Н. Я. Гротъ

ОЧЕРКЪ ФИЛОСОФІИ

ПЛАТОНА.



Москва.
Типографія Вильде, Верхняя Кисловка, соб. домъ.
1896.

18 ·

...ров 58"

ПРОВ. 1957

Пр.

...лиотека ...
...ленин Наук Се...
99
37

Редакція „Посредника“ предприняла изданіе переводовъ избранныхъ діалоговъ Платона. Безъ знакомства съ общими основаніями ученія Платона, многое въ этихъ діалогахъ было бы неясно для читателя. Въ виду этого редакція воспользовалась разрѣшеніемъ проф. Н. Я. Грота издать отдѣльной книжкой, съ нѣкоторыми сокращеніями, его курсъ лекцій о Платонѣ, прочитанный въ Московскомъ университетѣ осенью 1891 года.

B

Предисловіе автора.

Мы не предназначали настоящаго очерка философіи Платона для печати. Небольшой курсъ нашъ имѣлъ въ виду чисто педагогическія задачи. Если по совѣту Л. Н. Толстого и настоянію редакціи „Посредника“ мы рѣшились его напечатать лишь съ незначительными сокращеніями и стилистическими поправками [1]), то нами руководили при этомъ два соображенія: во 1) въ нашей литературѣ такъ мало популярныхъ работъ о философіи Платона, что и наше несовершенное изложеніе можетъ быть все-таки сослужитъ нѣкоторую службу тѣмъ читателямъ, которые желали бы имѣть на русскомъ языкѣ краткое введеніе къ изученію Пла-

---

[1]) На болѣе значительную переработку курса мы не имѣли времени.

тона въ подлинникѣ или въ тѣхъ мастерскихъ изложеніяхъ его философской системы, которыя имѣются на западѣ (Целлера по нѣмецки, Фулье по французски, Геогра Грота по англійски), во 2) въ своемъ пониманіи философіи Платона мы становимся на нѣсколько своеобразную и необычную точку зрѣнія, а именно не на чисто историческую, а на философскую — *теоретическую*. Мы вовсе не считаемъ міросозерцаніе Платона вполнѣ отжитымъ и навсегда устраненнымъ, а — на оборотъ—глубоко вѣримъ въ жизненность и современную цѣну нѣкоторыхъ его философскихъ воззрѣній. Такъ какъ это убѣжденіе имѣетъ очень мало *сознательныхъ* представителей въ современной философской литературѣ, не только русской, но и иностранной [1]), то мы и предположили, — можетъ быть слишкомъ смѣло, — что изученіе такого взгляда можетъ имѣть нѣкоторый интересъ для русскаго читателя.

Нѣкоторыя главы настоящей работы носятъ слишкомъ спеціальный характеръ для обыкновеннаго

---

[1]) Совпадающихъ съ нашимъ взглядовъ на современное значеніе ученія Платона о познаніи, какъ припоминаніи, мы не знаемъ.

читателя, напр. глава о „сочиненіяхъ Платона“, и въ особенности „о времени написанія и соотношеніи его діалоговъ“ (что мы и отмѣтили въ примѣчаніи), также отчасти и глава „о методологіи Платона“. Читатель, недостаточно подготовленный для послѣдовательнаго чтенія всего курса, поступитъ правильно, если по прочтеніи „вступленія“ и „біографіи Платона“, сначала прочтетъ главу „общее значеніе философіи Платона“ и „заключеніе“, и затѣмъ, бѣгло просмотрѣвъ главы о сочиненіяхъ Платона и времени ихъ написанія, прямо перейдетъ къ „ученію Платона объ Эросѣ“, не обращая вниманія на греческія цитаты, помѣщенныя въ текстѣ и примѣчаніяхъ.

Николай Гротъ.

Вступленіе.

Подобно своему учителю Сократу *), Платонъ ставилъ философіи прежде всего этическія задачи. Самопознаніе и самосовершенствованіе для Платона—основныя задачи философа. Это ясно видно изъ прекраснаго мѣста „Федона", гдѣ устами Сократа онъ опредѣляетъ значеніе философіи для личнаго развитія человѣка. Вотъ это мѣсто: „Войти въ сонмъ боговъ тому, кто не стремился къ мудрости и не отошелъ совершенно чистымъ,—невозможно: это доступно только любителю знанія. Вотъ по этой-то причинѣ, друзья мои Симмій и Кебесъ, истинные философы воздерживаются отъ всѣхъ пожеланій тѣла, остаются въ томъ воздержаніи тверды и не предаютъ себя ихъ власти; они дѣлаютъ это вовсе не изъ боязни разстройства въ хозяйствѣ и бѣдности, какъ бываетъ съ большей частью людей и особенно съ людьми

*) Для ознакомленія читателя съ исторіей греческой философіи до Платона рекомендуемъ классическій трудъ кн. С. Н. Трубецкого: Метафизика въ древней Греціи, Москва, 1890.

любостяжательными, или же изъ боязни подвергнуться поношенію и безславію, подобно тому какъ бываютъ воздержны по этимъ причинамъ люди властолюбивые и честолюбивые Поэтому, любезный Кебесъ, всѣ тѣ, которые заботятся о своей душѣ и живутъ не для того, чтобы служить тѣлу, презираютъ все подобное и не идутъ однимъ путемъ съ другими, которые не знаютъ сами, куда идутъ. Они же слѣдуютъ философіи, куда она ихъ ведетъ, полагая, что не должно противиться ей и тому освобожденію и очищенію, которое она даетъ Любители мудрости знаютъ, что философія принимаетъ на свое попеченіе ихъ душу, всецѣло связанную съ тѣломъ и приросшую къ нему, которая поэтому вынуждена созерцать бытіе вещей черезъ тѣло, какъ будто черезъ стѣны темницы, но не сама чрезъ себя, и вслѣдствіе этого находится въ состояніи полнаго незнанія и чувствуетъ крѣпость этой тюрьмы (крѣпость, которую образуютъ страсти, такъ какъ человѣкъ самъ помогаетъ закрѣплять какъ можно крѣпче свои оковы). — Любители мудрости, говорю я, знаютъ, что философія, принимая на свое попеченіе ихъ душу въ такомъ состояніи, кротко увѣщеваетъ ее, стараясь освободить ее отъ оковъ и показывая ей, что изслѣдованіе чего-нибудь чрезъ зрѣніе обманчиво, точно такъ же какъ черезъ слухъ и другія чувства, и убѣждаетъ ее уединяться отъ нихъ, какъ скоро нѣтъ рѣши-

тельной необходимости пользоваться ими, и совѣтуетъ ей собираться и сосредоточиваться въ самой себѣ и не довѣрять ничему, кромѣ себя, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда съ помощью другихъ проводниковъ знанія она изслѣдуетъ то, что является различнымъ, смотря по различію этихъ проводниковъ: все вѣдь это вещи чувственныя и видимыя, а то, что созерцаетъ она, мысленно и невидимо. Такимъ образомъ душа истиннаго философа, будучи убѣждена въ томъ, что такому освобожденію не должно противиться, избѣгаетъ удовольствій и пожеланій, и печалей, и опасеній, на сколько только это для нея возможно, считая, что если кто-нибудь неумѣренно предается удовольствіямъ, или опасеніямъ, или печалямъ, или пожеланіямъ, тотъ терпитъ отъ всего этого не такое малое зло, какъ можетъ казаться на первый взглядъ, какое терпитъ, напр., человѣкъ, подвергшись болѣзни или расточивши на удовлетвореніе страстей свое имущество, но величайшее зло,— и что хуже всего, терпитъ его, самъ того не замѣчая. Зло это состоитъ въ томъ, что душа каждаго человѣка, предавшись очень сильной радости или печали, необходимо приходитъ при этомъ къ мысли, что все то, изъ-за чего она по преимуществу это испытываетъ, есть нѣчто весьма существенное и истинное, а между тѣмъ на самомъ дѣлѣ оно не таково. Каждое удовольствіе или печаль, какъ будто гвоздемъ, прикрѣпляетъ душу къ тѣлу и соединяетъ ее съ нимъ,

дѣлая ее нѣкоторымъ образомъ тѣлесною, такъ что она уже считаетъ истиннымъ только то, что находитъ истиннымъ тѣло. Поэтому я думаю, что душа, именно вслѣдствіе того, что она образуетъ тотъ же взглядъ на вещи, какой имѣетъ тѣло, по необходимости находитъ и удовольствіе въ томъ же самомъ, пріобрѣтаетъ тѣ же свойства и начинаетъ питаться той же пищей, такъ и тѣло, такъ что дѣлается неспособною перейти чистой въ Аидъ, но всегда выходитъ изъ тѣла оскверненною тѣлеснымъ, отчего скоро входитъ снова въ какое-нибудь тѣло и внѣдряется въ немъ, какъ будто посѣянная, лишаясь черезъ это общенія съ божественнымъ, чистымъ и неизмѣннымъ.—Душа истиннаго философа не будетъ думать, что философія должна ее освободить, а послѣ того, какъ освободитъ, предать ее снова удовольствіямъ и печали для того, чтобы онѣ связали ее опять, и производить такимъ образомъ вѣчную работу, напоминающую обратнымъ образомъ работу станка Пенелопы. Душа, стремящаяся къ мудрости, приготовляя себѣ покой, недоступный для удовольствій и печали, слѣдуя разуму и всегда ему повинуясь, созерцая истинное, и божественное, и неизмѣнное для мысли, и находя въ этомъ свою пищу, думаетъ, что такъ должно жить до тѣхъ поръ, пока она живетъ. Когда же она окончитъ жизнь на землѣ, то, отправляясь къ тому, что ей родственно и той же природы, какъ и она сама, она освободится отъ

всѣхъ человѣческихъ золъ. Питавшись подобной пищей и проведя жизнь въ подобнаго рода занятіяхъ, она уже не будетъ бояться, друзья мои Симмій и Кебесъ, при освобожденіи отъ тѣла быть разсѣянной вѣтрами, разлетѣться въ разныя стороны и обратиться наконецъ въ ничто“ [1]).

Но если такимъ образомъ на первомъ планѣ для Платона стоитъ нравственное наше самоусовершенствованіе, то онъ не ограничиваетъ, подобно Сократу, изслѣдованіе, необходимое для достиженія этой цѣли однимъ самопознаніемъ въ узкомъ значеніи слова. „Душа, желающая очиститься“, говоритъ Платонъ въ соч. „О Государствѣ“: „должна, обратившись къ философіи, искать общенія со всѣмъ тѣмъ божественнымъ, безсмертнымъ и вѣчнымъ, что ей родственно“. Поэтому Платонъ не отрицаетъ пользы и необходимости изученія внѣшняго міра и природы, путемъ обработки различныхъ наукъ: философъ, по его мнѣнію, долженъ стремиться къ полнотѣ знанія и мудрости [2]). Платонъ рекомендуетъ изученіе математики, астрономіи, поэзіи, какъ низшихъ ступеней къ той наукѣ наукъ—діалектикѣ, которая, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, имѣетъ задачей открытіе вѣчныхъ и неизмѣнныхъ

---

1) „Федонъ“, ср. переводъ Д. Лебедева, XXXII — XXXV, 82, C—84. C.

2) „Полит.,“ 475 B.

началъ всякаго бытія,—познаніе его законовъ, открывающихся въ измѣнчивомъ мірѣ явленій.

Въ этой попыткѣ органически связать субъективныя задачи духа съ объективными, самопознаніе съ познаніемъ объективнаго міра, этическую задачу самоусовершенствованія съ діалектической задачей высшей культуры ума, который долженъ стараться проникнуть въ сокровенныя тайны мірового бытія, заключается отличіе Платона отъ Сократа и дальнѣйшій шагъ впередъ въ развитіи греческой философіи. Платонъ пытался сочетать въ одно цѣлое изученіе міра и человѣка, законовъ бытія и законовъ нравственности. Его ученіе объ идеяхъ—тотъ мостъ, который онъ перекинулъ отъ познанія природы къ познанію истинныхъ задачъ жизни и назначенія человѣка. Если бы онъ сказалъ тѣ слова, которыя сказалъ впослѣдствіи Кантъ въ „Критикѣ практическаго разума“: „двѣ вещи наполняютъ мой духъ вѣчно новымъ и постоянно возрастающимъ изумленіемъ и благоговѣніемъ,—чѣмъ чаще и упорнѣе останавливается на нихъ мое размышленіе,—звѣздное небо надо мной и нравственный законъ во мнѣ“, то эти слова вполнѣ соотвѣтствовали бы духу его философіи. Изслѣдуя въ „Тимеѣ“ (47, A—B) значеніе зрѣнія человѣка, Платонъ говоритъ: „зрѣніе служитъ на мой взглядъ источникомъ величайшей пользы для насъ, потому что, напр., если бы люди не могли видѣть ни звѣздъ, ни солнца, ни

неба, то никакое разсужденіе, подобное тѣмъ, которыя мы ведемъ нынѣ о природѣ вселенной, не было бы возможно. Но послѣ того, какъ день и ночь, мѣсячныя и годовыя обращенія подпали созерцанію, они произвели число, дали идею времени и возбудили потребность изслѣдовать природу вселенной. Благодаря же всему этому, мы достигли нѣкотораго рода философіи — такого блага, лучше котораго еще ничего не было, да и никогда не можетъ быть ниспослано въ даръ роду смертныхъ отъ боговъ". Очевидно и Платонъ, подобно Канту, видѣлъ въ созерцаніи звѣзднаго неба источникъ высокаго подъема духа и начало философской работы мысли.

Послѣ этихъ замѣчаній обратимся къ болѣе подробному изученію философіи Платона и прежде всего посмотримъ, что за личность былъ Платонъ.

Біографія Платона.

Годъ рожденія Платона достовѣрно неизвѣстенъ. Указываютъ на три года, 429—427 до Р. Х. Колебаніе зависитъ отъ разнорѣчивыхъ показаній древнихъ авторовъ. Мѣсто рожденія его также въ точности неизвѣстно. По однимъ извѣстіямъ, онъ родился въ Аѳинахъ, по другимъ — въ Эгинѣ. Отецъ его Аристонъ, изъ рода Кодра, и мать Периктіона, изъ рода Солона, были аристократами. При рожденіи Платонъ названъ былъ Аристокломъ, а потомъ учителемъ гимнастики или кѣмъ-либо другимъ переименованъ былъ въ Платона—по однимъ источникамъ за свои широкія плечи, по другимъ — за широкій лобъ. Родъ Платона былъ, повидимому, богатый. Впрочемъ, нѣкоторые древніе писатели утверждали, что Платонъ былъ бѣденъ, но Целлеръ [1]) думаетъ, что эту молву создали

---

[1]) Въ послѣдующемъ мы будемъ часто ссылаться въ своемъ очеркѣ на капитальное сочиненіе германскаго историка Эдуарда Целлера „Философіи Грековъ“, второй томъ которой посвященъ изложенію философіи Сократа и Платона (4 изд. Leipzig, 1889).

позднѣйшіе писатели, чтобы возвысить нравственную личность Платона. Изъ обстоятельствъ его жизни видно, что онъ не могъ быть бѣденъ: семья его принадлежала къ партіи оптиматовъ, многіе члены его семьи, какъ, напр., дядя Хармидъ, были очень богаты; дорогія путешествія, которыя Платонъ предпринималъ, также указываютъ на его благосостояніе. Платонъ далѣе самъ себя называетъ въ числѣ лицъ, которыя предлагали внести залогъ за Сократа въ размѣрѣ 30 минъ. Целлеръ кромѣ того указываетъ на его завѣщаніе, о которомъ сообщаетъ Діогенъ Лаэрцій, и на его образъ жизни и домашнее устройство.

Воспитаніе Платонъ получилъ разностороннее—по каждому предмету у него былъ особый учитель. Чтенію и письму онъ учился у Діонисія, гимнастикѣ у Аристона изъ Аргоса, и есть извѣстіе, что Платонъ достигъ большого физическаго развитія и выступалъ даже борцомъ на Истмійскихъ играхъ. Музыкѣ онъ учился у Дракона; учился также, по преданію, и живописи, что отразилось на его ученіи о цвѣтахъ, изложенномъ въ „Тимеѣ“. Періодъ молодости Платона совпадалъ съ Пелопонезской войной, и неудачи его отечества имѣли на него сильное нравственное вліяніе. Его родственники, какъ оптиматы, были враждебно настроены противъ демократіи и обвиняли ее во всѣхъ несчастіяхъ, постигшихъ Аѳины въ это время. Такимъ образомъ

Платонъ уже въ молодости получилъ предубѣжденіе противъ демократическаго строя. Это было также причиной того, что Платонъ на своей родинѣ не стремился къ политической дѣятельности. Есть извѣстіе, что въ молодости онъ занимался поэзіей и писалъ диѳирамбы, пѣсни и трагедіи. Сообщаютъ также, что онъ написалъ эпическую поэму въ подражаніе Гомеру, но впослѣдствіи нашелъ всѣ эти произведенія слабыми и сжегъ ихъ. Но занятія поэзіей, конечно, повліяли на всю позднѣйшую его творческую дѣятельность и отразились на художественномъ построеніи его діалоговъ. Изъ философовъ онъ слушалъ Сократа, знакомъ былъ съ системой Гераклита черезъ его ученика Кратила. Вслѣдствіе общенія съ другими учениками и собесѣдниками Сократа, онъ познакомился также съ ученіемъ элейцевъ (Эвклидъ) и пиѳагорейцевъ (Кебесъ и Симмій). Во время путешествія въ Италію онъ слушалъ, по преданію, бесѣды пиѳагорейца Архита, а въ Египтѣ и Киренѣ изучалъ математику. Двадцати лѣтъ Платонъ познакомился съ Сократомъ и въ теченіе восьми лѣтъ, до самой смерти Сократа былъ его ученикомъ. Интересъ къ философіи, возбужденный Сократомъ, повидимому, и заставилъ Платона бросить поэзію. Рядомъ съ Сократомъ оказали вліяніе на Платона и другія философскія школы, между прочимъ школа Гераклита. Смерть Сократа въ 399 году произвела сильнѣйшее

впечатлѣніе на Платона. По болѣзни, онъ не могъ присутствовать при послѣднихъ минутахъ своего учителя и тѣмъ съ большимъ интересомъ относился къ разсказамъ объ этихъ послѣднихъ минутахъ и о предсмертной бесѣдѣ Сократа. Геройская смерть учителя вызвала идеальный подъемъ духа въ Платонѣ и поощрила на дальнѣйшее развитіе его философіи; она, конечно, повліяла и на то обстоятельство, что центральной личностью въ діалогахъ Платона является Сократъ.

Послѣ смерти Сократа ученики его удалились въ Мегару, боясь жестокости тирановъ и преслѣдованій со стороны аѳинскаго общества. Одинъ изъ учениковъ Сократа, Эвклидъ, имѣлъ въ Мегарѣ постоянное жительство; вокругъ него-то и собирались они. Неизвѣстно, сколько времени они были въ Мегарѣ и что тамъ дѣлали.—Первое Сицилійское путешествіе Платонъ совершилъ черезъ 12 лѣтъ послѣ смерти Сократа. До этого путешествія Платонъ, по извѣстіямъ его біографовъ, совершилъ рядъ поѣздокъ въ Египетъ, Кирену и Италію. Относительно порядка этихъ путешествій свидѣтельства древнихъ расходятся. Около 387 г. Платонъ попалъ въ Сицилію и съ этого времени начинаются болѣе достовѣрныя свѣдѣнія о его жизни. Мотивомъ путешествій служила для него прежде всего любознательность. Платонъ хотѣлъ познакомиться съ людьми, съ міромъ, съ философскими ученіями; для этого онъ

и посѣтилъ всѣ центры умственной жизни того времени. Въ Киренѣ сосредоточено было тогда много философовъ и существовала особая философская школа; здѣсь такъ же, какъ и въ Египтѣ, процвѣтала математика, а изъ сочиненій Платона видно, что онъ всегда интересовался этой наукой и придавалъ ей огромное значеніе. Впослѣдствіи Платонъ стремился оказать непосредственное политическое вліяніе на Сиракузскихъ тирановъ, убѣждая ихъ отказаться отъ тиранніи въ пользу иного образа правленія и ради этого еще два раза ѣздилъ въ Сицилію въ 367 и 361 годахъ. Путешествія эти обходились и матеріально, и нравственно очень дорого Платону, но онъ не унывалъ. Есть преданіе, что въ Италіи Платонъ разыскалъ и пріобрѣлъ за 100 аттическихъ минъ сочиненіе пиѳагорейца Филолая, которое оказало вліяніе на его философскія идеи, особенно при построеніи физическихъ теорій. Утверждаютъ даже, что „Тимея“ Платонъ написалъ на основаніи сочиненій Филолая (это извѣстіе принадлежитъ Геллію). Во время перваго путешествія въ Сицилію Платонъ, по преданію, имѣлъ главною цѣлью — посмотрѣть на сицилійскій вулканъ. Попавъ ко двору Діонисія Старшаго, Платонъ познакомился и подружился съ его родственникомъ Діономъ и черезъ него старался повліять на тиранна, заставить его ограничить тираннію и замѣнить ее болѣе совершеннымъ образомъ правленія, чему со-

чувствовалъ и Діонъ. Политическіе взгляды, выраженные въ „Государствѣ“, развивались въ Платонѣ постепенно, и когда ему представился удобный случай для осуществленія своихъ политическихъ идеаловъ, онъ постарался воспользоваться имъ. Но эта попытка обошлась Платону дорого: поученія его наскучили Діонисію, и онъ выдалъ его спартанскому послу Поллису съ тѣмъ, чтобы тотъ продалъ его въ рабство на Эгину. И только благодаря одному изъ киренскихъ друзей, Анникерису, онъ былъ вскорѣ выкупленъ изъ рабства за 20—30 минъ и возвратился въ Аѳины. Друзья Платона собрали вышеуказанную сумму, чтобы отдать ее Анникерису, но тотъ не принялъ ее, и на эти деньги былъ купленъ садъ Академіи. Здѣсь съ 386 года начинается учительская дѣятельность Платона. Къ этому времени повидимому относится и написаніе „Федра“, въ которомъ изложена какъ бы программа всей философской дѣятельности Платона.

Около 368 г. умеръ Діонисій Старшій, и Діонъ сталъ звать Платона въ Сицилію, чтобы оказать вліяніе на Діонисія Младшаго, сына и преемника перваго. Такимъ образомъ, около 367 года Платонъ во второй разъ поѣхалъ въ Сицилію. Здѣсь онъ былъ хорошо принятъ, со вниманіемъ выслушанъ, но все-таки не принималось никакихъ мѣръ для осуществленія его плановъ; наконецъ, и на этотъ разъ его проповѣди наскучили; къ этому присоединились

еще нашептыванія противъ него придворныхъ, подозрѣніе, павшее на Діона, разрывъ между Діонисіемъ и Діономъ и изгнаніе послѣдняго, такъ что Платонъ опять потерпѣлъ неудачу и возвратился въ Аѳины ни съ чѣмъ. Черезъ нѣсколько лѣтъ, именно въ 361 году, самъ Діонисій Младшій снова пригласилъ его въ Сицилію, чтобы при посредствѣ его примириться съ Діономъ. Эта послѣдняя поѣздка кончилась тѣмъ, что Платонъ, только благодаря пиѳагорейцамъ, которые въ то время стояли во главѣ Тарента, спасся отъ насилія и вернулся въ Аѳины. Съ этихъ поръ Платонъ не оставлялъ уже Аѳинъ и, отказавшись отъ политической дѣятельности, всецѣло отдался разработкѣ и преподаванію своей философіи. Въ это время ему было около 70 лѣтъ. Умеръ онъ въ 347 году, болѣе 80 лѣтъ отъ роду. По свидѣтельству Цицерона, онъ умеръ во время писанія, и вообще до самой смерти не переставалъ писать и исправлять свои сочиненія (scribens est mortuus).

О характерѣ преподавательской дѣятельности Платона мы мало знаемъ. О ней мы можемъ заключать отчасти изъ его писаній, отчасти по его разсужденіямъ объ истинныхъ пріемахъ мышленія и краснорѣчія. Отсюда можно убѣдиться, что Платонъ былъ противникомъ связныхъ ораторскихъ поученій (лекцій) и стоялъ за бесѣду, какъ за естественный и живой методъ, при которомъ всѣмъ

участникамъ предоставляется активная роль въ разработкѣ философскихъ идей. Въ „Протагорѣ“ и „Горгіѣ“ Платонъ осуждаетъ ораторовъ, умѣющихъ говорить длинныя рѣчи, но не умѣющихъ вопрошать и отвѣчать на вопросы. „Подобно книгамъ“, говоритъ онъ въ 17-й главѣ „Протагора“ (329, А): „они не могутъ ни отвѣчать, ни сравнивать. Напротивъ, если что нибудь спросить у нихъ, хотя бы о какой-нибудь мелочи изъ сказаннаго, то подобно мѣднымъ сосудамъ, которые—разъ по нимъ ударили—продолжаютъ однообразно звучать, и эти ораторы продолжаютъ свою длинную рѣчь о пустякахъ“. Идеалъ Платона—краткіе отвѣты на вопросы, и общая бесѣда. Объ этомъ мы еще будемъ подробнѣе говорить при изложеніи воззрѣній Платона на діалектическій методъ. Есть извѣстіе, однако, что Платонъ писалъ и связные трактаты, напр., „О добрѣ“ (Περὶ ἀγαθοῦ), но эти трактаты до насъ не дошли. Что касается до писемъ, то тоже неизвѣстно, въ какой мѣрѣ они подлинны. Но если Платонъ и пользовался обѣими формами изложенія, то во всякомъ случаѣ, несомнѣнно, предпочиталъ діалогическую и рѣдко преподавалъ и писалъ иначе. По мнѣнію Целлера, Платонъ только въ послѣдніе годы жизни сталъ предпочитать догматическую форму изложенія, такъ какъ въ это время утратилъ уже самъ прежнюю живость и подвижность мысли. Писалъ онъ свои сочиненія только „для памяти

своей и учениковъ", какъ это можно думать на основаніи второй части „Федра" (276 Д), гдѣ писанныя сочиненія вообще разсматриваются, какъ напоминаніе для старости [1]). Онъ осуждаетъ тѣхъ, кто думаетъ, что рѣчи имѣютъ сами по себѣ какое-нибудь иное значеніе. Писанныя сочиненія не могутъ послужить источникомъ познанія неизвѣстнаго. Рѣчи писанныя, какъ картины, кажутся живыми, пока ихъ не спрашиваютъ, а если спросятъ, то онѣ молчатъ или постоянно говорятъ одно и то же [2]). Такимъ образомъ Платонъ не придавалъ большого значенія писательской дѣятельности; въ своихъ произведеніяхъ онъ старался только живо передавать свои бесѣды съ учениками; его діалоги — изложеніе дѣйствительныхъ моментовъ его преподавательской дѣятельности. Несомнѣнно, что учительство Платона не было только теоретическимъ: оно сопровождалось дружеской жизнью, живымъ общеніемъ съ учениками. У нихъ бывали общія трапезы, напр., ежемѣсячныя трапезы въ честь музъ.

---

[1]) ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς το λήθης γῆρας ἐὰν ἵκηται.

[2]) „Федръ", 275, Д.

Характеръ Платона.

О характерѣ Платона уже въ древности существовали различныя мнѣнія. Философы, его противники, доказывали, что жизнь Платона не соотвѣтствовала его ученію. Между прочимъ на это несоотвѣтствіе указываетъ даже Сенека, хотя въ то же время извиняетъ его, такъ какъ, по его мнѣнію, невозможно быть вполнѣ вѣрнымъ своему ученію въ жизни. Нѣкоторые указываютъ на предосудительныя любовныя отношенія Платона къ мужчинамъ и женщинамъ, тогда какъ Свида утверждаетъ, что Платонъ до конца жизни оставался дѣвственникомъ. Указываютъ на вражду его къ сотоварищамъ Антисфену и Аристиппу, но это скорѣе было просто отсутствіемъ симпатіи, вслѣдствіе разницы натуръ и убѣжденій. Говорятъ также о враждѣ Платона къ Демокриту, о томъ, что онъ съ ненавистью относился къ его сочиненіямъ и даже подавалъ мысль сжечь ихъ; напротивъ, по другимъ извѣстіямъ, онъ съ уваженіемъ относился къ Демокриту и дѣлалъ даже за-

имствованія у него, напр., въ физическихъ теоріяхъ. Осуждаютъ также отношенія Платона къ сиракузскимъ тираннамъ, видя въ нихъ корыстныя цѣли. Но несомнѣнно, что во всѣхъ этихъ извѣстіяхъ о дурныхъ сторонахъ характера Платона много неосновательной клеветы. Целлеръ справедливо указываетъ, что изъ сочиненій Платона достаточно обнаруживается его личность, какъ въ высшей степени идеальная и чистая. Онъ былъ грекомъ, сыномъ своего времени и, слѣдовательно и не могъ быть человѣкомъ безъ недостатковъ: его жизнь, можетъ-быть, не была полнымъ осуществленіемъ его воззрѣній. Но кто же такую гармонію когда-либо вполнѣ осуществилъ?

И у Платона мы должны признать извѣстную степень согласія между теоріей и жизнью, и тѣмъ легче это допустить, что Платонъ не проповѣдывалъ крайнихъ воззрѣній, не былъ сторонникомъ безусловнаго аскетизма. Онъ признавалъ науку, искусство и цивилизацію. Вообще его дѣятельность не носитъ такого чисто проповѣдническаго, подвижническаго характера, какъ дѣятельность Сократа. Платонъ прежде всего ученый и писатель. Изъ сочиненій Платона видно, что онъ, какъ и всѣ крупные люди, обладалъ сильными страстями, но вмѣстѣ съ тѣмъ сочувствовалъ постоянной борьбѣ съ ними, считая ее главнымъ условіемъ развитія философской трезвости мысли. Целлеръ приписы-

ваетъ ему такія качества: „печать благородства, возвышеннаго идеальнаго настроенія, нѣжность чувства, воспріимчивость къ прекрасному, вдохновеніе къ высокому и философское спокойствіе, стремленіе къ самообладанію, серьезность и кротость, достоинство и веселость“. По своей наружности Платонъ былъ красивъ и отличался крѣпостью и здоровьемъ. О послѣднемъ можно заключить какъ изъ его долгой жизни, такъ и изъ извѣстій объ его состязаніяхъ въ истмійскихъ играхъ. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ доказываетъ необходимость гимнастики и вообще придаетъ большое значеніе физическому развитію. Самъ онъ былъ полнымъ воплощеніемъ и типическимъ представителемъ гармоніи духовнаго и физическаго совершенства, которая составляла идеалъ греческой жизни и прославлялась ея писателями.

Сочиненія Платона.

Всѣхъ сочиненій Платона дошло до насъ 36 въ 56 книгахъ; между ними письма считаются за одно сочиненіе. Нѣкоторыя сочиненія носятъ имя Платона, хотя еще въ древности считались подложными. Александрійскій грамматикъ второй половины III в. до Р. Хр. Аристофанъ Византійскій, которому приписываютъ изобрѣтеніе греческаго ударенія, расположилъ сочиненія Платона въ трилогіи, а ново-пиѳогореецъ Тразиллъ, современникъ императора Тиберія, въ началѣ I-го вѣка по Р. Хр. распредѣлилъ всѣ признаваемыя имъ подлинными сочиненія Платона на 9 тетралогій, которыя составляютъ главный источникъ знакомства съ литературной дѣятельностью Платона и съ взаимнымъ отношеніемъ его діалоговъ.

Важнѣйшія изданія сочиненій Платона слѣдующія: по гречески онъ впервые былъ изданъ въ 1513 году въ Венеціи у Альда Мануція; еще ранѣе этого онъ былъ изданъ на латинскомъ языкѣ,

въ 1483—84 гг. въ переводѣ Марсилія Фичина. Далѣе въ XVI вѣкѣ появилось еще нѣсколько изданій, изъ которыхъ самое значительное принадлежитъ Генриху Стефану, напеч. въ Парижѣ въ 1578 г. въ 3-хъ томахъ. Страницы этого изданія приводятся на поляхъ современныхъ изданій и по нимъ Платонъ цитуется въ ученыхъ сочиненіяхъ. Съ 1813 г. начало выходить изданіе *Таухница*. Затѣмъ появилось изданіе *Иммануила Беккера* въ Берлинѣ въ (1816—26 гг.) съ комментаріемъ и схоліями. Съ 1819 по 1832 гг. Платона соч. вновь издаются *Астомъ* (въ Лейпц.). Съ 1821 г. начало выходить изданіе *Шталльбаума* съ комментаріями; это полное изданіе и въ настоящее время признается лучшимъ, по своимъ комментаріямъ (Лейпц. 1821—25—33 и слѣд.). Далѣе слѣдуютъ изд. *Байтера*, *Орелли и Винкельмана* въ Цюрихѣ въ 1839—42—61 и слѣд. гг. Съ 1851 — 53 г. явился новый переработанный текстъ *Германа* въ изданіи *Тейбнера* (Лейпц.). Изъ болѣе популярныхъ изданій должно упомянуть изд. *Энгельмана* съ нѣмецкимъ переводомъ (Лейпц. 1841 и слѣд.). Лучшіе переводы соч. Платона на нѣмецкій языкъ принадлежатъ *Шлейермахеру* (1804—28—55—62), и *Штейнгарту* (с т. Leipg. 1850—66). На французскомъ языкѣ существуетъ переводъ *Кузена* въ 8 томахъ (Paris, 1725—40.). На англійскомъ языкѣ *Howett* (Oxford, 1871 г.). По русски есть только одинъ полный переводъ сочиненій Платона—

Карпова въ 6 т. (1867—79 г.), тяжелый по языку и мѣстами невѣрный; есть отдѣльные хорошіе переводы его діалоговъ, напр. „Федона“ Лебедева, „Тимея“ Малеванскаго, „Парменида“ Златоустовскаго „Апологіи Сократа“, „Критона“ и проч. Толкованіе „Θеэтета“ Н. Скворцова можетъ быть также рекомендовано.

