ФИЛОСОФСКІЕ ЭТЮДЫ.

А. А. Козлова.

Часть II.

МЕТОДЪ И НАПРАВЛЕНІЕ ФИЛОСОФІИ ПЛАТОНА.

Цѣна 1 р. 50 коп., съ перес. 1 р. 75 к.

Продается въ Книжныхъ магазинахъ Н. Я. Оглоблина, бывшихъ С. И. Литова.

ВЪ КІЕВѢ.
На Крещатикѣ, въ домѣ С. И. Литова.

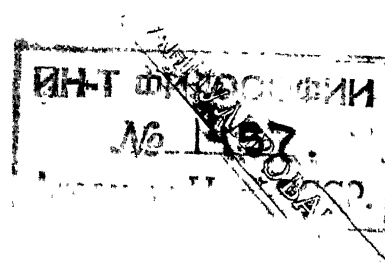
ВЪ С-ПЕТЕРБУРГѢ.
На Малой Садовой, домъ № 4.

КІЕВЪ.
Въ университетской типографіи (І. І. Завадзкаго).
1880.

674
38
42 00

Оттискъ изъ Университетскихъ извѣстій.
Печатано по опредѣленію Совѣта Университета св. Владиміра.





Важнѣйшія ошибки и опечатки.

Прежде всего прошу читателя на первой заглавной строкѣ страницѣ 1-й словъ: „и Аристотеля“, не читать; точно также не слѣдуетъ читать на 2-й страницѣ, 15-й строкѣ словъ: „и Аристотеля“.

	Напечатано:	слѣдуетъ читать:
страница 12, строка 16:	„конологической“	монологической
„ 12 „ 26:	„больше“	большее
„ 18 „ 29:	„понятіе“	понятія
„ 56 „ 16:	„сообще“	вообще
„ 62 „ 26:	„Евтидемъ“	отвѣчалъ Евтидемъ
„ 65 „ 18:	„чѣмъ“	тѣмъ
„ 188 „ 7:	„въ метафизикѣ“	въ метафизикѣ и этикѣ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Предисловіе 1

Глава I.

Методъ философскаго познанія у Платона . . . . 4—124

§ 1. Сократъ и Платонъ, 4—9. § 2. Сочиненія Платона, діалектика; 9—13. § 3. Платоновы опредѣленія діалектики, 13—16. § 4. Философія и діалектика, 16—20. § 5. Сократъ, какъ представитель эроса 20—21. § 6. Очищеніе, какъ отрицательный пріемъ діалектики 21—25. § 7. Сократъ, какъ посредствующій членъ между элеатами и Платономъ въ отрицательной роли діалектики 25—28. § 8. Сократическіе элементы въ процессѣ очищенія 28—33. § 9. Платоново въ процессѣ очищенія 33—36. § 10. Борьба съ софистикой, какъ спеціальный, принципіально поставленный Платономъ, случай очищенія; 36—42. § 11. Психологическая теорія познавательнаго процесса у Платона, 42—53. § 12. Общій характеръ положительной стороны платоновой діалектики, 53—60. § 13. Обоснованное понятіе и его опредѣленіе, какъ сократическій элементъ въ положительной діалектикѣ Платона, 60—65. § 14. Индукція, какъ пріемъ, употреблявшійся Сократомъ для образованія понятій, 65—68. § 15. Развитіе положительной діалектики изъ сократическихъ элементовъ у Платона: опредѣленіе, 68—73. § 16. Характеристика индуктивныхъ пріемовъ у Платона для образованія понятій, 73—77. § 16 *) Гипотеза идей у

---

*) Въ текстѣ вкралась ошибка, а именно два отдѣльныя параграфа обозначены однимъ номеромъ. Такъ какъ исправлять эту ошибку неудобно, то она остается и въ оглавленіи. Просимъ читателя въ ссылкѣ на § 16 имѣть въ виду оба §§, обозначенные этимъ номеромъ.

Платона и ея философская обосновка, метафизика идей; 77—85. § 17. Второй моментъ діалектики Платона: дѣленіе или соединеніе идей; 85—90. § 18. Основные законы мышленія у Платона; воззрѣнія его на силлогизмъ, сужденіе и значеніе языка; 90—94. § 19. Художественность изложенія Платона; Сократъ какъ повиватель; значеніе миѳа у Платона; 94—104. § 20. Объясненіе платоновыхъ опредѣленій діалектики, 104—124.

Примѣчаніе къ главѣ I . . . . . 125—141

1) Геній Сократа, 125—128. 2) Опроверженіе положенія: знаніе есть ощущеніе, на основаніи факта воспоминанія; 128—130. 3) Платонъ и софисты, 130—137. 4) Астрономія и философія; 137—138. 5) Мнѣніе Тейхмюллера, 138—141.

Глава II.

Направленіе философіи Платона . . . . . 142—196

§ 1. Направленіе философіи и его факторы, 142—144. § 2. Отношенія философіи Платона къ предшествующимъ и современнымъ философамъ. Отношенія Платона къ гераклитовой и сократовой философіи, 144—155. § 3. Отношеніе Платона къ матеріализму и мегарской школѣ въ дальнѣйшей выработкѣ понятія идей, 162—168. § 5. Отношенія Платона къ пиѳагореизму и остальнымъ направленіямъ предшествующей философіи, 168—183. 6. Платонъ не эклектикъ; направленіе Платоновой философіи въ теоріи познанія, 183—188. § 7. Направленіе платоновой философіи въ метафизикѣ и этикѣ 188—195.

Глава III.

Resumé предшествовавшихъ главъ . . . . . 195—203.

Методъ и направленіе философіи Платона и Аристотеля.

ПРЕДИСЛОВІЕ

Настоящій трудъ есть ничто иное, какъ продолженіе изданной мною въ 1876 году первой части „Философскихъ Этюдовъ“. Обстоятельство, котораго я вовсе не имѣлъ въ виду при выпускѣ этой первой части, помѣшало мнѣ тотчасъ же приступить къ продолженію моего труда: обстоятельство это состояло въ выступленіи моемъ на поприще преподавательской дѣятельности въ университетѣ. Хотя занятія, сопряженныя съ этой дѣятельностью, оставляютъ мнѣ мало свободнаго времени для выполненія задачи, которую я себѣ намѣтилъ въ „Философскихъ Этюдахъ“, однако я не отказываюсь отъ нея и, по мѣрѣ силъ и возможности, буду возвращаться къ ней.

Задача эта была въ общихъ чертахъ обозначена въ предисловіи къ первой части „Философскихъ Этюдовъ“, но я упомяну о ней въ двухъ словахъ и здѣсь (см. Ф. Э. ч. I стр. XV и слѣд.).

Отправляясь отъ факта вѣкового существованія особаго познанія, носившаго имя философіи, и имѣя въ виду другой фактъ сомнѣнія въ существованіи у этого познанія опредѣленной задачи и метода для ея рѣшенія, а затѣмъ и фактъ отрицанія пользы философіи—я задумалъ изслѣдованіе о предметѣ философіи, ея методѣ и направленіяхъ, о ея значеніи въ жизни человѣческой и наконецъ объ отношеніи къ другимъ наукамъ. Не смотря на всю обширность и богатство философской литературы запада, я въ извѣстной мнѣ ея части, къ сожалѣнію, не имѣлъ для себя руководящаго образца на томъ пути, какимъ мнѣ желательно было подойти къ рѣшенію задачи. Я, именно, имѣлъ въ виду изслѣдовать поставленные вопросы индуктивно, т. е., на основа-

ніи обобщенія тѣхъ данныхъ, которыя предлагаетъ исторія философскаго познанія. Поэтому общее заглавіе „Этюдовъ“ казалось мнѣ наиприличнѣйшимъ для моихъ трудовъ въ этомъ направленіи, ибо я не могу надѣяться, чтобы, по совершенству выполненія поставленной задачи, они соотвѣтствовали ея важности и трудности.

Такимъ образомъ въ первомъ изслѣдованіи о предметѣ философіи, я, опираясь на общее содержаніе философскихъ ученій, а также и на опредѣленія философіи, высказанныя ея представителями, пришелъ къ убѣжденію, что понятіе міра, какъ системы вещей, было на самомъ дѣлѣ предметомъ философіи, не смотря на то, что сами философы нерѣдко иначе опредѣляли его. Въ первой же части „Философскихъ этюдовъ“ я началъ и второе изслѣдованіе „о методѣ философіи и различныхъ ея направленіяхъ“ и довелъ его отъ Ѳалеса до Сократа. Въ настоящемъ трудѣ я продолжаю начатое и разсмотрю методъ построенія философскаго познанія у Платона и Аристотеля. Когда накопится достаточное количество описаній методовъ первостепенныхъ представителей философіи, то я попытаюсь сдѣлать изъ частныхъ обобщеній высшія и образовать понятіе о методѣ философіи, по скольку онъ данъ въ исторіи, и если это понятіе представитъ видовыя различія, то составить и классификацію понятія. Такъ какъ различія методовъ стоятъ въ неразрывной связи съ различіемъ направленій философскаго міросозерцанія, то мнѣ необходимо подвергнуть разсмотрѣнію и эти направленія. Затѣмъ для меня откроется возможность сдѣлать и оцѣнку методовъ и направленій съ точки зрѣнія ихъ цѣлесообразности.

Указавъ въ общихъ чертахъ на планъ своего труда. я считаю нужнымъ устранить одно уже оказавшееся недоразуменіе. Труды мои, обозначенные общимъ названіемъ „Философскихъ Этюдовъ“, по существу дѣла, не относятся къ сочиненіямъ по исторіи философіи, но только опираются на нее и черпаютъ изъ нея матеріалъ. Какъ въ первой части, такъ и здѣсь я буду брать данныя изъ лучшихъ сочиненій по исторіи философіи вообще или какихъ либо отдѣловъ ея: каковы, напр., уже указанные мною прежде сочиненія Ибервега, Дюринга, Ланге, Вебера. Въ настоящемъ трудѣ одною изъ главныхъ опоръ для меня будетъ служить классическое сочиненіе по исторіи греческой философіи Эд. Целлера. Другія сочиненія и монографіи по исторіи философіи, которыми я буду пользоваться, будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ. Хотя я и не буду каждую строку своего текста пест-

рить указаніями на эти источники, но все таки это не помѣшаетъ каждой изъ нихъ имѣть подъ собою достаточныя данныя, которыя въ случаѣ надобности можно подкрѣпить авторитетными именами въ наукѣ исторіи философіи.

Что касается до ссылокъ на сочиненія самихъ философовъ, напр., Платона и Аристотеля, то я буду приводить ихъ въ переводѣ на русскій, причемъ, сознавая себя весьма слабымъ эллинистомъ, буду руководиться лучшими переводами на русскомъ, нѣмецкомъ, французскомъ языкахъ, напр., Карпова, Шлейермахера, Піеррона и Зеворта, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ указаніями спеціалистовъ, занимавшихся истолкованіемъ древнихъ философовъ. Въ своемъ мѣстѣ все это будетъ указано.

Наконецъ еще объясненіе. Кромѣ примѣчаній подъ текстомъ я къ каждой главѣ присоединю еще особыя примѣчанія, въ которыя будутъ отнесены соображенія и замѣтки, не имѣющія тѣсной связи съ ходомъ мыслей въ текстѣ, но не безполезныя въ смыслѣ его дополненія и уясненія; таковы напр., объясненія полемическаго характера и вообще имѣющія цѣлью устранить ошибочныя мнѣнія, а также и недоразумѣнія. За симъ мнѣ остается еще добавить, что и здѣсь, какъ въ первой части „Этюдовъ“, я буду имѣть главнымъ образомъ въ виду не спеціалистовъ философіи, а вообще образованныхъ читателей.

А. К.

Глава I.

Методъ философскаго познанія у Платона.

§ 1 *(Сократъ и Платонъ)*. Люди, знакомые съ исторіею философіи, не станутъ оспаривать затрудненій, встрѣчающихся при попыткѣ выдѣлить въ направленіи философскаго движенія, начатого Сократомъ, принадлежащее ему отъ вкладовъ его учениковъ и послѣдователей. Особенно трудно это сдѣлать по отношенію къ Платону, который въ своихъ сочиненіяхъ излагаетъ преимущественно отъ лица Сократа какъ собственныя воззрѣнія, такъ и воззрѣнія своего учителя. Сочиненіе о Сократѣ, написанное Ксенофонтомъ съ спеціальною цѣлью защитить великаго учителя отъ клеветы враговъ, исключительно посвящено возстановленію нравственнаго образа аѳинскаго мудреца и нисколько не задается систематическимъ изложеніемъ содержанія философіи Сократа. Вообще „Воспоминанія“ Ксенофонта при вопросѣ о точномъ разграниченіи дѣятельностей Сократа и Платона оказываютъ не важную помощь, да и то косвенно. Что касается до компетентныхъ показаній о Сократѣ Аристотеля, то они довольно кратки и характеризуютъ его философскій методъ только въ общихъ чертахъ. Кромѣ того Аристотель, дѣлая цитаты и указанія на сочиненія Платона, называетъ безразлично то этого послѣдняго, то Сократа, при чемъ постоянно смѣшиваетъ историческаго и платонова Сократа. *).

