи* (διαίρεσις). Особенно важенъ въ діалектикѣ послѣдній изъ указанныхъ методическихъ приемовъ — «дѣленіе»; на немъ по преимуществу и останавливается Платонъ, приписывая ему особенное значеніе въ діалектикѣ. Впрочемъ, слѣдуетъ замѣтить, что теоретическое изложеніе и объясненіе методическихъ приемовъ діалектики у Платона вообще не отличается полнотою и обстоятельностью. Повидимому, онъ заботился болѣе о томъ, чтобы на практикѣ показать приложеніе указанныхъ приемовъ, чѣмъ о томъ, чтобы представить полную и обстоятельную теоретическую разработку ихъ.

Выпишемъ здѣсь изъ указанныхъ діалоговъ мѣста, въ которыхъ говорится о методическихъ приемахъ діалектики. Въ

«Филебъ», напримѣръ, говорится: «при изслѣдованіи намъ нужно всегда полагать *одну идею* о всемъ и о каждомъ предметѣ». Въ «Федрѣ» говорится: «смотря на *одну идею*, онъ (говорящій рѣчь) постарается подвести подъ нее все разсѣянное (Phaedr 265 Д). Таковъ методъ соединенія» (συναγωγή).

Второй методъ — «дѣленіе» (διαίρεσις). Въ «Федрѣ» о немъ говорится слѣдующее: «другой (родъ) состоятъ въ умѣннѣ *дѣлить предметъ на виды* и дѣлить, какъ водится, почленно, такъ чтобы не дробить, подобно плохому повару, ни одной части». (Phaedr 265 E). «Смотри, что говорить о природѣ Иппократъ и истинный разумъ. Не такъ ли слѣдуетъ мыслию разлагать природу, которую хотимъ знать и другихъ сдѣлать знаками, чтобы сначала рассмотретьъ, проста она или разнообразна; если проста, наблюдать ея силу, т. е. какова ея природа и на что способна дѣйствовать, или отъ чего можетъ приходить въ страдательное состояніе; а если—разнообразна, то исчислять ея виды и что тамъ было сдѣлано съ однимъ, то здѣсь дѣлать съ каждымъ, т. е. смотрѣть, какое дѣйствіе и какое страдательное состояніе свойственно каждому недѣлимому» (Phaedr 270. 1. Д.). «Безъ этого, добавляетъ Платонъ, методъ былъ бы подобенъ ходьбѣ слѣпца». «Эти дѣленія, говорится въ томъ же діалогѣ: «Федрѣ», я самъ люблю, любезный Федръ, чтобы умѣть говорить и мыслить, и если найду кого-либо способнымъ всматриваться въ одно и многое по природѣ, то гоняюсь за нимъ по слѣдамъ, какъ за богомъ» «Людей, могущихъ это дѣлать, я доселѣ, Богъ знаетъ,—справедливо или нѣтъ, называю *діалектиками*» (Phaedr 266. В. С.). Въ діалогѣ: «Филебъ» говорится: «нѣтъ и не можетъ быть другого лучшаго пути, кромѣ того, котораго я домогаюсь. Всѣ изобрѣтенія, гдѣ наука имѣетъ нѣкоторое участіе, этимъ путемъ открыты свѣту» (Phil. 16. С). «Даръ боговъ, мнѣ кажется, божественный принесенъ нѣкоторымъ Прометеемъ вмѣстѣ съ свѣтлѣйшимъ огнемъ» (Phil. 16. С).