Внѣшняя форма сочиненій Платона — діалогическая; почти всѣ его сочиненія написаны въ видѣ бесѣдъ Сократа съ его учениками и друзьями. Такая форма находится въ связи съ различными условіями. Прежде всего она зависитъ отъ взглядовъ Платона на писательскую дѣятельность и на ея отношенія къ дѣятельности учительской. Первая по его мнѣнію, является только дополненіемъ ко второй, и писанныя сочиненія—только воспроизведенія уже бывшихъ бесѣдъ, сдѣланныя для памяти. Во-вторыхъ, эта художественная литературная форма находится въ связи съ художественной натурой самого мыслителя: не даромъ Платонъ въ молодости увлекался поэзіей. Далѣе эта форма изложенія философскихъ идей связана съ убѣжденіемъ Платона, что философія находится въ близкомъ родствѣ съ искусствомъ и даже представляетъ собою какъ бы высшій родъ искусства. Это ясно изъ одного мѣста „Федона“, гдѣ Сократъ на вопросъ одного изъ учениковъ, пришедшихъ къ нему въ темницу, почему онъ началъ, сидя въ темницѣ, писать сти-

хотворенія, отвѣчаетъ такъ:... „часто въ моей прошедшей жизни мнѣ являлось одно и то же видѣніе,—въ разныя времена и въ разныхъ видахъ, но съ одной и той же рѣчью: Сократъ, говорило оно мнѣ,—посвяти себя искусству музъ и упражняйся въ немъ“. Сначала я думалъ, что оно побуждало меня продолжать заниматься тѣмъ, чѣмъ я занимался и въ прежнее время. Подобно тому, какъ воодушевляютъ бѣгущихъ на ристалищѣ, такъ думалъ я, и мое видѣніе побуждало меня заниматься, чѣмъ я занимался раньше—служить искусству музъ, т. е. величайшему искусству философіи (ὡς φιλοσοφίας οὔσης μεγίστης μουσικῆς), которой я посвящалъ мои труды. Но теперь, послѣ того какъ надо мной былъ произнесенъ приговоръ, а празднество Аполлона замедлило мою смерть, я счелъ долгомъ, если мое видѣніе въ своихъ частыхъ явленіяхъ поощряло меня къ занятію искусствомъ, болѣе обыкновеннымъ (δημώδης μουσική), не противиться его голосу, а послѣдовать“. Платонъ очевидно признавалъ родство между творческой дѣятельностью ума въ философіи и творчествомъ въ различныхъ другихъ родахъ искусства. Наконецъ, діалогическая художественная форма обусловливается самымъ міровоззрѣніемъ автора. По его мнѣнію, созерцаніе идеи въ явленіяхъ, результатомъ котораго является знаніе, носитъ эстетическій характеръ, какъ это видно изъ многихъ его утвержденій; напр., въ „Симпо-

сіонѣ“ онъ сравниваетъ человѣка, находящагося въ процессѣ образованія идей, съ беременнымъ: „когда такой человѣкъ приближается къ прекрасному, то ощущаетъ блаженство и родитъ, когда же къ безобразному, то становится мрачнымъ, отворачивается и не родитъ, а носитъ свой плодъ съ сокрушеніемъ“.

Художественный характеръ изложенія философскихъ воззрѣній у Платона имѣетъ свои преимущества и недостатки. Безъ сомнѣнія, Платонъ достигъ высокихъ результатовъ въ художественной обработкѣ своихъ сочиненій. Удивительно художественно написаны, напр., его діалоги: „Федръ“, „Протагоръ“, „Федонъ“ и „Симпосіонъ“. Здѣсь каждая мелочь обдумана и имѣетъ свое значеніе, и вмѣстѣ съ тѣмъ соблюдена гармонія цѣлаго. Въ діалогахъ мы встрѣчаемъ частыя отступленія, которыя на первый разъ кажутся лишними, но на самомъ дѣлѣ они всегда безусловно необходимы: они служатъ для выясненія личности или міровоззрѣнія собесѣдниковъ, преимущественно главнаго лица діалога— Сократа. Насколько форма, принятая Платономъ, законна въ философскихъ произведеніяхъ, можно, конечно, спорить. Творчество, которое связано и съ дѣятельностью усвоенія, въ философіи изъ отдѣльныхъ образовъ извлекаетъ отвлеченныя идеи, но должно стремиться не нарушать ихъ живого отношенія къ дѣйствительной жизненной обстановкѣ, среди

которой эти явленія мысли возникли. Платонъ лучше всѣхъ осуществилъ попытку изобразить развитіе философскихъ взглядовъ въ живой обстановкѣ ихъ нарожденія. Мы убѣждаемся изъ опыта, что науками, основывающимися исключительно на опытѣ и наблюденіи, удобнѣе сосредоточенно заниматься въ кабинетѣ или лаборатоpіи. Не то мы видимъ при разработкѣ философскихъ понятій: здѣсь происходитъ сложный процессъ мысли, въ которомъ большую роль играетъ субъективный элементъ,— здѣсь необходимо какое-то особенное вдохновеніе, возбужденная дѣятельность ума, а бесѣда именно обладаетъ силой возбуждать умъ—давать толчекъ его творческой дѣятельности. Платонъ ясно сознавалъ это свойство живого обмѣна мыслей между людьми, ищущими истины, и въ своихъ сочиненіяхъ конкретно изобразилъ развитіе философскихъ идей при содѣйствіи такого живого обмѣна мыслей Діалоги Платона можно признать образцомъ всѣхъ подобныхъ формъ философскихъ произведеній. Мы знаемъ, что и впослѣдствіи дѣлались попытки діалогическаго изслѣдованія философскихъ вопросовъ, напр. въ XVI вѣкѣ (Джіордано Бруно). Въ XVIII вѣкѣ діалогической формой для уясненія философскихъ истинъ пользовался Беркли, въ XIX—Шеллингъ. У насъ проф. Козловъ въ своемъ философскомъ сборникѣ („Свое Слово“, Кіевъ 1888—1893 г.) сдѣлалъ рядъ попытокъ изслѣдовать нѣкоторые метафизическіе вопросы (о суб-

станціи, пространствѣ, времени и пр.) въ формѣ діалоговъ. Ошибка преемниковъ Платона часто заключалась въ томъ, что они брали условныя наименованія лицъ и пользовались ими, какъ символами, для выраженія воззрѣній различныхъ философскихъ школъ, а не выводили художественно живыхъ людей въ ихъ жизненной обстановкѣ, какъ это дѣлалъ Платонъ. Попытки введенія реалистическаго элемента также не особенно были удачны. Фактъ, что бесѣды Платона происходили часто во время пиршествъ или за трапезой, заставляетъ проф. Козлова избирать мѣстомъ философскихъ бесѣдъ трактиры и загородныя мѣста. Но такой реализмъ не придаетъ большей цѣны діалогу: важенъ реализмъ внутренній,—въ изображеніи процесса возникновенія въ умѣ человѣка идей подъ вліяніемъ условій жизни, подъ вліяніемъ живого обмѣна мыслей, взаимной ихъ провѣрки. Намеки на діалогическую форму разработки философскихъ положеній можно найти и въ нашей изящной литературѣ, особенно у Толстого и Достоевскаго. Можетъ-быть, современемъ изъ этихъ двухъ формъ, символической и общелитературной, гдѣ философскія бесѣды появляются только между прочимъ, выработается новая, болѣе естественная форма всесторонняго изслѣдованія философскихъ вопросовъ. Но и тогда Платонъ останется вѣчнымъ образцомъ удачнаго совмѣщенія

жизненной правды съ требованіями строго логическаго анализа.

Другая особенность діалоговъ Платона заключается въ томъ, что каждый изъ нихъ представляетъ собою цѣльное, законченное произведеніе; въ нихъ почти нѣтъ ссылокъ другъ на друга, каждый внѣшнимъ образомъ самостоятеленъ. Вслѣдствіе этого Платонъ принужденъ бываетъ часто затрогивать побочные вопросы,—иногда тѣ, которые въ другихъ діалогахъ уже подробно разобраны. Платонъ, какъ мыслитель-художникъ, писалъ такъ, какъ будто имѣлся въ виду одинъ только данный діалогъ и слѣдовательно въ немъ все надо разобрать. Въ каждомъ изъ нихъ мы встрѣчаемъ разнородныя воззрѣнія Платона—по метафизикѣ, психологіи, этикѣ. Различные вопросы такъ переплетены между собою въ діалогахъ Платона, что трудно опредѣлить точно главное содержаніе этихъ послѣднихъ. Уже древніе комментаторы дали діалогамъ заглавія, въ которыхъ, по ихъ мнѣнію, выражалось главное ихъ содержаніе,—напр. „Федръ или объ истинномъ краснорѣчіи“, „Протагоръ или о добродѣтели“, „Горгій или объ истинномъ мудрецѣ“. Но эти заглавія далеко не даютъ точнаго указанія на полное содержаніе діалоговъ. Даже тогда, когда предметъ рѣчи болѣе опредѣленный, можно спорить о послѣдней задачѣ мыслителя. Такъ, напр., въ „Федонѣ“ говорится о безсмертіи души, но, судя

по началу діалога и нѣкоторымъ другимъ мѣстамъ его, можно думать, что діалогъ этотъ написанъ для выясненія идеала истиннаго мудреца и уже ради этого разсмотрѣнъ вопросъ о безсмертіи души. Мы уже говорили, что устраняя ссылки, Платонъ былъ принужденъ въ разныхъ діалогахъ обсуждать одни и тѣ же вопросы, часто съ различныхъ точекъ зрѣнія,—слѣдствіемъ этого было то, что и выводы получались не всегда тождественные, такъ что иногда трудно примирить ихъ и выяснить полный взглядъ Платона на извѣстную проблему. Діалогическая форма изложенія у Платона играетъ также нѣкоторую роль въ вопросѣ о подлинности приписываемыхъ ему сочиненій. Подъ діалогическую форму легче было поддѣлываться талантливымъ ученикамъ Платона. При догматическомъ изложеніи въ произведеніи отчетливѣе отражается слогъ и характеръ мышленія самого автора. Поэтому такъ труденъ и запутанъ вопросъ о подлинности сочиненій Платона (для Аристотеля онъ рѣшается гораздо легче). Запутываетъ діалогическая форма также и вопросъ о времени написанія діалоговъ, объ ихъ преемственномъ отношеніи другъ къ другу. Отсутствіе ссылокъ, и большая или меньшая самостоятельность каждаго діалога особенно затрудняютъ рѣшеніе этого вопроса. Хотя и есть намеки на близкое отношеніе нѣкоторыхъ діалоговъ, но эти намеки часто только косвенные: напр., въ „Го-

сударствѣ", „Тимеѣ" и „Критіи" выставлены почти одни и тѣ же лица и при одинаковой обстановкѣ, именно на празднествѣ въ честь одной ѳракійской богини. Иногда можно судить о соотношеніи діалоговъ по упоминанію въ началѣ о другой (прошлой) бесѣдѣ (напр., въ „Софистѣ" — связь съ „Теэтетомъ"). Въ послѣднее время мы находимъ у Зибека попытку точно сопоставить всѣ указанія діалоговъ другъ на друга, но результатъ этой попытки не окончательный, такъ какъ ссылки, встрѣчаемыя въ діалогахъ, часто двусмысленны. Такимъ образомъ вопросъ о соотношеніи, порядкѣ и времени написанія діалоговъ Платона очень сложенъ. А между тѣмъ рѣшеніе его важно для полнаго пониманія философскаго развитія Платона.

Главнымъ источникомъ въ вопросѣ о подлинности сочиненій Платона является Аристотель, который часто ссылается на нихъ. Но ссылки эти не всегда точны: иногда Аристотель приводитъ и имя Платона и названіе сочиненія—таковы ссылки на „Государство", „Тимея" и „Законы", иногда называетъ сочиненіе, безъ имени автора, но съ явнымъ намекомъ на Платона—таковы указанія на „Федона", „Симпосіонъ", „Федра" и „Горгія"; иногда онъ не называетъ заглавія сочиненія, но называетъ Платона — такія ссылки относятся къ „Теэтету", „Филебу" и „Софисту". Наконецъ, Аристотель называетъ только заглавіе сочиненія, но безъ указанія на то, что это

сочиненіе принадлежитъ Платону (ср. у Целлера). Во всякомъ случаѣ Аристотель не даетъ достаточнаго критерія для рѣшенія вопроса о подлинности діалоговъ Платона, ибо говоритъ далеко не обо всѣхъ. Многіе критики при рѣшеніи вопроса о подлинности сочиненій нашего философа пользовались субъективнымъ методомъ, т. е. старались найти внутреннія основанія и доводы для его рѣшенія въ самихъ сочиненіяхъ Платона; за критерій подлинности они принимали степень согласія ученій, выраженныхъ въ разныхъ діалогахъ; но этотъ критерій тоже недостаточенъ: противорѣчія, встрѣчающіяся въ діалогахъ, еще ничего не доказываютъ, такъ какъ Платонъ, какъ всякій добросовѣстный мыслитель, измѣнялъ и развивалъ свои взгляды; кромѣ того, ученики послѣ его смерти издавали рукописные остатки и сами излагали его ученіе на основаніи устной передачи; поддѣлки дѣлались также позднѣе, изъ корыстныхъ цѣлей.

Мы уже сказали, что Тразиллъ въ свое изданіе соч. Платона включилъ 35 діалоговъ и письма, раздѣливъ ихъ на 9 тетралогій. Англійскій историкъ Георгъ Гротъ полагаетъ, что всѣ 35 діалоговъ подлинны, такъ какъ собраніе составлено по рукописямъ Александрійской библіотеки, которая получила ихъ отъ Платониковъ Академіи, а Платоники-де, конечно, знали подлинныя сочиненія

Платона. Но степень знанія позднѣйшими Платониками подлинныхъ сочиненій учителя еще подлежитъ вопросу, и Ибервегъ это мнѣніе считаетъ рискованнымъ; онъ говоритъ, что въ древности конструктивные интересы преобладали надъ историческими и антикварными. Древніе старались возстановить вполнѣ личность мыслителя и не особенно строго относились къ вопросу о подлинности извѣстнаго сочиненія, разъ оно могло быть имъ полезно въ этомъ отношеніи. Другую крайность мы встрѣчаемъ у германскаго изслѣдователя Шаршмидта, который, на основаніи литературной оцѣнки діалоговъ, приходитъ къ заключенію, что только 9 изъ нихъ несомнѣнно подлинны: „Федръ“, „Протагоръ“, „Симпосіонъ“, „Горгій“, „Государство“, „Тимей“, „Теэтетъ“, „Федонъ“ и „Законы“. Эти діалоги наиболѣе художественны, они не имѣютъ въ виду учить и рѣшать вопросы, они стараются показать важность подъема духа въ сферу идеальнаго, посредствомъ живого изображенія діалектической работы ума— всѣ признаки философской драмы.

Что касается другихъ изслѣдователей, напр. Ибервега и Целлера, то они болѣе осторожны и умѣренны въ рѣшеніи вопроса о подлинности. Чаще всего считаются подложными—„Миносъ“, „Алкивіадъ 2-й, „Эпиномисъ“, „Θеагесъ“, „Антерасты“, „Клитофонъ“ и „Гиппархъ“. Вызываютъ сомнѣнія—„Алки-

віадъ 1-й“, „Іонъ“, „Гиппій Старшій“, „Менексенъ“. Остальные 25 признаются, болѣе или менѣе единодушно, подлинными, хотя, напр., Ибервегъ выставляетъ сомнѣнія даже относительно „Парменида“ и „Менона“

Время написанія и соотношеніе діалоговъ [1]).

Этотъ вопросъ съ философской точки зрѣнія еще важнѣе вопроса о подлинности. Въ изслѣдованіи его мы замѣчаемъ два метода: прежде дѣлали попытки найти общій принципъ или критерій, изъ котораго можно было бы дедуктивно разрѣшить вопросъ Въ настоящее время стараются рѣшить его индуктивнымъ путемъ,- анализомъ отдѣльныхъ соотношеній, ссылокъ и взаимныхъ указаній въ діалогахъ. Въ первомъ отношеніи особенно замѣчательны попытки Шлейермахера, Германа и Мунка. Шлейермахеръ выставилъ положеніе, что Платонъ при написаніи своихъ діалоговъ руководился дидактической цѣлью, что у него въ самомъ началѣ былъ сознательный планъ послѣдовательно изложить свою философію, и въ своихъ сочиненіяхъ онъ развиваетъ этотъ планъ. Шлейермахеръ дѣлилъ

---

[1]) Настоящая глава носитъ спеціальный характеръ, и ее могутъ безъ ущерба пропустить тѣ читатели, которые не интересуются ученымъ вопросомъ о порядкѣ и взаимной связи сочиненій Платона.

діалоги на 3 отдѣла: 1) *элементарныхъ*, въ которыхъ изслѣдуются частные вопросы относительно нравственности; сюда же относится и „Федръ“, какъ программа всей послѣдующей дѣятельности Платона; 2) *посредствующихъ*, въ которыхъ разсматриваются болѣе глубокіе вопросы о добродѣтели вообще, о средствахъ, которыми человѣкъ обладаетъ въ познаніи вещей, объ объектахъ знанія, объ истинномъ знаніи; 3) *построительныхъ*, въ которыхъ излагается ученіе объ идеяхъ и о нравственномъ руководствѣ въ жизни: сюда относятся „Государство“, „Тимей“ и „Законы“—въ нихъ излагается теорія идей, ученіе объ обществѣ и нравственныхъ идеалахъ. Гипотеза эта невѣроятна съ психологической точки зрѣнія. Невозможно предположить, чтобы Платонъ въ молодыхъ лѣтахъ владѣлъ вполнѣ законченной философской системой и, не измѣняя ее, совершенно сознательно—съ дидактической цѣлью—выразилъ ее въ цѣломъ рядѣ произведеній. Тогда они имѣли бы больше внѣшней органической связи другъ съ другомъ.

Германъ отрицаетъ единство плана въ діалогахъ и разсматриваетъ ихъ, какъ „документы философскаго развитія самого Платона“. Съ этой точки зрѣнія онъ дѣлитъ сочиненія Платона тоже на 3 отдѣла: 1) написанныя до смерти Сократа—въ нихъ затрогиваются преимущественно этическія темы, такъ какъ въ это время Платонъ находился подъ

вліяніемъ Сократа; 2) относящіяся ко времени пребыванія въ Мегарѣ и вообще къ періоду путешествій; въ нихъ излагается теорія знанія и ведется полемика съ софистами; 3) написанныя послѣ возвращенія въ Аѳины, во время академической дѣятельности; первый изъ этихъ діалоговъ „Федръ“, послѣдніе тѣ же, что и у Шлейермахера. Въ подробностяхъ Германъ сходится съ Шлейермахеромъ, такъ какъ естественно, что діалоги, затрогивающіе болѣе глубокіе вопросы, слѣдуетъ отнести къ концу, а діалоги съ болѣе легкими темами—къ началу философской дѣятельности Платона. Но этотъ біографическій методъ Германа не вполнѣ пригоденъ: вѣдь могло и не быть большой разницы, съ философской точки зрѣнія, напр., между діалогами, написанными до смерти Сократа и вскорѣ послѣ его смерти. Трудно также иногда рѣшить, въ чемъ нужно видѣть болѣе глубокую постановку вопроса.

Мункъ отправляется отъ иной гипотезы: онъ думаетъ, что Платонъ преслѣдовалъ субъективный планъ изображенія идеальнаго образа Сократа, какъ истиннаго философа, изображеніе постепеннаго развитія его философскихъ идей. Очевидно Мункъ вводитъ критерій художественный. Но и его гипотеза не выдерживаетъ критики: во-первыхъ, хотя Сократъ и изображенъ Платономъ въ діалогахъ, но вѣдь это не историческій, а идеальный, не подлинный Сократъ; во-вторыхъ, Сократъ вездѣ вы-

сказываетъ почти одинаковые взгляды, что не вяжется съ навязываемымъ Платону планомъ изобразить ходъ развитія идей у Сократа.

Георгъ Гротъ отрицаетъ всякій преднамѣренный порядокъ въ писательской работѣ Платона и придерживается мнѣнія, что Платонъ писалъ уже только послѣ смерти Сократа. Еще любопытную попытку найти общій критерій при рѣшеніи вопроса о времени написанія и соотношенія діалоговъ сдѣлалъ Тейхмюллеръ. Онъ указываетъ на двоякій характеръ изложенія діалоговъ: въ однихъ изъ нихъ Сократъ разсказываетъ о своихъ бесѣдахъ съ отсутствующими лицами, при чемъ о нихъ говоритъ въ 3-мъ лицѣ, а о себѣ въ первомъ (κἀγὼ ἔφην, καὶ ἐγὼ εἶπον и т. д.), или же о всѣхъ въ третьемъ лицѣ разсказываетъ бесѣду кто-либо изъ учениковъ, напр. въ „Федонѣ“ Федонъ передаетъ предсмертную бесѣду Сократа съ его учениками. Въ другихъ діалогахъ является прямая бесѣда, т. е. чисто драматическая форма изложенія (напр. „Федръ“, „Филебъ“, „Тимей“). По мнѣнію Тейхмюллера, Платонъ не сразу выработалъ вполнѣ подходящую форму для своихъ сочиненій: онъ думаетъ, что первая форма, какъ болѣе тяжелая въ художественномъ отношеніи, указываетъ на болѣе раннее написаніе діалога. Руководствуясь этимъ соображеніемъ, Тейхмюллеръ дѣлитъ діалоги на двѣ группы; къ первой принадлежатъ — „Теэтетъ“, „Протагоръ“,

„Федонъ“, „Симпосіонъ“, „Республика“ и др., ко второй „Кратиллъ“, „Софистъ“, „Федръ“, „Филебъ“, „Тимей“. Это дѣленіе въ нѣкоторыхъ частяхъ расходится съ мнѣніями другихъ ученыхъ; напр. почти всѣ признаютъ, что „Симпосіонъ“ и „Федръ“ очень близко стоятъ другъ къ другу и что трудно рѣшить, который изъ нихъ прежде написанъ. Во всякомъ случаѣ нельзя строго слѣдовать гипотезѣ Тейхмюллера, если даже мы и признаемъ ее вѣрной въ главныхъ ея основаніяхъ. Платонъ могъ постепенно переходить отъ одной формы изложенія къ другой и прежде, чѣмъ совершенно покинуть одну изъ нихъ, могъ возвращаться къ ней: обстоятельства и художественныя соображенія могли побуждать его пользоваться то той, то другой, то третьей формой изложенія, и разнообразить свои писательскіе пріемы.

Ибервегъ въ своемъ изслѣдованіи вопроса о времени написанія діалоговъ придерживается, хотя и не вполнѣ, эмпирической или индуктивной точки зрѣнія. Онъ устанавливаетъ слѣдующій порядокъ діалоговъ: къ самымъ раннимъ онъ относитъ тѣ, въ которыхъ Платонъ излагаетъ ученія объ отдѣльныхъ добродѣтеляхъ — каковы „Гиппій Младшій“—о справедливости, „Хармидъ“, —о благоразуміи, „Лахесъ“—о храбрости, „Лисій“—о дружбѣ, „Эвтифронъ“—о благочестіи, и тѣ, въ которыхъ разсказывается о жизни и смерти Сократа—„Апологія“ и „Критонъ“. Далѣе слѣдуютъ полемическіе

діалоги, направленные противъ софистовъ: „Протагоръ“, въ которомъ предлагается сравнительное изображеніе метода и нравственнаго развитія софистовъ и Сократа, при чемъ разсматривается и теоретическій вопросъ о томъ, насколько добродѣтели можно учить; но вопросъ этотъ окончательно не разрѣшается,—указывается только на то, что мудрость есть основная добродѣтель, совмѣщающая въ себѣ всѣ добродѣтели. Въ „Менонѣ“ прямо уже говорится о возможности учить добродѣтели; при этомъ изслѣдуется сущность добродѣтели и опредѣляется ея общая природа, а въ связи съ этимъ разсматривается вопросъ о сущности опредѣленія и знанія, какъ припоминанія; затѣмъ идетъ разсужденіе о томъ, кого нужно считать настоящими учителями добродѣтели — софистовъ или Сократа, и вопросъ рѣшается въ пользу послѣдняго. Далѣе слѣдуетъ діалогъ „Горгій“, который направленъ противъ реторики, какъ искусства убѣжденія, если она не основана на истинномъ знаніи справедливаго и добраго; „Теэтетъ“—о различіи истиннаго знанія отъ ощущенія и мнѣнія, направленъ противъ ученія софистовъ о знаніи, какъ ощущеніи (сенсуализмъ). Съ этимъ діалогомъ связанъ „Кратиллъ“ (περὶ ὀρθότητος τῶν ὀνομάτων)— о томъ, принадлежатъ ли имена вещамъ φύσει, т. е. самой природѣ вещей, или даны имъ θέσει, т. е. по взаимному договору. „Эвтифронъ“ содержитъ въ

себѣ изслѣдованіе о призваніи философіи быть воспитательницей юношества, въ противоположность ложной мудрости софистовъ, которая старается стать на ея мѣсто, но приноситъ одинъ вредъ. Болѣе поздними Ибервегъ считаетъ серію діалоговъ, гдѣ критикуется по существу и съ метафизической точки зрѣнія теорія познанія элейцевъ и софистовъ Сюда относятся діалоги „Парменидъ“ и „Софистъ“, которые тѣсно связаны другъ съ другомъ и разсматриваютъ вопросъ о томъ, что считать дѣйствительнымъ объектомъ знанія: единое ли сущее, какъ учатъ элейцы, или не сущее (кажущееся), какъ учатъ софисты. По содержанію, которое состоитъ въ изложеніи теоріи познанія, эти два діалога связаны съ „Теэтетомъ“; связаны они также и внѣшнимъ образомъ, особенно „Софистъ“ и „Теэтетъ“: въ нихъ разсуждаютъ тѣ же лица, за исключеніемъ одного. Къ этой серіи діалоговъ по времени относится и „Политикъ“, въ которомъ говорится о государственномъ человѣкѣ и сферѣ его дѣятельности. „Софиста“ и „Политика“ Ибервегъ считаетъ необходимымъ дополненіемъ къ „Теэтету“. Къ началу академической дѣятельности относятся „Федръ“ и „Симпосіонъ“, тѣсно связанные по содержанію: въ нихъ говорится объ Эросѣ, какъ основномъ мотивѣ знанія. Къ этой же эпохѣ относится „Федонъ“, или о безсмертіи души. Далѣе идетъ діалогъ о „Государствѣ“, въ которомъ разсматривается вопросъ о

примѣненіи принципа справедливости въ жизни какъ единичнаго человѣка, такъ и всего общества и государства. Надъ этимъ сочиненіемъ Платонъ долго работалъ и написалъ его не сразу, что видно по самому способу разработки его мыслей. Въ первыхъ книгахъ, которыя повидимому относятся еще къ Сократической эпохѣ, разработаны болѣе или менѣе поверхностно вопросы о справедливости; въ послѣднихъ же книгахъ Платонъ устами Сократа излагаетъ свою собственную доктрину, содержащую въ себѣ болѣе глубокія черты, а также вполнѣ выработанную теорію знанія и теорію нравственности. Къ „Государству“ близко по дѣйствующимъ лицамъ и по времени написанія стоятъ два діалога: „Тимей“, въ которомъ излагаются физическія теоріи Платона о происхожденіи міра явленій, а также ученіе объ идеяхъ, и „Критій“. Къ позднѣйшимъ сочиненіямъ Ибервегъ относитъ „Филеба“—о благѣ и удовольствіи, и „Законы“, въ которыхъ, какъ и въ „Государствѣ“, излагается теорія государства, но менѣе идеальнаго и болѣе осуществимаго въ дѣйствительныхъ жизненныхъ условіяхъ. Воззрѣнія Ибервега принадлежатъ къ числу наиболѣе принятыхъ.

Интересно сопоставить съ этимъ распорядкомъ результаты болѣе поздняго изслѣдованія Зибека, который основывается на цитатахъ и ссылкахъ діалоговъ другъ на друга. Зибекъ дѣлитъ писательскую дѣятельность Платона на три періода: 1) до 385 г., 2)

отъ 385 г. до 374 г. и *третій* послѣ 374 г. Къ первому періоду Зибекъ относитъ слѣдующія сочиненія, въ приводимомъ нами порядкѣ и послѣдовательности: „Хармидъ“ и др. мелкіе этическіе діалоги, 1-ю книгу „Государства“ (394 г.), отъ 2-ой до половины четвертой книги „Государства“, „Лахесъ“, „Протагоръ“, „Горгій“, „Менонъ“, „Федонъ“, „Федръ“, „Государство“ (отъ половины 4-й до 9-й кн.), „Симпосіонъ“, „Менексенъ“. Ко второму періоду онъ относитъ дальнѣйшую разработку „Государства“ (отъ 1-й до 9-й книги), а также діалогъ „Эвтифронъ“. Къ послѣднему періоду принадлежатъ „Тимей“, „Теэтетъ“, „Софистъ“, „Политикъ“, „Филебъ“, „Парменидъ“ и „Законы“.

Общее заключеніе. Результатомъ многочисленныхъ и часто кропотливыхъ нѣмецкихъ изслѣдованій по вопросу о времени написанія и соотношеніи діалоговъ Платона является слѣдующая, болѣе или менѣе установленная, схема ихъ послѣдовательности: къ первому періоду писательской дѣятельности Платона относятся мелкіе нравственные діалоги, далѣе— „Протагоръ“ и „Горгій“; къ среднему періоду— „Федонъ“, „Менонъ“, „Федръ“, „Симпосіонъ“, „Государство“ и „Тимей“; къ концу литературной дѣятельности Платона относятся „Филебъ“ и „Законы“. Что же касается прочихъ діалоговъ, какъ напр. „Теэтетъ“, „Кратилъ“, „Парменидъ“, „Софистъ“, „Политикъ“ и др., то ихъ ставятъ обыкновенно или

между первымъ и вторымъ рядомъ, или между вторымъ и третьимъ. Кто хочетъ подробнѣе ознакомиться съ этимъ вопросомъ, пусть прочтетъ объ этомъ изслѣдованія Ибервега, Целлера и Зибека. У послѣдняго можно найти чисто филологическія сопоставленія — статистическое изслѣдованіе количества вопросовъ, различныхъ частицъ и словъ, посредствомъ которыхъ ставятся эти вопросы и т. п.

Дѣленіе философіи Платона и ея составныя части.

Обыкновенно принято дѣлить философію Платона на діалектику, физику и этику. Такъ поступаетъ уже Цицеронъ и приписываетъ это дѣленіе самому Платону, но по Сексту Эмпирику оно принадлежитъ ученику его Ксенократу, а не Платону, хотя онъ и признается духовнымъ его родоначальникомъ (δυνάμει ἀρχηγός). Мы уже говорили, что у Платона нѣтъ настоящей спеціализаціи темъ въ діалогахъ. „Тимей“ — единственный діалогъ съ изложеніемъ физической теоріи, но въ немъ также содержится и ученіе объ идеяхъ; „Теэтетъ“, „Федръ“ и „Симпосіонъ“ преимущественно посвящены ученію объ идеяхъ, но въ нихъ также затрогиваются и этическіе вопросы, особенно въ „Федрѣ“ и „Симпосіонѣ“. То же можно сказать и о другихъ діалогахъ. Такимъ образомъ несомнѣнно, что дѣленіе философіи на упомянутые отдѣлы не можетъ быть приписано самому Платону. Платонъ, какъ извѣстно, былъ вообще мастеръ въ дѣленіяхъ понятій и далъ ихъ множество,

а если не далъ дѣленія философіи, то это доказываетъ, что оно было чуждо ему. Дѣйствительно, съ точки зрѣнія Платона, во-первыхъ, вся философія есть этика: познавательную дѣятельность онъ разсматриваетъ какъ частную форму стремленія къ добру. На это указываютъ, во-первыхъ, ученіе объ Эросѣ въ „Федрѣ“ и „Симпосіонѣ“,—во-вторыхъ, опредѣленіе назначенія философіи и философовъ въ „Федонѣ“ и „Республикѣ“,—въ-третьихъ, значеніе философіи, какъ орудія воспитанія и нравственнаго совершенствованія въ „Республикѣ“ и „Законахъ“ и, наконецъ, ученіе объ идеяхъ и то мѣсто, какое Платонъ даетъ среди нихъ идеѣ *блага* [1]).

Гораздо законнѣе было бы, съ точки зрѣнія Платона, дѣленіе философіи на діалектику и физику, на томъ основаніи, что Платонъ физику считаетъ не вполнѣ достовѣрнымъ знаніемъ (δόξα) въ противоположность діалектикѣ, заключающей въ себѣ истинное знаніе (ἐπιστήμη). Но здѣсь нужно обратить вниманіе и на то мѣсто, какое Платонъ даетъ математикѣ: онъ ее считаетъ посредствующей ступенью между физикой и діалектикой; математика изучаетъ міръ чиселъ, діалектика - міръ идей. Такимъ образомъ можно сказать, что для Платона вся философія, какъ истинное и настоящее зна-

---

[1]) Поэтому „σοφία“ и „φρόνησις“ Платонъ отождествляетъ съ „ἐπιστήμη“.

ніе, есть діалектика, съ точки зрѣнія метода, и этика, съ точки зрѣнія задачъ, а къ ней ведетъ рядъ ступеней—физика и математика. Дѣленіе же философіи на діалектику, физику и этику несомнѣнно принадлежитъ ученикамъ Платона и къ нему имѣетъ только условное приложеніе. Насколько искусственно это дѣленіе, видно изъ того, какъ трудно, при изложеніи философіи Платона, выдѣлять отдѣльныя темы. Собственно всѣ ученія такъ тѣсно связаны, что какъ только затронешь одинъ вопросъ, — приходится затронуть и всѣ. Такъ, очень часто начинаютъ изложеніе философіи Платона съ діалектики, т. е. съ ученія о методѣ (образованія и дѣленія понятій), но это ученіе имѣетъ тѣсное соотношеніе съ его теоріей знанія, а именно, что истинное знаніе имѣетъ своимъ объектомъ не явленія, а идеи, и что это познаніе есть въ сущности только припоминаніе врожденныхъ намъ идей. Въ свою очередь эта теорія познанія тѣсно связана съ ученіемъ Платона объ идеяхъ, какъ другой частью діалектики, или точнѣе, какъ результатомъ діалектики. Это же ученіе объ идеяхъ связано всецѣло съ нравственнымъ міросозерцаніемъ Платона, сущность котораго такова: цѣль жизни — *благо*, *а не удовольствіе;* жизнь имѣетъ глубокій нравственный смыслъ и должна служить воплощенію стремленія человѣка къ вѣчности, ибо она есть только обрывокъ вѣчнаго бытія. Наконецъ, это этическое уче-

ніе тѣсно связано съ физическимъ ученіемъ о матеріи, какъ не-сущемъ—μὴ ὄν, съ его ученіемъ о физическомъ мірѣ, какъ подобіи бытія, какъ своего рода пѣнѣ на поверхности океана вѣчнаго бытія и т. д.