См. Zeller, Philosophie der Griechen. 3 Auflage Zweiter Theil, erste Abtheil. стр. 391 и слѣд.

Но съ точки зрѣнія нашихъ изслѣдованій о методѣ и направленіи философскихъ ученій нѣтъ надобности какъ въ точномъ разграниченіи вкладовъ Сократа и Платона въ систему, построенную послѣднимъ, такъ и въ особомъ обзорѣ дѣятельности Сократа одного. Конечно, въ Платоновой философіи находятся и другіе элементы кромѣ сократовскихъ, но тѣмъ не менѣе методъ и духъ ученія Сократа не только вошли въ нее безъ остатка, но и подверглись естественному дальнѣйшему развитію. По этому относительно общаго различія между Сократомъ и Платономъ мы ограничимся весьма краткимъ предварительнымъ указаніемъ.

Существенное различіе между органически сросшеюся дѣятельностію этихъ двухъ великихъ людей заключается въ томъ, что въ дѣятельности Сократа практическій интересъ отстоять нравственность и найти для нея твердыя основанія преобладаетъ надъ теоретическимъ интересомъ философскаго познанія, у Платона же теоретическій мотивъ – построить цѣлое законченное міросозерцаніе если не преобладалъ надъ практическимъ, то, по крайней мѣрѣ, находился въ равновѣсіи. Стоя на одной почвѣ съ софистами въ отрицаніи истинности результатовъ, добытыхъ предшествующими философами, Сократъ оставилъ безъ вниманія ихъ ученія и отдался изъисканію новаго пути къ знанію, долженствовавшему, по его мнѣнію, стать основаніемъ для добродѣтели. Твердое убѣжденіе въ возможности этого знанія и составляло существенное отличіе Сократа отъ софистовъ и другихъ легкомысленныхъ соотечественниковъ и было постояннымъ поводомъ къ его спорамъ съ ними. Вѣруя, что истина и критерій добра и зла хранились въ глубочайшихъ тайникахъ души каждаго человѣка, онъ неустанно боролся за освобожденіе этой истины изъ подъ ходячихъ ложныхъ мнѣній и возбуждалъ своихъ собесѣдниковъ къ самостоятельному и серьезному мышленію. *Повивальное искусство*, которое приписывалъ себѣ Сократъ, и состояло именно въ помощи, которую онъ считалъ себя способнымъ оказать всякому въ дѣлѣ выведенія на свѣтъ Божій истиннаго познанія. Но формулировать отъ себя какое либо положительное ученіе онъ обыкновенно избѣгалъ и охотно скрывался за свое *незнаніе*. Конечно, и у Сократа были свои твердыя догмы, которыя при случаѣ выглядывали изъ за незнанія, какъ напр,, что добродѣтель можетъ быть изучаема, что только справедливый истинно счастливъ

что въ мірѣ царствуетъ божественный разумъ и проч. Но, не говоря уже о томъ, что въ этѣ догмы вошли значительные элементы изъ рутины преданія, не достаточно очищенныя критикою, онѣ для самого Сократа были скорѣе дѣломъ вѣры, чѣмъ научнаго раціональнаго убѣжденія и во всякомъ случаѣ подлежали дальнѣйшему развитію и раскрытію при помощи правильнаго метода. Единственнымъ *раціональнымъ убѣжденіемъ* Сократа было убѣжденіе въ правильности того метода, который онъ принималъ самъ и рекомендовалъ другимъ для изысканія истиннаго знанія, но содержаніе этого послѣдняго было для него еще искомымъ до самой его смерти. Поэтому то въ частныхъ практическихъ случаяхъ Сократъ искалъ критерія для поведенія въ неопредѣленномъ внутреннемъ побужденіи, которое онъ считалъ за таинственный голосъ божества. (1)

Сократъ нисколько не подозрѣвалъ, что указанный имъ путь не только не исключаетъ всей дѣятельности предшественниковъ, но напротивъ настойчиво вызываетъ къ принятію ея результатовъ въ искомое знаніе. Понято это было Платономъ, который для построенія полнаго міросозерцанія долженъ былъ ввести въ свою систему нѣкоторые элементы предшествовавшихъ философскихъ ученій, напр., элеатовъ, Гераклита и Пиѳагора. Да иначе и быть не могло, какъ увидимъ мы ниже, если Платонъ хотѣлъ идти далѣе своего учителя, формулировать *во всей полнотѣ* теоретическую философскую истину и вытекающія изъ нея основныя положенія нравственности и добродѣтели. Только въ Платонѣ дѣло Сократа нашло себѣ завершеніе, только пройдя черезъ его философскую архитектонику оно стало достояніемъ человѣчества, вошло составною частью въ его идеалы въ теченіи многихъ вѣковъ, да и до сихъ поръ еще не утратило своего значенія.

Такимъ образомъ Сократъ посвятилъ свои силы на борьбу за существованіе философской и тѣсно связанной съ нею нравственной истины и положилъ для нея фундаментъ, а Платонъ воздвигъ самый храмъ этой истины и начерталъ ея образъ.

Да едвали и возможно было выполнить обѣ задачи одному кому либо изъ нихъ при данныхъ субъективныхъ и объективныхъ условіяхъ. По крайней мѣрѣ, для Сократа, сколько можемъ мы заключить изъ скудныхъ извѣстій объ его юности и первой половинѣ зрѣлаго возраста, послѣднія были неблагопріятны. Происходя изъ бѣднаго слоя

аѳинскихъ гражданъ, онъ въ юности получилъ только обыкновенно образованіе, обязательное по закону для каждаго свободнаго аѳинскаго гражданина. Какъ ни ограниченъ былъ объемъ тогдашняго знанія научнаго вообще и философскаго въ частности, но все таки оно во всей полнотѣ не могло быть пріобрѣтено безъ особыхъ матеріальныхъ условій. Все таки нуженъ былъ съ одной стороны *досугъ*, а съ другой *средства* или для путешествій, или для пріобрѣтенія рукописей, которыя тогда были рѣдки и дороги. Ни того, ни другого у Сократа не было: и хотя онъ, ради нравственной независимости, довелъ свои потребности до крайняго minimum'a, но все таки для поддержки существованія своего и своего семейства онъ долженъ былъ работать, особенно въ первую половину его жизни. Конечно, всѣ познанія, какія только можно было пріобрѣсть Сократу въ его положеніи, онъ пріобрѣлъ. Онъ докончилъ свое школьное образованіе на площади и другихъ публичныхъ мѣстахъ, слушая своихъ и заѣзжихъ философовъ, ораторовъ и софистовъ. За исключеніемъ походовъ, которые Сократъ совершилъ во время Пелопонезской войны по обязанности гражданина, онъ не выходилъ изъ своего города и не любилъ путешествій. Но это домосѣдство, вѣроятно, сложилось у него уже подъ старость, когда путешествія могли бы только оторвать его отъ дѣла, т. е., отъ его пропаганды, и когда они ничего ему не могли дать, ибо умственное развитіе его уже было закончено. Въ молодости же онъ, можетъ быть, и не прочь былъ бы отъ путешествій, но, конечно, не имѣлъ средствъ для того. Правда, Сократу не безъизвѣстны были ученія предшествовавшихъ философовъ (Элеатовъ, Гераклита, Анаксагора, Пиѳагорейцевъ), но отрывочно и не систематически. Вѣроятнѣе всего, что и это неполное знакомство было пріобрѣтено въ сравнительно зрѣломъ возрастѣ когда уже сложились его основныя убѣжденія и опредѣлилось направленіе дѣятельности. Въ сочиненіяхъ писателей, вышедшихъ изъ школы Сократа, онъ почти всегда выступаетъ пожилымъ человѣкомъ, какимъ, конечно, они знавали его сами. Если же напр., въ „Парменидѣ“ Платона мы и встрѣчаемъ еще очень молодого Сократа, состязающагося съ Элейскимъ мудрецомъ, то, не говоря уже о сомнѣніи нѣкоторыхъ ученыхъ въ подлинности этого діалога, какъ изъ сопоставленія различныхъ историческихъ данныхъ, такъ и изъ сущности содержанія этого сочиненія ясно, что здѣсь отъ лица Сократа говоритъ исключительно Платонъ. Если на самомъ дѣлѣ

Сократъ и могъ встрѣчаться съ Парменидомъ и Зенономъ, то развѣ въ отроческомъ возрастѣ. *)

Но какъ бы то ни было, Сократъ не имѣлъ возможности выработать всесторонне развитую философскую систему: по этому въ его дѣятельности практическая сторона перевѣшиваетъ теоретическую, и роль его въ исторіи нравственности *гораздо выше*, чѣмъ въ исторіи теоретической философіи.

Совсѣмъ иныя были обстоятельства Платона. Принадлежа, и по отцу и по матери, къ самымъ аристократическимъ фамиліямъ Аѳинъ и пользуясь, сообразно съ этимъ, обезпеченнымъ положеніемъ, онъ еще въ юности посвятилъ себя интеллектуальной жизни. Сначала онъ, какъ извѣстно, ударился въ область поэзіи, но, увлеченный пропагандой Сократа, оставилъ поэзію и отдался философіи. Усвоивъ методъ учителя, онъ предпринималъ многія путешествія въ разныя страны, и изучилъ какъ въ живомъ общеніи съ представителями разныхъ философскихъ школъ, такъ и черезъ чтеніе въ полномъ объемѣ современное знаніе. Плодомъ этой долгой подготовительной работы было дальнѣйшее развитіе метода Сократа, приложеніе его ко всѣмъ вопросамъ, поставленнымъ современною философіею и созданіе относительно полной системы, въ которой вмѣстѣ съ воззрѣніями Сократа слились въ органическое цѣлое какъ самостоятельныя концепціи Платона, такъ и тѣ результаты предъидущаго философскаго движенія, которые могли быть соединены въ это цѣлое. Мы не будемъ вдаваться въ гадательныя соображенія могъ ли бы Платонъ выполнить свою и Сократову задачу одинъ. Предшествующая дѣятельность Сократа есть фактъ, котораго никакими соображеніями не выкинешь, хотя можетъ быть у Платона хватило бы и *субъективныхъ* (умственныхъ силъ) и *объективныхъ* (средствъ и досуга) условій для выполненія обѣихъ задачъ. Во всякомъ случаѣ большую долю борьбы съ софистикой, которой благопріятствовалъ духъ времени, Сократъ вынесъ на своихъ плечахъ и тѣмъ въ значительной степени разчистилъ поле для положительной философіи Платона. Между тѣмъ въ этой борьбѣ не маловажную роль играли такія частныя, субъективныя свойства Сократа, изъ которыхъ одни принадлежали ему сравнительно съ Платономъ, а другія, сколько я знаю, безусловно составляютъ его индивидуальное достояніе. К

*) См. V. Cousin. Nouveaux fragments philosophiques, статья Zénon d'Elée стр. 96—101,

первымъ, напр., можно отнести рѣдкую простоту и непребовательность Сократа въ жизни, а также его общительность, покладливость въ сношеніяхъ съ самыми разнородными людьми, чего не было у Платона, ко вторымъ то удивительное свойство ума и характера Сократа, которое выразилось въ исторически знаменитой его *иронiи*.

И такъ, предпославши эти краткія замѣчанія о существенномъ различіи между Сократомъ и Платономъ, мы обратимся къ нашему предмету, именно къ методу философіи Сократа и Платона въ томъ выраженіи этого метода, которое мы находимъ у послѣдняго. Въ нашемъ изслѣдованіи мы все таки отмѣтимъ частные вклады того и другаго, гдѣ это будетъ возможно съ малымъ рискомъ ошибки. Конечно, мы сообразно съ цѣлями нашей задачи не можемъ вдаться въ подробности философской системы Платона и ограничимся только выясненіемъ существенныхъ чертъ его метода.

§ 2 *(Сочиненія Платона, діалектика)*. Философія Платона дѣлится обыкновенно на три части: *діалектику* или теорію познанія, *философію природы* и *этику*. Это дѣленіе не принадлежитъ ему самому, но установлено въ его школѣ, вообще оно сообразно съ содержаніемъ важнѣйшихъ діалоговъ, всего лучше соотвѣтствующемъ этому дѣленію. Что касается до діалектики, то есть цѣлые діалоги, преимущественно ей посвященные, напр. „Теэтетъ“, „Софистъ“ и „Парменидъ“; наконецъ весьма важныя данныя о ней встрѣчаются въ такихъ діалогахъ, которые въ цѣломъ посвящены другому предмету. такъ напр. въ „Государствѣ“, имѣющемъ своимъ предметомъ этику и основанную на ней общественную жизнь, встрѣчаются весьма важныя данныя для Платоновой теоріи познанія.