Въ «Софистѣ» и «Политикѣ» излагаются Платономъ нѣкоторыя правила, какъ производить *дѣленіе*. «Нужно, говорится въ «Софистѣ», дѣлать *по родамъ* (κατὰ γένη διαίρεσθαι) и *по видамъ* (κατὰ εἶδη), не вводя одинъ видъ въ другой (Sophist

253 D). Виды нужно отличать от частей и не принимать послѣднія за первыя (Protag. 329 D и Polit. 262 A). Въ «Политикѣ» Платонъ совѣтуетъ держаться *дихотоміи* или дѣленія на діаметрально противоположныя виды (τῇ διαμέτρῳ τέμνειν) и продолжать его до тѣхъ поръ, пока не получится недѣлимое (μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν) (Polit. 266 B. Phaedr. 277 C). При этомъ нужно наблюдать, чтобы при двойномъ дѣленіи не было слишкомъ неравныхъ двухъ частей: напр., нельзя дѣлить человѣческія расы на грековъ и варваровъ, потому что послѣднихъ много и они разнообразны; равнымъ образомъ нельзя дѣлить живыя существа на животныхъ съ одной стороны и людей съ другой и т. д.

Въ діалогѣ: «Филебъ» Платонъ замѣчаетъ, что объяснить методъ изслѣдованія легко, но прилагать его трудно (Phil. 16 B). Однако, въ его діалогахъ мы постоянно встрѣчаемъ дѣленія; особенно въ этомъ отношеніи обращаетъ на себя вниманіе діалогъ: «Софистъ». Онъ, кажется, написанъ съ специальною цѣлю научить читателя методу дѣленія. На немъ-то мы сначала и остановимся.

Въ этомъ діалогѣ отыскивается опредѣленіе Софиста. Софистъ относится къ разряду ловцовъ, а ловля есть *искусство*. Всѣ искусства дѣлятся на два разряда: одни—*производительныя* (ποιητικά), другія—*приобрѣтательныя* (κτητικά). Послѣднія дѣлятся также на два класса: къ первому классу относятся люди, занимающіеся свободнымъ обмѣномъ произведеній, и искусство называется *мновымъ*; ко второму относятся тѣ, которые приобрѣтаютъ произведенія чрезъ захватъ, и искусство называется *овладѣвательнымъ*. Искусство овладѣвательное бываетъ двухъ родовъ: одно совершаетъ свое дѣло открыто и называется *состязательнымъ*, другое—скротно и получаетъ названіе *охотническаго*. Охотническое искусство—тоже двойкаго рода: одно относится къ охотѣ за существами *одушевленными* (ἐμφυοῦς), а другое—къ охотѣ за *неодушевленными* предметами (αφυοῦς). Первое изъ нихъ дѣлится на двое: животныхъ, которыхъ ловятъ, дѣлятся на *сухонутныхъ* и на *плавающихъ*. Послѣднихъ раздѣлимъ на птицъ, летающихъ въ воздухѣ, и рыбъ, плавающихъ въ водѣ; отсюда искусство—двойка-

кого рода: *птицеловство* и *рыболовство*. Последнее—двояко: ловля *сѣтью* и ловля *ударомъ*. Ловля ударомъ совершается либо ночью при огнѣ и называется *огневою*, либо—днемъ и называется *крюковою*. Крюковая ловля—также двоякаго рода: одна дѣйствуетъ сверху внизъ посредствомъ *трезубца*, другая—снизу вверхъ *удочкою*. Ловля на сушѣ дѣлится также на два вида: ловля *дикихъ* животныхъ и ловля *ручныхъ* животныхъ. Ловля *ручныхъ* животныхъ—двояка: или посредствомъ насилия и тогда называется *насильственною*, или посредствомъ *убѣжденія*. Последнюю слѣдуетъ дѣлить на два вида: одна направлена бываетъ на *частное лицо*, другая—на *публику*; одна совершается изъ любви къ *искусству*, другая ради *мздомочной платы*. Софистъ занимается послѣднею.