Такимъ образомъ, если бы мы захотѣли какую-либо часть философіи Платона совершенно уединить и разсмотрѣть отдѣльно, то непремѣнно извратили бы его ученіе. Поэтому его философію гораздо удобнѣе излагать по діалогамъ, какъ это дѣлаетъ Г. Гротъ, чѣмъ по какой-либо иной системѣ. Вообще у этого великаго мыслителя философія представляетъ собою живое цѣлое, какъ высшій организмъ, и анатоміей его философіи, какъ и анатоміей сложнаго животнаго организма, можно заниматься, только предварительно превративъ ее въ трупъ, при чемъ неизбѣжно исчезаетъ не только красота цѣлаго, но и живая связь его съ жизнью, —та теплота, которая проникаетъ отдѣльные члены системы. Платона болѣе, чѣмъ какого-либо другого мыслителя, необходимо изучать въ подлинныхъ его сочиненіяхъ, чтобы понять его вполнѣ и проникнуть въ геніальную глубину его міросозерцанія. Послѣдующее изложеніе наше будетъ только слабою попыткою освѣтить въ ихъ связи и значеніи самые основныя и общія понятія, изъ которыхъ составлена единственная въ своемъ родѣ философская система, представляющая въ то же время высшее воплощеніе религіознаго духа древности.

Ученіе Платона объ Эросѣ.

Чтобы не совсѣмъ утратить чутье къ этой связи живыхъ элементовъ міровоззрѣнія Платона, необходимо прежде всего понять его ученіе объ Эросѣ, ибо въ идеѣ Эроса, какъ источника всякой познавательной и нравственной дѣятельности человѣка, заключается главный связующій цементъ его философіи. Поэтому глубоко правъ и Целлеръ, начиная свое изложеніе съ ученія объ Эросѣ.

Эросъ, или любовь, есть выраженіе той стороны психической сущности человѣка, которая, связываетъ его личность со всѣмъ остальнымъ міромъ и съ истиннымъ бытіемъ. Если перевести на нашъ современный языкъ идею Эроса, то слѣдовало бы сказать такъ: въ человѣкѣ находятся двѣ природы, одна измѣнчивая, индивидуальная, скоропреходящая, гибнущая — это тѣло съ его состояніями, другая—неизмѣнная, всеобщая, не гибнущая, вѣчная. Первая природа принадлежитъ міру явленій, міру физическому, матеріи, вторая—міру вѣчнаго

бытія, міру духовному, идеальному. Эта вторая природа человѣка проявляется въ любви—во всѣхъ ея формахъ, хотя и въ различной степени. Даже физическая или матеріальная любовь, направленная на прекрасныя тѣла, имѣющая задачею продолженіе рода,—есть форма стремленія къ вѣчному. „Всѣ люди“, говоритъ въ „Симпосіонѣ“ Сократъ, передавая слова Діотимы: „имѣютъ стремленіе къ оплодотворенію, какъ въ тѣлесномъ, такъ и въ духовномъ отношеніи, и когда они достигнутъ извѣстнаго возраста, то ихъ природа стремится рождать (κύουσι γάρ πάντες ἄνθρωποι καὶ κατά τὸ σῶμα καὶ κατὰ τήν ψυχήν, καὶ ἐπειδὰν ἔν τινι ἡλικίᾳ γενωνται τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἡ φύσις) [1]). Это дѣло божественное и это стремленіе къ оплодотворенію есть въ смертномъ существѣ проявленіе безсмертнаго [2]). Стремленіе это есть въ то же время стремленіе къ прекрасному, къ добру, „ибо, говоритъ Діотима: любовь не можетъ быть стремленіемъ къ злу. Любовь есть стремленіе къ соединенію, къ пріобрѣтенію, а стремленіе къ соединенію съ злымъ невозможно“. „Мы даже охотно отсѣкаемъ наши собственныя ноги и руки, если онѣ дѣлаются источникомъ зла“ [3]). Поэтому въ себѣ и

---

[1]) „Симп.“ 206, c.

[2]) Ср. 206, e: ἀειγενές ἐστι καί ἀθανατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις.

[3]) Ibid. 205, e.

внѣ себя мы любимъ и должны любить только доброе и хорошее,—соглашается Сократъ [1]). Любовь есть стремленіе къ постоянному обладанію добромъ, вѣчнымъ и неизмѣннымъ, любовь есть проявленіе нашей внутренней жажды къ вѣчному. Въ „Законахъ“ Платонъ говоритъ, что человѣку должно проявлять въ бракѣ свое стремленіе къ вѣчности, стараясь оставить послѣ себя служителей Бога въ лицѣ своихъ дѣтей [2]). Но это стремленіе къ вѣчности, къ безсмертію, проявляющееся въ любви половой, есть только низшая ступень проявленія вѣчной природы въ человѣкѣ. Любовь къ прекрасному въ тѣлахъ, или половой инстинктъ, есть самая вульгарная форма проявленія той силы, которая влечетъ насъ къ вѣчному. Вторая ступень, по опредѣленію Діотимы, въ рѣчи Сократа,—это любовь къ прекраснымъ душамъ, любовь идеальная, незнающая пола и проявляющаяся въ дружбѣ. Въ діалогѣ „Лисій“, подлинность котораго нѣкоторыми оспаривается, дружба разсматривается Платономъ тоже какъ проявленіе стремленія къ добру, т. е. также стремленія къ вѣчности. Любовь къ душамъ, идеальная любовь проявляется также въ нравственной проповѣди и въ воспитаніи, далѣе въ правильномъ законодательствѣ. Третья ступень Эроса — любовь къ знанію,

---

1) Ibid. 206, e.

2) „Зак.“ VI, 773. e.

къ познанію прекраснаго въ мірѣ; эта любовь проявляется въ искусствахъ и наукахъ. И, наконецъ, высшей ступенью любви, самой чистой и идеальной, является любовь къ самому добру, къ самой красотѣ, къ самому идеалу. Только на этой ступени высшаго вдохновеннаго созерцанія абсолютнаго добра — идеи добра—человѣкъ вполнѣ достигаетъ истинной цѣли Эроса—вѣчности и безсмертія. „Думаешь ли ты, говоритъ Діотима, что плоха жизнь человѣка, который устремляетъ свой взглядъ туда, видитъ то добро, какъ слѣдуетъ, и сливается съ нимъ?.. Тотъ, кто создаетъ и воздѣлываетъ истинную добродѣтель, дѣлается угоднымъ Божеству, и если кому-либо, то именно ему предстоитъ безсмертіе“ (Пиръ 212, А).

Такимъ образомъ Эросъ изъ половой любви у Платона постепенно возвышается въ философское стремленіе къ истинѣ, красотѣ и добру. Резюмируя кратко мысли Платона, можно сказать, что философія есть высшее проявленіе въ человѣкѣ его вѣчной природы, его стремленія къ вѣчности, къ безсмертію, его божественной, духовной всеобщей природы. Въ ученіи объ Эросѣ мы находимъ зерно и непосредственное психологическое обоснованіе всего идеальнаго міросозерцанія человѣка.

Методологія Платона.

Итакъ Эросъ есть стремленіе къ вѣчному, идеальному въ жизни, въ знаніи и творчествѣ. Это вѣчное, идеальное, къ осуществленію чего мы стремимся вездѣ и во всемъ,—идеи, типы. Но какъ познать это вѣчное, идеальное? По мнѣнію Платона, въ нашихъ знаніяхъ есть только одна опора, одинъ путь, чтобы подойти къ истинному знанію—это понятія нашего ума. Мы прямо не въ состояніи созерцать идеи и типы, мы постигаемъ ихъ только черезъ среду понятій нашего ума, которыя суть отраженія въ немъ вѣчнаго и неизмѣннаго бытія. Въ этомъ случаѣ Платонъ примыкаетъ къ Сократу, который также видѣлъ въ понятіяхъ ума орудіе истиннаго знанія. Слѣдовательно, задача философіи, какъ познанія и осуществленія въ жизни идей, т. е. вѣчнаго, ближайшимъ образомъ сводится къ выработкѣ истинныхъ понятій. Достигаются правильныя понятія долгимъ и сложнымъ путемъ—для этого, по мнѣнію Платона, нужна цѣлая наука,

„такъ какъ не всѣ родовыя понятія могутъ быть соединяемы другъ съ другомъ, то не нужна ли особая наука, которая бы указывала правильный путь соединенія и раздѣленія понятій и рѣшала, какія понятія могутъ быть согласуемы и какія нѣтъ“— говоритъ Платонъ устами элейскаго иностранца въ „Софистѣ“. (253). Эта истинная наука и есть „діалектика“ (254, Д). Тотъ, кто желаетъ изслѣдовать какой-нибудь предметъ въ понятіи, долженъ хорошо знать, о чемъ идетъ рѣчь (ср. въ „Федрѣ“ 237, с: εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἄν ᾖ ἡ βουλή). Платонъ говоритъ о необходимости при изслѣдованіи каждаго предмета сводить всѣ разрозненные признаки его къ одной идеѣ. Тѣхъ лицъ, которыя способны правильно опредѣлять понятія, дѣлить ихъ, Платонъ называетъ діалектиками (ср. въ „Республ.“ VII, 537. с: ὁ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς, ὁ δὲ μὴ οὐ). Діалектикъ это тотъ, который схватываетъ сущность каждой вещи въ понятіи — говоритъ Платонъ въ „Республикѣ“. (534, В). Такимъ образомъ задача діалектики двоякая: 1) *соединеніе или сведеніе въ одно* и 2) *раздѣленіе* понятій, разграниченіе ихъ (συναγωγή и διαίρεσις). Поэтому діалектика есть ἐπιστήμη τις—нѣкоторая особая наука. Эта наука, по опредѣленію Платона въ „Филебѣ“, есть наука объ истинномъ сущемъ—о томъ, что всегда пребываетъ однимъ и тѣмъ же (58, А) Тотъ, кто принимается за діалектику, долженъ стремиться безъ всякой помощи ощу-

щеній достигнуть понятія и того, что само по себѣ и для себя существуетъ, пока не достигнетъ идеи добра самого въ себѣ („Республ.“ 532, А). Слѣдовательно, задача діалектики—достигнуть истинныхъ понятій, созерцанія идей вещей, и эта задача вытекаетъ изъ высшей задачи философа—путемъ Эроса, или любви сдѣлаться причастникомъ вѣчнаго неизмѣннаго бытія. Діалектика даетъ методы правильнаго мышленія. Идея этой науки сходна съ идеей логики (Органона) Аристотеля, но діалектика Платона касается болѣе широкой области, чѣмъ логика Аристотеля. Эта послѣдняя имѣетъ приложеніе только въ предѣлахъ самой мысли, т. е. нашего сознанія. Она указываетъ, законны или незаконны тѣ или другія понятія только съ точки зрѣнія тѣхъ ошибокъ, къ которымъ могутъ приводить извѣстныя правила мышленія, но логика не касается объективнаго содержанія этихъ понятій, не изслѣдуетъ мышленія съ объективной точки зрѣнія. У Платона діалектика изслѣдуетъ не только процессы мышленія, но и степень законности понятій по отношенію къ ихъ объективному содержанію; слѣдовательно діалектика содержитъ въ себѣ и логику и теорію познанія (которая сложилась въ науку трудами Локка, Юма и Канта).

Мы уже сказали, что Платонъ называетъ діалектикомъ того, кто старается схватить, независимо отъ внѣшняго опыта, самую сущность вещей; по-

этому можно думать, что Платонъ всецѣло отрицаетъ ощущенія, какъ орудія познанія, но изъ „Федона“ видно, что Платонъ не отрицалъ безусловно помощи ощущеній въ разработкѣ понятій, но признавалъ только, что посредствомъ ощущеній мы познаемъ лишь внѣшнюю поверхность вещей; истинное же познаніе ихъ сущности пріобрѣтается нами за предѣлами непосредственныхъ ощущеній. Эти выводы подтверждаются всей новой наукой, которая говоритъ, что ощущенія суть только символы вещей—наши субъективныя представленія о нихъ (напр., ощущенія звуковыя, цвѣтовыя и т. д.) и что мы должны искать истинную природу вещей за предѣлами этихъ ощущеній, напр., въ идеяхъ движенія, энергіи, атома и т. д., которыя составляютъ сущность вещей и явленій и недоступны внѣшнимъ ощущеніямъ. Подобное же утверждаетъ и Платонъ, хотя, конечно, онъ держался иного убѣжденія, чѣмъ современная наука, относительно результатовъ, пріобрѣтаемыхъ истиннымъ познаніемъ посредствомъ разработки понятій. — Теперь посмотримъ, что разумѣлъ Платонъ подъ двумя различными пріемами діалектики — сочетанія и раздѣленія понятій (συναγωγή и διαίρεσις).

Пріемъ συναγωγη есть пріемъ сведенія въ одно понятіе многихъ однородныхъ явленій и признаковъ и соотвѣтствуетъ индукціи Сократа. Но существуетъ большая разница въ ученіи Платона и Со-

крата объ этомъ пріемѣ. У Сократа понятія — только субъективный продуктъ переработки нашихъ представленій и опытовъ, вопросъ же о томъ, чему они соотвѣтствуютъ въ самихъ вещахъ, т. е. каково ихъ объективное основаніе, не существовалъ еще для Сократа, а потому не существовало для него и необходимости глубокаго изслѣдованія природы понятія въ его противоположности ощущеніямъ и чувственнымъ представленіямъ. Всю задачу познанія онъ сводилъ къ выясненію того, что есть постояннаго въ нашихъ понятіяхъ, причемъ не противополагалъ такъ рѣзко, какъ Платонъ, понятій ощущеніямъ. Платонъ выходитъ изъ положенія, что если понятія истинны, то они должны соотвѣтствовать истинной природѣ вещей, скрытой за явленіями, доступными ощущенію. Это подтверждается тѣмъ, что въ понятіяхъ есть нѣчто новое сравнительно съ ощущеніями — всеобщность, полнота и цѣльность содержанія. Извлекается ли эта сторона содержанія понятій изъ опыта? Геніальными соображеніями въ „Федонѣ“ и „Менонѣ“ Платонъ приходитъ къ отрицательному выводу, а именно, что сколько бы мы ни имѣли отдѣльныхъ представленій и ощущеній предметовъ и явленій, мы не извлечемъ изъ нихъ этого всеобщаго, этой полноты и чистоты понятія (καθαρόν, εἰλικρινές, τέλειον). Отсюда Платонъ и приходитъ чисто индуктивнымъ путемъ къ своей гипотезѣ,—что все знаніе въ

понятіяхъ есть припоминаніе, есть воспроизведеніе въ сознаніи скрытыхъ и уже присущихъ ему идей, прямо взятыхъ изъ созерцанія сущности вещей въ другомъ мірѣ. Во время пребыванія души человѣка въ другомъ мірѣ идеи вещей, ихъ истинное бытіе и природа, отъ ума нашего не были сокрыты и стали смутными уже послѣ соединенія души съ тѣломъ. Гипотеза познанія, какъ припоминанія, отчасти оправдывается тѣмъ, что человѣкъ несомнѣнно представляетъ изъ себя какъ бы сосудъ, закрытый отъ внѣшняго міра, такъ что во внутрь его ничто не проникаетъ, кромѣ передаваемыхъ первнымъ элементамъ его организма движеній, и ощущенія суть внутренніе результаты толчковъ, дѣйствующихъ на его внѣшнюю поверхность. А если, благодаря ощущеніямъ, у насъ въ умѣ являются понятія, то слѣдуетъ допустить, что они у насъ уже были въ скрытомъ видѣ. Основываясь на этомъ, нельзя не признать, что гипотеза Платона о познаніи, какъ припоминаніи, заключаетъ въ себѣ долю истины. Чтобы понять теорію Платона объ образованіи понятій путемъ „сложенія образовъ“,—понятій, открывающихъ единое, связывающее многое въ вещахъ и явленіяхъ, необходимо остановиться теперь подробнѣе на его теоріи припоминанія и ея основаніяхъ. Для этого полезно познакомиться съ нѣкоторыми выдержками изъ „Федона“ и „Менона“. Въ „Федонѣ“ Платонъ говоритъ устами Сократа:

„Ну а въ пріобрѣтеніи знанія, служитъ ли тѣло препятствіемъ, если его принимаютъ соучастникомъ при изслѣдованіи, или нѣтъ? Я разумѣю вотъ что: передаютъ ли зрѣніе и слухъ что-нибудь людямъ безошибочно, или же поэты правы, когда постоянно твердятъ, что мы ничего не слышимъ и не видимъ съ точностью? а если эти тѣлесныя чувства не безошибочны, тѣмъ менѣе остальныя, потому что всѣ они низшаго достоинства. Или тебѣ не представляется такъ?

— Напротивъ, совершенно такъ, сказалъ Симмій.

— Когда же, продолжалъ Сократъ, душа доходитъ до познанія истины? Вѣдь какъ скоро она пытается изслѣдовать что-нибудь съ помощью тѣла, то тѣло, очевидно, вводитъ ее въ заблужденіе?

— Правда.

— Итакъ не путемъ ли размышленія, если это достижимо какимъ бы то ни было путемъ вообще, становится для нея яснымъ что-нибудь въ бытіи?

— Да.

— А размышляетъ душа лучше всего тогда, когда ничто подобное не возмущаетъ ее,—ни слухъ, ни зрѣніе, ни печаль, ни удовольствіе...

— Очевидно.

— А какъ мы будемъ, Симмій, понимать слѣдующія вещи: называемъ ли мы что-нибудь само въ себѣ справедливымъ, или нѣтъ?

— Конечно, называемъ—клянусь Зевсомъ.

— А что-нибудь другое прекраснымъ или добрымъ?

— А то какъ же?

— Но видѣлъ ли ты когда-нибудь что-нибудь такое глазами?

— Никогда, сказалъ Симмій.

— Дошелъ ли ты до понятія объ этихъ вещахъ помощью какого-нибудь другого изъ тѣлесныхъ чувствъ? Я говорю обо всемъ вообще, какъ напр. о величинѣ, здоровьѣ, силѣ, словомъ сказать, о сущности всего,—о томъ, что такое каждая такая сущность сама въ себѣ. Познаемъ ли мы сокровеннѣйшую глубину ихъ съ помощью тѣла, или же это бываетъ такимъ образомъ, что тотъ, кто болѣе другихъ пріучилъ себя мысленно проникать въ сущность, которую хочетъ изслѣдовать, наиболѣе приближается къ пониманію каждой?

— Конечно.

— Итакъ, не тотъ ли достигаетъ въ этомъ случаѣ совершеннѣе другихъ своей цѣли, кто устремляется къ каждой сущности одной только мыслью, не пользуясь при размышленіи чувствомъ зрѣнія и не соединяя съ мысленнымъ созерцаніемъ дѣйствій какого-нибудь тѣлеснаго чувства, но отдаваясь чистой мысли, мысли самой въ себѣ, стремится постичь чистое и существующее само въ себѣ, отрѣшаясь при этомъ, насколько только возможно, отъ зрѣнія, слуха, — однимъ словомъ,

отъ всего тѣла, какъ возмущающаго душу и не позволяющаго ей достигать истины и мудрости во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда она входитъ съ ними въ общеніе? Не такой ли человѣкъ, любезный Симмій, придетъ къ познанію бытія, если только кто-нибудь можетъ къ этому прійти?

— Ты говоришь, любезный Сократъ, удивительно вѣрно, отвѣчалъ Симмій". („Фед.", глава XV).

Нѣсколько далѣе Кебесъ прямо ставитъ вопросъ о припоминаніи и его роли въ познаніи истиннаго существа вещей.

„Если справедливо, что ученіе для насъ есть не что иное, какъ припоминаніе", говоритъ Кебесъ: „то на основаніи этого разсужденія, очевидно, необходимо, чтобы мы узнали когда-то прежде то, что припоминаемъ теперь. А это не было бы возможно, если бы наша душа не существовала гдѣ-нибудь, прежде чѣмъ воплотилась въ человѣческій образъ; въ силу этого основанія душа представляется чѣмъ-то безсмертнымъ.

— Но, любезный Кебесъ, сказалъ, прерывая его, Симмій — какія существуютъ на это доказательства? напомни мнѣ, потому что въ настоящее время я ихъ не помню какъ слѣдуетъ.

— Я напомню тебѣ одно, но прекрасное доказательство, отвѣчалъ Кебесъ. Люди, когда ихъ о чемъ-нибудь спрашиваютъ, если только вопросъ сдѣланъ хорошо, сами собой отвѣчаютъ на все пра-

вильно, чего они не могли бы сдѣлать, если бы не обладали врожденнымъ знаніемъ и здравымъ умомъ [1]). Далѣе, если кто-нибудь укажетъ имъ геометрическія фигуры или что-нибудь подобное, то отсюда откроется, какъ нельзя яснѣе, что это дѣйствительно такъ

— Если ты не убѣжденъ этимъ, любезный Симмій, продолжалъ Сократъ, то не согласишься ли ты съ нами, если мы разсмотримъ этотъ предметъ слѣдующимъ образомъ. Ты сомнѣваешься, что такъ называемое ученіе есть припоминаніе?

— Я въ этомъ не сомнѣваюсь, отвѣчалъ Симмій, но я желаю только, прибавилъ онъ, въ этомъ самомъ убѣдиться, — хочу, чтобы вы мнѣ припомнили то, о чемъ идетъ рѣчь, т. е. что значитъ припоминать? Уже на основаніи того, что началъ говорить Кебесъ, я припоминаю и почти убѣдился; тѣмъ не менѣе однакоже я съ удовольствіемъ послушалъ бы теперь, какъ ты это доказываешь.

— Я доказываю это слѣдующимъ образомъ, сказалъ Сократъ. Мы, конечно, будемъ согласны въ томъ, что если кто-нибудь что-нибудь припоминаетъ, то надобно, чтобы онъ зналъ это когда-нибудь прежде.

— Конечно, такъ, сказалъ Симмій.

---

[1]) Здѣсь мы встрѣчаемъ намекъ на извѣстное мѣсто въ „Менонѣ“, о которомъ будетъ рѣчь ниже.

— Не признаемъ ли мы также и того, что знаніе есть припоминаніе, если оно приходитъ къ намъ ниже описаннымъ способомъ? Я разумѣю вотъ что: если кто-нибудь, видѣвъ или слышавъ что-нибудь прежде, или получивъ понятіе о чемъ-нибудь помощью другого какого-нибудь чувства, представляетъ себѣ не только это, но въ то же время думаетъ и о другомъ предметѣ, котораго познаніе не такое же, а иное, то не справедливо ли мы говоримъ, что онъ вспомнилъ о томъ, о чемъ подумалъ? Возьмемъ, напр., слѣдующій примѣръ: познаніе человѣка и лиры—разныя ли это вещи?

— Да какъ же нѣтъ? — А знаешь ли ты, что испытываютъ любовники, увидѣвъ лиру или платье, или что-нибудь другое, что употребляетъ предметъ ихъ привязанности? Они узнаютъ лиру, и въ душѣ ихъ является образъ мальчика, которому она принадлежитъ. Это—воспоминаніе. Точно такъ же случалось, я думаю, часто, что кто-нибудь, увидѣвъ Симмія, вспоминалъ Кебеса, и примѣровъ этого рода можно бы привести безчисленное множество.

— Безчисленное множество, клянусь Зевсомъ, отвѣчалъ Симмій.

— Итакъ все подобное, сказалъ Сократъ, не представляетъ ли нѣкотораго рода припоминанія, особенно если кто-нибудь испытываетъ все это относительно такихъ вещей, которыя забылъ за давностью времени, оттого что не думалъ о нихъ?

— Совершенно такъ.

— Далѣе, продолжалъ Сократъ, можно ли, видя нарисованную лошадь или лиру, вспоминать о человѣкѣ или, видя нарисованнаго Симмія, вспоминать Кебеса?—Конечно.

— И не точно ли такимъ же образомъ, видя нарисованнаго Симмія, вспоминать самого Симмія?

— Конечно можно, отвѣчалъ Симмій.

— Итакъ не очевидно ли, что во всѣхъ этихъ случаяхъ воспоминаніе рождается въ насъ иногда при сходствѣ, а иногда—при несходствѣ предметовъ?

— Очевидно.

— Но если кто-нибудь что-либо вспоминаетъ при сходствѣ, то не необходимо ли, чтобы онъ вмѣстѣ съ этимъ думалъ и о томъ, нѣтъ ли въ предметѣ нѣкотораго недостатка для совершеннаго сходства съ тѣмъ, о которомъ онъ вспомнилъ?

— Необходимо.

— Разсмотри внимательно, продолжалъ Сократъ, дѣйствительно ли это такъ? говоримъ ли мы, что равенство есть нѣчто? Я разумѣю не равенство одного куска дерева другому или камня камню, или равенство одного какого-нибудь подобнаго предмета другому: но помимо всего того, я разумѣю нѣчто иное,—само равенство: будемъ ли мы утверждать, что оно есть „нѣчто“ (т. е. реальное), или же ничто?

— Конечно, мы будемъ утверждать, что оно есть нѣчто, клянусь Зевсомъ, сказалъ Симмій.

— А знаемъ ли мы, что оно такое въ самомъ себѣ?

— Безъ сомнѣнія, отвѣтилъ Симмій.

— Откуда же мы получили понятіе о немъ? Изъ тѣхъ ли предметовъ, о которыхъ мы сейчасъ говорили—видя, напр., куски дерева или камня, или другіе равные предметы,—составили мы себѣ понятіе о равенствѣ, которое есть нѣчто отличное отъ самихъ этихъ предметовъ? Потому что въ самомъ дѣлѣ не представляется ли оно тебѣ отличнымъ? Разсмотри это самое еще слѣдующимъ образомъ: не представляются ли тебѣ равные камни или куски дерева, которые всегда одни и тѣ же,—иногда равными, а иногда нѣтъ?

— Конечно.

— Однакоже, бываетъ ли когда-нибудь, чтобы равное представлялось тебѣ неравнымъ, или равенство неравенствомъ?

— Никогда, Сократъ.

— Итакъ равные предметы и равенство само по себѣ не одно и то же?

— Ни въ какомъ случаѣ, какъ мнѣ кажется, Сократъ.

— И все-таки, продолжалъ Сократъ, изъ этихъ равныхъ предметовъ, которые однако же от-

личны отъ равенства, ты образовалъ идею равенства и получилъ о немъ понятіе?

— Ты говоришь какъ нельзя болѣе справедливо.

— При этомъ безразлично, равно или не равно, вслѣдствіе этого, равенство самимъ равнымъ предметамъ?

— Конечно.

— Итакъ это не составляетъ разницы, продолжалъ Сократъ. Но если ты, глядя на одинъ извѣстный предметъ, представляешь при видѣ его и другой, сходный или несходный съ нимъ, то это, конечно, будетъ воспоминаніе.

— Конечно, такъ.

— Что же далѣе? продолжалъ Сократъ; не происходитъ ли съ нами нѣчто подобное при видѣ кусковъ дерева и тѣхъ равныхъ предметовъ, о которыхъ мы говорили,—представляются ли они намъ равными, какъ само равенство, или же имъ не достаетъ чего-то до полнаго равенства?

— Имъ не достаетъ очень многаго, отвѣчалъ тотъ.

— Итакъ мы признаемъ, что если кто-нибудь, видя извѣстный предметъ, сознаетъ, что то, что я вижу теперь, стремится быть такимъ же, какъ нѣчто другое, но ему не достаетъ чего-то для этого, и оно не можетъ сдѣлаться такимъ же точно, какъ другое, а стоитъ ниже его, — то, говорю, мы признаемъ, что тотъ, кто сознаетъ подобное, долженъ

же знать предварительно то, по отношенію къ чему онъ говоритъ, что извѣстный предметъ, хотя и похожъ на него, но однакоже не вполнѣ.

— Это необходимо.

— Ну такъ какъ же? испытываемъ ли мы нѣчто подобное, или нѣтъ, относительно равныхъ предметовъ и самого равенства?

— Конечно.

— Итакъ, очевидно, необходимо, чтобы мы знали равенство прежде того времени, когда, увидѣвъ въ первый разъ равные предметы, пришли къ мысли, что всѣ они стремятся быть равными, какъ само равенство и однакоже стоятъ ниже его.

— Конечно, такъ.

— Мы согласны также и въ томъ, что пришли къ этой мысли не иначе—и не могли придти къ ней иначе, — какъ посредствомъ зрѣнія, осязанія или какого-нибудь другого чувства, потому что въ настоящемъ случаѣ это все равно?

— Это все равно, Сократъ, по отношенію къ предмету нашего разсужденія.

— Итакъ съ помощью чувствъ необходимо придти къ той мысли, что все, воспринимаемое чувствами, стремится къ равенству и однако стоитъ ниже его? или какъ мы это выразимъ?

— Конечно, такъ.

— Слѣдовательно, прежде чѣмъ мы начали видѣть и слышать, или воспринимать съ помощью дру-

гихъ чувствъ, мы должны были получить гдѣ-нибудь понятіе о самомъ равенствѣ, — *что оно такое въ самомъ себѣ*,—для того, чтобы могли возводить къ нему подлежащіе чувствамъ равные предметы и видѣть, что они стремятся стать равными, какъ само равенство, но однако стоятъ ниже его.

— Это необходимый выводъ изъ того, что было сказано, любезный Сократъ.

— А не правда ли, что мы тотчасъ по рожденіи видѣли, слышали и пользовались употребленіемъ другихъ чувствъ?

— Конечно.

— Итакъ намъ необходимо было получить понятіе о равенствѣ прежде всего этого?

— Да.

— Очевидно, слѣдовательно, мы должны были получить его прежде рожденія?

— Очевидно, такъ.

— Но, если получивъ понятіе о немъ прежде рожденія, мы родились вмѣстѣ съ нимъ, то не очевидно ли опять, что мы знали и прежде рожденія и тотчасъ по рожденіи не только равное или большее и меньшее, но и всѣ вещи подобнаго рода. Потому что мы говоримъ теперь столько же о равенствѣ, сколько о прекрасномъ въ его сущности, добромъ, справедливомъ и святомъ, словомъ сказать, обо всемъ, чему мы только приписываемъ существованіе, спрашивая въ вопросахъ или отвѣчая

въ отвѣтахъ; такъ что мы необходимо должны были получить знаніе всего этого прежде рожденія.

— Это такъ.

— И если бы мы не забывали каждый разъ полученнаго знанія, то мы всегда рождались бы знающими и сохраняли бы знаніе всю жизнь, потому что знать есть не что иное, какъ сохранять пріобрѣтенное знаніе и не терять его; а забвеніемъ, любезный Симмій, не называемъ ли мы потерю знанія?

— Совершенно вѣрно, Сократъ, отвѣчалъ Симмій.

— Если же, какъ думаю я, получивъ знаніе до рожденія, мы потеряли его чрезъ рожденіе, а потомъ съ помощью чувствъ вновь пріобрѣтаемъ тѣ знанія, которыя имѣли нѣкогда прежде, то не будетъ ли то, что мы называемъ ученіемъ—возобновленіемъ присущаго намъ знанія, и, говоря, что это значитъ *припоминать,* не говоримъ ли правильно?

— Безъ сомнѣнія.

— Такимъ образомъ, какъ я говорю, необходимо принять одно изъ двухъ: или мы всѣ родимся съ этимъ знаніемъ и обладаемъ имъ всю жизнь, или же тѣ, о которыхъ мы говоримъ, что они учатся, дѣлаютъ въ послѣдующее время не что иное, какъ припоминаютъ, и познаніе есть припоминаніе.

— Это дѣйствительно справедливо, Сократъ [1])".

Въ „Менонѣ" Платонъ доказываетъ тезисъ о знаніи, какъ припоминаніи, другимъ методомъ — помощью умственнаго опыта надъ невѣжественнымъ человѣкомъ.

„Если душа", говоритъ Сократъ: „будучи безсмертною и часто рождаясь, все видѣла и здѣсь, и въ преисподней, такъ что нѣтъ вещи, которой бы она не знала, то неудивительно, что въ ней есть возможность припоминать и добродѣтель, и другое, что ей извѣстно было прежде. Вѣдь такъ какъ въ природѣ все имѣетъ сходство и душа знала всѣ вещи, то ничто не препятствуетъ ей, припомнивъ только одно (а такое припоминаніе люди называютъ наукою), отыскивать и прочее, лишь бы человѣкъ былъ мужественъ и не утомлялся изслѣдованіями. Да и въ самомъ дѣлѣ изслѣдованіе и изученіе есть совершенное воспоминаніе".

Менонъ. Да, Сократъ; но какъ ты говоришь, будто мы ничего не изучаемъ и будто то, что называется наукою, есть воспоминаніе? Можешь ли научить меня, что это дѣйствительно правда?

С. Я недавно сказалъ, что ты, Менонъ, хитрецъ: вотъ и теперь спрашиваешь, могу ли я научить тебя: какъ будто не мною было положено, что нѣтъ науки, а есть припоминаніе. Ты хочешь, чтобы я тотчасъ же противорѣчилъ себѣ.

---

[1]) „Федонъ", гл. XVIII—XXI, стр. 73 A—76 A.

М. О, нѣтъ, Сократъ, клянусь Зевсомъ. Спрашивая тебя, я не имѣлъ въ виду этого, я сказалъ по привычкѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если ты можешь объяснить мнѣ, что бываетъ именно такъ, какъ ты говоришь,—то объясни.

С. Но вѣдь это не легко: впрочемъ, для тебя постараюсь; только позови сюда, кого хочешь, одного изъ той толпы слугъ твоихъ, чтобы на немъ показать тебѣ.

М. Изволь. — Поди сюда.

Затѣмъ Сократъ посредствомъ искусныхъ разспросовъ наводитъ постепенно призваннаго Меномъ мальчика-слугу на вѣрные отвѣты относительно совершенно неизвѣстныхъ ему геометрическихъ истинъ и заставляетъ его опредѣлять величину сторонъ квадрата, равнаго вдвое данному имѣющему 4 квадр. фута, т. е. имѣющему площадь въ 8 кв. футовъ. Послѣ того, какъ задача удовлетворительно была рѣшена, Сократъ дѣлаетъ слѣдующіе выводы.

С. Слѣдовательно, у человѣка, который не знаетъ чего-либо, есть вѣрныя понятія о томъ, чего онъ не знаетъ.

М. Видимо.

С. И теперь они вдругъ пробуждаются у него, какъ сновидѣніе. Если же кто-нибудь начнетъ часто и различнымъ образомъ его спрашивать о томъ самомъ предметѣ, то согласись, что наконецъ онъ, безъ всякаго сомнѣнія, будетъ знать о немъ ничуть не хуже другого.

Мен. Вѣроятно.

С. Поэтому будетъ знать, не учась ни у кого, а только отвѣчая на вопросы, т. е. почерпнетъ знаніе въ самомъ себѣ?