Для историка философіи относительно Платона стоитъ весьма важный и до сихъ поръ окончательно не рѣшенный вопросъ о *подлинности* его сочиненій. Вопросъ этотъ одинъ составляетъ цѣлую обширную литературу, изученіе которой можетъ, пожалуй, поглотить цѣлую жизнь одного человѣка. За исключеніемъ еще древними критиками признанныхъ подложными, остается 36 сочиненій, приписываемыхъ Платону (35 діалоговъ и 1 состоящее изъ писемъ и опредѣленій). Изъ нихъ только весьма немногіе (по Целлеру только 6) никогда не подвергались сомнѣнію въ подлинномъ происхожденіи отъ Платона. Прочіе же всѣ различными учеными и на разныхъ критическихъ основа-

ніяхъ отвергались какъ не подлинные. Разумѣется, въ этой критикѣ, иногда черезчуръ мелочной, упражнялись преимущественно нѣмецкіе ученые (напр. въ послѣднее время Шааршмидтъ). Есть свои выгоды и невыгоды и въ томъ и въ другомъ отношеніи къ сочиненіямъ Платона.

Чѣмъ болѣе мы разширяемъ кругъ подлинныхъ его сочиненій, тѣмъ болѣе мы имѣемъ данныхъ для воспроизведенія его системы, но за то встрѣчаемся съ несогласимыми противорѣчіями въ этихъ данныхъ. Напротивъ съуживая кругъ подлинныхъ его сочиненій, мы лишаемъ себя весьма цѣннаго матеріала. Такъ едва ли можно бы было представить, какъ нѣчто сравнительно полное, теорію познанія или діалектику Платона, или не принимать въ соображеніе данныя діалоговъ: „Софистъ, Филебъ, Парменидъ“, подлинность которыхъ тоже оспаривается. Что же касается до противорѣчій, съ которыми мы встрѣчаемся у Платона, то съуживанье круга его подлинныхъ сочиненій съ одной стороны все таки окончательно не спасаетъ отъ этихъ противорѣчій, а съ другой они достаточно объясняются разными временами сочиненія діалоговъ Платона и различіемъ въ ступеняхъ развитія его философіи въ его сознаніи, ибо процессъ этого развитія занимаетъ большую половину восьмидесятилѣтней жизни великаго мыслителя. Такъ какъ въ нашемъ изслѣдованіи о методѣ самая догма Платоновой философіи отступаетъ для насъ на *второе мѣсто*, то для насъ благопріятнѣе мнѣніе тѣхъ ученыхъ, которые по отношенію къ подлинности сочиненій Платона отвергаютъ только сравнительно немногія и сравнительно не важныя изъ 36 сочиненій, ему приписываемыхъ. *)

Слово *діалектика*, аналогичное съ словами: реторика, логика, по словопроизводству означаетъ *ученіе о разговорѣ*. Такъ какъ всякій разговоръ, предполагающій двухъ или нѣсколькихъ разговаривающихъ, въ большинствѣ случаевъ заключаетъ въ себѣ столкновеніе различныхъ

---

*) Въ настоящемъ случаѣ я полагаюсь на авторитетъ Целлера, который подлинность только третьей части, а именно 12 сочиненій, считаетъ невѣроятною. За остальные же 24 онъ приводитъ болѣе или менѣе вѣскія соображенія, преимущественно основанныя на свидѣтельствѣ Аристотеля. При этомъ нѣкоторые важные діалоги, какъ напр., Филебъ, Софистъ, Парменидъ, Кратилъ, до сихъ поръ подвергающіеся нападеніямъ скептиковъ, занимаютъ у Целлера довольно высокое мѣсто на лѣстницѣ вѣроятной подлинности (См. Zeller. Ibidem 379—422).

мнѣній, то, начиная съ древнихъ и до нашего времени, въ обычномъ употребленіи словъ: діалектика, діалектикъ, разумѣется *искусство спорить*, опровергать противныя мнѣнія и доставлять побѣду своему. Въ этомъ смыслѣ изобрѣтеніе діалектики приписывалось древними Зенону элейскому. Конечно, мы должны ограничить смыслъ этого преданія, ибо искусство убѣждать и опровергать посредствомъ спора не могло быть изобрѣтено однимъ человѣкомъ, а существовало всегда вмѣстѣ съ способностью людей сообщаться другъ съ другомъ посредствомъ слова. Если вѣрны данныя, сохраненныя древними о Зенонѣ, то ему несомнѣнно принадлежитъ у грековъ честь методическаго и сознательнаго приложенія искусства спора къ изслѣдованію философской истины. Ему же можно приписать и введеніе удобной для этаго приложенія литературной формы діалога. Платонъ въ „Парменидѣ“ и отъ лица самаго Зенона объясняетъ дѣло такъ, что Зенонъ писалъ сочиненія въ діалектической формѣ для того, чтобы защищать философскую систему своего друга и учителя, Парменида, противъ тѣхъ, которые опровергали и насмѣхались надъ нею. Цѣль діалектики Зенона состояла въ томъ, что онъ опровергалъ противниковъ Парменида, открывая въ ихъ теоріяхъ противорѣчія и нелѣпости, гораздо большія чѣмъ тѣ, въ которыхъ они упрекали его учителя. Этимъ Зенонъ дѣлалъ косвенную помощь ученію Парменида, такъ какъ имъ представлялись возможными только два мнѣнія о сущности бытія: или что оно единое, или что оно многое. Указывая на нелѣпости, выходящія изъ предположенія множественнаго бытія, онъ тѣмъ косвенно подкрѣпляетъ теорію единаго бытія. Такъ какъ аргументы Зенона противъ приверженцевъ системы множества отличались силою, которая и до сихъ поръ не потеряла своего значенія, то не безъ основанія древніе его діалектику принимали въ смыслѣ искусства спорить, опровергать. Но искусство спорить, которымъ такъ сильно злоупотребляли софисты, уже у самихъ древнихъ обособившееся отъ діалектики вообще подъ именемъ *эристики*, было только односторонним выраженіемъ діалектики, ибо въ этомъ смыслѣ не захватывалось отношеніе діалектическаго процесса къ истинѣ.

Что касается до Платона, то у него діалектика не только имѣетъ это отношеніе, но есть единственное средство пріобрѣтенія полной истины. Въ этомъ смыслѣ онъ въ „Федрѣ“ положительно противопоставляетъ ее софистическому искусству реторическаго краснорѣчія. Но кромѣ

искусства, методологіи, діалектика у него есть еще и наука, теорія истиннаго философскаго познанія и спеціально того, которое выработано самымъ Платономъ.

Внѣшняя форма діалектики Платона выражалась преимущественно въ *діалогѣ*: „Сама мысль, говоритъ Сократъ въ Теэтетѣ, есть ничто иное, какъ рѣчь произнесенная не громко и не къ другому, а молчаливо и къ самому себѣ. Душа, когда она мыслитъ, только разговариваетъ сама съ собою, утверждая и отрицая". *) Но однако Платонъ не считалъ діалогическую форму за conditio sine qua non философской діалектики: „Методъ вопросовъ говоритъ онъ въ „Софистѣ", весьма удобенъ съ любезнымъ и добросовѣстнымъ собесѣдникомъ; иначе удобнѣе говорить одному" (см. Schleiermacher. Platons Werke II ч. II т. стр. 151). Далѣе мы видимъ, что какъ скоро предметъ изслѣдованія, по своей глубинѣ и содержанію, трудно поддавался діалогической формѣ изложенія, то Платонъ въ большей или меньшей степени низводилъ ее къ конологической, напр. въ „Тимеѣ, Критіѣ, Пирѣ, Федрѣ". Но тѣмъ не менѣе Платонъ несомнѣнно предпочиталъ разговорную форму изслѣдованія не по одному только уваженію къ примѣру учителя, исключительно употреблявшаго эту форму. Это было одно изъ внѣшнихъ побужденій, но къ нему присоединились и другія, коренившіяся въ личныхъ свойствахъ Платона и въ его міросозерцаніи.

По его философскимъ идеаламъ знаніе и жизнь должны *проникать* другъ друга, поэтому всего естественнѣе было для него представить возникновеніе этого знанія въ философскомъ общеніи лицъ, ищущихъ его. Та же разговорная форма съ другой стороны представляла больше удобство для опроверженія враждебныхъ ученій: въ одномъ и томъ же актѣ параллельно съ возникновеніемъ истины наглядно устранялось и противодѣйствующее ей заблужденіе. Далѣе Платонъ долженъ былъ высоко цѣнить діалогическую форму за большій просторъ для выраженія мысли. Только въ діалогѣ возможны были тѣ уклоненія въ сторону отъ изслѣдуемаго предмета, какія мы встрѣчаемъ у Платона, только въ немъ возможны были поэтическія сравненія, миѳическое истолкованіе, выручавшее философа тамъ, гдѣ у него не доставало точной формы для выраженія его мысли или научныхъ данныхъ для ея

*) См. Schleiermacher. Platons Werke. I томъ II части стр. 280.

обосновки. Далѣе только эта форма могла быть способною вмѣстить такіе важные элементы, какъ сократовская иронія и художественныя созерцанія самого Платона. Наконецъ греки вообще были охотники поговорить и поспорить, чему не мало способствовалъ богатый, способный къ выраженію тонкихъ отличій мысли, гармоническій языкъ.

§ 3 *(Платоновы опредѣленія діалектики).* Приступая къ изслѣдованію діалектики Платона, мы сперва приведемъ его собственныя опредѣленія ея задачи, а потомъ посмотримъ на самый процессъ построенія имъ философской системы и сравнимъ на сколько онъ соотвѣтствовалъ этимъ опредѣленіямъ. При этомъ намъ, конечно, придется коснуться и самого содержанія системы Платона. Указанія на задачу діалектики встрѣчаются во многихъ мѣстахъ сочиненій Платона; мы приведемъ всѣ, которыя съ той или другой стороны характеризуютъ эту задачу.

(№ 1). Въ „Кратилѣ“ діалектикомъ называется „умѣющій спрашивать и отвѣчать“ (Schleierm. P. W. II ч. II т. стр. 36).

(№ 2). Въ VII книгѣ „Государства“: „діалектика дѣлаетъ людей вполнѣ знающими предлагать вопросы и отвѣчать“ (Карпова. Соч. Плат. ч. III стр. 385).

(№ 3). Въ „Софистѣ“ діалектика „есть высокое искусство раздѣленія по родамъ, не отождествляя различныхъ понятій и не принимая тождественныхъ за различныя....“ „Кто способенъ къ этому искусству, тотъ вѣрно усмотритъ одну идею, заключающуюся во множествѣ отдѣленныхъ другъ отъ друга индивидуумовъ, а также множество различныхъ идей, включающихся въ одной общей идеѣ и далѣе одну составленную изъ многихъ объединенныхъ въ одной вещи и наконецъ многія вполнѣ другъ отъ друга отдѣльныя.... Эту діалектическую способность можно приписать только истинному философу, (См. Schleierm. P. W. II ч., II т. стр. 127—218).

(№ 4). Въ „Федрѣ“ Сократъ называетъ діалектикомъ того, „кто способенъ всматриваться въ одно и многое по природѣ“. (Карпова. С. II. IV. 32).

(№ 5). Въ „Филобѣ“ сказано, что „діалектика подобно Прометееву огню сообщена людямъ богами. Древніе, которые были лучше насъ и ближе стояли къ богамъ, сообщили намъ это божественное преданіе, а именно, что все то, о чемъ постоянно говорятъ, какъ о существующемъ, состоитъ изъ одного и многаго и соединяетъ въ себѣ,

по своей природѣ, границу и безграничное [1]), и что, слѣдовательно, при изслѣдованіи каждаго предмета нужно всегда имѣть въ виду и искать одно понятіе, которое и будетъ найдено. Открывши одно, нужно смотрѣть, не заключается ли въ немъ еще двухъ, трехъ или иного числа понятій. Далѣе нужно сдѣлать тоже относительно каждаго изъ этихъ понятій, пока не только увидимъ то, что первоначальное единое (высшее понятіе) есть одно и многое и безконечное, но пока, не останавливаясь на этомъ, не узнаемъ, сколько именно заключаетъ оно въ себѣ понятій. При этомъ не должно присоединять къ множеству предикатъ безконечнаго (или называть многое безконечнымъ) раньше, чѣмъ не охватимъ мыслію опредѣленнаго числа (понятій), заключающагося въ этомъ множествѣ между безконечностью и единымъ: и только послѣ этого уже можно допустить, чтобы каждый индивидуумъ потерялся въ безконечности. Вотъ это-то искусство изслѣдованія и дали намъ боги для пріобрѣтенія познанія и поученія другъ друга“ (Schleierm. P. W. 2 ч. III т. стр. 148 и слѣд.).