Ограничимся этимъ. Діалогъ: «Софистъ» не признается нѣкоторыми нѣмецкими критиками за подлинный, по причинѣ низменности содержанія и вульгарности примѣровъ дѣленія. Этимъ критикамъ неизлишне напомнить то, что престарѣлый Парменидъ высказалъ юному Сократу, а именно: для философа не должно быть ничего низкаго, что было бы недостойно его вниманія и изученія (діалогъ «Парменидъ»). Методъ всюду одинаковъ, къ какому бы предмету онъ ни прилагался. И Платонъ съ помощію одного и того же метода приступалъ къ изслѣдованію и обыденныхъ и самыхъ высокихъ философскихъ предметовъ. Напримѣръ, тѣмъ же методомъ дѣленія и анализа Платонъ изслѣдовалъ труднѣйшій предметъ: «о знаніи», съ чѣмъ мы довольно обстоятельно познакомились раньше; та же *дихотомія* руководила анализомъ Платона, а именно: знаніе «по объекту» дѣлилось на знаніе *чувственного* или *видимаго міра* и на знаніе *мыслимаго міра*; съ «субъективной стороны» принято было дѣленіе: на знаніе чрезъ *ощущеніе* и знаніе чрезъ *разумъ* или *умъ*. Первое, т. е. знаніе чрезъ ощущеніе было раздѣлено въ свою очередь на *ощущеніе въ тѣсномъ смыслѣ* и на *мнѣніе*. Оба эти вида знанія одинаково сосредоточиваются на чувственномъ мірѣ. Второе, т. е. знаніе чрезъ умъ также было раздѣлено на два вида: на знаніе *дискурсивное* или *разсудочное* и знаніе *діалектическое* или знаніе *разума*. Какъ то, такъ и другое вращается въ области

мыслимаго міра. Платонъ старается всюду быть вѣрнымъ избранному имъ методу, потому что чувствуетъ и сознаетъ его силу. Изъ многочисленныхъ примѣровъ возьмемъ еще одинъ изъ «Республики» о *воспитаніи*. Сначала воспитаніе дѣлится на воспитаніе *тѣла* и на воспитаніе *души*. Воспитаніе тѣла дѣлится на воспитаніе, направленное къ *сохраненію* здоровья, и на воспитаніе, направленное къ *возстановленію* здоровья. Воспитаніе души въ свою очередь дѣлится на воспитаніе *эстетическое* (чувственное) и на воспитаніе *умственное* или научное и философское. Эстетическое воспитаніе есть воспитаніе чрезъ музыку: сюда относятся а) рѣчи, и б) музыка въ тѣсномъ смыслѣ. Рѣчи дѣлятся на *истинныя*, выражающія дѣйствительность, и на *вымышленныя*. Къ послѣднимъ относится мифъ, гдѣ нужно принимать въ соображеніе *содержаніе* и *форму*. Въ содержаніи нужно различать *сюжетъ* и *цѣль*, сюжетами служатъ: а) боги и демоны и б) адъ; дальше—герои и обыкновенные смертные. Цѣль—нравственные наставленія и правила.

Но мы не проникли бы вполне въ духъ и не поняли бы всю силу метода Платона, если бы не приняли во вниманіе идею прогресса, о чемъ не разъ говорили мы раньше. Каждая идея обнаруживаетъ себя въ чувственномъ мірѣ прогрессивнымъ движеніемъ. Отсюда-то и происходят *виды*, которые преслѣдуетъ методическое дѣленіе: они составляютъ ступени совершаемаго идеею прогресса. Это легко понять опять-таки изъ того же изслѣдованія о *знаніи*. Знаніе, какъ мы видѣли, поднимается по ступенямъ: эти ступени и суть *виды* знанія. Мы знакомы также съ содержаніемъ діалога «Симпосіонъ», гдѣ изображается стремленіе природы и людей къ безсмертію. Природа дѣлится на *тѣлесную* и *духовную*. Въ тѣлесной природѣ стремленіе къ безсмертію выражается тѣмъ, что «новое стремится занять мѣсто стараго», такъ что матерія мѣняется, а форма остается и продолжаетъ существовать неизмѣнною. Это наблюдается, съ одной стороны, въ органахъ и частяхъ организма, съ другой стороны,—въ цѣломъ организмѣ. Въ органахъ и частяхъ организма происходитъ постоянная смѣна частицъ матеріи при неизмѣняемости самой фор-