Мен. Да.

С. Но почерпать знаніе въ самомъ себѣ, не значитъ ли припоминать?

Мен. Конечно.

С. И припоминать не то ли самое знаніе, которымъ онъ обладаетъ теперь, которое пріобрѣлъ когда то, или имѣлъ всегда?

Мен. Да.

С. Но какъ скоро онъ имѣлъ его всегда, то всегда былъ и знающимъ: а если допустить, что пріобрѣлъ когда-нибудь, то пріобрѣлъ, конечно, не въ этой жизни. Развѣ кто выучилъ его геометріи? Вѣдь онъ въ отношеніи къ этой наукѣ будетъ дѣлать то самое, что и въ отношеніи ко всѣмъ другимъ? Итакъ кто же научилъ его? Ты, безъ сомнѣнія, долженъ знать это, особенно въ виду того, что онъ рожденъ и вскормленъ въ твоемъ домѣ.

Мен. Да, я знаю, что его никто и никогда не училъ.

С. Однако онъ имѣетъ эти знанія или нѣтъ?

Мен. Повидимому, это необходимо допустить, Сократъ.

С. Такъ не очевидно ли, что, не получивъ ихъ

въ настоящей жизни, онъ имѣлъ и узналъ ихъ въ какое-то другое время?

Мен. Очевидно.

С. И не то ли это время, когда онъ *не былъ еще человѣкомъ?*

Мен. Да.

С. Если же въ то время, когда онъ *былъ*, но не былъ еще человѣкомъ, долженствовали находиться въ немъ истинныя мнѣнія, которыя, будучи возбуждаемы посредствомъ вопросовъ, становятся познаніями, то не слѣдуетъ ли признать его душу „знающею“ въ продолженіе всего времени? Вѣдь явно, что она существуетъ всегда, хотя и не всегда существуетъ человѣкъ?

Мен. Явно“ [1]).

Такимъ образомъ *опредѣленіе понятій*, или συναγωγή, какъ пріемъ діалектики, есть не простое извлеченіе изъ предметовъ ихъ общихъ признаковъ, какъ это думаютъ и теперь многіе изъ философовъ эмпирической школы. Это весьма сложный процессъ, въ которомъ субъектъ вкладываетъ отъ себя или извлекаетъ изъ себя нѣчто такое, при образованіи понятій, чего нѣтъ въ явленіяхъ [2]). Въ „Менонѣ“

---

[1]) См. „Менонъ,“ стр. 81 E—86 B.

[2]) Здѣсь Платонъ предугадалъ теорію Канта о субъективныхъ формахъ познанія; Кантъ только развилъ и глубже обработалъ Платоновское ученіе объ элементахъ знанія, и о недостаточности однихъ ощущеній для образованія понятій

на вопросъ „что такое добродѣтель“ Менонъ отвѣчаетъ сначала перечисленіемъ различныхъ добродѣтелей. Сократъ возражаетъ ему, что ему нуженъ не рой добродѣтелей (σμῆνος ἀρετῶν), но понятіе о единой или самой добродѣтели (μία ἀρετή 73 ε). Въ „Теэтетѣ“ на вопросъ, что такое наука, истинное знаніе, Теэтетъ отвѣчаетъ перечисленіемъ различныхъ наукъ, но Сократъ возражаетъ, что онъ спрашиваетъ не о томъ, чего можетъ касаться наука, или сколько наукъ, но хочетъ знать, что такое наука сама по себѣ (146 С). Тѣмъ не менѣе онъ признаетъ полезнымъ вспомогательнымъ пріемомъ при образованіи понятій перечисленіе примѣровъ и отдѣльныхъ случаевъ, чтобы дать наглядность нашему отвлеченію и опредѣленію. Термины, въ которыхъ Платонъ выражаетъ этотъ процессъ, весьма многочисленны и показываютъ, какъ глубоко онъ изслѣдовалъ этотъ вопросъ [1]). А для провѣрки правильности опредѣленій Платонъ предлагаетъ еще гипотетическое развитіе выводовъ изъ этого понятія, дабы вѣрностью выводовъ провѣрить вѣрность основаній (объ этомъ есть въ „Парменидѣ“ класси-

---

Итакъ процессъ образованія понятій для Платона не совпадаетъ съ процессомъ сравненія общихъ признаковъ явленій опыта, и оттого онъ такъ возстаетъ противъ односторонняго пріема перечисленія различныхъ предметовъ одного вида съ цѣлью пріобрѣсти отвлеченное видовое понятіе.

[1]) Ср. Целлеръ, II, 392.

ческое мѣсто, 136 А). Въ „Менонѣ“ онъ предлагаетъ посредствомъ гипотезъ выводить правильныя понятія, подражая методу геометровъ (86, Е). Въ „Федонѣ“ онъ говоритъ: „если же твое основаніе сдѣлается предметомъ нападеній, то ты оставишь возражателя и не будешь отвѣчать на его возраженія, пока не разсмотришь, что вытекаетъ изъ твоего начала, и согласны ли, или не согласны между собой у тебя слѣдствія его (εἰ σοι ἀλλήλοις ξυμφονεῖ, ἢ διαφονεῖ)“. Если же тебѣ придется дать въ этомъ основаніи отчетъ, то ты поступишь такъ: „поставишь другое предположеніе, какое тебѣ кажется наилучшимъ изъ высшихъ, пока не достигнешь чего-нибудь удовлетворительнаго“ (103, Д). Такимъ образомъ Платонъ въ теоріи построенія понятій, въ связи съ опытомъ, указалъ на такіе тонкіе пріемы, какіе только доступны человѣческому уму—съ самой строгой логической точки зрѣнія.

Теперь перейдемъ къ разбору ученія Платона о дѣленіи понятій, какъ методологическомъ пріемѣ, входящемъ въ общую идею діалектическаго метода. По этому вопросу есть интересное спеціальное сочиненіе Лукаса [1]). Въ этомъ трудѣ послѣдовательно приводятся и разбираются всѣ случаи дѣленій въ діалогахъ Платона, начиная отъ болѣе достовѣрныхъ, въ отношеніи подлинности, и кончая

---

[1]) Lukas. Die Methode der Eintheilung bei Plato. Halle, 1888.

менѣе достовѣрными. На основаніи этихъ дѣйствительныхъ дѣленій и общихъ замѣчаній Платона о методѣ дѣленія, авторъ постепенно чисто индуктивнымъ путемъ приходитъ къ интереснымъ общимъ выводамъ о примѣненіи метода дѣленія у Платона. При этомъ оказывается, что Платонъ не только зналъ почти всѣ виды и пріемы дѣленія, разбираемые и признаваемые современной логикой, но и пользовался весьма широко дѣленіемъ, какъ орудіемъ доказательства и опроверженія. Мы находимъ у Платона, по изслѣдованію Люкаса, и дихо и трихо- и политоміи и простыя дѣленія понятій на подчиненныя, и сложныя системы дѣленія, и обыкновенныя дѣленія съ точки зрѣнія одного принципа, и комбинированныя дѣленія, вслѣдствіе сочетанія нѣсколькихъ точекъ зрѣнія, и естественныя дѣленія— дѣленія, выходящія изъ самаго содержанія понятія, и дѣленія, основанныя на эмпирическихъ данныхъ дѣйствительности (ср. стр 302 и слѣд.) и т. д. Понятія о различныхъ родахъ и формахъ дѣленія выражаются тоже самыми разнообразными терминами (См. тамъ же).

Въ видѣ примѣровъ, приведу изъ Лукаса дѣленіе понятія „воспитаніе“ (стр. 8). Воспитаніе прежде всего имѣетъ задачею вліять на душу и на тѣло. Воспитаніе души дѣлится на μουσική (искусство обыкновенное и высшее—діалектика) и живопись, и другія второстепенныя по вліянію на душу

искусства; воспитаніе тѣла направлено къ сохраненію здоровья и возстановленію его: гимнастика и врачебное искусство, посредствомъ котораго организмъ можетъ быть возстановленъ въ естественномъ своемъ видѣ. Преподаваніе музыки дѣлится на обученіе пѣнію, произнесенію рѣчей и діалектическому искусству; при этомъ рѣчи дѣлятся на искусственныя (напр. миѳъ) и естественныя (истинныя), предметъ которыхъ дается изслѣдованіемъ истинной сущности вещей и т. д. Затѣмъ интересно дѣленіе душевной дѣятельности: по Платону, эта дѣятельность направлена (1) на видимые предметы и (2) на мыслимые предметы. Видимые предметы дѣлятся: на образы и тѣла, мысленные—на количественныя и качественныя понятія, числа или идеи (Лук. стр. 17). Въ „Филебѣ“ чувственныя ощущенія дѣлятся: на тѣлесныя и душевныя, по содержанію—на истинныя и ложныя (иллюзіи и галюцинаціи, видѣнія во снѣ и т. д.). Затѣмъ замѣчательно дѣленіе формъ правленія въ „Республикѣ“ и формъ движенія въ природѣ (Законы). Въ „Федрѣ“ встрѣчается любопытное дѣленіе страстей; особенно же изобилуетъ дѣленіями діалогъ „Софистъ“.

Дѣленіе есть дѣйствіе, которое основывается на предварительномъ опредѣленіи понятія и построеніи идеи, а затѣмъ надо изслѣдовать, не заключается ли въ этой одной идеѣ двухъ или трехъ, или болѣе. Съ каждой единицей мы поступаемъ опять такимъ

же образомъ до тѣхъ поръ, пока тою первоначальною одною не усмотримъ не только единое, многое и безконечное (безпредѣльное), но и поймемъ единое, какъ имѣющее столько-то разнообразныхъ формъ (ἀλλα καὶ ὁπόσα). „А нынѣшніе люди мудрые (софисты) устанавливаютъ какъ случится,—то скорѣе, то медленнѣе, чѣмъ должно,—*одно* понятіе и послѣ *одного* тотчасъ *безпредѣльное*, середина же отъ нихъ убѣгаетъ. И вотъ чѣмъ различаются діалектическій и эристическій методы“ (ср. 17, A). Это замѣчаніе любопытно въ томъ смыслѣ, что показываетъ несостоятельность упрека, который дѣлаетъ Бэконъ всѣмъ древнимъ мыслителямъ, въ томъ, что они не умѣли правильно мыслить, переходя отъ явленій къ понятіямъ и отъ низшихъ понятій къ высшимъ, постепенно, безъ скачковъ, и что поэтому наука у нихъ и получила такое незначительное развитіе. Послѣднее заключеніе Бэкона тоже невѣрно, такъ какъ благодаря трудамъ Платона и Аристотеля наука достигла въ одинъ вѣкъ поразительныхъ результатовъ, еще недостаточно оцѣненныхъ въ эпоху Бэкона

Ученіе Платона объ идеяхъ.

Намъ предстоитъ теперь разсмотрѣть наиболѣе трудное для пониманія, по глубинѣ своей, ученіе Платона объ идеяхъ. Въ ученіи объ Эросѣ мы видѣли, какъ методомъ самопознанія Платонъ открылъ источникъ идеальнаго въ самомъ человѣкѣ—въ его стремленіи къ вѣчному, къ безсмертію, къ всеобщему. Мы видѣли далѣе, какъ Платонъ, подобно Сократу, призналъ въ понятіяхъ человѣческаго ума твердую почву для изслѣдованія этого вѣчнаго и всеобщаго и доказывалъ необходимость особой науки—діалектики, разрабатывающей систематически и методически понятія ума съ цѣлью познанія черезъ нихъ всеобщаго и вѣчнаго въ мірѣ; но діалектика съ своими двумя методами опредѣленія понятій и дѣленія ихъ не есть только наука о понятіяхъ - наука формальная, подобная логикѣ Аристотеля, и не походитъ на нынѣшнюю формальную логику. Она включаетъ въ себя, какъ мы показали, науку о природѣ самого знанія, его происхожденіи и критеріяхъ. И съ этой точки зрѣнія діалектика Платона

содержитъ въ себѣ „теорію познанія“ въ смыслѣ „критики теоретическаго разума“ Канта и новѣйшихъ представителей критической философіи. Но и это не все; такъ какъ методическая разработка понятій есть для Платона въ то же время познаніе истины, истиннаго бытія вещей, то діалектика является, въ-третьихъ, и наукою объ истинно сущемъ, наукою наукъ, истиннымъ ученіемъ объ основахъ всякаго бытія, тѣмъ, чѣмъ у Аристотеля является первая философія, названная впослѣдствіи метафизикой. Истинно сущее доступно намъ только въ понятіяхъ ума; понятія нашего ума, слѣдовательно, суть единственный мостъ къ истинно сущему,—поэтому наука о понятіяхъ есть и наука объ истинно сущемъ, о бытіи. Идеалистическій тезисъ новой философіи (Гегель) о тождествѣ истиннаго бытія и мышленія уже былъ такимъ образомъ основаніемъ діалектики Платона. Разница однако въ томъ, что Платонъ все-таки объективировалъ идеи, какъ „объекты понятій“ въ особый міръ внѣчувственнаго и внѣиндивидуальнаго бытія, тогда какъ новѣйшій идеализмъ старался избѣгнуть этой объективаціи и этого раздвоенія. У Платона идеи и понятія совпадаютъ только въ процессѣ познанія, процессъ же познанія не покрываетъ вполнѣ процесса бытія и, будучи у́же его, оставляетъ мѣсто объективному бытію идей и *внѣ* познанія. Для новѣйшаго абсолютнаго идеализма процессъ познанія вполнѣ совпадаетъ съ процес-

сомъ бытія, и внѣ познанія и познающаго ума нѣтъ уже мѣста для бытія идей [1]).

Итакъ діалектика Платона есть въ то же время и его метафизика—его ученіе объ истинномъ сверхчувственномъ бытіи. По мнѣнію Аристотеля, ученіе Платона объ идеяхъ возникло слѣдующимъ образомъ. Въ 1 кн. 6 гл. „Метафизики“ Аристотель говоритъ:

„Послѣ разсмотрѣнныхъ философій явилась философія Платона, которая во многомъ къ нимъ примыкала, но имѣла и свои особенности сравнительно съ философіей Италиковъ. Еще юношей Платонъ ознакомился сначала съ ученіемъ Кратила и Гераклитовскими воззрѣніями, согласно которымъ все доступное воспріятію постоянно течетъ и познаніе его невозможно. Этого держался и Платонъ. Когда же Сократъ сталъ направлять свои изслѣдованія на изученіе нравственнаго, а не всей природы, и въ нравственномъ искалъ всеобщаго и впервые обратилъ вниманіе на опредѣленіе, то и Платонъ вслѣдъ за нимъ допустилъ, что всеобщее относится не къ чувственно познаваемому, а къ чему-то иному, ибо всеобщее по-

---

[1]) Конечно, на дѣлѣ ни одному идеалисту, даже Гегелю, не удалось достигнуть такого полнаго отождествленія бытія и мышленія, и выходомъ изъ противорѣчій Шопенгауэръ считалъ свое ученіе о волѣ, какъ истинной сущности вещей, познаваемой не умомъ и не въ идеяхъ, а непосредственно, интуктивно.

нятіе о чувственномъ, вслѣдствіе его постояннаго видоизмѣненія, невозможно. Это-то всеобщее онъ и называлъ идеями вещей, и явленія, доступныя воспріятію, онъ поставилъ внѣ этихъ идей и призналъ, что все отъ нихъ получаетъ свое наименованіе, ибо многіе предметы, одноименные идеямъ, возникаютъ вслѣдствіе общенія съ ними. Но въ этомъ понятіи общенія Платонъ установилъ только названіе, ибо и пиѳагорейцы говорили, что вещи происходятъ какъ подражаніе числамъ. Но какого рода это общеніе или подражаніе идеямъ, никто не выяснилъ Далѣе Платонъ говорилъ, что рядомъ съ чувственными вещами и идеями стоятъ посреди нихъ математическія начала, отличныя отъ первыхъ своей вѣчностью и неизмѣнностью, отъ вторыхъ тѣмъ, что числа состоятъ изъ многихъ однородныхъ элементовъ, изъ идей же каждая существуетъ сама по себѣ. Такъ какъ Платонъ считалъ идеи причинами всего остального, то элементы чиселъ онъ считалъ элементами вещей и призналъ началами ихъ большое и малое, какъ матерію, и единицу, какъ сущность. Изъ большого и малаго, черезъ общеніе съ единствомъ, составляются идеи, какъ и числа (т. е. идеальныя числа). Въ утвержденіи своемъ о единицѣ, какъ самостоятельно сущемъ, онъ слѣдовалъ пиѳагорейцамъ, равно какъ и въ ученіи, что числа суть основы существа всего остального... Если Платонъ ставилъ единицу и чи-

сла, въ противность пиѳагорейцамъ, внѣ вещей и ввелъ еще понятіе идей, то это произошло какъ слѣдствіе изысканій его въ области понятій (ибо болѣе ранніе философы не знали діалектики)"...

Такимъ образомъ Аристотель утверждаетъ, что подъ вліяніемъ Сократа, который разсуждалъ объ этическихъ понятіяхъ и ничего не говорилъ о природѣ, Платонъ призналъ, что относительно измѣнчивыхъ вещей не можетъ быть науки, наука же можетъ быть только объ общихъ понятіяхъ, которыя не относятся къ міру чувственному, такъ какъ онъ измѣняется, а понятія неизмѣнны. На этихъ основаніяхъ Платонъ и выработалъ свое ученіе объ идеяхъ. Далѣе Аристотель указываетъ, что Платонъ не опредѣлилъ точно отношенія между идеями к вещами и выразилъ его въ темномъ терминѣ — *общеніе*, что̀ не лучше понятія *подражанія* Пиѳагора, такъ какъ оба эти понятія не опредѣляютъ реальнаго характера процесса.

Затѣмъ Аристотель проводитъ параллель между числами Пиѳагора и идеями Платона. Но Пиѳагоръ не признавалъ другихъ основаній для вещей, кромѣ чиселъ, а у Платона числа стоятъ между вещами и идеями, при чемъ числа и идеи не суть самыя вещи, они—внѣ чувственнаго міра. Такимъ образомъ весь дѣйствительный міръ, сущій идеальный міръ, стоитъ для Платона внѣ міра окружающей насъ феноменальной дѣйствительности. Затѣмъ Аристотель указыва-

етъ на отношеніе понятій единства и двойственности у Пиѳагора и Платона. Это изложеніе Аристотеля, хотя и вѣрно опредѣляетъ связь и отношеніе ученій Платона къ предшествующимъ метафизическимъ ученіямъ, все-таки не исчерпываетъ вопроса о происхожденіи доктрины Платона. По справедливому замѣчанію Ибервега, логико-метафизическая, т. е. формальная сторона ученія объ идеяхъ, въ изложеніи Аристотеля получаетъ перевѣсъ надъ этико-эстетической стороной. Въ ученіи объ Эросѣ мы познакомились именно съ этой стороной ученія объ идеяхъ и прослѣдили дѣйствительное его происхожденіе въ связи съ идеальными влеченіями Платона и психологическимъ анализомъ идеальныхъ началъ нашей духовной жизни. Но если брать и чисто логическую сторону ученія объ идеяхъ, то происхожденіемъ своимъ это ученіе обязано не одному только стремленію Платона найти постоянное и незыблимое въ основѣ явленій. Было другое важное логическое основаніе для этого ученія, на которое и Аристотель указываетъ, хотя недостаточно ярко его оттѣняетъ, а именно — невозможность объясненія причинъ явленій, если мы не выйдемъ изъ области самихъ явленій въ иную сферу.

Подробное изложенія этого основанія мы находимъ въ „Федонѣ“, при чемъ Платонъ устами Сократа разсказываетъ очевидно свой собственный процессъ развитія въ изслѣдованіи истинной при-

чинности. По поводу одного недоумѣнія Кебеса относительно вопроса о безсмертіи души Сократъ замѣчаетъ:

„Ты ищешь разрѣшить, другъ мой Кебесъ, не легкій вопросъ, потому что для этого нужно изслѣдовать *причину рожденія и разрушенія вообще*. Итакъ, если хочешь, я разскажу тебѣ, какъ было въ этомъ случаѣ со мною, а ты, если только что-нибудь изъ того, что я скажу, покажется тебѣ годнымъ для твоего собственнаго убѣжденія въ предметѣ изслѣдованія, воспользуйся этимъ... Когда я былъ, любезный Кебесъ, еще молодымъ человѣкомъ, у меня было удивительно сильное стремленіе къ той наукѣ, которую называютъ наукой о природѣ. Я находилъ что-то особенно высокое въ томъ, чтобы знать причину каждаго явленія — почему то или другое родится, почему погибаетъ и почему существуетъ. Я переходилъ отъ одного мнѣнія къ другому, стараясь разрѣшить прежде всего вопросъ: не бываетъ ли такъ, что послѣ того, какъ что-нибудь теплое или холодное подвергается разложенію, — тогда образуются живыя существа, какъ утверждали нѣкоторые? И не есть ли кровь та сила, помощью которой мы мыслимъ, или воздухъ, или огонь, или же одинъ изъ этихъ предметовъ, а мозгъ воспроизводитъ въ насъ впечатлѣнія слуха, зрѣнія и обонянія; изъ впечатлѣній этихъ рождаются потомъ воспоминаніе и представленіе, а воспоминаніе и

представленіе, пришедши въ состояніе покоя, творятъ такимъ образомъ науку. Потомъ, когда я наблюдалъ преходимость этихъ предметовъ, равно какъ и перемѣны, происходящія на небѣ и на землѣ, я кончилъ тѣмъ, что нашелъ самого себя настолько неспособнымъ къ подобному изслѣдованію, какъ не счелъ бы и никого другого. Я приведу тебѣ ясное на это доказательство. Изслѣдованіе, о которомъ я говорю, сдѣлало меня до того слѣпымъ даже относительно вещей, которыя я прежде понималъ ясно, какъ по крайней мѣрѣ казалось мнѣ самому и другимъ,—что я отвыкъ понимать и то, что прежде, какъ я думалъ, зналъ относительно многаго, и въ частности относительно того, какимъ образомъ растетъ человѣкъ. Прежде я считалъ очевиднымъ для всякаго, что это совершается черезъ ѣду и питье. Такъ какъ черезъ употребленіе пищи плоть прибавляется къ плоти, и кости къ костямъ, а равнымъ образомъ къ другимъ элементамъ прибавляются въ той же пропорціи сродные имъ элементы—каждый къ каждому: такимъ образомъ то, что сначала было малымъ, становится большимъ, а маленькій человѣкъ возрастаетъ въ большого. Такъ я думалъ въ то время: находишь ли ты это основательнымъ?

— Мнѣ представляется такъ, сказалъ Кебесъ.

— Разсмотри также слѣдующее. Мнѣ всегда представлялось, что если человѣкъ большого роста стоитъ

рядомъ съ человѣкомъ маленькаго роста, то первый выше послѣдняго головой, и точно такимъ же образомъ одна лошадь выше другой. Приведу примѣръ еще болѣе очевидный: десять мнѣ казалось больше восьми по той причинѣ, что первое число содержитъ въ себѣ двѣ лишнихъ единицы противъ послѣдняго, и все двухлоктевое больше однолоктевого въ силу того, что первое половиной превышаетъ послѣднее.

— А теперь, сказалъ Кебесъ, какъ тебѣ это представляется?

— Клянусь Зевсомъ, сказалъ Сократъ, я очень далекъ *отъ мысли, что я понимаю причину котораго-нибудь изъ этихъ явленій*, — я, который не могу увѣрить себя въ томъ, что если кто-нибудь прибавитъ къ единицѣ единицу, то та единица, къ которой прибавлена другая, становится двумя,—или что прибавленное и то, къ чему прибавлено, черезъ прибавленіе одного къ другому, становятся двумя. Меня очень удивляетъ, что, въ то время какъ каждая единица существовала отдѣльно и была единицей, и ни та, и ни другая не была двумя, послѣ того какъ онѣ между собой сблизились, это сдѣлалось для нихъ причиной, по которой онѣ превратились въ два, т. е. именно черезъ помѣщеніе одной подлѣ другой Точно такъ же я не могу увѣрить себя, что если кто-нибудь раздѣлитъ единицу на двое, то раздѣленіе составляетъ при-

чину, по которой единица превращается въ два, потому что послѣдняя причина, очевидно, противоположна той, по которой единицы въ первомъ случаѣ сдѣлались двумя. Въ первомъ случаѣ это произошло черезъ то, что двѣ единицы были помѣщены одна подлѣ другой, а теперь вслѣдствіе того, что одна единица отнимается и отдѣляется отъ другой. Точно такимъ же образомъ я не увѣренъ, что знаю, — какъ образуется единица, ни того чтобы все выразить однимъ словомъ,—почему, на основаніи этого способа изслѣдованія, что-нибудь рождается, погибаетъ или существуетъ.

Я замѣняю этотъ способъ изслѣдованія другимъ, моимъ собственнымъ, а этого одобрить никакимъ образомъ не могу“ (96, A—97, B).

Въ этомъ отрывкѣ Платонъ, устами Сократа, показываетъ, что первой исходной точкой зрѣнія для него было предположеніе, что причины явленій нужно искать въ самихъ явленіяхъ и что ихъ нужно привести въ такой порядокъ, чтобы было видно, какъ одно явленіе дѣлается причиной другого, напр., черезъ прибавленіе единицы къ единицѣ появляется сумма, а черезъ совмѣстное существованіе, напр., мозга и крови является мышленіе. Такова точка зрѣнія, на которой онъ стоялъ въ началѣ, но онъ не удовлетворился ею, такъ какъ въ концѣ концовъ она не даетъ рѣшенія вопроса, а только какъ бы отодвигаетъ его, потому что часто противополож-

ныя причины производятъ одни и тѣ же результаты. Другого пути для рѣшенія вопроса о природѣ причинности онъ сталъ искать въ ученіи Анаксагора объ умѣ. Но затѣмъ, на основаніи критики этого ученія, приходитъ къ той точкѣ зрѣнія, которая выразилась въ его собственномъ ученіи объ идеяхъ. Вотъ соотвѣтствующее мѣсто „Федона:“

„Когда я однажды услыхалъ, какъ нѣкто читалъ изъ книги, написанной, какъ онъ сказалъ, Анаксагоромъ, что умъ есть распорядитель и виновникъ всего, — я обрадовался этой причинѣ и нашелъ въ нѣкоторомъ смыслѣ хорошимъ, что умъ есть виновникъ всего; я думалъ, что если это такъ, то приводящій все въ порядокъ умъ и располагаетъ все въ порядокъ и помѣщаетъ каждый отдѣльный предметъ такъ, чтобы это представляло для него самое лучшее. Такимъ образомъ, если бы кто-нибудь захотѣлъ найти причину для каждаго предмета,—вслѣдствіе которой каждый рождается, погибаетъ или существуетъ, то надобно было бы опредѣлить относительно каждаго, какъ ему лучше всего существовать, или что-либо претерпѣвать или дѣлать. И на основаніи этого начала человѣку надлежало бы изслѣдовать относительно себя и всего прочаго не что иное, какъ самое лучшее и совершенное, при чемъ онъ необходимо узналъ бы и худшее, такъ какъ познаніе того и другого совпадаютъ. Разсуждая такъ, я съ ра-

достью думалъ о томъ, что нашелъ въ Анаксагорѣ учителя, могущаго объяснить мнѣ причины всѣхъ вещей согласно моему образу мыслей, - человѣка, который, сообщивъ мнѣ сначала, представляетъ ли земля плоскость или кругла, показалъ бы потомъ причину или необходимость такой или другой ея формы, опираясь на начала наилучшаго и объяснилъ, что ей лучше быть такою; а сказавши, что земля находится въ центрѣ міра, объяснилъ бы при этомъ, что ей лучше находиться въ центрѣ міра; и если бы онъ мнѣ это ясно показалъ, то я былъ бы готовъ не требовать никакой другой причины. Точно такого же рода изслѣдованіе я готовъ былъ сдѣлать относительно солнца, луны и прочихъ свѣтилъ, — сравнительной скорости ихъ движенія, превращеній и другихъ происходящихъ съ ними перемѣнъ,—т. е. изслѣдовать, въ какомъ отношеніи представляется лучшимъ, чтобы каждое изъ нихъ дѣлало или испытывало то, что дѣлаетъ или испытываетъ. Я никогда не думалъ, чтобы этотъ философъ, признавши, что все устроено умомъ, сталъ потомъ приводить для этихъ явленій какія-нибудь другія причины, кромѣ той, что имъ лучше быть такъ, какъ они есть. Я думалъ, что такой философъ, объясняя причину каждаго отдѣльнаго явленія и всѣхъ вмѣстѣ, долженъ показать то, что составляетъ самое лучшее для каждаго изъ нихъ и для всѣхъ вообще. Я не отдалъ бы въ этомъ случаѣ моихъ надеждъ ни за какую самую дорогую цѣну:

но, принявшись со всей ревностью за книги Анаксагора, прочелъ ихъ со всевозможной для меня скоростью для того, чтобы какъ можно скорѣе достичь познанія лучшаго и худшаго“ (46 гл.: 97, С—98, С; ср. пер. Лебедева).

Всѣми этими разсужденіямм Платонъ хочетъ выразить мысль, — что если, оставивъ область явленій, искать необходимыхъ основаній въ высшемъ принципѣ ихъ *цѣлесообразности*, то можно было бы примириться съ такой точкой зрѣнія. Ища причинъ явленій въ умѣ, мы ищемъ, почему явленія необходимы, какой смыслъ они имѣютъ, а это мы можемъ опредѣлить, предположивъ, что все въ мірѣ имѣетъ конечною цѣлью благо, порядокъ, гармонію.

„Итакъ, продолжаетъ свои разсужденія Сократъ, я немедленно отправился въ этотъ путь, любезный другъ, увлекаемый чудными надеждами; но, по мѣрѣ того, какъ я подвигался впередъ и продолжалъ чтеніе, я увидѣлъ человѣка, который не дѣлалъ никакого приложенія изъ ума, и не къ нему возводилъ причины правильнаго распорядка вещей, а ставилъ ихъ въ воздухѣ, эѳирѣ, водѣ и другихъ также несообразно принятыхъ началахъ. Тогда мнѣ показалось, что съ этимъ философомъ случилось то же самое, какъ если бы кто-нибудь сказалъ: все, что Сократъ дѣлаетъ, онъ дѣлаетъ на основаніи разсудка, а потомъ, приступая къ объясненію причинъ каждаго моего дѣйствія въ частности,

сказалъ бы прежде всего, что я здѣсь сижу въ настоящее время потому, что мое тѣло состоитъ изъ костей и жилъ, что кости тверды и соединены одна съ другой суставами, что жилы способны напрягаться и сжиматься, что онѣ покрываютъ кости вмѣстѣ съ мясомъ и кожей, которая содержитъ и окружаетъ то и другое Поэтому, какъ скоро кости гнутся въ мѣстахъ своихъ соединеній, то жилы, послѣ того какъ я ихъ ослабляю и напрягаю, даютъ мнѣ возможность сгибать мои члены, и это составляетъ причину, по которой я сижу здѣсь, склонившись. Точно такимъ же образомъ поступилъ бы этотъ человѣкъ, если бы, объясняя причину, по которой мы въ настоящее время бесѣдуемъ, сталъ приводить въ объясненіе такія явленія, какъ напр. голосъ, воздухъ, слухъ и тысячи другихъ подобныхъ, вмѣсто того, чтобы указать причины настоящія—именно, что послѣ того, какъ аѳиняне сочли за лучшее осудить меня, я нашелъ именно по этому наилучшимъ сидѣть здѣсь и наиболѣе справедливымъ ожидать казни, къ которой они меня присудили. Клянусь тебѣ, давно уже эти нервы и кости могли бы находиться, я полагаю, подлѣ Мегары или среди Беотянъ, перенесенныя туда тѣмъ же представленіемъ о лучшемъ, если бы я не счелъ болѣе справедливымъ и прекраснымъ, вмѣсто того, чтобы бѣжать и укрываться, понести наказаніе, которое опредѣлила мнѣ республика. По-

этому называть причинами упомянутыя вещи нелѣпо. Если бы кто-нибудь сказалъ, что не имѣя всего этого, т. е. костей, жилъ и всего вообще, что я имѣю, я не былъ бы въ состояніи дѣлать того, что я нахожу нужнымъ, — тотъ сказалъ бы истину. Но сказать, что все это составляетъ причину, по которой я дѣлаю то, что дѣлаю, что я ради нихъ дѣйствую сообразно уму, а не посредствомъ выбора лучшаго, — значитъ сказать очевидно крайнюю нелѣпость. Это значитъ не быть въ состояніи различать, *что иное дѣло—дѣйствительная причина, а иное то, безъ чего причина не могла бы быть причиной.* Ее-то многіе, мнѣ представляется, изслѣдуютъ какъ будто въ темнотѣ и, называя ее чуждымъ ей именемъ, выдаютъ другой предметъ за причину. Вотъ почему одинъ окружаетъ землю вихремъ, производимымъ небесами, и дѣлаетъ ее неподвижною, а другой подпираетъ основаніе ея воздухомъ, принимая ее такимъ образомъ за широкій сосудъ; но той силы, помощью которой все это расположено,—лежащей во всѣхъ этихъ предметахъ способности быть расположенными наилучшимъ образомъ, они не ищутъ и не думаютъ о томъ, что всѣ они заключаютъ въ себѣ нѣкоторую *божественную силу*; они надѣются наконецъ найти Атланта, который бы обладалъ большимъ могуществомъ и безсмертіемъ, и былъ бы больше способенъ все связывать, и ничуть не представляютъ себѣ, что

только доброе и разумное дѣйствительно все соединяетъ и содержитъ. Что касается до меня, то я бы съ величайшей радостью сдѣлался чьимъ угодно ученикомъ для того, чтобы узнать истинную причину—какова она въ дѣйствительности. Но послѣ того, какъ мнѣ не удалось мое исканіе, и я былъ не въ силахъ ни найти ее, ни узнать отъ другихъ, я пустился въ новое плаваніе; и хочешь, Кебесъ, я разскажу тебѣ о пути, который я избралъ для него?

— Чрезвычайно желаю этого, отвѣтилъ тотъ.