(№ 6). „Діалектика, сказано въ томъ же „Филебѣ“ есть наука, знающая всѣ другія науки. Она есть высшее и наиболѣе истинное познаніе между всѣми, потому что имѣетъ предметомъ своимъ бытіе, то, что существуетъ дѣйствительно и что по природѣ своей всегда одно и тоже“. (Schleierm. II ч. III т. стр. 230).

(№ 7). Въ VII книгѣ „Государства“, исчисляя науки, которымъ должны обучаться правители идеальнаго государства, Платонъ „выше всѣхъ наукъ, какъ ихъ завершеніе“, ставитъ діалектику. Въ ней человѣкъ „отрѣшаясь отъ чувственнаго воспріятія, устремится умственно къ сущему самому въ себѣ и не остановится въ діалектическомъ изслѣдованіи, пока не постигнетъ своею мыслію само Благо. Тогда онъ доходитъ до послѣднихъ предѣловъ міра мыслимаго, подобно тому, ко-

---

1) Здѣсь шлейермахеровы термины. Bestimmung und Unbestimmtheit, я замѣнилъ болѣе точными: *граница и безграничное*, какъ по большей близости къ греческимъ терминамъ (περάς καὶ ἀπειρία), такъ и потому что цѣлое это мѣсто несомнѣнно имѣетъ въ виду ученіе пиѳагорейцевъ, у которыхъ „граница и безграничное“ были техническіе термины для двухъ противоположныхъ началъ, посредствомъ которыхъ изъ первоначальнаго единства произошли всѣ вещи. (См. S. A. Вук. Die Vorsokratische Philosophie 1877, I ч. Pythagoras, стр. 70—135).

торый, познавъ черезъ зрѣніе солнце, доходитъ до конца познаній видимыхъ вещей". Далѣе тамъ же сказано, что только „одна діалектика должна бы носить имя науки, такъ какъ ея способъ познанія есть совершеннѣйшій и высшій". Далѣе діалектикомъ должно назвать того, который „можетъ дать разумныя основанія въ познаніи сущности каждаго предмета.... Только онъ можетъ отдѣлить умственно идею Блага отъ всѣхъ другихъ, опредѣлить ее"; между тѣмъ какъ не діалектикъ, „не зная сущности блага, вообще не имѣетъ познанія о какомъ бы то ни было благѣ.... Если же онъ и схватываетъ нѣкій призракъ блага, то не знаніемъ, а мнѣніемъ; и жизнь свою проводитъ онъ будто среди грезъ во снѣ, чтобы, отправившись въ преисподнюю, совершенно заснуть, если не пробудится здѣсь же". (См. Карпова III, стр. 381—385).

(№ 8) Въ VI книгѣ „Государства" Сократъ говоритъ: „силою діалектики умъ касается сущаго и мыслимаго, дѣлая предположенія— не начала, а дѣйствительно предположенія, какъ бы ступени и усилія, пока не дойдетъ до непредполагаемаго, до начала всяческихъ, коснувшись же его и держась того, что съ нимъ соприкасается, онъ такимъ образомъ опять нисходитъ къ концу и уже не трогаетъ ничего чувственнаго, но имѣетъ дѣло съ видами, (понятіями) [1]) черезъ виды (понятія), для видовъ (понятій) и оканчиваетъ на видахъ (понятіяхъ)". (Карпова. III, стр. 344).

Прежде всего эти опредѣленія даютъ намъ поводъ замѣтить, что въ нихъ смѣшаны два понятія; такъ напр., опредѣленія: № 6, 7, разумѣютъ подъ діалектикою *теорію*, *науку*; опредѣленія же: № 3, 5, характеризуютъ ее, какъ *искусство* или ученіе о методѣ. Это смѣшеніе отражается не только на опредѣленіяхъ Платоновой діалектики, но проходитъ черезъ всѣ его сочиненія. Всюду мы встрѣчаемъ соединенными философскую науку объ истинно-сущемъ или теорію идей и изложеніе метода, посредствомъ котораго философъ долженъ доходить до этой теоріи. Переводя это отношеніе на наши понятія, мы должны видѣть въ Платоновой діалектикѣ не только ту философскую дисциплину, которая носитъ имя *метафизики*, но и ту, которая извѣстна у

---

1) Къ термину Карпова: „виды" здѣсь вездѣ прибавленъ мною въ скобкахъ терминъ: „понятія", сообразно съ точнѣйшимъ переводомъ и толкованіемъ Целлера. (См. Zeller, loc. cit., стр. 490).

насъ подъ именемъ *теоріи познанія*. Но, какъ мы увидимъ, въ діалектику Платона входитъ ученіе о такихъ методологическихъ пріемахъ, которые приложимы ко всякому познанію, а не къ одному только философскому познанію идей; значитъ, въ нее входитъ кромѣ двухъ вышеозначенныхъ дисциплинъ еще и та, которую мы называемъ *логикой*.

§ 4 *(Философія и діалектика)*. Далѣе мы укажемъ на отношеніе понятія *діалектики* къ понятію *философіи* у Платона. Какъ изъ приведенныхъ цитатъ (напр. № 3), такъ и изъ другихъ сочиненій Платона (напр. изъ „Федра“, VI кн „Государства“) видно, что діалектика, и какъ наука, и какъ искусство, есть необходимая принадлежность философа. Діалектика, сперва какъ методъ, потомъ какъ наука о сущемъ, составляетъ высшую и послѣднюю ступень въ развитіи философскаго сознанія, но она доступна только тому, кто прошелъ черезъ двѣ другія сравнительно низшія ступени, составляющія для нея предварительное условіе. Эти двѣ ступени извѣстны у Платона подъ техническими терминами *очищенія* и *эроса* (философской любви).

Очищеніе (κάθαρσις по „Софисту“) состоитъ въ преодолѣніи ходячаго, не философскаго сознанія, а также и сознанія, зараженнаго софистическимъ суемудріемъ. Это очищеніе должно совершаться въ двухъ областяхъ: *теоретической и практической*. Въ первой области заблужденіе ходячаго, не очищеннаго сознанія состоитъ въ томъ, что оно признаетъ за истинное знаніе данныя чувственнаго воспріятія, представленія и мнѣнія (δόξα). Какое значеніе имѣютъ у Платона эти формы познанія и почему въ нихъ не заключается истины—это мы разсмотримъ ниже при изложеніи способа очищенія. Что касается до практической области, то у обыкновеннаго сознанія нѣтъ твердыхъ основаній для нравственности. Въ немъ отсутствуетъ истинное понятіе о добродѣтели, а потому, если человѣкъ такого сознанія и совершаетъ доброе дѣло, то по обычаю, по хорошимъ склонностямъ своей природы, или же по божественному предопредѣленію (указанію—θεία μοῖρα въ „Федонѣ, Апологіи, Государствѣ, VI“), словомъ, случайно и безотчетно. Отсюда человѣкъ обычнаго сознанія входитъ въ противорѣчіе съ самимъ собою относительно добродѣтели и нерѣдко дѣлаетъ зло, считая его за добро. Что касается до очищенія отъ мнимой софистической мудрости, то оно состоитъ въ опроверженіи ея основныхъ положеній (см. Фил. эт. ч. I-я стр. 121 и слѣд.), *утверждающихъ*

безразличіе между истиной и заблужденіемъ, добромъ и зломъ и *оправдывающихъ произволъ* субъективнаго мнѣнія въ области теоретической и *произволъ* индивидуальнаго эгоизма въ практической [1]).

Какъ скоро душа очистилась отъ заблужденій, она становится способною къ эросу, философскому влеченію. Эта вторая ступень имѣетъ *положительный* характеръ сравнительно съ первою и составляетъ *основаніе* для философскаго сознанія въ точномъ смыслѣ; она описана Платономъ преимущественно въ діалогахъ: „Федръ и Пиръ". Эросъ обусловленъ трансцендентнымъ, предшествующимъ земному, бытіемъ души, когда она, слѣдуя по стопамъ боговъ, созерцала умственно міръ идей. Когда потомъ душа въ земной жизни, при взглядѣ на земныя вещи, отражающія идеи, вспоминаетъ о самихъ прототипахъ вещей, идеяхъ, то приходитъ въ „божественное *изступленіе*" („Федръ"), въ которомъ „презирая все называемое нынѣ существующимъ, приникаетъ мыслію къ истинно-сущему". (Карп. IV, стр. 62). Но что это влеченіе къ высшему міру сущаго принимаетъ форму любви, то зависитъ, по объясненію Платона въ „Федрѣ", какъ отъ поразительнаго впечатлѣнія, которое производила своимъ *сіяніемъ* на душу *идея красоты* еще въ небесномъ мірѣ, такъ и отъ особеннаго *блеска*, которымъ отличаются видимыя (земныя) отображенія идеи прекраснаго отъ отображеній прочихъ идей. Гораздо болѣе развита сущность этого влеченія въ „Пирѣ": по этому діалогу предметъ влеченія есть высшее благо, а вмѣстѣ съ тѣмъ и безсмертіе. Сообразно съ различною степенью совершенства душъ, а также и сообразно съ различными степенями прекраснаго въ земномъ мірѣ, влеченіе это не съ разу выступаетъ во всей своей чистотѣ, но осуществляется постепенно, переходя по лѣстницѣ различныхъ формъ отъ менѣе совершенной къ совершеннѣйшей. Первая ступень есть *любовь къ прекраснымъ тѣламъ*, сперва къ одному, потомъ ко всѣмъ, ибо странно было бы, любя прекрасное въ частности, не любить его, какъ видовое. Вторая высшая ступень есть уже *любовь къ прекраснымъ душамъ*. На этой ступени обычная (у Грековъ) любовь къ красивому тѣлу юноши вполнѣ одухотворяется: любовникъ переходитъ въ *педагога*. На этой ступени любящій развиваетъ въ своемъ любимцѣ возможность наслаждаться прекраснымъ и воспроизво-

[1]) Cм. Zeller. Ibidem стр. 492—509.

ИН-Т ФИЛОСОФИИ
3
Академии Наук СССР.

дить его въ рѣчахъ, въ полезныхъ занятіяхъ, искусствахъ и въ законахъ. Далѣе отъ занятій воспитываемый любимецъ переводится къ *красотѣ знанія* и къ изслѣдованію прекраснаго, гдѣ бы оно ни находилось. Послѣдняя и высшая ступень есть любовь, направленная *на* чистую, безформенную, вѣчную и неизмѣнную *красоту*, ни съ чѣмъ матеріальнымъ и конечнымъ несмѣшанную, именно, *на идею*: только эта любовь даетъ истинное знаніе, истинную добродѣтель, только она достигаетъ послѣдней цѣли эроса,—безсмертія. Что касается до связи эроса съ влеченіемъ къ безсмертію, то вообще, замѣчаетъ въ томъ же діалогѣ Платонъ, всякая любовь имѣетъ цѣлью обладаніе благомъ или счастіе и притомъ навсегда, безъ конца. Результатомъ же любви къ красотѣ самой въ себѣ было бы не только созерцаніе истины, но и совершеніе истинной добродѣтели, которая повела бы за собою благоволеніе бога и безсмертіе („Пиръ“). Но почему влеченіе къ идеѣ красоты можетъ привести къ истинѣ и къ добродѣтели? Потому что, думаетъ Платонъ, истина и красота суть *аттрибуты* высшей идеи, идеи блага, которая и есть само божество: красота блага „невыразима и выше „всякой другой красоты („Государство“, VI). Высшая красота (идея) безтѣлесна и безцвѣтна и вообще, по понятію своему, совпадаетъ у Платона съ добродѣтелью и истиною („Филебъ, Государство, Тимей“ и пр.)[1]).

Но эросъ есть только *влеченіе* къ обладанію истиной и добродѣтелью; дѣйствительное *обладаніе* ими возможно только при посредствѣ научнаго развитія. Какъ мы увидимъ ниже, это развитіе проходитъ черезъ цѣлый воспитательный процессъ отъ простѣйшихъ знаній до высшей науки, діалектики. При этомъ низшія формы познанія, какъ бы оплодотворенныя эросомъ, получаютъ цѣнность и служатъ основою для высшаго діалектическаго познанія. Такимъ образомъ понятіе философіи у Платона *обширнѣе* понятіе діалектики, которая есть только послѣдняя и высшая форма знанія, составляющаго одну изъ двухъ частей философіи. Кромѣ знанія для философіи нужна еще и жизнь въ высшихъ ея формахъ, отрѣшенныхъ отъ чувственности и ея страстей; кромѣ діалектики философія состоитъ еще изъ эроса, окончательно осуществляющагося въ нравственномъ подвигѣ и въ наслажде-

---

[1]) Срав. Zeller. Ibidem. стр. 510 и слѣд.