мы органовъ и частей тѣла. Въ цѣломъ организмѣ наблюдает- ся то, что индивидуальныя организмы погибаютъ, но остается «*видъ*» чрезъ народженіе новыхъ организмовъ, такъ что форма существуетъ и остается неизмѣнною. Въ духовной природѣ стремленіе къ безсмертію выражается стремленіемъ души соединиться съ сроднымъ себѣ, негибнущимъ и существующимъ вѣчно, т. е. съ идеями, существующими вѣчно и неизмѣнно. Созерцаніе идей бываетъ двоякаго рода: или—чрезъ *чувства* въ тѣлахъ или *умомъ* чрезъ созерцаніе идей въ ихъ чистомъ видѣ. Сначала юноша созерцаетъ *прекрасное* въ одномъ тѣлѣ; затѣмъ переходитъ къ созерцанію красоты въ тѣлахъ или возвышается до созерцанія красоты въ *родѣ*. Переходя далѣе къ созерцанію красоты духовной, человѣкъ не тотчасъ поднимается до философій или созерцанія идей въ ихъ чистомъ видѣ или идей «самихъ въ себѣ», но сначала останавливается на твореніяхъ ума человѣческаго.

Рядомъ съ діалогомъ: «Симпосіонъ» не излишне указать на другой діалогъ того же характера; это—«Федръ», гдѣ трактуется также о любви, какъ и въ діалогѣ: «Симпосіонъ». Любовь выражается, говорится здѣсь, въ восторженномъ и изступленномъ состояніи. Изступленіе бываетъ различныхъ видовъ, которые и раскрываетъ здѣсь Платонъ, начиная съ низшаго—грубой чувственной половой любви и восходя до высшаго—до возвышеннаго энтузіазма, который обнимаетъ душу при созерцаніи небесной красоты, божественной жизни въ общеніи съ чистыми идеями. Среднее мѣсто занимаетъ изступленіе, навѣянное богами для величайшаго благополучія смертныхъ. Сюда относятся: пророчество и поэтическое вдохновеніе.

По отношенію къ методу изслѣдованія, какъ онъ изложенъ нами, заслуживаетъ также вниманія діалогъ Платона «Филебъ». Онъ важенъ для нашего знакомства въ томъ отношеніи, что въ немъ Платонъ не увлекается мифами и поэтическими образами, которые онъ нерѣдко создаетъ для того, чтобы образно объяснить и сдѣлать доступными пониманію читателя свои философскія идеи; напротивъ, въ «Филебѣ» строго научный психологическій анализъ, подобный анализу въ Теэтетѣ, положенъ въ основаніе рѣшенія весьма важнаго философскаго вопроса: «что такое высшее благо?».

На вопросъ Сократа: «что такое высшее благо», собесѣдникъ даетъ отвѣтъ, что высшее благо состоитъ въ «удовольствіи». Самъ же Сократъ ставитъ его въ «умъ» и умственной жизни; но при этомъ прибавляетъ, что изслѣдованіе можетъ обнаружить, что высшимъ благомъ нужно считать не удовольствіе и не умъ, а что-нибудь иное—*третіе*. Изслѣдованіе начинается съ *удовольствія*. «Удовольствіе, говоритъ Сократъ, *разнообразно*»: чувствуетъ удовольствіе человѣкъ развратный, чувствуетъ его и человѣкъ разсудительный отъ самой разсудительности; чувствуетъ удовольствіе человѣкъ неумный, но полный безумныхъ мнѣній и надеждъ; чувствуетъ удовольствіе и тотъ, который живетъ только однимъ умомъ, отъ самой умственной жизни... «Боюсь, говоритъ послѣ этого Сократъ, какъ бы не встрѣтить намъ удовольствій *противныхъ* удовольствіямъ»; называютъ же одни удовольствія дурными, а другія хорошими». Очевидно, что этимъ оборотомъ Платонъ направляетъ изслѣдованіе вопроса «о благѣ» на путь діалектической и желаетъ разсмотрѣть *виды* удовольствій. Дѣйствительно, послѣ этого Платонъ приступаетъ къ объясненію того, въ чемъ состоитъ діалектический способъ изслѣдованія и какъ нужно пользоваться имъ. Послѣ этого отступленія онъ снова обращается къ удовольствію и начинаетъ изслѣдованіе съ самаго низшаго вида—*тѣлеснаго* удовольствія.