— ... Послѣ того, началъ Сократъ, какъ я отказался отъ изслѣдованія самихъ вещей, я счелъ нужнымъ остерегаться, чтобы не испытать того, что испытываютъ люди, созерцающіе и наблюдающіе солнечное затменіе; потому что нѣкоторые портятъ себѣ зрѣніе, если разсматриваютъ образъ солнца прямо, а не въ водѣ или другой подобной средѣ. Нѣчто подобное испытывалъ и я—и боялся, чтобы мое духовное зрѣніе вовсе не померкло, если я буду смотрѣть на предметы глазами и соприкасаться съ ними помощью всѣхъ другихъ тѣлесныхъ чувствъ. Вслѣдствіе этого мнѣ показалось необходимымъ, обратившись къ понятіямъ, изслѣдовать въ нихъ истинную сущность бытія. Впрочемъ, можетъ-быть, образъ, который я беру для сравненія, не представляетъ подобія съ тѣмъ, о чемъ я го-

ворю; потому что я не признаю, чтобы тотъ, кто изслѣдуетъ бытіе въ понятіяхъ, созерцалъ его въ большей степени въ образахъ, нежели тотъ, кто изучаетъ его въ вещахъ (т. е. воспріятіяхъ вещей). Однако я устремился по этому пути и съ тѣхъ поръ, принимая каждый разъ за основаніе извѣстное начало, которое нахожу наиболѣе твердымъ, я признаю за истинное все то, что мнѣ кажется согласнымъ съ этимъ началомъ,—будетъ ли дѣло касаться причинъ или чего бы то ни было... Но я хочу объяснить тебѣ болѣе отчетливо то, что говорю,—потому что, я думаю, ты теперь еще не понимаешь.

— Клянусь Зевсомъ, любезный Сократъ, сказалъ Кебесъ, я не понимаю этого ясно.

— Однако же, сказалъ Сократъ, я не говорю ничего новаго, а только то, что я не переставалъ говорить постоянно, и прежде, и теперь, т. е. въ предыдущей части разсужденія. Итакъ я намѣренъ продолжать объяснять тебѣ ту причину, которая составляла предметъ моихъ изслѣдованій. Возвращаюсь снова къ тому, о чемъ было говорено много разъ, и съ этого начинаю, принимая за основаніе, что есть нѣчто прекрасное въ самомъ себѣ, доброе, великое и все другое подобное... Для меня очевидно, что если существуетъ что-нибудь прекрасное (въ явленіяхъ), помимо прекраснаго въ самомъ себѣ, то оно прекрасно не черезъ что иное, какъ черезъ то, что оно пріобщается прекраснаго въ самомъ себѣ,

и точно также я говорю обо всемъ другомъ. Допускаешь ли ты ту причину?

— Допускаю, отвѣчалъ Кебесъ.

— Итакъ, послѣ этого, продолжалъ Сократъ, я уже не понимаю и не могу понять другихъ причинъ съ ихъ утонченностями. Но если мнѣ кто-нибудь скажетъ, почему что-нибудь прекрасно,—будетъ ли оно имѣть прекрасный цвѣтъ, или форму, или что-нибудь подобное, то я уже не буду искать болѣе другихъ причинъ, потому что все другое только затемняетъ мое пониманіе, но буду просто, безъ утонченностей и, можетъ быть, даже слишкомъ простодушно, держаться той мысли, что извѣстный прекрасный предметъ дѣлаетъ прекраснымъ не что иное, какъ присутствіе въ немъ прекраснаго въ самомъ себѣ,— его пріобщеніе самой красоты, какимъ бы способомъ оно ни происходило. Я не утверждаю относительно этого ничего болѣе, какъ только, что всѣ прекрасные предметы прекрасны по причинѣ присутствія въ нихъ прекраснаго въ самомъ себѣ...

— Итакъ, ты уже не будешь раздѣлять мнѣнія того, кто скажетъ, что одинъ человѣкъ выше другого головою, или меньшій тѣмъ же самымъ меньше, но будешь утверждать, что ты не принимаешь другого объясненія кромѣ того, что все, большее сравнительно съ другимъ, больше другого ничѣмъ другимъ, какъ величиною, и по этой причинѣ, т. е.

вслѣдствіе величины есть большіе предметы, — а меньшіе меньше не другимъ чѣмъ, какъ малостью, и поэтому, т. е. по причинѣ малости есть меньшее. Ты будешь, я думаю, утверждать именно такимъ образомъ, боясь, чтобы кто-нибудь не указалъ тебѣ на слѣдующее противорѣчіе. Если ты скажешь, что какой-нибудь человѣкъ больше или меньше другого головою, то, во 1-хъ, очевидно, что и большее больше и меньшее меньше отъ того же самаго, а во 2-хъ, окажется что человѣкъ большій — больше другого головою, которая мала, а это, очевидно, составляетъ странность, чтобы кто-нибудь былъ бо̀льшимъ черезъ малое. Не опасался ли бы ты такого возраженія?

— Конечно, отвѣчалъ, улыбаясь, Кебесъ.

— Точно такимъ же образомъ, продолжалъ Сократъ, не опасался ли бы ты говорить, что десять больше 8 отъ прибавленія двухъ, и что первое число превосходитъ второе именно по этой причинѣ, а не количествомъ и не чрезъ количество и что все, имѣющее два локтя, превосходитъ однолоктевое половиною, а не величиною? Потому что возраженіе въ этомъ случаѣ оставалось бы то же самое.

— Конечно, такъ—отвѣчалъ Кебесъ.

— Что же далѣе? Остерегался ли бы ты говорить, что еслибы одинъ прибавить къ одному, то прибавленіе составитъ причину образованія двухъ, или если единицу раздѣлить, то причиной образо-

вапія двухъ будетъ раздѣленіе? Не сталъ ли бы ты громко кричать, что ты не знаешь иного способа образованія каждаго отдѣльнаго бытія, кромѣ причащенія его той сущности, которая свойственна данному классу явленій, къ которому каждое изъ нихъ принадлежитъ, и что вслѣдствіе этого ты не знаешь иной причины образованія двухъ, кромѣ пріобщенія чего нибудь природы двойственнаго числа, такъ что то, что должно сдѣлаться двойнымъ, должно пріобщиться природы двойственности, а то, что должно сдѣлаться единицей,—пріобщиться природы единства? Не оставилъ ли бы ты въ покоѣ всѣхъ этихъ раздѣленій и прибавленій и другихъ подобныхъ утонченностей, предоставивъ людямъ, болѣе ученымъ, чѣмъ ты, дѣлать подобные отвѣты, а самъ, боясь, по пословицѣ, своей собственной тѣни и своего незнанія, не держался ли бы указаннаго нами вѣрнаго начала и не отвѣчалъ ли бы постоянно въ такомъ смыслѣ!... И ты, конечно, не будешь смѣшивать, какъ поступаютъ люди, любящіе разсуждать за и противъ извѣстной истины (здѣсь Платонъ разумѣетъ софистовъ), — начала и вытекающихъ изъ него послѣдствій, если только хочешь постигнуть что-нибудь въ бытіи? потому что у этихъ людей объ этомъ нѣтъ ни рѣчи, ни заботы. Эти люди отъ избытка мудрости способны смѣшивать рѣшительно все и при этомъ оставаться довольными сами собою. Если только

ты въ самомъ дѣлѣ принадлежишь къ философамъ, ты будешь, я думаю, поступать такъ, какъ я говорю.

— Ты говоришь, любезный Сократъ, вещи какъ нельзя болѣе истинныя, возкликнули разомъ Симмій и Кебесъ *).

Въ этомъ отрывкѣ „Федона“ ярко характеризуется та точка зрѣнія, которая заставила Платона придти къ понятію идей, какъ причинъ явленій. Конечно, человѣкъ не могъ бы сидѣть, если бы у него не было извѣстнымъ образомъ устроеннаго организма и членовъ, не могъ бы обсуждать что либо, если бы не имѣлъ инструмента мысли—мозга, все это conditio sine qua non, чтобы тотъ или другой фактъ совершился. Но объясненіе общихъ результатовъ нельзя выводить изъ отдѣльныхъ явленій. Такъ какъ идеальная разумная причина распространяется на весь міръ, то слѣдуетъ думать, что она должна быть отыскиваема не въ связи и послѣдовательности отдѣльныхъ явленій, а въ разумныхъ цѣляхъ или идеяхъ, которыя осуществляются природой, и только съ этой точки зрѣнія мы можемъ объяснить міръ, какъ цѣлое. — Такимъ образомъ Платонъ признаетъ общей причиной всѣхъ вещей идею добра, а отдѣльныхъ причинъ ищетъ въ отдѣльныхъ идеяхъ величины, множества, единства, здо-

*) „Федонъ“, главы 47—49 (98 C—102, A). Ср. Переводъ Федона Д. Лебедева.

ровья, болѣзни и т. д. Насколько правильно опредѣленіе причинъ обычными понятіями о вещахъ,— другой вопросъ.—Въ самомъ опредѣленіи настоящихъ законовъ или идеальныхъ причинъ явленій Платонъ достигъ не многаго, благодаря неудовлетворительному состоянію современной ему науки. Вся современная наука въ ея законахъ и обобщеніяхъ есть система понятій или идей о вещахъ и явленіяхъ и Платонъ вѣрно предугадалъ, что вся задача знанія—претворить все разнообразіе индивидуально измѣнчивыхъ и текучихъ явленій, воспринимаемыхъ чувствами, въ сложную систему строго организованныхъ и незыблемыхъ понятій ума, которыя мы разсматриваемъ какъ объективныя выраженія *вѣчныхъ* и *неизмѣнныхъ законовъ самой вселенной*, независимо и внѣ нашего ума (это и есть *идеи* Платона, какъ нѣчто независимое отъ міра *явленій* или *перемѣнъ* и отъ *понятій* или *мыслей* человѣка). Ошибка Платона состояла въ томъ, что онъ искалъ незыблемыхъ и вѣчныхъ идей вещей и явленій въ простыхъ отвлеченныхъ понятіяхъ о ихъ *родахъ* и *видахъ*, а не въ болѣе сложныхъ, съ трудомъ вырабатываемыхъ путемъ наблюденія и опыта, мышленія и творчества понятіяхъ о разнообразныхъ *отношеніяхъ* и *зависимостяхъ* этихъ явленій и вещей, ихъ родовъ, видовъ. Онъ признавалъ, какъ мы видѣли, необходимость разработки понятій ума, но не зналъ всѣхъ путей и средствъ этой разработки.

Тѣмъ не менѣе, его ученіе объ *идеяхъ* есть первое сознательное установленіе понятія незыблемыхъ „законовъ“ природы, управляющихъ смѣною явленій,—системы *законовъ* (или идей явленій), изслѣдованіе и открытіе которыхъ и составляетъ истинную задачу науки, знанія. Въ виду этого ученіе Платона объ *идеяхъ*, какъ основѣ дѣйствительности, имѣетъ не столько позитивно-научное, сколько *философское* (теоретико-познавательное и методологическое) значеніе.

Очевидно, Платонъ въ приведенномъ мѣстѣ „Федона“ затрогиваетъ важнѣйшій вопросъ философіи—вопросъ о причинности, который и теперь далеко не разрѣшенъ удовлетворительно. Новѣйшая философія остановилась на двоякомъ его рѣшеніи: или понятіе причинности врождено нашему уму, какъ субъективная форма познанія, въ которую мы и вкладываемъ отношенія явленій (Кантъ, Шопенгауэръ), или понятіе причинности возникаетъ въ умѣ нашемъ изъ опыта, какъ одно изъ обобщеній единственно доступныхъ намъ наблюденій послѣдовательностей и смежностей явленій (Юмъ, Милль). Въ обоихъ случаяхъ оказывается, что причинность есть понятіе, опредѣляющее только отношенія явленій между собою и не затрогивающее отношенія явленій къ тому, что лежитъ за ихъ предѣлами, въ глубинѣ ихъ, какъ истинная основа ихъ бытія. У Платона наоборотъ, отношеніе причинное есть от-

шеніе идей къ явленіямъ, т. е. отношеніе творческихъ началъ (силъ) къ ихъ произведеніямъ. Идеи необходимы Платону, какъ единственно возможныя причины явленій, способныя объяснить природу и теченіе, взаимное отношеніе этихъ послѣднихъ. Эта противоположность должна быть ясно понята тѣми, кто желаетъ уразумѣть метафизическое значеніе ученія Платона объ идеяхъ. Правда, Платонъ употребляетъ весьма не ясные и туманные термины для обозначенія самого отношенія причинности между идеями и явленіями (μέθεξις, κοινωνία, παρουσία: ср. „Федонъ", 100 д.), и Аристотель правъ, говоря, что онъ такъ же мало выясняетъ природу этого отношенія, какъ Пиѳагорейцы своимъ понятіемъ μίμησις. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Платонъ намѣчаетъ такую важную въ философскомъ отношеніи проблему, которую большинство изслѣдователей понятія причинности и въ настоящее время часто не понимаютъ, или умаляя ея значеніе, стараются обойти. Мы думаемъ, что въ Платоновомъ рѣшеніи вопроса о природѣ причинности содержится извѣстная доля истины. Если и въ теперешнихъ наукахъ причинами явленій мы называемъ вовсе не одни явленія въ ихъ отношеніи къ другимъ, а всеобщіе законы явленій, связывающіе ихъ извѣстною внутреннею, невидимою связью (законы косности, непроницаемости, сохраненія энергіи и др.), то не правъ ли былъ Платонъ, что искалъ идей явленій въ поня-

тіяхъ ума, а не въ той связи явленій, въ какой они намъ даны въ воспріятіи органовъ чувствъ? Идеальные всеобщіе законы познаются нашимъ умомъ въ понятіяхъ путемъ процесса мысли, творчески перерабатывающаго данныя нашихъ чувствъ.

Но обратимся къ самому содержанію ученія Платона объ идеяхъ. Кромѣ „Федона“, оно изложено болѣе или менѣе подробно въ „Федрѣ“, „Симпосіонѣ„ и „Тимеѣ“ и въ нѣкоторыхъ книгахъ „Республики“. Въ „Федрѣ“ ученіе объ идеяхъ изложено въ формѣ Мѳа о судьбахъ души и ея исторіи. Во второй рѣчи въ „Федрѣ“ Сократъ изображаетъ существованіе души въ другомъ мірѣ, въ мірѣ идей, гдѣ для людей является доступнымъ созерцаніе этихъ идей въ теченіе извѣстнаго періода, послѣ чего душа соединяется съ тѣломъ и въ познаніи, путемъ припоминанія, вновь постигаетъ эти идеи. Сократъ изображаетъ душу въ видѣ колесницы, которую влекутъ кони; эти два коня представляютъ собой двѣ низшія способности души—пожелательную и страстную, которыя стоятъ на пути познанія идей, какъ препятствія; возничій — это разумъ. Сначала кони слѣдуютъ управленію возничаго, устремляясь къ свитѣ боговъ въ міръ идеальный.

„Изслѣдовать, какова эта идея, есть дѣло божественное и требующее долгаго времени; а показать, чему она подобна,—человѣческое и короткое. Итакъ возьмемся за послѣднее. Мы уподобимъ душу не-

раздѣльной силѣ крылатой пары запряженныхъ коней и возничаго. Кони боговъ и всѣ возничіе сами по себѣ, конечно, добры и произошли отъ добрыхъ, а у другихъ душъ это смѣшано. И во первыхъ, возничій нашъ управляетъ парою: одинъ изъ коней его прекрасенъ и добръ (здѣсь Платонъ разумѣетъ силу страстную, которую понимаетъ какъ мы понимаемъ энергію воли, какъ источникъ мужества, смѣлости, благородства), да и произошелъ онъ отъ такихъ же, а другой и произошелъ отъ противныхъ тому, и самъ по природѣ противуположенъ (дѣло идетъ о силѣ чувственнаго пожеланія и тѣлесной похоти). Поэтому управленіе конями по необходимости затруднительно и неудобно. Теперь постараемся выразить, откуда получили свое происхожденіе понятія животнаго, смертнаго и безсмертнаго. Всякая душа печется о всемъ неодушевленномъ: она объѣзжаетъ цѣлое небо и по различію мѣстъ, является въ различныхъ видахъ. Душа совершенная и пернатая носится въ воздушныхъ пространствахъ и властвуетъ надъ всѣмъ міромъ; а растерявшая перья влечется внизъ до тѣхъ поръ, пока не встрѣтится съ чѣмъ-нибудь твердымъ, гдѣ, нашедши себѣ жилище и земное тѣло, называется въ цѣломъ составѣ животнымъ, сложеннымъ изъ души и тѣла, и получаетъ имя смертнаго. Понятія же о безсмертномъ нельзя пріобрѣсти никакимъ умозаключеніемъ. Не видавъ и не достаточ-

но разумѣя Бога, мы представляемъ его какимъ-то существомъ безсмертнымъ, имѣющимъ также тѣло и душу; только тѣло и душа въ немъ вѣчно соединены между собой. Впрочемъ, пусть это будетъ и зовется такъ, какъ угодно Богу. Мы обратимся къ причинѣ, по которой душа лишилась перьевъ, или вылиняла. Причина эта слѣдующая: сила перьевъ состоитъ обыкновенно въ томъ, чтобы тяжелое поднимать на высоту, въ пространство воздуха, гдѣ обитаетъ поколѣніе боговъ. И такъ какъ душа болѣе причастна божественному, чѣмъ тѣлесному, — божественное же есть прекрасное, мудрое, доброе и все тому подобное,—то этимъ-то особенно питаются и возращиваются крылья души; а отъ постыднаго, злого и противнаго высшему они ослабѣваютъ и гибнутъ. Итакъ великій вождь на небѣ, Зевсъ, ѣдетъ первый на крылатой своей колесницѣ, устрояя вездѣ порядокъ и объемля все своею заботливостью; за нимъ слѣдуетъ воинство боговъ и геніевъ, раздѣленнее на одиннадцать отрядовъ; потому что одна Веста остается въ жилищѣ боговъ. Прочіе же въ числѣ 11, поставленные начальниками, предводительствуютъ каждый ввѣреннымъ ему отрядомъ. И какое множество восхитительныхъ зрѣлищъ въ предѣлахъ неба! Сколько тамъ поприщъ, по которымъ протекаютъ блаженные боги, исполняя всякій свое! Слѣдуютъ же они за Зевсомъ; потому что всегда хотятъ этого и мо-

гутъ, такъ какъ ненависть находится внѣ сонма боговъ. Но отправляясь на праздникъ и пиръ, они идутъ подъ высшее пространство небеснаго свода, уже вверхъ по наклонной плоскости. Поэтому колесницы боговъ, послушныя ихъ управленію, катятся ровно и легко, а прочіе съ трудомъ; потому что конь, причастный злу, не бывъ хорошо вскормленъ возничими, какъ-то тяжелъ, порывается и тяготѣетъ къ землѣ. Отсюда въ душѣ рождаются безпокойство и упорная борьба. Души, называемыя безсмертными, достигнувъ вершины и вышедши внѣ неба, становятся на хребтѣ его. Стоя на немъ, онѣ вращаются вмѣстѣ съ орбитою и созерцаютъ занебесное. Мѣста занебеснаго, вѣроятно, не воспѣвалъ никто изъ здѣшнихъ поэтовъ и никогда не воспоетъ, какъ надобно. Осмѣлимся высказать истину, особенно когда говоримъ о ней, — оно есть нѣчто безцвѣтное, необразное, неосязаемое, дѣйствительно сущее и созерцаемое однимъ правителемъ души, умомъ; истинное знаніе только около него имѣетъ мѣсто. Итакъ мысль Бога, питаясь умомъ и чистымъ вѣдѣніемъ, и мысль всякой души, любящей принимать должное, радуется, что по временамъ видитъ сущее и, усматривая истину, насыщается и наслаждается ею, пока вращающаяся орбита не придетъ въ то же положеніе. Во время этого кругооборота она созерцаетъ справедливость, созерцаетъ разсудительность, созерцаетъ знаніе, и не такое,

какое рождается или заключается одно въ другомъ, какъ это бываетъ теперь у насъ, но знаніе совпадающее съ истинно сущимъ. Насладившись созерцаніемъ и другихъ истинно сущихъ предметовъ, она снова пускается во внутренность неба и ѣдетъ домой. По возвращеніи же ея, возничій, поставивъ коней къ яслямъ, даетъ имъ амвросій и сверхъ того поитъ нектаромъ. Такова жизнь боговъ. Что же касается до прочихъ душъ, то однѣ изъ нихъ, наилучше слѣдуя за Богомъ и подражая Ему, выѣзжаютъ вслѣдствіе усилій возничаго въ горнее мѣсто и увлекаются также орбитою, но обезпокоиваемыя конями съ трудомъ созерцаютъ сущее; а другія то выѣзжаютъ, то влекутся снова внизъ и, насилуемыя конями, иное видятъ, иное — нѣтъ. Нѣкоторыя же, наконецъ, сколь ни сильно хотятъ они подняться вверхъ, отъ слабости погружаются, падаютъ стремглавъ, попираютъ, давятъ другъ друга и стараются войти въ міръ „явленій“ одна прежде другой. Отсюда волненіе, толкотня... Многія изъ нихъ при этомъ случаѣ отъ глупости возничихъ дѣлаются калѣками, многія ломаютъ множество перьевъ; а всѣ вообще послѣ такихъ трудовъ остаются непосвященными въ созерцаніе сущаго и идутъ питаться пищею мнѣнія...

„Такъ вотъ, продолжаетъ Платонъ, возвращаясь къ главной своей темѣ (о видахъ восторженности или вдохновенія— μανία), куда привела насъ рѣчь о

четвертомъ родѣ вдохновенія. Въ немъ находится тотъ, кто, видя здѣшнюю красоту и вспоминая о красотѣ истинной, окрыляется и, окрылившись, пламенно желаетъ летѣть къ горнему. Еще не имѣя силъ, онъ уже, подобно птицѣ, смотритъ вверхъ, а о дальнемъ не заботится какъ будто въ самомъ дѣлѣ сумасшедшій. Такой восторгъ по самому происхожденію своему лучше всѣхъ восторговъ и для того, кто сообщаетъ его, и для того, кому онъ сообщается. Причастный такому изступленію любитель прекраснаго называется „одержимымъ любовью“. Всякая человѣческая душа, какъ сказано, по природѣ своей созерцала сущее, иначе и не вошла бы въ свою животную форму. Но вспоминать на основаніи здѣшняго о тамошнемъ легко не для всякой: это не легко и для тѣхъ, которыхъ созерцаніе было кратковременно, и для тѣхъ, которыя, ниспавши сюда, подверглись бѣдствію, т. е. подъ вліяніемъ какихъ либо обстоятельствъ, уклонившись къ неправдѣ, забыли о видѣнныхъ ими нѣкогда священныхъ предметахъ. Остается немного душъ, у которыхъ еще довольно памяти; и эти души, видя какое нибудь подобіе тамошняго, такъ поражаются имъ, что выходятъ изъ себя, но не имѣя способности разобраться, сами не понимаютъ, что значитъ ихъ страсть. При томъ въ здѣшнихъ подобіяхъ справедливости, разсудительности и въ другихъ для души драгоцѣнныхъ благахъ вовсе нѣтъ блеска. Приступая къ обра-

замъ съ тусклыми своими орудіями, немногіе и то съ трудомъ—созерцаютъ истинный родъ отражающагося въ этихъ образахъ. Восхитительно было зрѣть красоту тогда, когда, вмѣстѣ съ хоромъ духовъ, слѣдуя за Зевсомъ, а другія за кѣмъ либо другимъ изъ боговъ, мы наслаждались дивнымъ видѣніемъ и зрѣлищемъ и посвящены были въ тайну, блаженнѣе которой и назвать невозможно, когда мы восторгались ею—непорочные и чуждые зла, ожидавшаго насъ въ будущемъ. Допущенные къ непорочнымъ, простымъ, постояннымъ и блаженнымъ видѣніямъ и созерцая ихъ въ чистомъ сіяніи, мы и сами были чисты и не погребены въ этой оболочкѣ, которая теперь называется тѣломъ и которою мы связаны, какъ улитки“ (См. это мѣсто „Федра“ въ переводѣ Карпова, 246—250, Д).

Здѣсь точка зрѣнія, приводящая Платона къ ученію объ идеяхъ, по преимуществу *эстетическая*. Платонъ только выясняетъ или иллюстрируетъ поэтическою картиною, поставленною въ связь съ народною миѳологіей, свое предположеніе о существованіи идеальнаго, сверхчувственнаго міра, какъ предмета созерцанія души. Въ „Симпосіонѣ“ Платонъ, изслѣдуя ступени Эроса устами Сократа, передающаго наставленіе Діотимы, приводитъ насъ къ уразумѣнію высшей идеи вѣчной красоты, какъ объекта всѣхъ нашихъ идеальныхъ помысловъ. Опредѣленіе идеальныхъ свойствъ этого абсолютнаго начала

всѣхъ идей, какъ впрочемъ это всегда было въ философскихъ системахъ, оказывается скорѣе отрицательнымъ, чѣмъ положительнымъ. Діотима говоритъ, что она довела Сократа до высшей ступени любви, передъ которой должны исчезнуть всѣ низшія ступени эротическихъ помысловъ, ради которыхъ люди претерпѣвали всѣ прежнія напряженія въ постиженіи идей. Какова же эта идея высшей красоты? Это—вѣчная сущность, никогда не происшедшая и не гибнущая, не увеличивающаяся и не уменьшающаяся, прекрасная во всѣхъ отношеніяхъ для всѣхъ и всегда. Такимъ образомъ ее не слѣдуетъ представлять себѣ какъ имѣющую какія либо отдѣльныя части и элементы, - это даже не отдѣльное понятіе и не совокупность ихъ—наука. Это—нѣчто такое, *что вѣчно существуетъ, какъ себѣ равное и неизмѣняющееся* (См. „Пиръ“ 210 Д—212 А). Такое опредѣленіе идеи красоты въ существенныхъ чертахъ своихъ примѣнимо и къ опредѣленію свойствъ всякой идеи. Съ этимъ мѣстомъ „Пира“ необходимо сопоставить мѣсто въ „Республикѣ“ (въ VI кн.), гдѣ Платонъ характеризуетъ высшую идею, какъ идею блага, добра, которая совпадаетъ для него съ идеею высшей красоты и представляетъ другую сторону этой послѣдней. Здѣсь Платонъ сравниваетъ идею добра съ солнцемъ и признаетъ, что какъ солнце не только освѣщаетъ предметы, но даетъ имъ и жизнь, такъ

и идея добра служитъ причиною не только познанія вещей, но и бытія ихъ. Въ этомъ смыслѣ идея добра превозносится имъ надъ идеями знанія и истины, какъ только подобными ей, а не тожественными (ἀγαθοειδῆ). „Какъ ни прекрасны эти предметы—знаніе и истина, говоритъ Платонъ, ...но природу блага надо ставить еще выше... Солнце доставляетъ видимымъ предметамъ не только способность быть видимыми, но и самое рожденіе, и способность расти, и пищу, но само оно не рождается... Такъ и благо доставляетъ предметамъ познаваемымъ не только способность быть познаваемыми, но и существованіе... тогда какъ само благо не есть простое существованіе, но по достоинству и силѣ выше его“ (ср Республика, VI кн. 508, Е—509, В).

Это мѣсто „Республики“ уже составляетъ переходъ къ ученію объ идеѣ, какъ творческой силѣ въ мірѣ, и это ученіе Платонъ излагаетъ устами Тимея въ діалогѣ „Тимей“ *).

„Прежде всего, по моему мнѣнію, слѣдуетъ рѣшить вотъ что: что̀ такое вѣчно сущее, но не происходящее (во времени) и что̀ есть постоянно происходящее, но никогда не бывающее сущимъ? Первое, конечно, есть то, что постигается умомъ путемъ мышленія и что существуетъ всегда однимъ и тѣмъ

*) Ср. Тимей, пер. Малеванскаго, 27, Д—30, Д.

же образомъ, а послѣднее есть то, что сознается въ формѣ мнѣнія при посредствѣ неразумнаго чувства и то, что происходитъ и погибаетъ, но на самомъ дѣлѣ никогда не существуетъ. Но все, что происходитъ, необходимо отъ какой нибудь причины происходитъ, ибо невозможно, чтобы безъ причины что бы то ни было могло получить происхожденіе. Итакъ, если создатель какого нибудь произведенія постоянно имѣетъ передъ глазами то, что пребываетъ неизмѣннымъ, и пользуясь имъ, какъ образцомъ, изображаетъ и его видъ и его сущность (въ своемъ произведеніи), то всякое исполняемое такимъ образомъ произведеніе необходимо должно выходить прекраснымъ, и — наоборотъ — никакъ не можетъ быть прекраснымъ то его произведеніе, выполняя которое, онъ смотрѣлъ на то, что само произошло, и, значитъ, пользовался образцемъ, который самъ произошелъ; слѣдовательно и относительно всеобъемлющаго неба или космоса намъ прежде всего нужно рѣшить вопросъ, которымъ должно начинать изслѣдованіе всякаго вообще предмета, а именно: существовалъ ли этотъ міръ отъ вѣчности, не имѣя начала бытія, или же онъ произошелъ, начавши (существовать) съ извѣстнаго момента (времени)? Конечно, произошелъ, потому что онъ есть и видимый, и осязаемый, и тѣлесный; всѣ же такого рода предметы суть чувственно ощущаемые, а все чувственно ощущаемое, т. е. вос-

принимаемое въ формѣ мнѣнія при посредствѣ чувствъ, какъ намъ извѣстно, есть происходящее и производимое; происшедшее же въ свою очередь, по нашему мнѣнію, непремѣнно должно было произойти отъ какого-нибудь виновника. Однако-жъ, такъ какъ Творца и Отца вселенной и найти то трудно, — нашедши же, показать его всѣмъ еще меньше возможно, то намъ слѣдуетъ рѣшить вопросъ лишь относительно этого міра, по какому изъ образцовъ устроилъ его Создатель,—по образцу ли всегда тождественному и неизмѣнному, или по образцу, который самъ произошелъ. Если міръ этотъ прекрасенъ, а Создатель его—благъ, то несомнѣнно, что Онъ (при созданіи его) взиралъ на образецъ вѣчный...

„Конечно, для всякаго очевидно, что онъ взиралъ на образецъ вѣчный, потому что, какъ міръ есть самый прекраснѣйшій изъ всего происшедшаго, такъ и Создатель его есть самый благой изъ виновниковъ. Такъ вотъ какъ произошелъ міръ: онъ устроенъ сообразно съ тѣмъ, что познается разумомъ и мышленіемъ и что не подлежитъ измѣненію. Если же это такъ, то этотъ міръ по всей необходимости долженъ представлять собою снимокъ съ чего то другого. А теперь,—такъ какъ во всякомъ дѣлѣ самое важное составляетъ установить естественное начало, то и намъ относительно этого снимка и того образца слѣдуетъ сдѣлать такую

оговорку: разсужденія наши, смотря по тому, истолкованію какихъ предметовъ они служатъ, должны имѣть съ ними и сродство, и поэтому только разсужденія о бытіи незыблемомъ, неизмѣнномъ и умопостигаемомъ должны имѣть характеръ твердости и незыблемости и мы должны сдѣлать съ своей стороны все безъ исключенія насколько возможно, чтобы они стали неопровержимыми и нерушимыми, — между тѣмъ какъ для разсужденій о томъ, что отпечатлѣно только по образцу этого неизмѣннаго бытія и есть не болѣе, какъ снимокъ съ него, имъ довольно быть только вѣроятными и представлять лишь сходство съ тѣми (непогрѣшимыми) разсужденіями, ибо что въ сравненіи съ происшедшею вещью есть сущность, то въ сравненіи съ вѣрою есть истина. Итакъ, Сократъ, не взыщи, если послѣ всего, что другіе уже сказали о богахъ и о происхожденіи всѣхъ вещей, мы не въ состояніи будемъ представить объ этомъ разсужденій, ни съ безусловною строгостью обоснованныхъ, ни съ полною точностью обработанныхъ, а будь доволенъ и тѣмъ, если мы предложимъ тебѣ разсужденіе, лишь не менѣе вѣроятное, чѣмъ всякое иное подобное. Помни, что и я, говорящій, и вы — мои судьи — всѣ мы имѣемъ человѣчески ограниченную природу и что поэтому намъ неизбѣжно довольствоваться лишь вѣроятнымъ представленіемъ о нашемъ предметѣ, а чего либо болѣе

совершеннаго и искать не слѣдуетъ... Такъ разсудимъ же теперь, по какому побужденію создатель далъ бытіе вещамъ и устроилъ вотъ эту вселенную. Онъ — благъ, у благого же никогда не бываетъ зависти (ни къ кому) ни въ чемъ. Будучи же чуждъ ея, онъ захотѣлъ, чтобы все было какъ можно болѣе подобнымъ Ему. И кто эту причину происхожденія (вещей и міра) принимаетъ, по наставленію мудрыхъ людей, за самую главную, тотъ принимаетъ самую неоспоримую истину, — потому что, такъ какъ Богъ восхотѣлъ, чтобы по возможности все было добрымъ, дурного же ничего не было, то взялъ все видимое, которое не находилось въ покойномъ состояніи, а въ движеніи — притомъ въ движеніи не стройномъ и безпорядочномъ, и привелъ все въ порядокъ изъ безпорядка, находя, что первый во всѣхъ отношеніяхъ лучше послѣдняго. А такъ какъ у совершеннѣйшаго не было и нѣтъ обычая творить что либо иное, кромѣ прекраснѣйшаго, то разсудивъ, онъ нашелъ, что между твореніями видимыми по всей природѣ никакое лишенное разума твореніе не можетъ быть прекраснѣе, чѣмъ твореніе, имѣющее разумъ,— цѣлое въ цѣломъ, но что съ другой стороны и самъ разумъ никому не можетъ принадлежать самъ по себѣ, безъ души. Вслѣдствіе этого соображенія, онъ разумъ вложилъ въ душу и душу вселилъ въ тѣло,— и вотъ какимъ образомъ устроилъ вселенную съ

тѣмъ, чтобы это твореніе, которое онъ создалъ, было прекраснѣйшимъ и въ самомъ существѣ своемъ совершеннѣйшимъ. Такимъ образомъ, согласно закону вѣроятности, слѣдуетъ думать, что этотъ міръ есть живое существо, имѣющее разумъ и душу, и это—по истинѣ, благодаря божественному провидѣнію".

Такимъ образомъ мы видимъ, что по Платону міръ идей—это тотъ міръ неизмѣнныхъ началъ, по образцу котораго создатель творитъ видимый міръ. Въ другомъ мѣстѣ „Тимея" этотъ Создатель отождествляется съ идеей добра, какъ творящей силой. Итакъ въ „Тимеѣ" Платонъ излагаетъ новую сторону своего ученія объ идеяхъ, а именно, взглядъ свой на то, какимъ образомъ силою высшей идеи произошелъ видимый міръ явленій.