ніи высшимъ счастіемъ, которое, по Платону, необходимо соединено съ добродѣтельною и разумною жизнію.

По характеристикѣ, сдѣланной Платономъ въ 5, 6, и 7 книгахъ „Государства“, философъ, въ силу особенностей своей природы, пламенѣя любовью къ истинно-сущему и высочайшему благу и увлекаясь духомъ къ вѣчному и неподвижному, постоянно упражняется въ такой дѣятельности, которая съ одной стороны все болѣе и болѣе *освобождаетъ* его лично отъ міра чувственности и подготовляетъ къ совершеннѣйшему состоянію, а съ другой дѣлаетъ способнѣйшимъ приносить наибольшую пользу тому обществу, среди котораго онъ живетъ Постепенно и гармонически развивается философъ какъ со стороны тѣлесной во всѣхъ искусствахъ и занятіяхъ, достойныхъ свободнаго гражданина (напр., гимнастикѣ, военномъ дѣлѣ, музыкѣ), такъ и проходитъ одну за другою всѣ фазы духовнаго развитія и научнаго образованія. Въ занятіяхъ искусствами и науками (напр., ариѳметикой, геометріей, астрономіей) философъ не останавливается на одномъ только практическомъ ихъ значеніи и примѣненіи къ матеріальнымъ нуждамъ жизни частной и общественной; или же онъ не смотритъ на науки и искусства, какъ на средства для развлеченія и самоуслажденія въ обладаніи большею ловкостью и вообще превосходствомъ надъ другими, но пользуется ими, какъ необходимыми ступенями для достиженія полной истины и совершенства. Но это нисколько не мѣшаетъ философу превосходить обыкновенныхъ людей въ практическомъ примѣненіи искусствъ и наукъ къ дѣламъ жизни, домашней и общественной, хотя заниматься этими дѣлами онъ можетъ только ради служенія обществу, ибо для него самого, какъ отрѣшившагося отъ міра вещей, остается только одна потребность, потребность безмятежнаго созерцанія божественнаго міра идей. Поэтому Платонъ осуществимость своего идеальнаго государства ставитъ отъ одного условія, чтобы или *философы царствовали или цари философствовали.* Только такіе правители, думаетъ онъ, соединяя въ себѣ и высшее знаніе и нравственное совершенство, были бы способны водворить въ обществѣ истинную справедливость, спокойствіе и безопасность. („Государство“ 5, 6 и 7).

Такимъ образомъ понятіе философіи отличается у Платона отъ понятія діалектики, какъ науки, во первыхъ тѣмъ, что послѣдняя есть одна изъ наукъ, а первая есть *просто наука или знаніе*, въ смыслѣ истиннаго *знанія о бытіи* („Софистъ“), и далѣе тѣмъ, что философія

есть кромѣ того эросъ, т. е., непрерывное влеченіе не только къ знанію, но и къ его выраженію въ добродѣтельной, полезной обществу и истинно счастливой жизни.

§ 5. (*Сократъ, какъ представитель эроса*). Ниже мы будемъ имѣть поводъ взглянуть, на сколько основательно было платоново понятіе философіи и насколько ясно оно было для него самого, а теперь укажемъ на долю, внесенную въ это понятіе Сократомъ. Участіе Сократа въ выработкѣ понятія діалектики обнаружится ниже при изслѣдованіи ея составныхъ частей: что же касается до эроса, то существенныя черты этого принципа ведутъ свое происхожденіе отъ Сократа. Имъ впервые высказано было между современниками требованіе о *замѣнѣ* чувственной любви между индивидуумами мужескаго пола духовною любовью и братскою дружбою, хотя, какъ грекъ [1]) и какъ сынъ своего времени, онъ съ странною для насъ снисходительностью относился къ господствовавшимъ чувственнымъ отношеніямъ, несомнѣнно не оставался равнодушнымъ къ физической красотѣ молодыхъ людей и не рѣдко говорилъ, хотя и съ ироніею, о своей влюбчивости. Сократическое происхожденіе этого требованія подтверждается тѣмъ, что оно высказано было не однимъ только Платономъ, но Ксенофонтомъ и другими учениками (напр., Евклидомъ, Антисѳеномъ и пр.) Сократа [2]). Далѣе что касается до другихъ важныхъ сторонъ философскаго эроса, то кто другой могъ бы установить и формулировать ихъ, кромѣ того, который лучшую, по полнотѣ силъ и ясности сознанія, половину своей жизни провелъ исключительно въ исканіи истины, въ нравственномъ самоусовершенствованіи и въ возбужденіи потребности къ тому не только въ своихъ друзьяхъ, но и во всѣхъ согражданахъ и который наконецъ заплатилъ жизнію за эту дѣятельность? По этому и Платонъ въ своемъ „Пирѣ“ выставляетъ Сократа представителемъ,

---

1) Въ происхожденіи у Грековъ чувственной любви между лицами одного пола участвовалъ культъ Вакха, Афродиты и Эроса. Несомнѣнно также, что этотъ обычай стоялъ въ связи съ мнѣніемъ грековъ о превосходствѣ, по степени, мужской красоты надъ женскою, а оно въ свою очередь поддерживалось воззрѣніемъ, что истинная красота соединена съ силою. См. Sammlung wiss. Vorträge von Virchow. und Holzendorf. Heft 284 статья Вил. Виганда 1877.

2) См. Zeller. Ibidem, стр. 107.

или совершеннѣйшимъ *воплощеніемъ* философскаго эроса. Восторженная похвальная рѣчь Алкивіада Сократу въ этомъ діалогѣ есть ничто иное, какъ развитіе того положенія, что Сократъ своею личностью осуществляетъ въ живой дѣйствительности того самаго эроса, котораго идеальный образъ онъ (Сократъ) только что начерталъ въ предшествующей рѣчи.

Но если Сократомъ были положены основы ученія объ эросѣ, какъ о принадлежности философіи, то всетаки у Платона оно подверглось дальнѣйшему развитію. Такъ объясненіе происхожденія эроса изъ созерцанія идей принадлежитъ Платону; ему же принадлежитъ и указаніе на безсмертіе, какъ на послѣднюю цѣль эроса. Что же касается до осуществленія этого влеченія какъ въ знаніи, такъ необходимо и въ добродѣтельной и полезной для друзей и вообще для общества жизни, ибо знаніе есть ео ipso добродѣтель, а также и благо (счастіе),— то эта существенная черта ученія о философской любви вполнѣ принадлежитъ Сократу [1]).

§ 6. (*Очищеніе, какъ отрицательный пріемъ діалектики*). Считая, что все вышеприведенное достаточно выясняетъ содержаніе платонова понятія философіи, я обращусь къ его діалектикѣ. Я подвергну изслѣдованію составъ ея, какъ *методологіи*, ибо съ этой стороны она главнымъ образомъ входитъ въ область предпринятой мною задачи. Но, какъ мы уже видѣли выше, необходимымъ предварительнымъ условіемъ для діалектики должно быть сознаніе, очищенное какъ отъ ходячихъ заблужденій, такъ особенно отъ заблужденій софистической *мнимой мудрости* (δοξοσοφία—по „Софисту“). Такъ какъ Платонъ придавалъ большое значеніе (и вполнѣ справедливо, прибавлю я) этому очищенію сознанія и такъ какъ пріемы положительнаго метода діалектики стоятъ въ тѣсной связи съ пріемами отрицательнаго очищенія, то мы познакомимся съ ними поближе.

Самъ Платонъ въ „Софистѣ“ называетъ очищеніемъ „искусство освобождать человѣка отъ величайшаго и худшаго изъ всѣхъ родовъ невѣжества, а именно отъ увѣренности въ знаніи того, чего не знаешь“. Вотъ какъ онъ самъ описываетъ въ томъ же діалогѣ, отъ лица элейскаго гостя, способъ очищенія.

---

2) Срав. Zeller. Ibidem, стр. 64, 107, 136, 511 и слѣд., 532 и слѣд.

(№ 9). „Тѣ, которые хотятъ очистить человѣка отъ этого невѣжества, распрашиваютъ о тѣхъ вещахъ, о которыхъ, какъ онъ воображаетъ, онъ говоритъ что либо дѣльное, между тѣмъ какъ въ сущности ничего не говоритъ. Легко усматривая, что незнающіе путаются въ мнѣніяхъ, спрашивающіе въ своихъ вопросахъ сближаютъ, сравниваютъ эти мнѣнія и тѣмъ указываютъ, что они (т. е., мнѣнія) противорѣчатъ другъ другу относительно одного и того же предмета, въ одномъ и томъ же отношеніи и съ одной и той же точки зрѣнія. Видя это, незнающіе досадуютъ на самихъ себя и дѣлаются мягче къ другимъ и такимъ образомъ освобождаются отъ упорства въ высокомъ мнѣніи о самихъ себѣ“. (Schl. P. W. II т. II 7, стр. 174).

По этому описанію, сущность очищенія состояла *въ приведеніи* незнающаго *къ противорѣчію* съ имъ же самимъ высказанными положеніями. Какъ частный случай этого приведенія къ противорѣчію составляетъ у Платона и *противорѣчіе* спрашиваемаго и незнающаго *съ общепризнанными положеніями и опытными фактами*, по скольку онъ признаетъ эти факты и положенія. Къ очищенію же относится и *выводъ* изъ мнѣній спрашиваемаго *нелѣпыхъ послѣдствій*. На всѣ эти формы процесса очищенія въ діалогахъ Платона встрѣчаются многіе примѣры. Такъ, напр., чтобы указать на простѣйшіе, Хармидъ (въ діалогѣ того же имени), называя „разсудительность тихою дѣятельностью“, долженъ признать, что она не есть тихая дѣятельность, допустивши два посредствующія положенія, что „разсудительность принадлежитъ къ хорошимъ дѣламъ“ и далѣе что „множество хорошихъ дѣлъ тѣлесныхъ и духовныхъ исполняются быстро“ (напр., бѣганье, прыганье, гимнастическія упражненія, чтеніе, письмо, мышленіе), или же, напр., Мелитъ (въ „Апологіи Сократа“), обвиняя Сократа въ томъ, „что онъ не признаетъ боговъ“, и въ тоже время утверждая, что Сократъ вѣруетъ въ новыхъ геніевъ, противорѣчитъ себѣ, допустивъ посредствующее положеніе, что подъ геніями разумѣются „или боги или дѣти боговъ“. Въ „Эвтифронѣ“ высказанное имъ положеніе, что „святое есть то, что пріятно богамъ, а не святое то, что имъ непріятно“, оказалось несостоятельнымъ въ виду того признаннаго всѣми (а также и Эвтифрономъ съ Сократомъ) факта, что „боги разногласятъ и ссорятся между собою“ и выведеннаго Сократомъ изъ этого факта слѣдствія, что одни и тѣже дѣла, какъ пріятныя однимъ богамъ, но непріятныя другимъ, суть (или бываютъ) въ одно и тоже время и святыя, и несвятыя. Но

далеко не всегда у Платона процедура приведенія къ противорѣчію такъ проста, какъ въ приведенныхъ примѣрахъ. Такъ, напр., въ „Теэтетѣ“ только послѣ *весьма сложнаго и окольнаго пути* Платонъ, въ лицѣ Сократа, заставляетъ своихъ собесѣдниковъ (Теэтета, а также и его учители, Ѳеодора, который иногда вмѣшивается въ разговоръ, поддерживая своего ученика), взять назадъ выставленное Теэтетомъ положеніе: „*знаніе есть ощущеніе*“. Въ этомъ длинномъ опроверженіи соединены всѣ формы очищенія; и такъ какъ это одинъ изъ мастерскихъ образчиковъ этого процесса, то мы и считаемъ не лишнимъ кратко изложить его (т. е. образчика) ходъ и порядокъ.