Происхожденіе *тѣлеснаго* удовольствія неразрывно связано съ *страданіемъ*. Животный организмъ представляетъ собою гармоническое сочетаніе элементовъ. Когда гармонія организма нарушается, то происходитъ страданіе, напримѣръ, — въ то время, когда мы испытываемъ голодъ, жажду и проч. Когда же, напротивъ, гармонія организма восстанавливается, животное испытываетъ удовольствіе. Но и здѣсь нельзя говорить о чисто тѣлесномъ удовольствіи. Когда мы чувствуемъ, напримѣръ, голодъ, то кромѣ страданія у насъ является *желаніе*; а желаніе, какъ желаніе чего-нибудь опредѣленнаго, напр., хлѣба, не принадлежитъ тѣлу: тѣло находится въ недостаткѣ, а желаніе есть желаніе восполненія, т. е. противнаго тому, что испытываетъ тѣло. Желаніе зависитъ отъ *памяти*, ибо нельзя допустить, чтобы человѣкъ, въ первый разъ испыты-

вающій голодъ, могъ знать, что ему нужно, чтобы устранить страданіе. Память относится уже къ душѣ.

Далѣе слѣдуетъ отмѣтить чисто *душевныя* удовольствія. Таковы — удовольствія, испытываемыя нами при воспоминаніи прежнихъ полученныхъ нами удовольствій, и удовольствія, которыя мы испытываемъ при представленіи и ожиданіи будущихъ удовольствій. «Они, говоритъ Сократъ, рождаются въ самой душѣ, такъ какъ приходится радоваться тому, что имѣетъ быть въ будущемъ, и если это будутъ тѣлесныя удовольствія, то радоваться въ душѣ раньше, чѣмъ испытаемъ эти ожидаемыя тѣлесныя удовольствія».

Потомъ Платонъ переходитъ къ разсмотрѣнію *истинныхъ* и *ложныхъ* удовольствій въ зависимости отъ истинныхъ и ложныхъ мнѣній.

Отличительный признакъ тѣлесныхъ удовольствій и удовольствій, зависящихъ отъ мнѣній, есть тотъ, что они нечисты и смѣшиваются съ страданіями. Бываетъ даже такъ, что удовольствія и страданія постоянно мѣшаются и такъ быстро смѣняются другъ друга, что какъ бы представляютъ одно состояніе. Въ тѣлесной сферѣ Платонъ указываетъ на чесотку; въ душевной — на состояніе, испытываемое въ театрѣ при представленіи трагедіи и комедіи. Такого рода состояніе мы испытываемъ и въ жизни. «Гнѣвъ, страхъ, желаніе, горе, любовь, ревность, ненависть и все такое не отнесешь ли ты къ нѣкоторымъ страданіямъ самой души? спрашиваетъ Сократъ. И не найдемъ ли мы, что они исполнены невыразимыхъ удовольствій? Нужно ли говорить о гнѣвѣ, который и мудрыхъ вводитъ въ неистовство и слаще меда бываетъ, текущаго капля за каплею (слова изъ Илиады Гомера), и объ удовольствіяхъ, сколько ихъ примѣшивается къ горю и пожеланіямъ при страданіяхъ» (Phil 47. E.). Второе свойство всѣхъ разсмотрѣнныхъ удовольствій есть то, что они являются въ сферѣ постоянного происхожденія и разрушенія, составляютъ порожденіе ея и всецѣло раздѣляютъ судьбу этой сферы, т. е. имѣютъ временное и преходящее значеніе, находятся въ состояніи бываемости, а не сущности. По этимъ двумъ признакамъ и свойствамъ, не говоря уже о другихъ, съ ними соединенныхъ,

напримѣръ, неумѣренности и безумія, всѣ эти удовольствія не могутъ быть названы благомъ. Послѣ всего этого самъ собесѣдникъ Сократа соглашается, что «было бы большою нелѣпостію въ мышленіи, если бы кто удовольствіе представлялъ намъ въ видѣ блага» (Phil. 55 A).