Но если мы постараемся понять, что разумѣлъ Платонъ подъ идеями конкретно, то тутъ обнаружится вся трудность реализаціи ученія объ идеяхъ, какъ истинныхъ причинахъ, условіяхъ и законахъ существованія міра, для мыслителя, не обладавшаго необходимыми средствами, наблюденіями и выводами науки, которыми мы теперь обладаемъ. Изъ своего ума, a priori, выстроить систему законовъ міра невозможно. Попытка Платона осуществить эту задачу конечно не удалась. Далѣе указанія самыхъ общихъ идей красоты и блага, какъ творческихъ силъ, оживотворяющихъ все существую-

щее, Платонъ не пошелъ. Какъ простой человѣкъ, видящій солнце и знающій, что солнце есть источникъ всякой жизни и теплоты, не умѣетъ однако объяснить, что такое солнце, каково его отношеніе къ землѣ и какимъ образомъ оно дѣйствуетъ на землю, такъ и Платонъ, созерцая солнце идеальнаго міра—идею блага—постигъ ее глубокій смыслъ можетъ быть лучше всякаго другого Философа, но не въ состояніи былъ выяснить, что это за начало, какими законами и въ какихъ формахъ выражается его дѣятельность и какъ оно все созидаетъ и проникаетъ.

Конечно, отъ выполненія задачи, поставленной Платономъ наука и теперь еще далека. Мы сдѣлали только рядъ шаговъ на пути познанія *ближайшаго идеальнаго*—въ „законахъ“ природы, но даже законы жизни человѣческой, а тѣмъ и болѣе самые общіе и высшіе законы жизни вселенной намъ совершенно неизвѣстны и непонятны. Но со стороны истолкованія высшаго значенія идеи блага и добра въ мірѣ мы не только не подвинулись впередъ, но даже отступили назадъ сравнительно съ Платономъ. Я не хочу сказать, что христіанскіе идеалы ниже Платоновыхъ, но въ наше время, вслѣдствіе успѣховъ науки и высокомѣрія, возникшаго подъ вліяніемъ частныхъ ничтожныхъ открытій, способность правильной оцѣнки общихъ задачъ человѣчества и мірового процесса даже въ лучшихъ представителяхъ

науки исчезла, такъ что они утратили и то пониманіе значенія идеи добра въ жизни міра, котораго достигъ Платонъ. Поэтому къ неудачамъ Платона мы должны относиться снисходительно. Мы далеко ушли отъ него, если сравнить наше знаніе частныхъ законовъ природы съ его знаніемъ идейныхъ началъ міроваго процесса, но мы очень не далеко подвинулись впередъ въ пониманіи значенія жизни и идеи блага (разумѣемъ пониманіе научное, логически достовѣрное).

Платонъ допускаетъ существованіе разнообразнѣйшихъ идей, какъ типовъ и формъ всѣхъ вещей и явленій, но это—не наши динамическіе законы природы, а только родовыя и видовыя понятія вещей — конкретныя понятія, являющіяся результатомъ непосредственнаго наблюденія „единаго во многомъ“, какъ выражался Аристотель. Платонъ говоритъ объ идеяхъ живыхъ существъ, предметовъ и элементовъ природы и даже произведеній человѣческаго искусства и рукъ его. Онъ признаетъ идеи отношеній: величины, малости, сходства, единства, множества, здоровья и т. д. И даже иногда склоняется къ признанію особыхъ идей ничтожныхъ и случайныхъ вещей („Парменидъ“ 139, ср. 186 „Теэтетъ“). Въ этомъ обнаруживается особенно ярко вся несостоятельность его метода опредѣленія идеальныхъ законовъ дѣйствительности. Достаточно было допустить, на основаніи такого метода, су-

ществованіе идей зла и безобразія, чтобы разрушить весь этическій и эстетическій смыслъ его ученія объ идеяхъ. Отсюда происходитъ неясность и сбивчивость его понятій о реальномъ соотношеніи идей и явленій. Вообще Платонъ признаетъ такое же множество идей, какъ и вещей, и поэтому міръ дѣйствительный оказывается какъ бы удвоеннымъ безъ достаточнаго основанія, въ чемъ справедливо упрекаетъ его и Аристотель. Въ ученіи объ идеяхъ Платона правильно было то, что онъ противупоставилъ міру явленій міръ идеальныхъ началъ и нормъ существованія дѣйствительности, міръ вѣчнаго и всеобщаго. Правильно было и то, что въ этомъ мірѣ онъ искалъ объясненія истинныхъ причинъ всего существующаго. Но методъ изслѣдованія и построенія содержанія идей былъ исключительно методомъ самосознанія и апріорнаго анализа и синтеза. Отвергая наблюденіе, опытъ и не зная эксперимента, какъ орудій изслѣдованія истинныхъ законовъ явленій, Платонъ безсознательно извлекалъ свои идеи о началахъ существованія внѣшняго міра всетаки изъ опыта, но не методическаго, а непосредственнаго; законами бытія вещей оказались ихъ общія свойства, непосредственно наблюдаемыя и связанныя воедино въ конкретныхъ понятіяхъ, которыя соотвѣтствуютъ нарицательнымъ и даже собственнымъ именамъ человѣческаго языка. Конечно, при такомъ наивномъ пріемѣ построенія

системы идей, эти послѣднія не могли выполнить той роли реальныхъ причинъ и достаточныхъ основаній всего существующаго, какую мечталъ придать имъ великій греческій философъ. Но не забудемъ, что это построеніе Платона относится къ IV вѣку до Р. Х. Его надо обсуждать съ точки зрѣнія исторической перспективы.

Итакъ, ученіе Платона объ идеяхъ вызвано было двумя основными мотивами: 1) этическимъ, который у Платона совпадаетъ съ эстетическимъ, такъ какъ прекрасное и доброе—двѣ стороны одного и того же высшаго истиннаго бытія, и 2) логическимъ мотивомъ — стремленіемъ объяснить, съ логической точки зрѣнія, разнообразіе явленій и постоянство ихъ основъ, не смотря на кажущуюся ихъ измѣнчивость. Эти два основные мотива сводятся къ тому, что Платонъ искалъ одновременно и параллельно оправданія идеальныхъ стремленій человѣка и объясненія причинъ всего сущаго, неизмѣнныхъ основъ всякаго бытія.

Аристотель признавалъ тѣ же неизмѣнныя и творческія основы вещей (идеи, εἴδη) существующими не внѣ, а въ самихъ вещахъ. Въ средніе вѣка задавались вопросомъ о мѣстѣ нахожденія субстанцій и о самомъ способѣ ихъ существованія, и это изслѣдованіе выразилось въ спорѣ номиналистовъ и реалистовъ. Декартъ ограничилъ число субстанцій только двумя: матеріей и духомъ, а Спиноза пы-

тался свести ихъ къ одной, совмѣщающей всѣ реальныя начала бытія. Беркли признавалъ истинное существованіе только за субстанціями душъ, имѣющими воспріятіе. Локкъ и Юмъ стремились поколебать значеніе понятія субстанцій съ психологической точки зрѣнія. Кантъ старался оправдать понятіе субстанціи какъ необходимую категорію мышленія нашего о дѣйствительности. Гегель отождествлялъ бытіе и мышленіе, признавъ снова объективную субстанціальность за *идеями* человѣческаго разума. Шопенгауэръ искалъ истинной субстанціи міра въ непосредственно сознаваемой нами волѣ, какъ движущей и дѣйствующей міровой силѣ жизни. Новѣйшіе эмпирики, позитивисты и феноменисты стараются совсѣмъ выкинуть за бортъ науки понятія бытія, субстанціи, идеи, какъ реальной силы, и ограничиваютъ познаніе человѣка „явленіями“. Но значитъ ли это, что они разрѣшили вопросъ о томъ, что̀ „является“ въ „явленіяхъ“, и упразднили великую проблему, поставленную Платономъ,—проблему о томъ, какъ *неизмѣнное и вѣчное* относится къ *измѣнчивому* и *преходящему*, *идея* къ *видимой реальности*, *міровой законъ* къ *фактамъ* въ которыхъ онъ обнаруживается? Заслуга великаго философскаго генія—не въ томъ, чтобы окончательно рѣшать вопросы, требующіе вѣковой совокупной работы всего человѣчества, а въ томъ, чтобы ставить человѣческой мысли новыя проблемы,

указывать новые пути изслѣдованія дѣйствительности и приближенія къ истинѣ, т. е. возможныя, наиболѣе правдоподобныя рѣшенія труднѣйшихъ вопросовъ знанія. Въ этомъ отношеніи заслуга Платона, въ его ученіи объ идеяхъ явленій, безсмертна.

Физика Платона.

По ученію Платона, истинно сущее—идеи; слѣдовательно, дѣйствительность (явленія) есть только подобіе, копія идей и не имѣетъ истиннаго существованія. Эта дѣйствительность происходитъ и уничтожается какъ сонъ и призракъ. Въ сущности Платонъ имѣлъ бы право совершенно отрицать реальный міръ, но онъ, по здравому смыслу, не могъ не признавать его de facto, хотя реальный міръ, по удачному выраженію Вебера, стѣснялъ Платона. Онъ еще не зналъ того выхода изъ противорѣчій, который нашли новѣйшіе идеалисты, признавъ міръ все цѣло „представленіемъ человѣческаго ума“ (Беркли, Шопенгауэръ). Поэтому ему надлежало разрѣшить вопросъ о томъ, *зачѣмъ* существуетъ этотъ міръ, *откуда* онъ возникъ. Очевидно, онъ произошелъ не изъ однѣхъ идей, такъ какъ чѣмъ можно было бы тогда объяснить несовершенство копій? Вторымъ началомъ реальнаго міра является у Платона матерія, но могла ли она для него быть сущностью, какъ для Декарта? Конечно, нѣтъ,—ибо

для него истинная сущность заключалась только въ идеяхъ. Что же дѣлать съ міромъ? Очевидно, все таки надо было объяснить его происхожденіе. За эту задачу и берется Платонъ въ „Тимеѣ“. Мы уже видѣли, что идея Творца дается ему сравнительно легко: она есть дедукція изъ его ученія объ идеяхъ и о высшей идеѣ блага. Съ этой точки зрѣнія міръ разсматривается какъ этическій и эстетическій продуктъ: 1) этическій въ томъ смыслѣ, что изъ идеи абсолютнаго блага выводится необходимость извѣстнаго совершенства міра. Богъ — высочайшее благо, а благо не можетъ не произвести благо; Богъ есть жизнь, а жизнь непзбѣжно производитъ жизнь. Творчество необходимо вытекаетъ изъ идеи блага, какъ дѣятельнаго начала; 2) эстетическій въ томъ смыслѣ, что не смотря на несовершенство міра сравнительно съ идеями, міръ, разсматриваемый самъ по себѣ, есть все таки самое совершенное произведеніе (μέγιστός τε καὶ ἄριστος, κάλλιστος τε καὶ τελειότατος γέγονεν εἷς οὐρανός ὅδε μονογενής ὤν). Такимъ образомъ, Платонъ является основателемъ того оптимизма, который легъ въ основаніе новѣйшей метафизики XVIII вѣка и особенно философіи Лейбница и на который такъ нападаетъ Шопенгауэръ. Но если Платону удалось, съ своей точки зрѣнія, объяснить необходимость міра, то трудно было объяснить его происхожденіе: научныя средства въ

то время были бѣдны, знанія малы; поэтому объясненіе происхожденія міра у Платона отличаются наивностью. Мы уже говорили, что древніе авторы сообщаютъ о томъ, что Платонъ въ построеніи теоріи происхожденія міра заимствовалъ многое изъ сочиненій философовъ Филолая и Демокрита. Общее между физическими ученіями Платона, Демокрита и Пиѳагорейцевъ есть, но Платонъ сумѣлъ связать въ одно цѣлое различные современные ему взгляды на происхожденіе міра. У Эмпедокла онъ заимствовалъ ученіе объ элементахъ, но разработалъ его математическимъ методомъ, и въ этомъ смыслѣ на немъ отразилось ученіе Пиѳагорейцевъ. Изъ атомистической теоріи Демокрита имъ заимствовано ученіе о послѣднихъ составныхъ частяхъ элементовъ, различающихся только по фигурѣ. Вліяніе Анаксагора сказалось въ томъ, что Платонъ умомъ вселенной считаетъ основную идею блага, которая упорядочиваетъ первоначальный хаосъ. Міръ, съ точки зрѣнія Платона, есть живой организмъ („Тим.“ 30 Д—31 В). Міръ, возникающій изъ брака идеи и матеріи, есть ихъ единородный сынъ (υἱός μονογενής εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Идея блага есть отецъ міра, матерія—мать, вслѣдствіе чего онъ заключаетъ въ себѣ столько положительнаго, сколько заключается въ идеѣ, и столько отрицательнаго, сколько находится въ матеріи. Единородный сынъ Бога и матеріи — міръ есть посте-

пенно развивающійся и воплощающійся Богъ, осязаемый Богъ. Міръ является у Платона не старѣющимся, невредимымъ, вѣчнымъ, но не какъ идея, а какъ приближеніе къ идеѣ. Что же касается до самой исторіи міра, то конечно Платонъ не могъ точно истолковать его происхожденіе, а могъ предложить только рядъ вѣроятностей. Міръ—измѣнчивъ; поэтому онъ не можетъ быть объектомъ истиннаго знанія (ἐπιστήμη), міръ есть предметъ вѣры, мнѣнія (πίστις); міръ есть процессъ (γένεσις), а не сущность (οὐσία), а наука, истинное знаніе возможно лишь относительно сущности (29 C). Вслѣдствіе этого самъ Платонъ смотритъ на свое физическое ученіе, лишь какъ на вѣроятное (εἰκοτος μύθοι). Здѣсь можно припомнить выраженіе изъ „Федона“: явленія міра „или таковы, какими они изображаются, или приблизительно таковы“.

Несомнѣнно, въ упомянутыхъ ограниченіяхъ сказалось отчасти сознаніе Платономъ научной слабости его физическихъ построеній, которыя такъ трудно даются ему въ „Тимеѣ“. Такой строго методическій умъ не могъ не сознавать шаткости своей космологіи. Излагать подробно его ученіе о мірѣ мы не будемъ, такъ какъ оно имѣетъ второстепенное значеніе и преисполнено наивности. Остановимся кратко лишь на его ученіи объ элементахъ и матеріи. Это поможетъ намъ выяснить взгляды Платона на происхожденіе міра изъ идей.

Матерія по Платону—постулятъ идеи, т.-е. то, что требуется для того, чтобы идея могла въ чемъ либо проявиться. Поэтому матерія есть нѣчто не истинно (т.-е. положительно) существующее, а лишь отрицательная среда дѣйствія идей (μὴ ὄν). Настоящаго опредѣленія ея Платонъ не даетъ, у него еще нѣтъ ясныхъ терминовъ для обозначенія природы и свойствъ матеріи. Онъ только уподобляетъ матерію міра матеріалу мастеровыхъ, употребляя для обозначенія этого послѣдняго терминъ ὕλη. Какъ же Платонъ называетъ матерію? По Платону, кромѣ вещей и идей, есть еще третій родъ существованія (τρίτον γένος)—матерія; свойства же ея онъ опредѣляетъ отрицательно, это—„безпредѣльное“, (ἄπειρον—понятіе это напоминаетъ Анаксимандра). Если опредѣлять матерію, какъ предметъ нашего знанія, то она не можетъ быть ни мыслима, какъ идея, ни ощущаема, какъ явленія, которыя суть уже результатъ сочетанія идеи съ матеріей; слѣдовательно, матерія есть продуктъ искусственнаго процесса мысли. Поэтому слѣдуетъ признать, что она есть нѣчто неопредѣленное, безформенное, невидимое, но вмѣстѣ съ тѣмъ она можетъ все въ себя принять и въ себѣ отразить. Мы уже говорили о томъ, какъ смутно представляется Платону процессъ воздѣйствія идей на матерію въ понятіяхъ „сопричастія, общенія“. У Платона понятіе матеріи какъ бы отождествляется съ понятіемъ простран-

ства: матерія является не причиной міра, а средою, въ которой возникаютъ явленія. Поэтому матерія въ нѣкоторыхъ мѣстахъ прямо отождествляется съ понятіями „мѣста, пространства“, и соотвѣтствуетъ миѳологической идеѣ хаоса — это есть масса, которая все въ себя преемлетъ (ἐκμαγεῖον). Для уясненія Платоновой идеи матеріи приведемъ слѣдующее мѣсто изъ „Тимея“:

„Начиная это новое изслѣдованіе о вселенной, мы должны тутъ допустить уже больше частей (во вселенной), для ея объясненія, чѣмъ прежде. Именно, тогда мы приняли въ разсчетъ только два рода, теперь же намъ необходимо поставить на видъ и еще новый третій родъ сущности. Это потому, что для того, о чемъ шла рѣчь выше, оказывалось достаточнымъ и двухъ только родовъ, изъ коихъ одинъ положенъ былъ въ основаніе, какъ родъ первообразнаго, постигаемый умомъ и всегда себѣ тождественный, а другой, какъ подраженіе этому первообразу, имѣющій происхожденіе и видимый (явленія). Третьяго же (рода) тогда мы не выдѣляли, полагая, что можно обойтись и двумя; но теперь изслѣдованіе наше, кажется, требуетъ, чтобы мы попытались дать ясное представленіе еще о нѣкоемъ родѣ, который очень теменъ и труденъ для пониманія. Итакъ, какое же мы припишемъ ему свойство, которымъ онъ обладаетъ по природѣ? А вотъ больше всего такое, что онъ служитъ вмѣ-

стилищемъ для всякаго рожденія и какъ бы кормилицей всего. Какъ ни вѣрно это опредѣленіе, но необходимо еще яснѣе выразиться по этому предмету, а между тѣмъ это трудно уже и по той причинѣ, что ради этого приходится напередъ разрѣшить сомнѣнія относительно огня, а вмѣстѣ съ огнемъ и относительно другихъ элементовъ, потому что относительно каждаго нужно рѣшить, кому (изъ нихъ) слѣдуетъ въ самомъ дѣлѣ усвоять названіе, напр., воды скорѣе, чѣмъ названіе огня, и почему непремѣнно только какой нибудь изъ нихъ долженъ имѣть одно изъ этихъ названій, а не всѣ вмѣстѣ и каждый порознь,—трудно рѣшить на какомъ основаніи и въ какомъ отношеніи возбуждаютъ въ насъ сомнѣніе эти вещи и какъ (иначе) могли бы мы назвать ихъ? Прежде всего, что касается того (вещества), которое мы называемъ водою, то вѣдь мы видимъ какъ оно, сгустившись, обращается въ камни и въ землю, и какъ опять это самое (нѣчто), бывъ разрѣжено и раздѣлено, становится вѣтромъ и воздухомъ и какъ въ свою очередь воздухъ, будучи накаленъ, становится огнемъ; съ другой стороны наоборотъ видимъ, что огонь, сгустившись и потухши, опять принимаетъ видъ воздуха, что воздухъ, собираясь въ одно мѣсто и сгущаясь, переходитъ въ облако и тучу, что изъ этихъ облаковъ и тучъ, когда онѣ еще болѣе становятся плотными, образуется льющаяся вода, и что изъ воды опять

образуются земля и камни и что такимъ образомъ все, какъ кажется, передаетъ взаимно другъ къ другу рожденіе какъ будто въ круговоротѣ. Если же такъ, если ни одинъ изъ этихъ элементовъ не сохраняетъ въ себѣ всегда одного и того же образа, то кто не посрамилъ бы себя, если бы все таки усиливался во что бы то ни стало доказать, что одинъ какой-либо изъ нихъ, за исключеніемъ всѣхъ остальныхъ, на самомъ дѣлѣ есть именно то самое (чѣмъ онъ называется)?.. Значитъ и огонь, и всякая другая вещь, подверженная процессу происхожденія, есть собственно „таковое во всѣхъ вещахъ“ (т.-е. имя ихъ сущности). Но, что касается той сущности, въ которой каждая изъ этихъ вещей, происходя получаетъ особый видъ и потомъ въ ней же опять исчезаетъ, то ее, конечно, и только ее одну можно обозначать, указывая: „вотъ — это“ или „вотъ—то“, равно какъ наоборотъ нельзя обозначать ея именемъ ни одной изъ тѣхъ вещей, которыя имѣютъ то или иное (особое) свойство, какъ напр., теплое, бѣлое, или противоположныя этимъ свойствамъ и вытекающія изъ нихъ. Но постараемся еще яснѣе объ этомъ высказаться. Если бы, напр., кто-либо, надѣлавъ всевозможныхъ фигуръ изъ золота, послѣ этого не переставая продолжалъ бы переливать каждую изъ нихъ во всякую изъ остальныхъ; а кто-нибудь другой, указавши на одну изъ нихъ спросилъ, „что это такое“: то гораздо

ближе къ истинѣ было бы отвѣчать: „это золото“, треугольника-же и всѣхъ другихъ выдѣлываемыхъ фигуръ не называть поименно, такъ какъ вмѣсто того, чтобъ имѣть устойчивое существованіе, онѣ напротивъ измѣняются въ тотъ самый моментъ, какъ имъ усвоено было бы какое-либо изъ этихъ названій; надо довольствоваться и тѣмъ, если къ нимъ (этимъ мимолетнымъ вещамъ) можетъ быть съ нѣкоторою вѣроятностью приложено названіе „такового“ (т.-е. „сущности“, въ данномъ видѣ проявившейся). То же самое имѣетъ мѣсто и въ отношеніи къ той сущности, которая принимаетъ всѣ виды тѣлъ: и ее всегда должно называть, какъ нѣчто „тождественное“ (не смотря на различіе входящихъ въ нее тѣлъ), потому что и она никогда не выступаетъ изъ границъ своего существа, и хотя постоянно принимаетъ въ себя вещи, но сама никогда не принимаетъ ни одной формы, которая была бы похожа на что либо изъ того, что входитъ въ нее, ибо ея природа такова, что служитъ для всѣхъ предметовъ массою, на которой они отпечатлѣваются, вслѣдствіе чего она и приходитъ въ движеніе и принимаетъ различныя формы по мѣрѣ того, какъ они входятъ въ нее; по этой же причинѣ она въ одно время имѣетъ такой, въ другое — другой видъ. Что касается входящихъ въ нее и исходящихъ изъ нея явленій, то они представляютъ подражаніе вѣчно сущимъ вещамъ—отпечатки

ихъ въ ней, совершающіеся нѣкіимъ неизъяснимымъ дивнымъ способомъ. Въ настоящее же время необходимо разграничить слѣдующіе три рода (существованій): во 1) то, что получаетъ происхожденіе (вещи), во 2) то, въ чемъ оно происходитъ (матерія) и въ 3) по образцу чего все происходящее образуется (идеи). Затѣмъ весьма естественно то, что воспринимаетъ въ себя, уподобить матери,—то, что даетъ отъ себя модель, отцу, а сущности, которыя представляютъ общій продуктъ того и другого, — потоку, — и при этомъ принять въ соображеніе, что для образа, который долженъ представлять въ себѣ всевозможные, самые разнообразные оттѣнки, не можетъ быть лучше приготовлено самое то (вещество), на которомъ ему предстоитъ отпечатлѣться, чѣмъ если оно будетъ совсѣмъ безформеннымъ, совсѣмъ лишеннымъ всѣхъ тѣхъ формъ, которыя ему предстоитъ принять, потому что если бы, напротивъ, это вещество имѣло сходство съ какимъ-либо изъ входящихъ въ него предметовъ, то въ томъ случаѣ, когда входили бы въ него предметы противоположной или совсѣмъ иной природы, оно, воспринимая, отражало бы въ себѣ такіе предметы дурно, такъ какъ присоединяло бы къ нимъ и свой собственный обликъ. По этой причинѣ та сущность, которой предназначено воспринимать въ себя всѣ роды (вещей), сама должна быть лишенною всѣхъ формъ, подобно тому,

какъ въ приготовленіи всѣхъ тѣхъ мазей, которыя посредствомъ искусства дѣлаются благовонными, самое первое и главное, что дѣлаютъ, — это то, чтобъ жидкости, которымъ предназначено воспринять (извѣстные) запахи, сами по возможности лишены были всякаго запаха, или подобно тому, какъ и всѣ тѣ, которые собираются на какомъ-либо изъ мягкихъ веществъ отпечатлѣвать какія-нибудь изображенія, не допускаютъ, чтобъ оно имѣло какія-бы то ни было опредѣленныя очертанія, но предварительно выравниваютъ его и дѣлаютъ какъ можно болѣе гладкимъ. Точно также и та сущность, которой назначеніе состоитъ въ томъ, чтобъ постоянно во всякой точкѣ своего существа хорошо воспринимать отпечатки всѣхъ вѣчно сущихъ вещей (т.-е. идей), сама по природѣ должна быть чужда всякихъ формъ. А потому матерь и вмѣстилище всего происшедшаго, видимаго-ли, или вообще всего ощущаемаго (внѣшними чувствами), мы не станемъ принимать ни за огонь, ни за воду, ни за тѣ тѣла, которыя изъ этихъ происходятъ, ни за тѣ, изъ которыхъ сами эти происходятъ, но не погрѣшимъ, если скажемъ, что это есть видъ сущности безформенной, невидимой, все воспріемлющей, самой неудобомыслимой, такой однакожъ, которая какимъ-то непостижимымъ образомъ участвуетъ въ умопостигаемомъ бытіи (т.-е. въ разумѣ, въ мірѣ идей). И если, на основаніи выше сказаннаго, можно сколь-

ко-нибудь приблизить природу ея къ (нашему) пониманію, то вѣрнѣе всего (кажется) вотъ какъ думать о ней: огнемъ является та часть ея, которая воспламеняется, водою та, которая становится жидкою, точно также землею и воздухомъ бываетъ она лишь по столько, по скольку принимаетъ видъ ихъ". (48 E—51 B. „Тимей"; ср. пер. Малеванскаго).

Таково ученіе Платона о матеріи и элементахъ. Изъ всего изложеннаго ясно, что матерія для него есть нѣчто отрицательное. Ученіе о единой матеріи Платонъ сочетаетъ, весьма оригинально, съ ученіемъ Эмпедокла о четырехъ элементахъ, какъ ея трансформаціяхъ. При этомъ, подъ вліяніемъ Пиѳагорейцевъ, придана ему математическая форма. Платонъ признаетъ въ мірѣ четыре элемента или стихіи, между которыми существуютъ математическія отношенія — пропорціи; огонь такъ же относится къ воздуху, какъ воздухъ къ водѣ, вода къ землѣ. Затѣмъ онъ приходитъ къ заключенію, что эти четыре элемента имѣютъ геометрическія составныя части. Земля состоитъ изъ кубическихъ частицъ, огонь изъ пирамидальныхъ, вода — изъ икосаэдровъ, воздухъ изъ октаэдровъ. Несомнѣнно, что на этомъ ученіи о различіи по формѣ атомовъ, изъ которыхъ состоятъ элементы, отразилось и ученіе Демокрита. Вліяніе же Пиѳагора сказалось далѣе въ ученіи Платона о міровыхъ сферахъ. Платонъ говоритъ, что форма всего

міра сферическая, какъ самая совершенная. Вселенная состоитъ изъ трехъ сферъ: въ центрѣ находится земля, далѣе небесный сводъ, а между ними находится третья сфера со всѣми небесными тѣлами, соотвѣтствующими нашимъ планетамъ, спутникамъ и солнцу. Платонъ старался опредѣлить ихъ разстояніе отъ земли и рѣшить проблему о формѣ земли и ея движеніи Рѣшеніе у него, какъ и надо ожидать, получается странное: онъ выходитъ изъ того положенія, что въ разстояніяхъ небесныхъ тѣлъ отъ земли должно проявиться гармоническое отношеніе и что эти разстоянія должны быть пропорціональны длинѣ струны, необходимой для аккорда, и апріори выводитъ заключеніе, что солнце вдвое далѣе отъ земли, чѣмъ луна, а Сатурнъ въ 27 разъ дальше, чѣмъ луна. Развивая свою теорію движенія, онъ говоритъ, что небесный сводъ вращается вокругъ земли въ 24 часа и что земля вращается вокругъ своей оси, при чемъ нужно замѣтить, что эту ось онъ признаетъ, повидимому, за нѣчто матеріальное, за какое-то реальное тѣло. Что касается до формы земли, то можно думать, что она представлялась Платону шарообразной. Мы уже сказали, что Платонъ въ центрѣ вселенной ставилъ землю, но въ старости онъ измѣнилъ свое мнѣніе и подъ вліяніемъ Пиѳагора въ центрѣ міра помѣстилъ огонь. Объ этомъ позднѣйшемъ взглядѣ Платона сообщаютъ Ѳеофрастъ и другіе древніе авторы.

Мы изложили въ главныхъ чертахъ ученіе Платона о составѣ и происхожденіи міра. Въ мірѣ, какъ и въ животномъ организмѣ, Платонъ признаетъ душу. Созданіе ея онъ приписываетъ тому же Творцу, который творитъ міръ, какъ тѣло, но она сотворена ранѣе тѣла міра. Душа эта есть смѣшеніе идеальнаго съ матеріальнымъ. Собственно изъ ученія Платона долженъ бы былъ вытекать взглядъ на міровую душу, какъ на вполнѣ идеальное начало; но признаніе того, что въ ней находится дѣлимое совмѣстно съ недѣлимымъ, стоитъ въ связи съ теоріей познанія, заимствованной у Эмпедокла: душа познаетъ только равное равнымъ,—слѣдовательно, чтобы она могла познавать міръ матеріальный, нужно, чтобы и въ нее входили матеріальные элементы. Процессъ творенія души изъ сочетанія матеріальнаго съ идеальнымъ, въ различныхъ пропорціяхъ, миѳически и символически изображается въ „Тимеѣ“.

Ученіе Платона о человѣкѣ находится въ связи съ ученіемъ о мірѣ. Можно сказать, что первое есть дедукція изъ второго. Въ человѣкѣ, какъ и въ мірѣ Платонъ признаетъ два элемента: тѣло и душу. Человѣческая душа есть эманація (порожденіе) міровой и тоже содержитъ въ себѣ безсмертныя и смертныя частицы, соединенныя въ извѣстной пропорціи. Идеальный элементъ—это умъ (νοῦς), полуматеріальные—страстное или волевое начало (θυμός) и ин-

стинктъ желаній и чувственности (ἐπιθυμητικόν), при чемъ въ идеѣ послѣднихъ двухъ элементовъ Платонъ совмѣщаетъ двѣ стороны субъективной психической дѣятельности человѣка — чувство и волю: высшіе акты чувства и воли относятся къ первому, низшіе—ко второму. Эта классификація изложена въ одномъ мѣстѣ „Тимея“ и намѣчена въ „Федрѣ“, гдѣ говорится о предсуществованіи души. Если сопоставить взгляды Платона, выраженные въ „Тимеѣ“ и въ „Федрѣ“, то окажется, что въ „Тимеѣ“ Платонъ обѣ низшія части души признаетъ безусловно смертными, а въ „Федрѣ“ онѣ предсуществуютъ и обусловливаютъ паденіе души въ міръ явленій и соединеніе ея съ тѣломъ; въ этомъ вопросѣ Платонъ не могъ придти къ опредѣленному результату. Вообще рѣшеніе проблемы о происхожденіи элементовъ духовнаго начала въ человѣкѣ весьма затрудняло Платона: съ одной стороны онъ стремился оправдать идею безсмертія души, съ другой—объяснить причину прихода ея въ міръ, соединенія ея съ тѣмомъ. Чтобы сдѣлать понятнымъ, почему безсмертная душа соединилась съ тѣломъ (какъ темницею) и тѣмъ самымъ обрекла себя на всѣ бѣдствія земного существованія, нужно было бы предположить въ ней изначала дурныя склонности и чувственныя влеченія. Но откуда явились въ душѣ дурныя наклонности, если она сотворена безсмертной и чистой? Какъ могла пасть душа,

если она была вначалѣ только умомъ, силою разумною? Очевидно въ ней были уже элементы для паденія. Но въ такомъ случаѣ, какъ примирить дурныя стремленія съ чистотою и безсмертіемъ души? Отсюда является неразрѣшимое противорѣчіе. Нечего и говорить, что Платонъ здѣсь впервые отчетливо намѣтилъ вѣчную философскую и религіозную проблему, находящуюся и теперь въ столь же двусмысленномъ положеніи, какъ и у Платона. Библейское объясненіе паденія человѣка, сотвореннаго вначалѣ безсмертнымъ и непорочнымъ, вслѣдствіе его грѣха въ раю, представляетъ собою попытку миѳологическаго разрѣшенія той же проблемы. Шопенгауэръ пытается рѣшить вопросъ предположеніемъ существованія воли, какъ злого начала, прежде возникновенія міра, и самое тѣло признаетъ лишь порожденіемъ злой воли къ жизни, самое себя воплощающей. Но тогда остается необъяснимымъ все доброе и нравственное, идеальное, въ душѣ человѣка.

Ученіе о частяхъ души Платонъ связываетъ съ различными стадіями развитія жизни въ растеніяхъ, животныхъ и человѣкѣ. Этотъ взглядъ былъ вообще свойственъ древнимъ философамъ. Аристотель уже прямо приспособляетъ понятіе о способностяхъ души къ ученію о послѣдовательномъ развитіи и относительномъ совершенствѣ растеній, животныхъ и человѣка.

Ученіе о безсмертіи души.

Самымъ важнымъ въ психологическомъ отношеніи представляется ученіе Платона о безсмертіи души. Платонъ понималъ безсмертіе не такъ, какъ понимаетъ его христіанская философія. Безсмертіе у Платона есть прежде всего способность переселенія душъ, причемъ послѣ долгаго скитанія и очищенія происходитъ соединеніе души съ божествомъ. Въ этомъ взглядѣ Платона несомнѣнно отразилось вліяніе Пиѳагорейцевъ. О безсмертіи души человѣческой Платонъ разсуждаетъ въ „Федонѣ“, гдѣ Сократъ разговариваетъ съ Симміемъ и Кебесомъ, которые были первоначально Пиѳагорейцами. Доказательства въ пользу безсмертія души приводятся не только въ „Федонѣ“, но также и въ другихъ діалогахъ, напр. въ „Республикѣ“, гдѣ онъ говоритъ, что если душа, какъ жизненное начало не разрушается подъ вліяніемъ нравственной порчи (пороковъ), то слѣдовательно, и ничто иное не можетъ ее разрушить. Въ „Менонѣ“ Платонъ разсматриваетъ ученіе о безсмертіи души какъ постулатъ ученія о знаніи,

какъ припоминаніи, и выводитъ отсюда необходимость предсуществованіи души. Въ „Федрѣ“ приведенъ изложенный уже нами миѳъ о предсуществованіи, выведенный изъ познавательной теоріи и изъ наблюденія идеальныхъ стремленій человѣка. Здѣсь же безсмертіе души связывается съ понятіемъ о ней, какъ о самодвижущемся началѣ (ἀειχίνητον, τὸ αὑτο κινοῦν,) и съ понятіемъ о безначальности всякаго движенія. Въ „Тимеѣ“ Платонъ тоже излагаетъ судьбу души въ связи съ судьбою міра.