Коротко указать на ошибочность выставленнаго положенія было невозможно, а потому Сократъ предпринимаетъ длинный окольный путь разрушить по частямъ составные элементы его содержанія. Положеніе это, по мнѣнію Сократа, тождественно съ знаменитымъ положеніемъ Протагора: человѣкъ есть мѣра вещей, существующихъ въ томъ, что онѣ существуютъ, и несуществующихъ въ томъ, что онѣ не существуютъ (См. Фил. Эт. ч. I, стр. 124). Получивъ на это согласіе собесѣдника, Сократъ устанавливаетъ, сообща съ нимъ, смыслъ этого положенія, т. е., что вещи *суть* для всякаго то, что они ему *кажутся*. Далѣе Сократъ, всетаки согласно съ Теэтетомъ, утверждаетъ, что это мнѣніе есть результатъ теоріи многихъ древнихъ мудрецовъ, а особенно Гераклита, по которой *движеніе есть начало и условіе бытія всѣхъ вещей*. Развивая съ разныхъ сторонъ содержаніе этой теоріи, Сократъ находитъ, что она требуетъ признать, что „если что либо есть и чѣмъ либо становится, то не иначе какъ относительно чего либо другого, или для другого“. Она не можетъ допустить и рѣчи о томъ, „чтобы что либо было или стало само по себѣ“ (См. Schl. W. P. I томъ, II-я ч. стр. 222 и слѣд.), иначе говоря, *бытіе* есть для нея только безпрерывно видоизмѣняющіяся и текущія *отношенія* вещей. Отсюда и знаніе есть каждый разъ только ощущеніе отношенія вещей къ знающему, ощущеніе, судья которому только самъ ощущающій, а никто другой. Когда такимъ образомъ, съ согласія собесѣдниковъ, Сократъ отождествилъ ученія: „Гераклита и другихъ мудрецовъ, что все находится въ неустанномъ теченіи и движеніи,—Протагора, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей,—и Теэтета, что знаніе есть ощущеніе“, то приступилъ къ выводу изъ нихъ послѣдствій. Такъ, напр., если, на основаніи ощущенія, человѣкъ есть мѣрило истины, то и свинья, и вся-

кое еще низшее ощущающее существо также есть мѣрило истины, а потому и притязанія самого Протагора обучать въ качествѣ знающаго другихъ, какъ невѣжда, противорѣчитъ его собственному положенію и теряетъ всякое основаніе, ибо всѣ одинаково мудры. Далѣе, если знаніе есть ощущеніе, то съ изчезновеніемъ момента ощущенія исчезаетъ и знаніе, а между тѣмъ, вѣдь, вспоминая что либо, бывшее прежде ощущеніемъ, мы знаемъ это вспоминаемое. Но такъ какъ это *знаемое* не есть ощущеніе, то, по положенію: знаніе есть ощущеніе, оно уже *не есть знаніе*. Отсюда, замѣчаетъ Сократъ, слѣдуетъ нѣчто чудное, а именно, „что кто либо вспоминая то, о чемъ онъ имѣлъ знаніе (въ ощущеніи), все таки не знаетъ этого, ибо онъ теперь не ощущаетъ его (т. е., вспоминаемаго)“. (Ibidem, стр. 230). (2).

Такъ какъ намъ важенъ въ данномъ случаѣ ходъ диспута Сократа съ его собесѣдниками, а не самое содержаніе, то я не стану излагать всѣхъ его опроверженій, выставленныхъ противъ Протагора тѣмъ болѣе, что между ними есть и неудачныя. Но какъ бы то ни было, выводы Сократа такъ подѣйствовали на Теэтета, что онъ сознается, что прежнее мнѣніе его о состоятельности положенія Протагора *перешло* въ противоположное (тамъ же, стр. 226). Однако Сократъ, не удовлетворяясь опроверженіемъ ученія Протагора и Теэтета, основанномъ на выводѣ изъ него нелѣпыхъ послѣдствій, имѣетъ въ виду подорвать это ученіе въ самомъ его основаніи. Замѣтивъ, что еще рано торжествовать побѣду надъ Протагоромъ, который, еслибъ всталъ изъ мертвыхъ, нашелъ бы, что сказать въ свою защиту, Сократъ предлагаетъ глубже изслѣдовать самое *основаніе* положеній о человѣкѣ, какъ мѣрѣ вещей, и знаніи, какъ ощущеніи, а именно онтологическую теорію движенія. Замѣтивъ, что есть два рода движенія: *перемѣщеніе въ пространствѣ* и *измѣненіе въ качествѣ*, Сократъ утверждаетъ, что во избѣжаніе противорѣчія, теорія должна принимать, что, всѣ движется обоими родами движенія. Отсюда для нея всякое качество существуетъ только въ совпаденіи двухъ встрѣчныхъ движеній отъ дѣйствующаго (ощущаемаго) и страждущаго (ощущающаго)[1]), а потому не можетъ оставаться самому себѣ равнымъ и движется въ ежемгновенномъ измѣненіи. Отсюда всякія ощущенія не представля-

[1]) Ниже мы еще встрѣтимся съ этой теоріей чувственнаго воспріятія.

ютъ ничего стойкаго и какъ бы бѣгутъ отъ возможности быть захваченными рѣчью (въ сужденіи). Отсюда же слѣдуетъ, что въ ощущеніи не можетъ быть дано никакого опредѣленія для чего либо; и, по смыслу теоріи, ни о чемъ нельзя сказать, что оно „*такъ* или *не такъ*“ (Ib., 266), ибо въ обоихъ этихъ выраженіяхъ ничего не высказывается о движеніи. Для того чтобы выразить бытіе по этой теоріи, нужно бы создать новое слово (которое выражало бы подвижность въ качествѣ, т. е., что оно есть и не есть), а, за неимѣніемъ его, лучшимъ терминомъ для этой цѣли можетъ служить развѣ выраженіе: „*никакимъ образомъ*“. (См. Ф. Эт. I, стр. 122). Такимъ образомъ основательное изслѣдованіе онтологической теоріи движенія привело Сократа къ выводу, что она сама заключаетъ въ себѣ условія *невозможности* не только *знанія*, но *и ощущенія*. Послѣ этого разрушенія послѣдней основы для положенія: знаніе есть ощущеніе, оно окончательно сходитъ со сцены, и собесѣдники пытаются разрѣшить вопросъ о знаніи иначе.

Сдѣлавъ общую характеристику процесса очищенія и уяснивъ его на примѣрахъ, мы перейдемъ къ вопросу о вкладѣ Сократа въ эту операцію. Рѣшеніе этого вопроса освѣтитъ намъ процессъ еще съ нѣкоторыхъ сторонъ, которыя пока не тронуты.

§ 7. *(Сократъ, какъ посредствующій членъ между элеатами и Платономъ въ отрицательной роли діалектики)*. Если діалогъ Платона: „Парменидъ“, подлинный, то изображенная тамъ вымышленная встрѣча элейскихъ мудрецовъ съ Сократомъ можетъ быть съ достаточною вѣроятностью истолкована намѣреніемъ Платона выразить свой взглядъ на отношеніе дѣятельностей элейской школы и Сократа. Историческій Сократъ никакихъ непосредственныхъ соприкосновеній съ школой не имѣлъ и если былъ знакомъ съ ея ученіемъ и методомъ, то, по всѣмъ вѣроятностямъ, поверхностно и не изъ первыхъ источниковъ. Между тѣмъ въ процессѣ развитія философской системы Платона взгляды Сократа и элеатовъ стояли въ органической связи; и конечно, въ чувствахъ и вообще въ сознаніи Платона изъ предшествовавшихъ Сократу философовъ *высшее мѣсто* послѣ него занималъ никто иной, какъ Парменидъ. Поэтому весьма естественно, что Платонъ въ художественной рамкѣ своего діалога хотѣлъ соединить *реально раздѣленное, но идеально сопринадлежное*. Когда, исполняя этотъ художественный замыселъ, Платонъ изображаетъ намъ, какъ испытанные въ умственной борьбѣ за истину мощные мыслители, одинъ уже, „прекрасный

и величественный" старецъ (Парменидъ), другой еще цвѣтущій полнотою силъ мужъ (Зенонъ), благосклонно и сочувственно „улыбаются", внимательно слѣдя за энергическою умственною работою еще неопытнаго, но, очевидно, геніальнаго юноши (Сократа): то намъ невольно представляется образъ честныхъ и серьезныхъ учителей и воспитателей, радующихся первымъ самостоятельнымъ успѣхамъ своего воспитанника. Когда далѣе Парменидъ, похваливъ настоящее рвеніе Сократа къ философскимъ изслѣдованіямъ", пророчествуетъ о времени, когда влеченіе къ мудрости (эросъ) охватитъ его во всей полнотѣ, то воображеніе рисуетъ намъ картину верховнаго жреца истины, рукополагающаго юнаго неофита на вѣчное ей служеніе.

И дѣйствительно, не Горгій или другой кто изъ діалектиковъ и риторовъ, научившихся въ элейской школѣ искусству борьбы словомъ, были по духу настоящими наслѣдниками Парменида и Зенона, а Сократъ, не только вполнѣ овладѣвшій діалектическими пріемами школы и блестящимъ образомъ прилагавшій ихъ, но, что главное, прилагавшій къ тому же дѣлу выработки философской истины, для котораго они служили и у элейскихъ философовъ. Приведеніе къ противорѣчію, reductio ad absurdum, практиковавшееся систематически элеатами для опроверженія противоположныхъ воззрѣній и въ то же время для косвенной обосновки собственнаго ученія, взятое какъ *формальный логическій пріемъ*, можетъ быть безразлично пригоднымъ оружіемъ какъ для созиданія истины, такъ и для разрушенія ея, особенно если она еще неокрѣпшая является въ видѣ первоначальнаго нѣжнаго ростка. Такъ какъ истина реально существуетъ только въ субъективномъ сознаніи мыслящаго индивидуума, то судьба ея, по крайней мѣрѣ, на время, вполнѣ зависитъ отъ этой индивидуальной почвы, на которой она выросла и силами которой она поддерживается. Вполнѣ истинное положеніе можетъ пасть подъ ударами ловкой діалектики и приведено къ нелѣпости, благодаря только тому, что индивидуальный носитель его не сознавалъ съ достаточною ясностію его основаній или случайно ассоціировалъ его съ фальшивымъ положеніемъ, или же, въ случаѣ борьбы за свое положеніе, неосмотрительно допустилъ въ діалектической цѣпи положеній вольный или невольный софизмъ со стороны противника. По этому нѣтъ ничего мудренаго, что въ рукахъ людей, равнодушныхъ къ существованію высшихъ и всеобщихъ философскихъ истинъ, по самой сущности своей долженствующихъ не поддаваться эксплоа-

таціи въ пользу случайныхъ человѣческихъ влеченій и настроеній,— нѣтъ ничего мудренаго, что въ рукахъ софистовъ, риторовъ и политиковъ, расплодившихся въ теченіи V вѣка по всей Греціи, особенно же въ городахъ съ преобладающею демократіею, такое сильное оружіе, какъ діалектика элеатовъ, зачастую служила произволу лицъ и партій съ ихъ временными настроеніями, мнѣніями и текущими интересами.

Конечно, діалектика элеатовъ *подавала* до извѣстной степени *поводъ* къ софистическому злоупотребленію ею, но это обстоятельство не зависѣло отъ доброй воли представителей школы и было результатомъ необходимаго естественнаго развитія философскаго познанія. Есть много ученыхъ (и древнихъ, и новыхъ), которые прямо считаютъ Зенона родоначальникомъ софистики. Но это поверхностное мнѣніе имѣетъ своимъ источникомъ прежде всего непониманіе смысла и значенія его діалектическихъ изслѣдованій. (См. Фил. Эт. ч. I стр. 79—111). Уже одна исторія личной жизни главныхъ представителей школы (Ксенофана, Парменида, Зенона, Мелисса), и въ особенности Зенона, поскольку мы знаемъ объ этой жизни изъ скудныхъ преданій, свидѣтельствуетъ намъ, что это были серьезные, честные люди, у которыхъ *ни дѣло, ни слово никогда не могло быть пустою игрою*, а только выраженіемъ ихъ глубочайшаго убѣжденія [1]). Но все таки Зенонова діалектика имѣла внѣшній видъ исключительно разрушительной дѣятельности, а потому и походила на эристику, имѣющую цѣлью только оспорить противника. Вскрывая противорѣчія въ господствовавшихъ понятіяхъ движенія, пространства, множественности бытія и отрицая ихъ реальное значеніе, эта діалектика вмѣстѣ съ тѣмъ объявляла лишенными всякой истины безчисленныя явленія всѣхъ познаваемыхъ въ чувственномъ опытѣ процессовъ міра, въ основѣ которыхъ явно или скрытно лежитъ движеніе. Какъ ни чудовищно было такое отрицаніе для общаго здраваго смысла, взросшаго на явленіяхъ перемѣны, но тѣмъ не менѣе только *этою цѣною* могли элеаты и Зенонъ купить себѣ спокойное убѣжденіе въ вскрытой ими истинѣ, что бытіе едино,

---

1) См. между прочимъ о высокомъ личномъ характерѣ Зенона и о неосновательности причисленія его къ софистамъ у Byk'a, loco cit. II часть стр. 57—72 и особенно 70—72, а также и у Cousin'a въ также, цитированныхъ выше сочиненіи и статьѣ.