Но таковъ анализъ Платона, что имъ обнаружены и въ тѣлесной сферѣ удовольствія *чистыя*, не смѣшанныя съ страданіями. Таковы — удовольствія, вызываемыя въ насъ прекрасными цвѣтами, формами, весьма многими запахами, звуками и всѣмъ, въ чемъ лишеніе и неощутимо и не причиняетъ страданія, а восполненіе и чувствуется и бываетъ пріятно. «Я говорю, добавляетъ Сократъ, о мягкихъ и выразительныхъ звукахъ, которые издають одну какую-нибудь чистую мелодію и прекрасны не по отношенію къ другому, а сами по себѣ, и за которыми слѣдуютъ сродныя имъ удовольствія» (Phil. 51 B. C. D.).

Изложеніе діалога до конца заняло бы много мѣста. Намъ достаточно и того, что изложено, чтобы читатель вынесъ достаточно ясное представленіе о приложеніи діалектическаго метода въ новомъ интересномъ для насъ предметѣ. Діалогъ Платона «Филебъ» считается однимъ изъ позднѣйшихъ его діалоговъ. Значить, можно полагать, что ко времени его написанія мысли Платона о методическихъ приѣмахъ изслѣдованія наиболѣе созрѣли. Мы замѣтили выше, что въ діалогѣ сдѣлано Платономъ отступленіе въ пользу изложенія теоретическихъ правилъ метода. Нѣкоторые мѣста діалога, сюда относящіеся, выписаны нами раньше. Сдѣлаемъ здѣсь только нѣкоторое добавленіе. Послѣ того, какъ Сократъ сказалъ собесѣднику, что его «методъ есть даръ божественный и принесенъ съ неба Прометеемъ вмѣстѣ съ свѣтлѣйшимъ огнемъ», онъ говоритъ далѣе: «древніе, которые были лучше насъ и жили ближе къ богамъ, передали намъ, что *сущее*, называемое существующимъ вѣчно, состоитъ изъ *одного* и *многаго* и что ему свойственны *предѣлъ* и *безпредѣльность*. Поэтому, мы, получившіе такое пріобрѣтеніе, бываемъ настроены каждый разъ искать *одну идею* всего и полагать, что найдемъ ее, такъ какъ она есть тамъ. Понявъ же ее, мы потомъ смотримъ, нѣтъ ли

въ ней двухъ, или трехъ, или другого количества (идей), и съ каждою единицею этого количества мы опять поступаемъ такимъ же образомъ—до тѣхъ поръ, пока не усмотримъ относительно того первоначальнаго *одного*, что оно не только одно, многое и безпредѣльное, но и *какое количество* оно заключаетъ въ себѣ. Идеи безпредѣльнаго мы не прилагаемъ ко многому, пока не *пересмотримъ все его количество и это количество не поставимъ между безпредѣльнымъ и единымъ*. Вотъ тогда-то мы позволяемъ уже каждой единицѣ цѣлаго занять мѣсто въ безпредѣльномъ» (Phil. 16. С. Д.).