Но всего интереснѣе и важнѣе, для характеристики взглядовъ Платона на разбираемый вопросъ, его діалогъ „Федонъ“, гдѣ излагаются въ системѣ всѣ важнѣйшіе аргументы въ пользу безсмертія души. Первый аргументъ, по мнѣнію Ибервега, нужно видѣть въ ученіи Сократа о стремленіяхъ и помыслахъ философовъ. Философъ долженъ желать смерти, такъ какъ есть другая жизнь, болѣе совершенная. Это — *этическій* или *субъективный* аргументъ, который выводится изъ стремленія человѣка къ вѣчности, къ идеалу. Субъективное доказательство дополняется рядомъ *объективныхъ*; ихъ пять: 1) противоположности неизбѣжно переходятъ другъ въ друга. Это какъ-бы *физическій* законъ, и Платонъ выводитъ его изъ наблюденій. День переходитъ въ ночь, теплое въ холодное и т. д. безъ конца и, слѣдовательно, жизнь переходитъ въ смерть и смерть въ жизнь. Второе доказательство *психологическое*.

Этотъ аргументъ связанъ съ его ученіемъ о познаніи. Если познаніе идей есть припоминаніе видѣннаго и испытаннаго душой до ея соединенія съ тѣломъ, то слѣдовательно душа должна существовать до ея появленія въ тѣлѣ, а отсюда выводъ, что она должна существовать и послѣ смерти тѣла: иначе утрачивался бы психологическій смыслъ всего процесса. Третье доказательство *метафизическое*. Оно связано съ ученіемъ Платона объ идеяхъ. Платонъ говоритъ, что идеи и душа имѣютъ родство между собою: какъ идеи не видимы, не разрушимы и вѣчны, такъ и душа, ихъ постигающая, должна обладать тѣми же качествами. Четвертое доказательство *этическое* (объективное). Оно связано съ разборомъ отношеній души къ тѣлу. Симмій спрашиваетъ: „Не есть ли душа гармонія тѣлесныхъ функцій“? Платонъ устами Сократа опровергаетъ это мнѣніе, говоря, что нѣкоторыя движенія мы называемъ дисгармоническими, такъ какъ въ извѣстной степени эти движенія находятся подъ вліяніемъ тѣла, но нелѣпо было бы думать, что гармонія (душа) можетъ быть то гармоніей, то дисгармоніей. Душа сама по себѣ неизмѣнна и, слѣдовательно, ее нельзя понимать, какъ гармонію тѣлесныхъ функцій, такъ какъ эта гармонія не можетъ быть абсолютной гармоніей; всякая гармонія бываетъ большею или меньшею, душа же не можетъ быть „болѣе или менѣе душою“. Затѣмъ Платонъ эмпирически доказы-

ваетъ, что душа управляетъ тѣломъ, а не наоборотъ. Онъ приводитъ рядъ фактовъ, которые доказываютъ, что человѣкъ способенъ къ самообладанію. Въ этомъ случаѣ Платонъ совершенно правъ, ибо наука о нравственности возможна только при предположеніи, что душа можетъ подчинять себѣ тѣло. Пятый аргументъ — *логическій*. Этому аргументу Платонъ придаетъ особенное значеніе. Здѣсь Платонъ устанавливаетъ родство понятія души съ понятіемъ жизни: душа и жизнь одно и тоже; поэтому мертвая душа невозможна, такъ какъ жизнь не можетъ быть мертва, понятіе жизни не можетъ быть тождественно понятію смерти. Слѣдовательно, было бы противорѣчіемъ допустить, что „жизнь умираетъ“, т.-е. что душа можетъ умереть. Приведемъ для нагляднаго представленія о методѣ, которому слѣдуетъ Платонъ въ разрѣшеніи проблемы слѣдующія мѣста изъ „Федона“:

Первый отрывокъ относится къ четвертому доказательству, второй—къ пятому.

„Изъ всего, что только есть въ человѣкѣ, говоритъ Сократъ, укажешь ли ты что-нибудь, что господствовало бы въ немъ, кромѣ души, а особенно, если это будетъ душа мудрая.

— Нѣтъ.

— Уступаетъ ли она пожеланіямъ тѣла, или же противится имъ? Я разумѣю, напр., такіе случаи. Если есть ощущеніе жара и жажды, то душа на-

правляетъ насъ къ противному,—къ тому, чтобы не пить, а при ощущеніи голода—къ тому, чтобы воздерживаться отъ ѣды, и въ тысячѣ другихъ случаевъ мы видимъ, что душа противится пожеланіямъ тѣла. Не такъ ли?

— Совершенно такъ...

— Но что жъ? Не оказывается ли на дѣлѣ, что душа дѣйствуетъ противоположнымъ образомъ, управляя началами, изъ которыхъ она, какъ утверждаютъ нѣкоторые, сложена, — сопротивляется почти всѣмъ имъ втеченіе цѣлой жизни, выказываетъ надъ ними свою власть всѣми способами, укрощая одни строго и съ страданіями, — помощью гимнастики и медицины, а другія болѣе кроткимъ образомъ,—угрожая пожеланіямъ, и увѣщевая ихъ, и бесѣдуя съ ними,— т. е. съ желаніями, гнѣвомъ и страхомъ, какъ нѣчто совершенное отличное (отъ нихъ) съ чѣмъ то другимъ, отъ нея отличнымъ? Это самое представляетъ въ „Одиссеѣ“ Гомеръ, когда онъ говоритъ объ Одиссеѣ:

Въ грудь онъ ударилъ себя и сказалъ раздраженному сердцу:
„Сердце смирись—ты гнуснѣйшее вытерпѣть силу имѣло“.

Ужели ты думаешь, что поэтъ написалъ бы это, представляя себѣ душу гармоніей (тѣла) или чѣмъ то такимъ, что способно руководиться пожеланіями тѣла, а не повелѣвать ими и господствовать надъ

ними, или не признавая души чѣмъ то болѣе божественнымъ, чѣмъ гармонія? Итакъ, драгоцѣнный другъ мой, мы ни подъ какимъ видомъ не должны говорить, что душа есть нѣкоторый родъ гармоніи, потому что мы въ противномъ случаѣ, очевидно, не будемъ согласны ни съ божественнымъ поэтомъ Гомеромъ, ни съ самими собой *).

„Если ты спросишь меня, говоритъ Сократъ далѣе въ бесѣдѣ съ Кебесомъ, присутствіе чего именно дѣлаетъ тѣло теплымъ, то я не далъ бы тебѣ хотя и безопаснаго, но слишкомъ простого отвѣта, что это бываетъ тогда, когда въ него входитъ теплота, но на основаніи того, что сказано теперь, сдѣлалъ бы болѣе утонченный отвѣтъ, а именно, что это бываетъ тогда, когда въ него входитъ огонь. Если ты спросишь меня, какое начало, присутствуя въ тѣлѣ, подвергаетъ его болѣзни, я не отвѣчу, что это начало—болѣзнь, а лихорадка. Равнымъ образомъ на вопросъ, присутствіе чего именно въ числѣ дѣлаетъ его нечетнымъ, я не скажу, „нечетъ“, а единица, и точно такимъ же образомъ буду разсматривать все другое. Смотри же, достаточно ли ты понялъ, чего я хочу?

— Совершенно.

— Отвѣчай же мнѣ, продолжалъ Сократъ, присутствіе чего въ тѣлѣ дѣлаетъ его живымъ?

---

*) Федонъ, 94—95, Аф. переводъ Лебедева гл, 43.

— Присутствіе души, отвѣтилъ тотъ.

— Всегда ли это бываетъ?

— Да какъ же иначе, сказалъ Кебесъ.

— Итакъ, душа, во что бы она ни вошла, всегда приноситъ жизнь тому, во что вриходитъ?

— Да, она приноситъ съ собою жизнь, отвѣчалъ Кебесъ.

— А есть ли что нибудь противоположное жизни, или нѣтъ?

— Есть.

— Что?

— Смерть.

— Итакъ, душа никогда не приметъ противоположнаго тому, что она всегда съ собой приноситъ, какъ мы согласились на основаніи предыдущихъ разсужденій?

— Конечно, ни въ какомъ случаѣ, отвѣчалъ Кебесъ.

— Ну, такъ какъ же? сказалъ Сократъ, какъ мы называемъ то, что не принимаетъ идеи четнаго числа?

— Нечетнымъ, сказалъ Кебесъ.

— А то, что не принимаетъ въ себя справедливаго или музыкальнаго?

— Одно мы называемъ не музыкальнымъ, а другое—несправедливымъ.

— Хорошо. А то, что не принимаетъ смерти, какъ мы называемъ?

— Безсмертнымъ (т. е. не смертнымъ ἀθάνατον).

— Но душа не принимаетъ смерти?

— Нѣтъ.

— Слѣдовательно, она безсмертна?

— Безсмертна.

— Хорошо, сказалъ Сократъ. Можешь ли ты теперь сказать, что это доказано? или какъ тебѣ кажется?

— Доказано вполнѣ удовлетворительно, любезный Сократъ.

— Но какъ же, Кебесъ? продолжалъ Сократъ. Если бы для нечетнаго числа существовала необходимость быть не гибнущимъ, — не должно ли быть этимъ самимъ и три?

— Да какъ же нѣтъ.

— И если бы существовала необходимость, чтобы все, лишенное теплоты, было не гибнущимъ, то всякій разъ, когда кто-нибудь приблизилъ бы къ снѣгу что нибудь теплое, не удалялся ли бы снѣгъ цѣлымъ и не распустившимся? потому что онъ не погибъ бы, а равнымъ образомъ и оставаясь самимъ собою, не принялъ бы въ себя теплоты.

— Ты говоришь справедливо, сказалъ Кебесъ.

— Точно такимъ же образомъ, если бы все, не принимающее холода, было не гибнущимъ, то какъ скоро, что либо холодное приблизилось бы къ огню, онъ не погасалъ бы и не погибалъ, но удалялся бы невредимымъ.

— Необходимо такъ, сказалъ Кебесъ.

— А не точно ли такимъ же образомъ необходимо, возразилъ Сократъ, сказать это самое и о безсмертномъ? Если безсмертное есть вмѣстѣ съ тѣмъ не погибающее, то невозможно, чтобы душа погибала, когда къ ней приблизится смерть, потому что она на основаніи сказаннаго никогда не приметъ смерти и не сдѣлается мертвой.

— Конечно, такъ.

— Если мы признаемъ, что все безсмертное есть вмѣстѣ съ тѣмъ не гибнущее, то также очевидно, что душа при безсмертіи своемъ будетъ не гибнущей; если же это невѣрно, то надо искать другихъ доказательствъ.

— Но въ этомъ нѣтъ никакой необходимости, сказалъ Кебесъ, потому что едва ли что-нибудь можетъ быть не разрушимо, если уже безсмертное и вѣчное способны принять разрушеніе...

— Итакъ, когда къ человѣку приходитъ смерть, тогда то, что въ немъ есть смертнаго, повидимому умираетъ, а безсмертное отходитъ цѣлымъ и невредимымъ, уступая мѣсто смерти.

— Повидимому такъ.

— Слѣдовательно несомнѣнно, любезный Кебесъ, сказалъ Сократъ, что душа преимущественно предъ всѣмъ другимъ безсмертна и не разрушима, и что наши души, дѣйствительно, будутъ существовать въ Аидѣ.

Если разобрать всѣ приведенные Платономъ аргументы въ пользу безсмертія души критически, то на первый взглядъ они могутъ показаться слабыми и недостаточными; изъ нихъ ясно видно, что Платонъ заранѣе признавалъ фактъ существованія души и отсюда уже выводилъ ея безсмертіе, ибо въ существованіи души въ древности вообще никто изъ философовъ не сомнѣвался, даже матеріалисты опредѣляли душу, какъ особое начало, состоящее изъ легчайшихъ и тончайшихъ матеріальныхъ частицъ (напр., Эмпедоклъ и Демокритъ). И въ возраженіи Симмія все таки признается душа, какъ гармонія, какъ противоположность тѣлу, началу дисгармоніи. Въ такомъ допущеніи существованія души, какъ чего-то реальнаго, можно предположить petitio principii. Далѣе, есть въ доказательствахъ Платона, повидимому, нѣкоторый кругъ (circulus in demonstrando), который заключается въ томъ, что два положенія: 1) о знаніи, какъ припоминаніи, и 2) о безсмертіи души—другъ друга предполагаютъ и другъ на друга опираются. Пожалуй также можно признать необоснованнымъ и ученіе Платона о власти души надъ тѣломъ: хотя факты и указываютъ на справедливость этого положенія, но есть цѣлый рядъ философовъ-матеріалистовъ, которые сознаніе подчиняютъ тѣлу и называютъ его власть надъ тѣломъ мнимой, какъ власть капризнаго ребенка надъ отцемъ, его родившимъ. Всѣ эти пред-

полагаемые промахи Платона не разъ указывались его критиками.

Однако всѣ изложенныя возраженія касаются чисто формальной стороны аргументаціи Платона. Если глубже вникнуть въ смыслъ его разсужденій, то окажется, что они не такъ наивны. Попробуемъ замѣнить понятіе души понятіемъ сознанія. Первый аргументъ останется въ своей силѣ: какъ въ природѣ противоположность переходитъ въ противоположность, такъ и въ психической области сознательное психическое состояніе всегда переходитъ въ безсознательное и наоборотъ: и въ безсознательномъ душевномъ состояніи есть зачатки сознательнаго; слѣдовательно вопросъ только въ томъ, когда и въ какой формѣ безсознательное снова превратится въ сознательное; сознаніе, какъ потенція, погибнуть не можетъ, вопросъ же заключается въ томъ, будетъ ли послѣдующая форма индивидуально тождественна предшествующей. Второй и третій аргументы сведутся къ открытію въ сознаніи стремленій къ вѣчному и всеобщему и къ способности его творить вѣчное и всеобщее въ научныхъ и художественныхъ идеяхъ, откуда можно заключать, что въ насъ самихъ есть всеобщій и вѣчный субъектъ, не погибающій, безсмертный. Четвертый аргументъ сводится къ утвержденію несомнѣннаго факта, что сознанію свойственна способность самоопредѣленія, такъ какъ наша воля обусловливается кромѣ внѣш-

нихъ и внутреннихъ физіологическихъ побужденій еще и третьимъ родомъ функцій — сознаніемъ. Въ послѣднее время Фулье выставилъ теорію объ идеяхъ-силахъ, способныхъ преобразовывать міръ и организмъ человѣка. Такимъ образомъ даже детерминизмъ признаетъ то, что Платонъ кладетъ въ основаніе четвертаго доказательства, а именно, что истинная сила, управляющая нашей жизнью находится не въ тѣлѣ, а въ сознаніи. Если только сознаніе способно выработать въ себѣ эту силу, то придется заключить, что въ насъ есть что то не матеріальное, что можетъ освободить насъ отъ власти матеріи. Что касается пятаго аргумента, то онъ тоже удерживаетъ часть своего значенія: понятіе сознанія преимущественно связано съ понятіемъ жизни, и новѣйшая біологія признаетъ, что сознаніе есть форма жизненности, слѣдовательно мы придемъ къ тому же, къ чему пришелъ Платонъ, а именно, что живое не можетъ обратиться въ безусловно мертвое, ибо понятія жизни и смерти дѣйствительно логически не примиримы; жизнь погибнуть не можетъ—слѣдовательно, нельзя разсматривать смерть, какъ измѣненіе жизни, но въ такомъ случаѣ неизбѣжно заключеніе, что жизнь сама по себѣ неразрушима и погибнуть не можетъ. Умереть можетъ тѣло, которое жило, но не сила, дававшая ему жизнь. Послѣдняя можетъ развѣ только перейти временно въ потенціальное состояніе въ разложив-

шейся на свои составныя элементы матеріи, но куда дѣвалось тогда то начало, которое ихъ объединяло и держало вмѣстѣ?

Что касается подробностей психологическихъ теорій Платона, то онъ не имѣлъ въ виду систематическаго описанія душевной жизни, да и не могъ придавать ему особеннаго значенія, при своихъ взглядахъ на опытъ, какъ орудіе „мнѣнія“. Платонъ не искалъ данныхъ для построенія систематической теоріи душевной жизни, но изъ его ученія можно построить цѣльную систему. Къ психологіи Платона кромѣ ученія о трехъ частяхъ души относятся 1) ученіе о знаніи и объ ощущеніи (νοῦς διάνοια, δόξα, πίστις, хотя это было на половину логическое ученіе; 2) ученіе о добродѣтеляхъ, отчасти этическое; 3) ученіе о страстяхъ, и объ удовольствіи; 4) ученіе объ Эросѣ, объ идеальныхъ стремленіяхъ человѣка. У Платона нѣтъ стройной системы психологіи; его воззрѣнія, относящіяся къ области психологическихъ знаній, разбросаны въ разныхъ сочиненіяхъ, и поэтому правильно говорятъ, что психологію, какъ настоящую науку, создалъ Аристотель *).

---

*) Укажемъ однако на то, что о психологіи Платона существуетъ рядъ монографій. Ср. *Chaignet*: Psychologie de Platon (1886), *Steger*, Die Platonische Psychologie (1872) и др.

Этика Платона.

Теперь перейдемъ къ краткому изложенію нравственнаго ученія Платона и его государственныхъ идеаловъ. Его ученіе о нравственномъ поведеніи представляетъ большой интересъ, такъ какъ этическій элементъ вообще преобладаетъ въ его философской дѣятельности, и такимъ образомъ въ его нравственныхъ идеалахъ заключаются конечные итоги и вмѣстѣ съ тѣмъ зерно его философіи. Его этическое ученіе дѣлятъ обыкновенно на двѣ части: 1) ученіе о личной нравственности и 2) ученіе о началахъ общественной нравственности. Государство по Платону должно быть сознательно организованнымъ союзомъ людей ради осуществленія нравственныхъ задачъ. Этическое ученіе Платона сложилось изъ двухъ элементовъ: во 1) ученія Сократа, которое отразилось въ діалогахъ перваго періода, 2) его собственнаго ученія объ идеяхъ. Поэтому въ его этической системѣ замѣтны двойственность и нѣкоторыя противорѣчія, которыя не должны насъ смущать, потому что изъ болѣе простыхъ и непосредственныхъ идеаловъ по-

степенно вырабатывались болѣе глубокіе и сложные. Вліяніе Сократа сказалось во многихъ пунктахъ: 1) въ ученіи о единствѣ добродѣтели, 2) въ эвдемонистическомъ и утилитарномъ характерѣ нравственныхъ идеаловъ, отъ котораго отчасти старался избавиться Платонъ, въ періодъ высшаго подъема своей философской мысли („Федонъ", „Пиръ", „Государство", и „Филебъ"); 3) во взглядѣ на удовольствіе, какъ на цѣль дѣятельности (въ первыхъ діалогахъ); 4) въ ученіи о возможности научить добродѣтели, которая является такимъ образомъ предметомъ наставленія и усвоенія посредствомъ умственнаго процесса („Менонъ"). Вліяніе собственныхъ ученій Платона, сказалось въ томъ, что онъ понималъ добро впослѣдствіи какъ понятіе, совершенно противоположное понятію удовольствія, т.-е. какъ нѣчто не субъективное, а объективное, независимое отъ субъекта, къ постиженію и воплощенію котораго долженъ стремиться человѣкъ; высшее добро для человѣка есть созерцаніе добра въ идеѣ и осуществленіе добра въ общественномъ строѣ (въ смыслѣ общаго блага). Взглядъ на тѣло, какъ на зло, какъ на темницу души, составился подъ вліяніемъ Пиѳагорейцевъ и согласуется съ его ученіемъ объ идеяхъ. Затѣмъ ученіе Сократа о единствѣ добродѣтели измѣнилось въ ученіе о нѣсколькихъ добродѣтеляхъ, сообразно съ способностями души, при чемъ онѣ однакоже объединяются въ одной высшей добродѣтели—спра-

ведливости, какъ гармоніи. Наконецъ, ученіе Сократа о добродѣтели, какъ о знаніи полезнаго, Платонъ также переработалъ, и впослѣдствіи въ понятіе добродѣтели вплелась идея Эроса, любви къ идеалу. Такимъ образомъ, вмѣсто основнаго положенія Сократа, что добродѣтели можно учить Платонъ выставилъ современемъ другое положеніе, а именно, что добродѣтель также зависитъ и отъ внутреннихъ качествъ человѣка, отъ развитія его сердца и направленія его воли (идеалъ философа въ „Федонѣ“ и „Республикѣ“). Таковы основныя черты ученія Платона о нравственности. Но какъ они развивались?

Въ первыхъ діалогахъ Платонъ стоитъ на точкѣ зрѣнія Сократа; поворотнымъ пунктомъ является діалогъ „Протагоръ“, гдѣ Платонъ, хотя и ставитъ еще мудрость и добродѣтель въ правильномъ измѣреніи удовольствій и ихъ согласованіи, но въ тоже время пытается ясно установить различіе между удовольствіемъ и добромъ съ одной стороны, страданіемъ и зломъ — съ другой: не всякое удовольствіе есть добро и не всякое страданіе зло, и даже приходится иногда, ради блага, терпѣть страданія и воздерживаться отъ удовольствій. Эвдемонистическая точка зрѣнія однако все еще замѣчается и въ „Симпосіонѣ“ (240 — 242). Позднѣе Платонъ старается опредѣлить посредствомъ объективнаго критерія, что мы должны считать добромъ и зломъ. Эвдемонисти-

ческій идеалъ у него постепенно расширяется и въ „Горгіѣ“ (508) онъ признаетъ основой истиннаго счастія справедливость: пріятное только ради добра, а не добро ради пріятности (499 E). Въ „Теэтетѣ“ высказывается мысль, что земная жизнь вообще несчастлива и что надо изъ нея бѣжать какъ можно скорѣе (176 A). Эта же мысль рѣзче проводится въ „Федонѣ“, гдѣ говорится, что не слѣдуетъ одни удовольствія промѣнивать на другія удовольствія, но слѣдуетъ всякое удовольствіе промѣнивать на справедливость и благоразуміе (69 A). Мысль, что истинный философъ долженъ стараться выйти изъ земной жизни, ясно выражается и краснорѣчиво отстаивается въ „Федонѣ“: настоящій мудрецъ тотъ, кто не боится смерти и, подобно Сократу, идетъ на встрѣчу ей, такъ какъ понимаетъ, что иначе и быть не можетъ и что его нравственное развитіе должно его вывести въ другую, лучшую жизнь. Въ „Республикѣ“ подтверждается мысль о необходимости для справедливаго и добродѣтельнаго человѣка стремиться къ уподобленію Богу (ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ). Въ „Филебѣ“ излагается критика теоріи удовольствія, какъ цѣли жизни. Удовольствіе есть только явленіе, т. е. то, что не имѣетъ ни начала, ни конца, ни мѣры, нѣчто неопредѣленное, не ограниченное (ἀόριστον). Истинное добро основывается на разумности ощущеній, соблюденіи мѣры внутри и внѣ человѣка, порядка и мѣры въ вещахъ и

въ жизни; добро есть перенесеніе во внутреннюю жизнь человѣка объективнаго законы гармоніи. Этимъ объясняется у Платона и перечисленіе объективныхъ благъ: 1) соблюденіе мѣры, участіе въ идеѣ мѣры, 2) симметрія, (идея прекраснаго), 3) разумъ и разумность (νοῦς καὶ φρόνησις) 4) науки и искусства и вообще всякая высшая дѣятельность нашего ума и 5) высшій идеалъ блага въ созерцаніи идей. Такимъ образомъ Платонъ въ развитіи этическихъ воззрѣній все болѣе и болѣе возвышается надъ идеей удовольствія, какъ цѣли жизни, и восходитъ къ идеѣ добра самого въ себѣ, совершенствованія въ духѣ идеала. Эвдемонизмъ Платона, конечно, сказывается въ обѣщаніи блаженства въ иной жизни, какъ награды за добродѣтель. Но историческая критика достаточно доказала, что совершенно изгнать эвдемонистическіе мотивы изъ этики едва ли возможно. Даже Кантъ съ своимъ ученіемъ о категорическомъ императивѣ, по мнѣнію Шопенгауэра, является „эвдемонистомъ“. Самъ Шопенгауэръ пытался бороться съ эвдемонизмомъ въ этикѣ на почвѣ крайняго пессимизма. Но и его уличали въ эвдемонизмѣ; да и какой смыслъ имѣла бы нравственность, если жизнь есть безъисходное зло и должна разрѣшиться небытіемъ?

Съ общимъ ученіемъ Платона о добрѣ, какъ цѣли жизни находится въ связи ученіе о добродѣтели. Добродѣтель есть средство для достиженія этиче-

скихъ идеаловъ. На это ученіе кромѣ доктрины Сократа о единствѣ добродѣтели повліяло, какъ мы сказали, собственное ученіе Платона объ идеяхъ. Его признаніе разнообразія идей и разнообразія внутреннихъ пружинъ человѣческой души отразилось на его классификаціи добродѣтелей. Понятіе о единой добродѣтели, заимствованное у Сократа, какъ мы сказали, часто встрѣчается въ діалогахъ до „Протагора“, хотя иногда на него намекается и въ „Менонѣ“, „Федонѣ“ и „Республикѣ“. Это — идея разумности. Но затѣмъ эта идея единой добродѣтели дифференцируется. Всего подробнѣе теорія добродѣтели изложена въ „Республикѣ“ въ 4-й книгѣ. Въ связи съ ученіемъ о трехъ частяхъ души Платонъ признаетъ и три рода основныхъ добродѣтелей: мудрость (разумъ), мужество (воля), благоразуміе (сила желаній). Всѣ эти добродѣтели не самостоятельно развиваются въ извѣстныхъ частяхъ души, но показываютъ только отношеніе между душевными силами. Главенство надъ другими частями души принадлежитъ разуму (мудрость); мужество должно указывать на ту мѣру, которую воля должна соблюдать въ нашей дѣятельности путемъ подчиненія ея разуму. Такимъ образомъ вмѣсто единой добродѣтели являются у Платона три основныя добродѣтели, которыя впрочемъ объединяются въ идеѣ справедливости (δικαιοσύνη). Платонъ опредѣляетъ ее, какъ соблюденіе гармоніи

въ дѣятельности всѣхъ частей души и въ проявленіи всѣхъ функцій жизни. Оригенъ впослѣдствіи вѣрно опредѣлилъ ее, назвавъ уравновѣшивающей дѣятельностью души (ἰδιοπραγία τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς). Встрѣчаются у Платона и другія формы изложенія теоріи добродѣтелей, напр., въ „Протагорѣ“ онъ признавалъ еще и пятую добродѣтель—ὁσιότης (благочестіе), но собственно говоря, эта послѣдняя является только формою справедливости; это справедливость по отношенію къ высшимъ силамъ,—къ богу, которому мы обязаны подчиняться и котораго должны почитать.

Ученіе Платона о государствѣ, какъ основаніи общественной нравственности.

Ученіе Платона о государствѣ тѣсно связано съ ученіемъ о добродѣтели. Государство тоже имѣетъ своей задачей осуществленіе идеала справедливости, только не въ личной, а въ общественной жизни. Въ знаменитомъ своемъ сочиненіи о государствѣ Платонъ выставилъ идеалъ совершеннаго государства, гдѣ вышеуказанная задача могла бы быть легче и полнѣе всего осуществлена. Это сочиненіе есть прототипъ всѣхъ послѣдующихъ соціальныхъ романовъ, въ родѣ „Утопіи“ Томаса Мора или „Солнечнаго государства“ Кампанеллы. Въ то же время въ этомъ сочиненіи Платона заключается первая проповѣдь коммунизма и соціализма. Основная идея Платона состоитъ въ томъ, что государство есть человѣкъ въ большомъ видѣ—организмъ, только болѣе сложный; слѣдовательно, нравственныя задачи государства параллельны задачамъ отдѣльнаго человѣка; конечная цѣль его есть также добро, какъ всеобщее благо и гармонія элементовъ, и

государство содержитъ въ себѣ тѣ же части, какъ и организмъ. Части государства—это сословія, которыя представляютъ изъ себя не неподвижныя касты, а классы общества; каждый человѣкъ долженъ принадлежать къ какому-нибудь классу, сообразно съ его индивидуальными способностями и условіями его развитія. Какъ въ душѣ три части, такъ и въ государствѣ должно быть три сословія: уму соотвѣтствуютъ высшіе правители и философы, причемъ эти понятія у Платона отождествляется: онъ говоритъ что правителями должны быть только философы—люди, достигшіе высшаго діалектическаго развитія ума; эту мысль онъ проводитъ черезъ всю „Республику“, разбирая отношенія между правителями и другими классами общества. Волѣ, какъ источнику мужества, соотвѣтствуетъ второе сословіе—стражи и воины, которые въ государствѣ должны играть ту же роль, какую сила воли играетъ въ жизни отдѣльнаго человѣка. Необходимость существованія второго сословія въ государствѣ обусловливается тѣмъ, что всеобщее и единое идеальное государство не мыслимо. Рядомъ съ идеальнымъ государствомъ могутъ существовать и возникать другія, не идеальныя и враждебныя ему, на борьбу съ которыми, ради самоохраны, и должны направить свои силы стражи и воины. Третье сословіе — это представители низшей добродѣтели, благоразумія,— купцы и ремесленники, обязанность которыхъ со-

стоитъ въ доставленіи пропитанія всѣмъ членамъ государства. Уже отсюда ясно, что политическій идеалъ Платона былъ интеллектуально-аристократическій; хотя сословія не основаны на происхожденіи людей и возможны переходы изъ одного сословія въ другое, сообразно прирожденнымъ способностямъ отдѣльныхъ гражданъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ царствовать и управлять должны только лучшія, самыя развитыя личности—философы. Такимъ образомъ Платонъ враждебно относится къ народовластію, и демократію считаетъ одной изъ худшихъ формъ правленія (понимая его въ слыслѣ охлократіи). Сообразно съ этимъ идеаломъ, онъ часто умаляетъ права личности: все *для государства*, *для общаго блага* и во имя *общихъ идеальныхъ началъ жизни*, такъ что идеальное государство Платона въ извѣстномъ отношеніи похоже на пчелиный улей или на муравьиную кучу, гдѣ все совершается какъ то механически, съ правильностью часового механизма (какъ мы бы теперь сказали), ради общей цѣли, стоящей за предѣлами индувидуальной жизни, за предѣлами интересовъ личности. Ради своего идеала Платонъ проповѣдовалъ коммунизмъ въ имущественномъ отношеніи, общность женъ, отрицалъ бракъ, собственность и предлагалъ публичное воспитаніе дѣтей, учрежденіе воспитательныхъ домовъ. Эти коммунистическія идеи онъ развиваетъ главнымъ образомъ при анализѣ организаціи

второго сословія—стражей или воиновъ. Если воинъ будетъ имѣть свою собственность, то онъ будетъ ее оберегать и небрежнѣе относиться къ собственности общественной; то же самое касается женъ и дѣтей воиновъ: воины въ интересахъ государства не должны быть связаны узами семейной жизни, т.-е. личныхъ привязанностей. Относительно высшаго и низшаго сословія онъ не говоритъ ясно, обязательно ли и для нихъ такое устройство жизни, хотя къ организаціи высшаго сословія правителей можно a priori примѣнить тѣ же соображенія. Что же касается до низшаго сословія, то Платонъ повидимому допускалъ для него частную собственность и семью. Платоновъ идеалъ государства упрекаютъ въ безсердечіи. Въ этомъ ученіи, говорятъ обыкновенно, отразился теоретикъ, не имѣющій семьи, дѣтей, чуждый жизни, какъ она есть,—кабинетный человѣкъ, какъ мы говоримъ теперь, склонный къ утопіямъ. Но едва ли этотъ упрекъ вполнѣ справедливъ.

Подумаемъ, не представляетъ ли по крайней мѣрѣ теперешній строй общественной жизни, какъ бы нѣкотораго осуществленія идей Платона? Раздѣленіе общества на классы все еще остается въ силѣ, воинская служба отрываетъ людей неизбѣжно отъ семьи, низшія сословія трудятся для созиданія благосостоянія высшихъ, отъ правителей требуется высшее образованіе. Проституція и во-

спитательные дома будто бы служатъ предохранительными клапанами для урегулированія общественныхъ отношеній, вытекающихъ изъ указаннаго положенія вещей. Мы не высказываемъ здѣсь никакого сужденія о степени разумности и цѣлесообразности всѣхъ означенныхъ явленій. Но хотимъ указать лишь на то, что идеалъ государства Платона вовсе не былъ такъ утопиченъ, какъ многіе склонны думать; Платоновъ идеалъ общественной организаціи имѣлъ однако то преимущество, что все было направлено у него къ осуществленію въ государствѣ *высшихъ началъ – добра и правды*, а въ современныхъ государствахъ эти высшія задачи часто забываются и игнорируются.

Въ теоріи государственнаго воспитанія у Платона проявляется стремленіе, которое онъ раздѣлялъ со всѣми греками, а именно—примирить въ развитіи юношества идеалъ внѣшней красоты формъ съ доблестью, какъ внутреннимъ идеаломъ. Воспитаніе, по мнѣнію Платона, должно начинаться съ 5—6 лѣтняго возраста. Но дѣти гражданъ поступаютъ еще ранѣе на руки государства, а именно, съ самого рожденія своего принимаются въ особые воспитательные дома, гдѣ забота о сохраненіи ихъ жизни ложится всецѣло на государство. Уходъ за ними поручается женщинамъ здороваго тѣлосложенія, нанимаемымъ на государственный счетъ. Съ 5 — 6 лѣтъ уже начинается ученіе дѣтей, состоящее въ

разсказываніи имъ миѳовъ для возбужденія воображенія и творческой способности, съ 10 лѣтъ начинается обученіе письму, съ 11—12 гимнастикѣ, которая имѣетъ цѣлью развивать не только тѣло, но и душу.