неизмѣнно, равно самому себѣ, недѣлимо, безусловно и пр., ибо только въ доказательствѣ отъ противнаго т. е., въ опроверженіи противоположной теоріи могли они находить постоянную опору для своей. Правда, вскрывъ противорѣчіе въ понятіяхъ перемѣны, движенія и проч., они могли бы ограничиться только признаніемъ несостоятельности ихъ въ данномъ современномъ сознаніи и затѣмъ, не отрицая у нихъ вообще какой либо реальной основы, попытаться преобразовать ихъ для того, чтобы въ этомъ преобразованномъ видѣ мыслить ихъ согласно съ установленнымъ школою понятіемъ бытія. Но элеаты не сдѣлали этой попытки... конечно, въ силу роковой *необходимости историческаго развитія*, которая каждой эпохѣ и каждому дѣятелю дозволяетъ разрѣшить только *свои задачи*, непосредственно вытекающія изъ многоразлично переплетеннаго комплекса космическихъ, теллурическихъ и пр. условій даннаго времени и мѣста. Историческія судьбы, говоря фигурально, предоставили право на эту попытку Платону съ тѣмъ однако, что посредствующими звѣньями между имъ и элеатами должны были лечь софисты и Сократъ. Первые, напр., въ лицѣ Горгія (См. Фил. Эт., ч. I стр. 125 и слѣд.), приложили діалектику элеатовъ не только къ разрушенію признаваемыхъ ими истинъ, но и къ отрицанію истины вообще, второй, прилагая ее къ изъисканію истины, способствовалъ ея существенному развитію.

§ 8. *(Сократическіе элементы въ процессѣ очищенія).* Отсутствіе историческихъ данныхъ о жизни Сократа, предшествовавшей его извѣстности, не позволяетъ отвѣчать обстоятельно на вопросъ: гдѣ и у кого научился онъ діалектическому искусству. Вѣроятнѣе всего, что съ нѣкоторыми пріемами его онъ первоначально ознакомился, слушая споры ученыхъ софистовъ и пренія ораторовъ. Хотя и съ примѣсью шутки, но платоновъ Сократъ неоднократно указываетъ на софиста Продика, какъ на свого учителя. (напр , въ діалогахъ; „Протагоръ, Хармидъ, Менонъ, Кратилъ.“) Нѣтъ ничего невѣроятнаго, что въ этомъ показаніи есть *дѣйствительное основаніе*, тѣмъ болѣе, что Продика въ взвѣстномъ отношеніи справедливо называютъ предшественникомъ Сократа. Это справедливо не только въ томъ отношеніи, что Продикъ занимался нравственными вопросами, но, пожалуй, еще болѣе въ томъ, что онъ училъ правильному употребленію словъ и занимался различеніемъ близкихъ по смыслу словъ. Для того же, чтобы знаніе было въ формѣ правильныхъ *логическихъ понятій*, какъ того требовалъ Сократъ, нужно не толь-

ко *постоянство и опредѣленность ихъ признаковъ*, но также *прочность и общеобязательность смысла того слова, которымъ понятіе обозначается*. Но гдѣ бы первоначально ни научился Сократъ діалектическимъ пріемамъ, во всякомъ случаѣ то мастерство, которымъ по согласнымъ описаніямъ Ксенофонта и Платона, отличалась его діалектика и особенно процедура приведенія къ противорѣчію въ эпоху его извѣстности, было дѣломъ личнаго таланта и упражненія.

Теперь мы разсмотримъ тѣ *особенности* Сократовой діалектики, которыя относятся къ тому ея моменту, который у Платона названъ очищеніемъ.

Платонъ въ своей „Апологіи“, гдѣ образъ Сократа наиболѣе соотвѣтствуетъ дѣйствительности, а также и въ другихъ діалогахъ дѣлаетъ показаніе, которое подтверждается и другими источниками, что исходнымъ пунктомъ дѣятельности Сократа было *сомнѣніе* въ собственномъ знаніи. Мы не знаемъ точно, какой былъ поводъ къ этому сомнѣнію, но всего вѣроятнѣе, что оно съ одной стороны мотивировалось спорами философскихъ школъ, а съ другой желаніемъ его найти какія либо твердыя точки опоры для нравственнаго убѣжденія въ виду скептическаго направленія вѣка, подвергавшаго смѣлой критикѣ и религіозную традицію, и законы государства, и предшествующую философію. Что разногласіе между философами было для Сократа поводомъ къ сомнѣнію въ истинности господствовавшихъ философскихъ теоріи, о томъ можно заключить изъ „Воспоминаній“ Ксенофонта [1]): а отъ этого сомнѣнія для такого добросовѣстнаго человѣка, какъ Сократъ, до сомнѣнія въ истинности своихъ наличныхъ воззрѣній было очень недалеко. Но какъ бы то ни было, сомнѣніе это повело Сократа къ самоизслѣдованію, въ результатѣ котораго оказалось постоянное открытое его заявленіе: что онъ „не сознаетъ себя мудрецомъ“ (Апологія), „ничего не знаетъ“ (Пиръ), что онъ „безплоденъ въ мудрости“ (Теэтетъ) и т. под. Конечно, этого заявленія нельзя понимать въ буквальномъ смыслѣ. Сократъ едва ли уступилъ бы кому либо въ тѣхъ знаніяхъ, ради которыхъ современные ему софисты, ораторы, политики сами себя считали зна-

---

[1]) См. русскій переводъ „Воспоминаній о Сократѣ“ Янчевецкаго Кн. I, гл. I, 11 и слѣд. Цитируя Ксенофонта, я и буду всегда имѣть въ виду этотъ переводъ.

ющими, да и въ мнѣніи другихъ считались мудрецами. Но эти знанія, какъ бы ни были они многочисленны и разнообразны, вовсе не были для Сократа *типомъ истиннаго знанія*: потому что они представляли безсвязный аггрегатъ поверхностныхъ понятій и сужденій, сложившихся безъ яснаго сознанія ихъ основаній, а также и процесса, посредствомъ котораго они произошли изъ этихъ основаній. Сократъ былъ дѣйствительно *незнающимъ сравнительно съ* тѣмъ *идеаломъ* знанія, который онъ себѣ поставилъ и котораго ему не удалось осуществить въ теченіи цѣлой жизни, не смотря на постоянное къ тому стремленіе. Что же касается до способа, какимъ Сократъ убѣдился въ своимъ незнаніи, то нѣтъ сомнѣнія, что Сократъ пришелъ къ тому не случайно, а сознательно и методически. За это говоритъ какъ собственное показаніе Сократа передъ судомъ, что онъ, „по предписанію Божію проводитъ время въ испытаніи себя и другихъ“ (Апологія), такъ и въ поставленномъ имъ методическомъ, выраженномъ дельфійскою надписью правилѣ: *„познай самого себя“*. Правило это имѣло въ глазахъ Сократа высокое значеніе, какъ потому что только при его выполненіи возможно быть полезнымъ и себѣ, и людямъ („Воспом.“ Ксеноф. IV, 2), такъ и потому что оно избавляло человѣка отъ одного изъ великихъ золъ, иллюзіи знанія безъ дѣйствительнаго знанія (Апологія). Разумѣется, что прежде чѣмъ рекомендовать это правило другимъ, Сократъ приложилъ его къ себѣ и приблизительно при посредствѣ того самаго метода, который онъ прилагалъ къ „испытанію другихъ“ и который названъ Платономъ „очищеніемъ“.—Итакъ, *самоочищеніе или постоянная и методическая провѣрка своихъ понятій*, какъ видъ общаго процесса очищенія, есть вполнѣ сократическая черта въ періодѣ перехода отъ обыкновеннаго сознанія къ философскому. Но Сократъ не хотѣлъ окончательно примириться съ незнаніемъ: отъ недостатка знанія, соотвѣтствующаго идеалу истиннаго знанія, онъ не заключалъ, подобно софистамъ, субъективистамъ и практикамъ, къ невозможности этого знанія. Какъ человѣкъ эроса, онъ заключилъ къ требованію *перейти изъ незнанія въ знаніе* и притомъ такого знанія, которое было бы выработано *въ сообществѣ* другихъ, а потому носило бы въ себѣ признаки *всеобщности* и независимости отъ субъективнаго произвола. Конечно, публичная жизнь и дѣятельность Сократа, его постоянныя „скитанія“ и бесѣды со всѣми и каждымъ о всевозможныхъ предметахъ объясняются до извѣстной степени и его личными и національными свойствами. Не-

сомнѣнно, онъ былъ, по природѣ, общительный человѣкъ, да и вѣрилъ въ свою поставленную божествомъ миссію быть полезнымъ согражданамъ постояннымъ испытаніемъ ихъ и возбужденіемъ къ добродѣтели. (Апологія). Къ этому присоединялось и то, что онъ принадлежалъ къ племени, отличавшемуся общительностью, наконецъ онъ былъ аѳинянинъ и при томъ аѳинянинъ эпохи Перикла, когда у аѳинскихъ гражданъ, привлеченныхъ различными мѣрами этого государственнаго человѣка къ постоянному занятію общественными дѣлами, развилась до крайности страсть праздно проводить время на площади, на судѣ, въ театрѣ и другихъ публичныхъ мѣстахъ, судить и рядить о людяхъ и событіяхъ въ своемъ и другихъ государствахъ, спорить, о чемъ угодно, самимъ и слушать чужіе споры. Но эти культурныя и другія условія нисколько не мѣшали Сократу сознать разговоръ, какъ систематическій путь къ творчеству и развитію истиннаго знанія въ формѣ понятій. Отсюда постоянное „испытаніе людей“ (Апологія) и распросы у всякаго, который былъ извѣстенъ за человѣка, изучившаго что либо, о предметѣ его знанія („Воспоминанія“ IV, 7, 1) вовсе не были для Сократа педагогическимъ пріемомъ для обученія другихъ или орудіемъ борьбы съ противоположными мнѣніями: тѣмъ и другимъ они становились какъ естественныя послѣдствія того способа, посредствомъ котораго Сократъ *искалъ* удовлетворить потребность знанія. Необходимымъ послѣдствіемъ этого исканія и испытанія была также и знаменитая сократовская *иронія*, которую такъ художественно воспроизвелъ намъ Платонъ. Безъ всякаго намѣренія Сократа эти разговоры естественно принимали такую форму, какъ будто Сократъ только и велъ ихъ съ тою цѣлью, чтобы иногда добродушно, иногда ядовито подшутить надъ своимъ собесѣдникомъ. Не притворяясь искусственно незнающимъ для того, чтобы скромностью расположить къ себѣ слушающую публику, тѣмъ менѣе не имѣя задней мысли потѣшиться[1]) надъ своимъ собесѣдникомъ, Сократъ добросовѣстно спрашивалъ каждаго именно о томъ, что спрашиваемому было наиболѣе извѣстно. Такъ какъ Сократа интересовали главнымъ образомъ вопросы о *человѣкѣ и обществѣ*, то и обращался онъ съ ними къ людямъ, которые общимъ мнѣніемъ считались знающими

[1]) Въ чемъ однако обвиняли его еще древніе. См. Grote'a въ франц. переводѣ par Sadous (Histoire de la Grèce XII, 286).

въ этихъ предметахъ, къ софистамъ, ораторамъ, политикамъ, государственнымъ людямъ, полководцамъ, поэтамъ и т. п. (Платонъ и Ксенофонтъ). Всѣ эти люди, не подозрѣвая трудности предметовъ, о которыхъ интересовался Сократъ, особенно для того времени, на вопросы: что такое добродѣтель, справедливость, святость, мужество, что такое государство, государственный дѣятель, что такое демократія, правитель, законъ и т. п., рѣшительно и бойко отвѣчали положеніями, основанными на односторонней, непродуманной, ходячей эмпиріи, своей собственной и традиціонной. Какъ человѣкъ, не имѣющій относительно спрашиваемаго положительныхъ теорій, Сократъ никогда не начинаетъ прямо не соглашаться или опровергать поставленное положеніе, а принимаетъ его въ качествѣ серьезнаго и дѣльнаго отвѣта. Но однако отвѣтъ требуетъ разъясненій и обсужденій. Прежде всего оказывалось нужнымъ *установить смыслъ* словъ, выражающихъ отвѣтъ, потомъ, *переходили къ предметамъ* или ихъ составнымъ элементамъ, которыя обозначаются словами. Во всей этой процедурѣ, съ которою ниже мы познакомимся подробнѣе, Сократъ сохраняетъ свою естественную роль лица, добросовѣстно изслѣдующаго дѣло и предлагающаго вопросы своему собесѣднику только для его разъясненія. Но возбуждаемый этими вопросами мнимо-знающій путался, входилъ въ противорѣчіе съ только что высказанными своими положеніями или же со всѣмъ и каждому знакомыми повседневными фактами; и въ результатѣ бесѣды оказывались: съ одной стороны законный *объектъ шутки, дѣйствительность, несоотвѣтствующая своему понятію*, т. е., данное in concreto знаніе, соотвѣтствующее не своему понятію, а противоположному—а съ другой *иронія*, т. е., *шутка, прикрывавшаяся серьезнымъ отношеніемъ къ своему объекту*. Дальнѣйшимъ результатомъ бесѣды было съ одной стороны, смотря по человѣку, или *стыдъ* отъ незнанія, принимаемаго за знаніе (рѣже), или же *злоба* и *негодованіе* на дерзкаго, но ловкаго шута (а для иныхъ софиста), осмѣявшаго для потѣхи праздныхъ и легкомысленныхъ зубоскаловъ почтеннаго и выдающагося, по своему положенію человѣка (всего чаще), а съ другой *новое подтвержденіе* въ широко-распространенномъ господствѣ иллюзіи „считать себя знающимъ то, чего не знаешь“. Но не одинъ только *фактъ* иронiи естественно вытекалъ, безъ предвзятаго намѣренія со стороны Сократа, изъ соприкосновенія его незнающаго, но серьезно ищущаго, съ мнимо-знающими, а потому и не ищущими знанія; изъ того же отно-

шенія происходила и *окраска* ироніи. Былъ собесѣдникъ Сократа человѣкъ наглый и самоувѣренный, ирония естественно выходила жестче и ядовитѣе, былъ его человѣкъ скромный и совѣстливый, она была мягче и благодушнѣе.