Діалектику Платона сопоставляютъ иногда съ діалектикою Гегеля. Не затрогивая здѣсь широкаго вопроса о сходствѣ или несходствѣ діалектики того и другого, мы замѣтимъ лишь что *діалектика Платона есть діалектика жизни и дѣйствительности*. Здѣсь безъ наблюденія и непосредственнаго изученія жизни и дѣйствительности нельзя сдѣлать шагу въ изслѣдованіи. Платонъ не создаетъ дѣйствительность на основаніи формальныхъ законовъ нашего разума, а требуетъ ея изученія и анализа. Таковы, по крайней мѣрѣ, его анализы психической жизни человѣка, съ которыми мы познакомились выше. Конечно, Платону недоступенъ былъ анализъ *физическій*; но онъ вѣрно понималъ, что и здѣсь онъ имѣетъ дѣло съ *сложными* явленіями, которыя требуютъ анализа для познанія ихъ. Онъ и здѣсь стремился, хотя сколько-нибудь, приблизиться къ знанію. Онъ говоритъ самъ себѣ: «то же по отношенію къ тому же не можетъ въ одно и то же время и дѣйствовать и испытывать страдательное состояніе, такъ что, если въ томъ же мы найдемъ это (т. е. противное) то будемъ знать, что то же было не то же, а больше, чѣмъ то же» (Respubl. lib VI 436 B.). Такимъ способомъ онъ дѣлалъ усилія понять истинную природу, напр., огня, воды, воздуха и проч. Но его діалектическій методъ былъ умѣстенъ по преимуществу тамъ, гдѣ въ жизни и дѣйствительности проявляется прогрессъ и постепенное движеніе къ совершенству. Тамъ онъ старается уловить всѣ ступени движенія и установить ихъ прочно въ своемъ изслѣдованіи; того же требовалъ и отъ другихъ изслѣдователей, иначе методъ изъ діалектическаго превращался въ

эристику (споръ) и софистику. «А нынѣшніе мудрецы, говорятъ онъ въ «Филебѣ», *единое* полагаютъ, какъ случится, то скорѣе, то медленнѣе, чѣмъ должно, и послѣ одинаго тотчасъ полагаютъ безпредѣльное; середина же отъ нихъ убѣгаетъ. И вотъ чѣмъ различаются въ нашемъ взаимномъ собесѣдованіи діалектической и эристической способъ рѣчи» (Phil. 17 A.). Умѣстно теперь вспомнить то основаніе, по которому нѣмецкіе критики отвергаютъ подлинность діалога: «Софистъ», гдѣ Платонъ, говоря объ *искусствѣ*, говоритъ и объ искусствѣ рыболова, усматривая *общее* между искусствомъ этого послѣдняго съ искусствомъ софиста. То, что является прямымъ требованіемъ метода Платона, служитъ основаніемъ сомнѣнія въ подлинности діалога. Хорошо пониманіе метода Платона!

Кстати скажемъ въ заключеніе нѣсколько словъ о томъ, какъ объясняютъ діалектическіе приемы мышленія Платона нѣмецкіе ученые. Целлеръ и Брандисъ ¹⁾ говорятъ о слѣдующихъ приемахъ метода Платона: о *гипотезахъ*, *соединеніи* въ одну идею и *дѣленіи*. Впрочемъ Брандисъ признаетъ собственно только два метода: методъ дѣленія, въ который входитъ, по его мнѣнію, и методъ соединенія, и методъ антиполемическаго развитія понятій, гдѣ главную роль играютъ гипотезы. Относительно употребленія Платономъ гипотезъ и ихъ значенія въ мышленіи Целлеръ и Брандисъ несогласны между собою. Брандисъ называетъ методъ: «*εἰς ὁμοειστος σκοπεῖν*» высшимъ діалектическимъ приемомъ изслѣдованія въ дополненіе къ приему дѣленія. Целлеръ не согласенъ съ этимъ. Гипотеза, по его мнѣнію, полагается у Платона не для того, чтобы найти указателя и направителя дѣленія, какъ это утверждаетъ Брандисъ, а для опредѣленія истины самой гипотезы, т. е. для вѣрнаго пониманія самаго понятія, отъ котораго выходятъ изслѣдованія. Целлеръ несогласенъ и съ Гейдеромъ, который желаетъ доказать, что гипотетически-діалектический методъ Платона имѣетъ цѣлію введеніе и доказательство сильнѣйшей связи понятій, а не изясненіе и опредѣленіе ихъ.

¹⁾ Zeller Philosoph. der Griech. II. I. 195—198—9. Brandis. Griech—Rom. Phil. II а 260 и слѣд.