Если вѣрно, что хорошая душа дѣлаетъ и тѣло наилучшимъ, то несомнѣнно также, что здоровье и бодрость тѣла содѣйствуютъ развитію душевныхъ добродѣтелей. Сама добродѣтель есть своего рода благосостояніе души, какъ порокъ есть родъ болѣзни, уродства, слабости. Здоровая душа въ здоровомъ тѣлѣ — идеалъ Платона, какъ и всякаго разумнаго грека. Гимнастика развиваетъ бодрость душевную, трезвость, воздержность, мужество. Но далѣе гимнастики заботы о тѣлѣ не должны идти. Врачи, какъ и судьи, являются для Платона показателями ненормальнаго состоянія государства. Лучшій признакъ дурного воспитанія — это если не только простые и необразованные люди, но и люди развитые нуждаются во врачахъ и судьяхъ. Больное тѣло происходитъ отъ больной души, и тутъ лѣченіе не поможетъ. Параллельно съ гимнастикой должно идти преподаваніе музыки въ широкомъ греческомъ значеніи, т. е. гуманное образованіе вообще, состоящее въ изученіи искусствъ и литературы и въ воспитаніи черезъ нихъ любви къ доброму и прекрасному. Поэзія есть главное орудіе этого воспитанія. Но задача ея этическая.

Все безнравственное, разслабляющее, должно быть устранено изъ нея; поэзія должна внушать любовь къ истинѣ, добру и красотѣ, воспитывать въ человѣкѣ воздержаніе, мужество, справедливость. Лирическая поэзія, какъ самая искренняя и правдивая, наиболѣе пригодна для этого. Музыка въ въ собственномъ смыслѣ должна преслѣдовать тѣ же цѣли. Нужно избѣгать при обученіи ея жалобныхъ лидійскихъ и чувственныхъ іонійскихъ напѣвовъ и предпочитать имъ мужественные и простые дорійскіе. Воспитаніе посредствомъ музыки и гимнастики должно идти параллельно и быть соразмѣрно одно другому, такъ какъ одна гимнастика сдѣлала-бы людей грубыми, одна музыка изнѣженными. Обученіе гимнастикѣ и музыкѣ должно продолжаться до 17—18 лѣтъ. Послѣ этого юноша принужденъ отбывать воинскую повинность, что продолжается въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ; затѣмъ начинается около 20 лѣтъ обученіе математикѣ по извѣстной системѣ и въ извѣстной послѣдовательности отдѣльныхъ ея дисциплинъ. Передъ этимъ происходитъ оцѣнка способностей юношей къ дальнѣйшему изученію науки (родъ экзамена, ἄμιλλα), при чемъ неспособные остаются въ рядахъ воиновъ, а болѣе развитые приступаютъ къ изученію математическихъ наукъ, которое продолжается до 30 лѣтъ. Тѣ, которые въ 30 лѣтъ окажутся неспособными перейти отъ спеціально научнаго образованія къ

общему философскому, занимаютъ въ государствѣ должности низшихъ вождей и мелкихъ чиновниковъ, исполнителей чужой воли. Тѣ же лица, которыя окажутся способными идти далѣе въ своемъ интеллектуальномъ развитіи, посвящаютъ себя изученію діалектики, философіи и руководятся мудрецами къ познанію идей; послѣ чего въ 35 лѣтъ, усвоивъ высшую идею добра самого въ себѣ, вступаютъ въ упомянутый выше періодъ самостоятельной практической дѣятельности, руководя людьми низшаго развитія на пути къ добру. Въ 50 лѣтъ человѣкъ можетъ оставить государственную службу и посвятить время свое созерцанію истиннаго блага.

Укажу, въ заключеніе, еще на одну интересную сторону политическаго ученія Платона, а именно, о наилучшей формѣ государственнаго устройства. Платонъ признаетъ, что типическихъ формъ государственнаго устройства можетъ быть нѣсколько; во главѣ ихъ стоитъ его собственное идеальное государство, остальныя формы ниже его и представляютъ различныя степени совершенства и отдаленія государства отъ формы идеальной. Въ „Республикѣ“ онъ указываетъ на 5 формъ: 1) идеальное, 2) олигархія, 3) тимократія, въ которой мѣрой достоинства считается честь,—эта форма соотвѣтствуетъ новѣйшей бюрократіи, 4) демократія, по понятію Платона, тождественная съ охлократіей, т.-е. съ управленіемъ толпы, руководимой произво-

ломъ и страстями; 5) тираннія, гдѣ власть попадаетъ въ руки одного, имѣющаго низкіе чувственные инстинкты. Всѣ эти формы управленія связаны другъ съ другомъ. Платонъ говорилъ, что каждая изъ нихъ можетъ перейти въ слѣдующую низшую, какъ это бываетъ и въ жизни отдѣльнаго человѣка: бываютъ примѣры, что человѣкъ справедливый имѣетъ дѣтей съ честолюбивыми наклонностями, заботящихся о пріобрѣтеніи внѣшнихъ благъ (тимократія); ихъ дѣти, обладая богатствомъ, пріобрѣтеннымъ отцами, неразумно тратятъ эти богатства на удовлетвореніе нѣсколькихъ сильныхъ страстей (олигархія), дѣти этихъ дѣтей неизбѣжно склонны будутъ дойти до полной разнузданности страстей и влеченій (демократія), а отъ нихъ рождаются часто субъекты съ одной какой-либо преобладающей страстью (то, что мы называемъ маніей), что̀ соотвѣтствуетъ тираніи. Въ „Политикѣ“ Платонъ излагаетъ нѣсколько иначе классификацію формъ правленія; здѣсь онъ устанавливаетъ шесть формъ: 1) монархія—власть одного лучшаго, какъ воплощенія разума, 2) аристократія, 3) демократія—правленіе народа, подчиненное законамъ, 4)демократія, не подчиняющаяся законамъ (охлократія), 5) олигархія и 6) тираннія. Разница между этой и выше приведенной классификаціей формъ государственнаго устройства заключается въ томъ, что охлократію онъ здѣсь отдѣляетъ отъ демократіи и олигархію ставитъ ниже

демократіи. Недостатокъ той или другой формы правленія зависитъ, по мнѣнію Платона, не столько отъ числа правителей, сколько отъ духа управленія. Поэтому Платонъ въ „Республикѣ“ признавалъ лучшимъ управленіе нѣсколькихъ лучшихъ людей (аристократію), а въ „Политикѣ“ на первое мѣсто ставитъ монархію. Впрочемъ и въ „Республикѣ“ онъ намекаетъ въ одномъ мѣстѣ на то, что его идеальное государство можетъ быть и монархіей и аристократіей. Въ концѣ VIII кн. „Государства“ (544 Д) Платонъ указываетъ на возможность безконечнаго числа другихъ формъ правленія, которыя и у варваровъ и у грековъ многочисленны и часто странны (πολλοὶ γοῦν καὶ ἄτοποι), но являются лишь комбинаціями указанныхъ — типичныхъ.

Что Платонъ сочувствовалъ безразлично столько же разумной монархіи, сколько правленію нѣсколькихъ мудрецовъ, согласныхъ другъ съ другомъ,— это вполнѣ объясняется его ученіями о происхожденіи міра и объ идеяхъ; онъ признавалъ, во первыхъ, идею Творца міра, какъ первой причины, и высшаго блага; во вторыхъ, идею множества высшихъ существъ, и іерархію ихъ и идей, какъ прототиповъ истинно сущаго. Эта двойственность въ признаніи единаго истинно-сущаго, совмѣщающаго въ себѣ все творческое и дѣйственное въ природѣ, и множества истинно сущихъ началъ, остающихся обособлен-

ными и самостоятельными въ нѣдрахъ высшаго единства бытія (идеи блага), отразилась и въ его ученіи объ идеальномъ устройствѣ государства. Въ идеѣ разумной монархіи (правленіе философа) для него рисовалось осуществленіе идеала господства вѣчнаго и всеобщаго единаго благого начала въ жизни народовъ. Оттого Платонъ является такимъ врагомъ охлократіи, демократіи и тираніи: здѣсь мы видимъ господство временныхъ интересовъ, царство перемѣны, преобладаніе на первомъ планѣ явленій, т.-е. частнаго, индувидуальнаго. И подобно тому какъ въ формахъ правленія господство одной личности, руководящейся въ своихъ дѣйствіяхъ внушеніями страсти, похоти, интересами минуты и личными прихотями, признается худшимъ, чѣмъ господство многихъ личностей съ тѣми же побужденіями, которыя неизбѣжно ограничиваютъ другъ друга,— такъ въ высшихъ формахъ правленія, наоборотъ, предпочтеніе оказывается Платономъ господству одного человѣка, руководящагося высшими интересами добра и правды, предъ господствомъ многихъ идеальныхъ личностей, которыя въ преслѣдованіи идеальныхъ цѣлей могутъ мѣшать другъ другу, расходясь въ подробностяхъ ихъ приложенія. Такъ, кажется мнѣ, должно истолковывать колебанія Платона между симпатіями къ монархическому и аристократическому началамъ государственнаго устройства.

Интересную критику политическихъ идеаловъ Платона далъ Аристотель въ своей „Политикѣ“ (II, 2). На выработку государственныхъ идеаловъ Платона оказали вліяніе дорическое законодательство и спартанскій государственный строй. Вліяніе это выразилось въ суровости нравовъ идеальнаго государства Платона. Но нельзя, конечно, признавать ученіе Платона о государствѣ копіей съ существующихъ формъ, такъ какъ на выработку этого ученія въ большей степени повліяла его теорія идей, наложившая на все ученіе Платона о государствѣ печать крайняго абсолютизма. Любопытна еще одна, извѣстная черта въ теоріи государства Платона—это изгнаніе изъ государства художниковъ, „артистовъ“. Платонъ, какъ мы видѣли, не отрицалъ вполнѣ искусства, но ставилъ ему чуждыя его природѣ чисто этическія задачи и вооружался противъ проповѣди поэтами распущенности, безнравственности, атеизма. Онъ устранялъ въ своемъ государствѣ также театральныя зрѣлища, которыя, по его мнѣнію, содѣйствуютъ развращенію души юношей. Въ сочиненіи о „Законахъ“ Платонъ отказывается отъ своего идеала *совершеннаго* государства, признавая его неосуществимымъ и предлагаетъ другой, менѣе совершенный, типъ—съ уступками въ пользу современной ему жизни. Здѣсь Платонъ отказался даже и отъ своего основного положенія, что правители должны быть философами. Въ послѣдніе

годы своей жизни Платонъ вообще сталъ измѣнять свое ученіе подъ вліяніемъ Пиѳагорейцевъ; идеи онъ замѣнилъ числами, діалектику почти отождествилъ съ математикой, въ центрѣ вселенной вмѣсто земли ставилъ огонь. Въ этихъ уступкахъ болѣе раннему философскому ученію, которое было ему знакомо смолоду, но не было усвоено вполнѣ, выразилось разочарованіе великаго ума, не достигшаго своей цѣли—полноты познанія истиннаго существа вещей. Этотъ переходъ интересенъ не столько въ теоретическомъ, сколько въ психологическомъ и біографическомъ отношеніи. Ученіе Платона въ послѣдніе годы жизни намъ мало извѣстно; мы знакомимся съ нимъ отчасти изъ послѣднихъ книгъ „Метафизики“ Аристотеля.

Общее значеніе философіи Платона.

Изъ сдѣланнаго нами краткаго очерка философіи Платона достаточно ясно, до какой степени она проникнута одной мыслью, однимъ духомъ и какое живое органическое цѣлое представляетъ собою система воззрѣній этого геніальнаго греческаго философа. Главная и основная мысль Платона заключается въ томъ, что нашъ міръ дѣйствительности не обладаетъ настоящею дѣйствительностью, что это лишь призракъ и отраженіе дѣйствительнаго *идеальнаго* міра, лежащаго внѣ его предѣловъ. Послѣдній, говоря современнымъ языкомъ, обладаетъ двоякою реальностью,— какъ міръ вѣчныхъ идей или объектовъ, и какъ міръ предсуществующихъ и безсмертныхъ духовныхъ существъ или *субъектовъ*. Нашъ призрачный міръ, сообразно съ этимъ, обладаетъ также двоякаго рода призрачностью: 1) *объективно* — какъ міръ слабыхъ подобій и извращен-

ныхъ отраженій идей въ измѣнчивыхъ явленіяхъ и *субъективно*, какъ міръ призрачнаго и скоропреходящаго бытія духовныхъ существъ или субъектовъ. Процессъ жизни, а слѣдовательно и задача жизни этихъ духовныхъ существъ заключается въ уразумѣніи этой двоякой призрачности здѣшняго субъективнаго и объективнаго ихъ существованія,—случайности, лживости и непрочности оболочки и среды земного бытія,—и въ сознательномъ стремленіи вырваться изъ міра призраковъ, постигнуть смыслъ и законы истиннаго и вѣчнаго идеальнаго бытія за предѣлами этого міра призраковъ и передѣлать жизнь такъ, чтобы она была непрерывнымъ разумнымъ приближеніемъ къ міру и бытію идеальному и обезпечивала свободное въ него возвращеніе. Путь къ этому двоякій — путь *правильнаго познанія* и путь *правильнаго поведенія*. Основаніемъ и обезпеченіемъ для возможности слѣдованія по этому двоякому пути является идеальная природа духовныхъ существъ, только *временно* исторгнутыхъ изъ естественной для ихъ природы среды идеальнаго существованія и переселенныхъ въ міръ призраковъ, какъ бы только для испытанія ихъ стойкости, энергіи и выносливости. Нравственный смыслъ и цѣль жизни заключается въ томъ, чтобы понять и исполнить задачу пробужденія отъ временнаго сна и призраковъ къ истинному идеальному бытію. Неполное снятіе оковъ призрачнаго

существованія возможно уже *въ предѣлахъ его самого*, по скольку духовное существо человѣка сохраняетъ въ себѣ способность припомнить познанный уже имъ, ранѣе земного воплощенія, объективно-реальный міръ идей, созерцаніе котораго и пріобщеніе къ которому есть для него и высшее благо и блаженство, т. е. высшій смыслъ его субъективнаго бытія. Слѣдовательно, весь путь жизни есть путь *самопознанія и самоусовершенствованія*, углубленія души въ себя съ цѣлью уразумѣнія ея истинной природы, временно скрытой отъ нея пеленою призрачныхъ явленій и ихъ кажущихся, т. е. мнимыхъ, цѣнностей и внутреннее усовершенствованіе въ направленіи къ идеаламъ. Самопознаніе и самоусовершенствованіе и для Платона, какъ для Сократа, остаются единственными, основными и истинно-цѣнными задачами человѣческаго существованія. Но чрезъ „самопознаніе“ открываются человѣческому духу не только законы и цѣли субъективнаго существованія, но и истинный смыслъ и природа объективнаго мірового бытія. И это расширеніе или распространеніе идеи самопознанія на новыя сферы разумѣнія составляетъ главный смыслъ и глубокую оригинальность міросозерцанія Платона. Духъ человѣка—не оторванная отъ міра сама себѣ довлѣющая единица, имѣющая задачею отыскивать ощупью, среди непостижимыхъ для нея загадокъ природы (какъ думалъ Сократъ), начало наиболѣе правиль-

наго, т. е. для нея лично полезнаго поведенія. Этотъ духъ человѣческой личности есть напротивъ самое зерно мірового бытія, его полное отображеніе. „Чего нѣтъ въ самой человѣческой душѣ, того нѣтъ нигдѣ“. Такова истинная формула идеализма Платона, представляющая широкій перифразъ извѣстной психологической формулы позднѣйшаго эмпиризма (чего нѣтъ въ ощущеніяхъ, того не можетъ быть и въ умѣ). Въ душѣ человѣческой, по ученію Платона, заложены всѣ міровыя идеи, пониманіе всѣхъ тайнъ природы, высшія божественныя стремленія къ прекрасному, истинному, благому. Душа человѣческая есть объективно *микрокосмъ,* какъ выражались новѣйшіе философы, т. е. въ маломъ видѣ *весь міръ* со всѣми его тайнами, а субъективно—то творческое начало, которое создаетъ и творитъ и идеи и самый міръ по ихъ подобію. Душа человѣческая имѣетъ Божественную природу и потому „ничто божественное ей не чуждо“. Она сама есть малое божество—элементъ единаго мірового Божества со всѣмъ его реальнымъ духовно-идейнымъ содержаніемъ: она есть всецѣло и реальный субъектъ и его реальный объектъ: въ ней и Богъ и міръ даны потенціально. Надо *развернуть ея внутреннее содержаніе* и тогда все въ немъ откроется—и истинно сущее, и благое, и прекрасное. Въ этомъ и заключается полная задача *самопознанія.* „Познай себя“ значитъ для Платона — „познай въ себѣ и чрезъ себя все истинно сущее, прекрасное и благое“.

Но задача эта не легкая: это задача рудокопа. Недостаточно пожелать ея выполненія, чтобы она уже осуществилась. Необходима тяжелая работа надъ собою, и не только тяжелая, но и вполнѣ сознательная, методическая. Тяжела она тѣмъ, что встрѣчаетъ непрерывное препятствіе и сопротивленіе въ условіяхъ призрачнаго бытія его оболочки—тѣла—и его условій существованія. Эти условія таковы, что душа разными призрачными соблазнами влечется въ другую сторону, что ея внутреннее зрѣніе затемняется, что ея стремленія и чувства извращаются. Чтобы выполнить свою задачу, она должна непрерывно бороться съ соблазнами призрачнаго, тѣлеснаго существованія, побѣждать ихъ и подавлять. Въ этомъ смыслѣ вся задача самопознанія, какъ истинная задача жизни, является *нравственной*, этической задачей. Не освободившись отъ гнета своей собственной призрачной оболочки, отъ призраковъ неудовлетворимыхъ тѣлесныхъ желаній и страстей, душа не можетъ подняться въ міръ идей и спокойно начать работать надъ его возсозданіемъ. Ступени этой нравственной борьбы прекрасно изображены Платономъ въ его анализѣ очистительной работы *Эроса*, который въ процессѣ самопознанія играетъ роль нравственной пружины, того внутренняго двигателя, который съизначала влечетъ душу выйти изъ замкнутой эгоистической оболочки, ее ограничивающей и слиться какъ можно глубже и полнѣе со

всѣмъ духовнымъ и вѣчнымъ въ мірѣ,— разрушить оковы своей временной ограниченности и обособленности и проникнуть въ область безвременнаго, общаго, вѣчнаго. Но одной этой этической работы еще мало. Когда душа постигла *чувствомъ*, какъ бы инстинктивно, свою высшую задачу, начинается для нея новое исканіе. Она хочетъ уразумѣть вполнѣ, куда ее влечетъ ея высшая природа, и не можетъ. Повязки спадаютъ съ ея внутреннихъ очей *постепенно* и для того, чтобы онѣ спали вполнѣ, нуженъ сознательный, обдуманный путь — нуженъ методъ, нужна система. Отдавъ себѣ отчетъ въ своихъ „эротическихъ“ стремленіяхъ, въ томъ что 1) она во всякой любви любитъ не оболочку, а внутреннее существо, не предметъ, а его идею, не тѣло, а животворящій его духъ,— что 2) она только въ возможно полномъ общеніи и взаимодѣйстіи со всѣмъ духовнымъ въ мірѣ можетъ найти способъ для достиженія своихъ высшихъ цѣлей,—она ищетъ, далѣе, сознательнаго *метода*, который бы сдѣлалъ это общеніе плодотворнымъ.

Всѣ идеи или образы идей въ ней заложены—ихъ нельзя взять извнѣ, она носятъ ихъ въ себѣ и изъ себя должна извлечь, но они замкнуты, глубоко запрятаны въ ея нѣдрахъ, совершенно затемнены забвеніемъ и индивидуальными особенностями ея призрачнаго существованія. Для души мало побороть тѣло, надо еще разрушить оковы духовной

замкнутости, случайнаго психическаго *индивидуализма*. Сознанная любовь къ идеалу влечетъ къ сознательному и организованному общенію съ другими духовными существами во имя идеала. Только совмѣстная и методическая духовная работа можетъ разрушить оковы индивидуализма. Для души нужны стимулы и поводы, чтобы начать систематическую работу объективнаго самопознанія и нужны критеріи и мѣры для ея постоянной провѣрки. Стимулы и поводы даетъ міръ, даетъ среда, врывающаяся въ сознаніе путемъ ощущеній, неясно отображающихъ подобіе дѣйствительно сущаго въ явленіяхъ. Но критеріемъ для провѣрки являются только законы мысли, т. е. согласіе одинаково мыслящихъ умовъ. Отсюда идея *діалектическаго метода* выработки понятій— не только этическихъ, какъ у Сократа, но всякихъ, и прежде всего понятій объ истинно-сущемъ въ мірѣ, объ идеяхъ всѣхъ вещей и началахъ объективнаго бытія. Этотъ методъ, будучи обдуманъ и анализированъ, приводитъ къ діалектическимъ пріемамъ составленія и раздѣленія понятій, опредѣляющимъ способы совмѣстной сознательной діалектической работы многихъ существъ, одушевленныхъ одной идеальной задачей. Чтобы правильно пользоваться этимъ методомъ, нужно извѣстное умственное развитіе, достигаемое извѣстными ступенями *культуры и воспитанія*, нужны и особыя *способности* и извѣстный уровень *нравственной высоты* и духов-

ной свободы. Слѣдовательно, опять возвращаясь къ прежнему, нужны извѣстныя *добродѣтели*, вытекающія изъ нихъ *высшія способности и энергіи духа* и затѣмъ уже, *извѣстная совокупность пріемовъ*, извѣстная методическая форма умственнаго общенія, совмѣстнаго *синтеза и анализа* скрытыхъ понятій человѣческаго ума. Но чтобы все это было возможно, кромѣ указанной борьбы съ призраками тѣлеснаго существованія во имя высшаго блага и путемъ добродѣтелей и стремленія къ взаимному любовно-идеальному общенію во имя открытія истины, и кромѣ сознательныхъ пріемовъ опредѣленія понятій, нужно еще нѣчто: нужна *обстановка*, нужна *правильно организованная общественная среда*. Такимъ образомъ Платонъ приходитъ къ идеѣ „идеальнаго государства“, которое бы обезпечивало правильное воспитаніе и культуру ума во имя высшихъ идеальныхъ задачъ, безпрепятственное и спокойное исканіе истины избранными умами и осуществленіе открытой ими истины въ жизни, въ ея дѣйствительномъ строѣ.

Очевидно, какъ органически цѣльно и глубоко замкнуто въ этой своей цѣльности философское ученіе Платона. Все имъ обдумано, всѣ части его системы тщательно, но свободно согласованы другъ съ другомъ, и стройное построеніе мысли не даромъ изумляло лучшіе умы своей глубиною и гармоніей въ теченіе 23 столѣтій.

При этомъ однако, преемники философскаго идеализма Платона и его цѣнители рѣдко сознавали и понимали вполнѣ, что главною основою его философіи является его единственное въ своемъ родѣ ученіе *о предсуществованіи души и о познаніи, какъ припоминаніи.* Собственно въ этихъ тезисахъ, тѣсно связанныхъ между собою, и заключается истинный смыслъ Платонизма, какъ *особаго философскаго направленія.* Ученіе объ объективно-сущемъ мірѣ идей есть только неизбѣжный выводъ изъ психологическаго ученія о познаніи, какъ припоминаніи, и дополняющаго его ученія о предсуществованіи *души.* И именно въ этихъ ученіяхъ сказалась особенно геніальная прозорливость греческаго мыслителя Если *есть* вѣчный міръ за предѣлами здѣшняго, скоропреходящаго, если *есть* духъ безсмертный и вѣчный въ противоположность измѣнчивой матеріи, то *средою* вѣчнаго міра можетъ быть только *вѣчный духъ,* но вѣчный не отъ извѣстнаго момента творенія, а *вѣчный вѣчно,* т. е. сверхвременно предсуществующій—въ той же мѣрѣ какъ и вѣчно послѣ-существующій. Твореніе есть актъ воплощенія вѣчнаго духа, а не моментъ самаго его „возникновенія“ или созиданія. Вѣчное не можетъ „возникать“. Безсмертное не можетъ *ни умирать, ни рождаться,* оно *есть* всегда.

Такова основная посылка идеализма Платона. Точно также, если вѣчный духъ *есть,* то при его

соединеніи съ тѣломъ единственнымъ его потенціальнымъ содержаніемъ могутъ быть только *образы вѣчныхъ идей*. Познаніе не есть ихъ „созданіе“ въ духѣ, а лишь ихъ „возсозданіе“, ихъ *переходъ* изъ потенціальнаго состоянія въ дѣйствительное или дѣятельное (кинетическое, какъ выражается физика). Если духъ есть *энергія*, или движеніе, сказали бы мы теперь, то такъ какъ это движеніе обнаруживается въ идеяхъ, то потенціальное его состояніе есть *потенція* всѣхъ возможныхъ *идей*, какъ объектовъ его созерцанія. Но всякая потенціальная энергія въ природѣ есть сама какое-либо превращеніе кинетической. Слѣдовательно, при другихъ условіяхъ, идеи въ духѣ уже *должны были* находиться въ фазисѣ кинетическомъ, *актуальномъ*, т. е. духъ долженъ былъ уже *когда-либо созерцать* ихъ, пока онъ не перешелъ со всѣмъ своимъ содержаніемъ въ состояніе потенціальной энергіи. Это значитъ другими словами, что сознаніе какъ *актъ* и *кинетическая энергія* должно уже содержаться въ сознаніи, какъ *потенціи*,—въ нѣкоторой безсознательной энергіи и ея потенціальныхъ состояніяхъ, при чемъ въ свою очередь безсознательная потенціальная энергія духа есть лишь извѣстное превращеніе и временный фазисъ существованія сознательной—дѣятельнаго сознанія и его актовъ. Если сознаніе есть особая энергія, несводимая къ другимъ, такъ что ни теплота, ни электрическая энергія, ни

механическое движеніе вообще не могутъ быть разсматриваемы какъ потенціальныя формы сознанія, то ученіе Платона должно быть признано вѣрнымъ и теперь, даже съ точки зрѣнія новѣйшаго закона „сохраненія энергіи“. Сознаніе не можетъ возникать изъ ничего. Какъ своего рода энергія, движеніе и актуальность, оно должно быть ранѣе потенціей, потенціальной энергіей, а эта энергія или должна быть *духовной* потенціей или *матеріальной* (т. е. своего рода уравновѣшеннымъ молекулярнымъ физическимъ движеніемъ). Но послѣдняя гипотеза не только ничѣмъ въ наукѣ не подтверждается, но прямо отвергается, какъ нелѣпая, всѣми добросовѣстными натуралистами. Если же сознаніе въ началѣ есть чисто духовная потенція, или *духовно потенціальная энергія*, то оно есть прежде всего *извѣстная совокупность потенціальныхъ идей, потенцій мысли и духа*, которыя *пробуждаются*, а не вновь создаются опытомъ и процессомъ мышленія. Именно на этой точкѣ зрѣнія стоялъ великій Платонъ, и мы глубоко убѣждены, что это его ученіе, наименѣе признанное современной философіей и наиболѣе находившееся въ пренебреженіи у позднѣйшихъ Платониковъ и идеалистовъ, вскорѣ проявится въ новой формѣ въ связи съ примѣненіемъ въ психологіи всеобщаго закона природы — *закона сохраненія энергіи*.

Вообще Платонъ поставилъ проблему идеализма

ребромъ. Если *есть* духъ, то онъ долженъ быть вѣченъ и неуттожимъ въ прошломъ и будущемъ. Если *есть* вѣчный духъ, то единственнымъ его содержаніемъ могутъ быть *идеи — актуальныя* (дѣйствительныя)—въ его актуальномъ состояніи (въ дѣятельности) *и потенціальныя* въ его состояніи потенціальномъ. Возможно ли потенціальное состояніе духа и идей? А что такое *сонъ*, что такое *забвеніе*, какъ не потенціальныя состоянія духа, сознанія и идей? Попытка подведенія всѣхъ фазисовъ и формъ неразвитого духовнаго существованія,—въ области познанія и нравственной дѣятельности,—подъ понятіе сна и пробужденія, забвенія и припоминанія было величайшею заслугою Платона, какъ *психолога* и *мыслителя*. Ученіе его о вѣчномъ и предвѣчномъ, не возникающемъ и неумирающемъ духѣ, только засыпающемъ и пробуждающемся, забывающемъ и припоминающемъ, неизбѣжно должно будетъ найти надлежащую оцѣнку въ судьбахъ будущаго идеализма, въ особенности въ русской философіи, которая наиболѣе чужда вѣками сложившимся и тормозящимъ дальнѣйшее развитіе идеализма предразсудкамъ философіи западноевропейской.

Заключеніе.

Система Платона имѣла глубокое вліяніе на развитіе не только всей послѣдующей греческой философіи, но и всей средневѣковой и новѣйшей европейской. Шопенгауэръ признаетъ себя столько же Платоникомъ, сколько и Кантіанцемъ. Опровергать Платона и считаться съ нимъ такъ или иначе приходится и Спенсеру, и Льюису, и Вундту, и Фулье.

Мы не будемъ говорить здѣсь о развитіи и судьбахъ спеціально Платоновой школы, которая подъ названіемъ Академіи (древней, средней и новой) и школы Новоплатониковъ просуществовала около девяти столѣтій [1]) и была однимъ изъ разсадниковъ высшаго просвѣщенія и философской работы мысли во всемъ древнемъ—греческомъ, римскомъ и отчасти византійскомъ—мірѣ. Не мѣсто говорить здѣсь подробно и о роли философіи Платона въ развитіи и окончательной выработкѣ христіанской философіи отцевъ церкви и средневѣковыхъ богослововъ. Скажемъ, въ заключеніе, лишь нѣсколько

---

[1]) Послѣдняя „Аѳинская“ школа Новоплатониковъ закрыта Императоромъ Юстиніаномъ въ 529 г. послѣ Р. Хр.

словъ о судьбахъ чисто философскаго идеализма со времени Платона и до нашихъ дней и о вліяніи на него системы Платона [1]). Великій ученикъ Платона, Аристотель, считается основателемъ эмпиризма, но его эмпиризмъ всецѣло проникнутъ идеализмомъ Платона, его ученіемъ объ идеальныхъ сущностяхъ и причинахъ вещей, о творческой силѣ духа, преобразующаго вещество и о духовныхъ потенціяхъ, переходящихъ въ дѣятельное состояніе. Древній стоицизмъ многими чертами своими примыкаетъ къ Платонизму. Основатель Новоплатонизма, Плотинъ, пытался осуществить синтезъ всѣхъ древнихъ философскихъ направленій на почвѣ ученія Платона. Въ первые вѣка христіанства философскія разсужденія отцовъ церкви — Юстина, Климента Александрійскаго, Августина и многихъ другихъ проникнуты духомъ философіи Платона. Реалисты среднихъ вѣковъ, начиная съ 11—12 вѣка, прямо примыкаютъ къ Платону или опровергаютъ его ученіе объ идеяхъ ученіемъ Аристотеля, которое связано съ Платоновскимъ. Въ эпоху возрожденія школа Платониковъ въ Италіи начинаетъ новую эру обновленія философіи. Ѳома Кампанелла и въ особенности Дж. Бруно находятся подъ прямымъ вліяніемъ философіи Пла-

[1]) Ср. книжку А. Н. Гилярова: „Платонизмъ какъ основаніе современнаго міросозерцанія“ (Москва 1887), гдѣ говорится о томъ же предметѣ.

тона, и ученіе Бруно о духовныхъ монадахъ міра является лишь преобразованіемъ ученій Платона о душѣ индивидуальной и общей или міровой.

Декартъ съ своимъ ученіемъ о единственно непосредственной достовѣрности сознанія, Мальбраншъ и Беркли съ своими признаніями несомнѣннаго существованія однихъ только духовныхъ субстанцій, Лейбницъ съ своей новой монадологіей, оптимизмомъ и принципомъ предустановленной гармоніи являются въ извѣстной мѣрѣ отзвуками Платонизма. И великій Спиноза въ своемъ религіозномъ пантеизмѣ, представляющемъ преобразованіе идеализма Декарта, не чуждъ былъ вліянію философіи Платона. Въ XVIII вѣкѣ Кантъ, чрезъ посредство Вольфа и Лейбница воспринялъ въ философію свою всѣ лучшіе элементы Платоновой идеалистической теоріи познанія и въ ученіи о субъективныхъ формахъ познанія своеобразно переработалъ ученіе Платона о прирожденности основъ мышленія. Фихте, Шеллингъ и Гегель всѣми чертами своего идеализма все тѣснѣе и тѣснѣе примыкаютъ къ ученію Платона о главенствѣ въ мірѣ и въ міровомъ процессѣ идей и идеальныхъ началъ. Шопенгауэръ, какъ мы уже говорили, прямо признаетъ себя ученикомъ Платона и объективное самопознаніе духа ставитъ въ основу познанія сущности міра и жизни.

Лотце и Фехнеръ во многихъ отношеніяхъ приверженцы Платонизма. И едва ли, повторимъ снова,

найдется въ новѣйшее время и даже въ послѣднія десятилѣтія, хотя одинъ серіозный мыслитель, который бы не находился подъ нѣкоторымъ вліяніемъ Платона или не принужденъ былъ серіозно считаться съ основными положеніями его философіи.

„Истину открылъ уже Платонъ: она состоитъ въ томъ, что есть Богъ и что высшее дѣйствіе нашей мысли—подыматься къ Богу“, говорилъ нашъ русскій мыслитель Н. Н. Страховъ. И дѣйствительно, Платону принадлежитъ въ исторіи философіи открытіе истины духовнаго единства и духовнаго происхожденія міра, какъ истины доказуемой научно-философ скимъ методомъ. Эту истину можно отстаивать или опровергать, но въ томъ и другомъ случаѣ нельзя не считаться съ аргументами Платона. И долго еще, если не всегда, *идеалистическая* философія будетъ черпать свои вдохновенія и искать свое оправданіе въ философскихъ ученіяхъ Платона, а противоположное теченіе мысли будетъ считать своею обязанностью разчищать себѣ почву опроверженіемъ Платонизма и Платоновыхъ доказательствъ въ пользу главенства идей въ мірѣ, безсмертія духа и существованія единаго Бога.

КОНЕЦЪ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

Предисловіе редакціи Посредника.

Предисловіе автора... I—IV

Вступленіе ... 5

Біографія Платона... 12

Характеръ Платона... 21

Сочиненія Платона ... 24

Время написанія и соотношеніе діалоговъ... 37

Дѣленіе философіи Платона и ея составныя части... 47

Ученіе Платона объ Эросѣ... 51

Методологія Платона... 55

Ученіе Платона объ идеяхъ... 81

Физика Платона... 125

Ученіе о безсмертіи души... 141

Этика Платона... 154

Ученіе Платона о государствѣ... 161

Общее значеніе философіи Платона... 174

Заключеніе... 186