Но вообще-то эти ученые согласны между собою въ томъ, что методъ Платона имѣетъ дѣло съ *понятіями*, что Платонъ занимается образованіемъ *отвлеченныхъ понятій*, опредѣляетъ родовыя и видовыя понятія, отличіе первыхъ отъ послѣднихъ и отношеніе первыхъ къ послѣднимъ.

Во-первыхъ, нѣмецкіе ученые приписываютъ слишкомъ большое значеніе методу гипотезъ въ діалектическомъ методѣ Платона. Правда, Платонъ пользуется этимъ методомъ нерѣдко и въ рѣшеніи важныхъ философскихъ вопросовъ, напр., въ діалогѣ «Парменидъ», въ діалогахъ: «Протагоръ» «Менонъ» и друг. Но мы уже знаемъ, что методъ гипотезъ отнесенъ Платономъ къ такъ называемому дискурсивному или разсудочному мышленію: слѣдовательно, онъ, строго говоря, къ діалектикѣ и не относится; онъ только частію касается идей и «не достигаетъ до начала, а идетъ отъ предположеній къ концу», какъ выражается Платонъ. Его можно назвать методомъ, подготовляющимъ къ діалектикѣ, какъ Платонъ и смотритъ на него, напр., въ «Республикѣ»; это подготовленіе состоитъ между прочимъ въ *очищеніи* (*κάθαρσις*) души отъ заблужденій или ложныхъ мнѣній. Поэтому-то Платонъ и прибѣгаетъ обыкновенно къ методу гипотезъ и выводовъ отсюда въ спорахъ съ другими. Такимъ образомъ, методъ гипотезъ никакъ нельзя назвать высшимъ діалектическимъ приемомъ, какъ это дѣлаетъ Брандисъ.

Во-вторыхъ, нѣмецкіе ученые при объясненіи философіи Платона и его діалекческаго метода пользуются терминологіею, чуждой Платону и его философіи, а вслѣдствіе этого вносятъ путаницу и смѣшеніе понятій въ изложеніе и объясненіе этой философіи. По ихъ толкованію, Платонъ занимается образованіемъ отвлеченныхъ понятій. Терминъ: *понятіе*» (*Begriff*) взятъ изъ формальной логики *концептуалистической* школы. По ученію этой школы, понятія существуютъ только въ умѣ человѣка, а внѣ ума, т. е. въ мірѣ, существуютъ только единичные предметы. Всего менѣе приложима такая терминологія къ философіи Платона. Платона называютъ обыкновенно *реалистомъ*, когда идетъ рѣчь объ *универсаліяхъ*. Мы могли убѣдиться въ томъ, что идеямъ, по Платону, при-

надлежитъ *объективное* существованіе помимо индивидуальнаго ума человѣка. Понятія составляютъ разсудкомъ: отъ единичныхъ однородныхъ предметовъ отвлекаются общіе признаки и соединяются вмѣстѣ, а различные признаки отбрасываются. Идея воспринимается умомъ безъ этого процесса, такъ что иногда достаточно бываетъ одного предмета, чтобы подъ его вліяніемъ явилась въ умѣ идея всецѣло и вполнѣ. Въ понятіи заключается только, то, что даютъ предметы, отъ которыхъ отвлекаются общіе признаки. Идея поднимаетъ нашу мысль выше дѣйствительнаго міра: ей принадлежитъ совершенство. «Идея, говоритъ французскій писатель Равессонъ,—не обобщеніе, достаточное для Сократа, не логическое единство; идея есть единство реальное, коего логическое единство есть результатъ и знакъ. Идея есть не только то, что общаго находится въ единичныхъ предметахъ, но начало, которому причастны всѣ эти предметы вмѣстѣ, отъ котораго они получаютъ сходство между собою и самое названіе. Идея не разсѣяна въ индивидуумахъ; она не есть простой атрибутъ всецѣло присущій частнымъ предметамъ, она существуетъ сама чрезъ себя и сама въ себѣ независимо и абсолютно» ¹⁾.

Θ. Зеленогорскій.

¹⁾ Ravesson. *Metaphys. de Arist.* I. 292.