Итакъ, *самоочищеніе, самопознаніе* и *ирония* суть сократическія черты въ платоновомъ процессѣ очищенія, какъ знаемъ мы его изъ его сочиненій. Но кромѣ этихъ главныхъ еще слѣдуетъ упомянуть о нѣкоторыхъ второстепенныхъ, которыя также ведутъ свое происхожденіе отъ Сократа и повышаютъ прелесть платоновскаго діалога. Во первыхъ это аттическая *вѣжливость* и *обходительность*, которою отличается Платоновъ Сократъ, не условная и искусственная вѣжливость, а имѣющая основаніемъ своимъ деликатную индивидуальную натуру, и во вторыхъ обиліе *остроумныхъ замѣчаній, сравненій, шутокъ*, кстати приведенныхъ *пословицъ* и *поговорокъ* (напр. клятвы, эпитеты и пр.) Всѣ эти черты несомнѣнно въ большей или меньшей степени заимствованы были аристократическимъ ученикомъ отъ геніальнаго учителя, вышедшаго изъ болѣе глубокихъ слоевъ народа и вынесшаго оттуда на культурную поверхность какъ то мѣткое остроуміе, которымъ обыкновенно отличаются талантливые сыны простаго народа, какъ и фрагменты изъ запаса эпической народной мудрости.

§ 9. *(Платоново въ процессѣ очищенія).* Одно изъ существенныхъ отличій Платона отъ его предшественниковъ вообще и Сократа въ особенности состоитъ въ томъ, что онъ относился *съ рефлексіей* къ употреблявшимся ими процессамъ познанія. Поэтому многія стороны методовъ, практикованныхъ предшествующими философами безсознательно, онъ *понялъ и сознялъ*, а потому и поставилъ принципіально въ качествѣ путей къ философскому познанію. Такъ и *отрицательный діалектическій пріемъ*—безотчетно, практиковавшійся у элеатовъ для опроверженія теорій противниковъ, у софистовъ для того, чтобы, разрушивъ при его посредствѣ въ обществѣ твердые пункты теоретическаго и нравственнаго убѣжденія, сдѣлать его (общество) игрушкою въ рукахъ людей, сильнѣйшихъ умственно и безцеремоннѣйшихъ нравственно, у Сократа для испытанія и освобожденія себя и другихъ отъ иллюзіи знанія того, чего не знаешь,—сознанъ Платономъ теоретически какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ и *принципіально поставленъ* какъ методическое средство для процесса очищенія. С основными положеніями, въ которыхъ была сознательно выска[illegible] теорія цѣлаго про-

№ 5

цесса, мы уже познакомились (см. цит. № 9); теперь посмотримъ, какой характеръ получили у Платона уже осмотрѣнныя нами части процесса.

Прежде всего Платонъ ясно сознаетъ различіе *исходныхъ пунктовъ* элейской и сократической діалектики, т. е., борьбы за готовое воззрѣніе и стремленія выработать сообща искомую истину и, по вѣрному замѣчанію Штеингарта, весьма тонко выразилъ это въ „Парменидѣ", гдѣ въ главной роли вмѣсто Сократа выступаетъ старшій по эпохѣ представитель элейской школы. Здѣсь Парменидъ хочетъ въ разговорѣ имѣть совершенно *пассивнаго* собесѣдника только „для отдыха во время отвѣта'; и отвѣчающій ему юноша, Аристотель, ограничивается „одними да и нѣтъ" въ различныхъ формахъ. Здѣсь, замѣчаетъ Штеингартъ, вмѣсто сократовскаго возбужденія у собесѣдника „собственнаго мышленія и самостоятельнаго изслѣдованія, онъ вынуждается къ безусловному принятію уже готовыхъ выставленныхъ передъ нимъ положеній [1])". Та же мысль объ односторонности элейской діалектики и различіи ея цѣлей съ цѣлями сократической выражена Платономъ и въ „Федрѣ", гдѣ замѣчаніемъ объ искусствѣ „элейскаго Паламеда [2])" (т. е. Зенона) онъ съ одной стороны *приводитъ въ связь* это искусство съ фальшивою реторикою, противъ которой борется Сократъ, а съ другой въ сближеніи Зенона съ Паламедомъ всетаки *оттѣняетъ* и существенную разницу между ними [3]).

Точно тоже можно сказать и о другихъ сторонахъ отрицательнаго пріема очищенія, т. е., что, получа ихъ въ наслѣдство отъ предшественниковъ, Платонъ *сознаетъ* ихъ значеніе и *сознательно пользовался* ими для своихъ цѣлей. Такъ и сократовская ироніа, естественно, какъ мы замѣтили выше, вытекавшая изъ его исканія знанія, у Платона поставлена какъ методическое *орудіе для борьбы* съ ложнымъ мнѣніемъ

---

[1]) Platon's sammtliche Werke. Ubers. Von Muller, mit Einleitungen begleitet v. Steinhart III Band. стр. 255.

[2]) См. Федра (по Карпову ч. IV) стр. 85 и срав. также начало діалога: Парменидъ, по Шлеиерм. loc. cit I ч. 27. стр. 109—110.

[3]) Ловкая діалектика Зенона также относится къ фальшивой хотя и ловкой реторикѣ софистовъ и ораторовъ, какъ благородная хитрость и ловкость Паламеда, къ низменной, исключительно-егоистической хитрости и ловкости Одиссея.

и особенно съ софистическимъ суемудріемъ. Вслѣдствіе этого онъ, какъ художникъ, *идеализировалъ* ее и придалъ ей тѣ *художественныя формы*, которыми мы любуемся въ его діалогахъ; въ этомъ отношеніи образцомъ художественности можетъ служить, напр., съ одной стороны добродушная и мягкая иронія, направленная противъ скромнаго и искренно стремящагося къ знанію юноши, Теэтета, и ядовитая иронія, обращенная къ такимъ наглымъ людямъ, какъ Евтидемъ и Діонисіодоръ. Но съ другой стороны это стремленіе заставить своего Сократа всюду и вездѣ *систематически иронизировать* повело Платона иногда къ искусственнымъ и натянутымъ преувеличеніямъ. Такъ, напр., весьма странно видѣть платонова Сократа съ одной стороны прикидывающагося *незнающимъ*, а съ другой *развивающаго глубокія и сложныя теоріи*, какъ, напр., въ „Государствѣ“ или „Теэтетѣ“. Нельзя также не согласиться съ замѣчаніемъ Грота [1]), что у Платона иронія Сократа и *дѣйствительно* принимаетъ иногда такой видъ, что какъ будто бы цѣлью его было „насмѣхаться и унизить своихъ собесѣдниковъ“.

Что касается до сократова самопознанія или самоочищенія, то у Платона оно не только *сознано и принципіально поставлено*, какъ необходимый моментъ на пути къ философскому знанію, но и *подверглось* существенному *развитію* въ своемъ понятіи Сократъ подъ вліяніемъ своей любви къ знанію и подъ вліяніемъ требованія отъ знанія опредѣленныхъ признаковъ добросовѣстно изслѣдовалъ себя и констатировалъ эмпирическій фактъ своего незнанія, далѣе онъ вскрылъ таковой же эмпирическій фактъ незнанія у другихъ и естественно рекомендовалъ этимъ другимъ, какъ первое условіе для освобожденія отъ незнанія, добросовѣстное его признаніе: но при этомъ не входилъ въ глубокое изслѣдованіе причинъ этого эмпирически даннаго незнанія. Платонъ же вдумался и въ причины его, а потому могъ создать уже *теорію заблужденія и незнанія*, тѣсно связанную съ *теоріею истиннаго знанія*. Эта теорія незнанія, съ которой мы познакомимся ниже, давала ему возможность указать на общій корень незнанія, встрѣчаемаго Сократомъ въ частныхъ эмпирически разнообразныхъ случаяхъ, а также и предложить методическія средства для его преодолѣнія. На-

---

[1]) См. Grote, loco cit. XII, стр. 286.

конецъ Сократъ понималъ самопознаніе въ смыслѣ изслѣдованія даннаго эмпирически состоянія своихъ душевныхъ силъ и способностей, изслѣдованія необходимаго для правильнаго приложенія ихъ къ практической и особенно нравственной жизни. Платонъ поднимается надъ этой точкой зрѣнія и понимаетъ самопознаніе, какъ познаніе въ собственномъ духѣ божественной части человѣка, какъ рефлектированное знаніе о самомъ знаніи, какъ пониманіе законовъ мыслящаго разума. („Алкивіадъ 1, Хармидъ, Менонъ, Теэтетъ“ [1]).

§ 10. *(Борьба съ софистикой, какъ спеціальный, принципіально поставленный Платономъ, случай очищенія).* Незнаніе проявляется въ разныхъ формахъ. Есть простое, непосредственное незнаніе или добросовѣстно признающее себя таковымъ, или же нисколько не рефлектирующее надъ собою, а потому ничего о себѣ не полагающее; есть также и незнаніе, считающее себя ошибочно знаніемъ. Оба эти вида были очень хорошо отличены еще Сократомъ, который и обличалъ ихъ. Но имъ не была точно отличена особая *разновидность* второго вида, а именно незнаніе, которое *не только ошибочно, но и недобросовѣстно* выдаетъ себя за знаніе. Эту разновидность и составляли именно софисты. Сущность софистики состояла въ томъ, что ею *отрицалась принципіально возможность знанія*, но не принималось логическое и необходимое послѣдствіе этого отрицанія, по скольку оно касалось самихъ его представителей. Кто говоритъ о невозможности знанія вообще, тотъ долженъ согласиться, что и онъ незнающій. Но софисты не допускали этого и, такъ сказать, *насильно* хотѣли выдать себя за знающихъ. Разумѣется, въ этомъ насиліи могли быть и дѣйствительно были различныя градаціи. Одни, по инстинкту, старались забыть о роковомъ послѣдствіи изъ своего же ученія; другіе, отвергнувъ принципіально *критеріи знанія вообще*, успокоивали себя въ обладаніи знаніемъ на основаніи *условныхъ и произвольныхъ критеріевъ, взятыхъ на прокатъ* то изъ отвергаемой религіозной традиціи, то изъ отрицаемыхъ философскихъ системъ, то изъ критикуемаго на разные лады существующаго законодательства, то изъ ходячихъ мнѣній презираемой толпы и т. п., смотря по характеру

---

[1]) См. Steinhart. Loco cit. I, стр. 146, 284 и слѣд. II, 86 и слѣд. III, 6 и слѣд.

тѣхъ предметовъ, въ которыхъ они отстаивали свое знаніе; третьи для поддержки себя знающими въ мнѣніи другихъ не отступали передъ завѣдомою и ясно сознаваемою ложью и *подлогами*, получившими съ тѣхъ поръ техническое имя *софизмовъ*. Мѣрою различныхъ степеней недобросовѣстности, съ какою софисты выдавали незнаніе за знаніе, должны служить различныя *степени сознанія* ея, начиная съ смутно чувствуемой, но подкрашиваемой реторикою небрежности и поверхностности въ выработкѣ понятій, образованіи сужденій и подкрѣпленіи ихъ доказательствами и кончая завѣдомымъ и наглымъ употребленіемъ софизма. Всѣ эти степени художественно изображены Платономъ въ его *галлереѣ софистовъ*, начиная отъ хотя уже обнаруживающихъ нѣкоторые признаки общаго типа, но еще въ силу таланта и другихъ индивидуальныхъ свойствъ вызывающихъ уваженіе фигуръ Протагора, Продика Горгія и кончая шаглецами въ родѣ Евтидема и его брата. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что Сократъ не отличилъ и не обобщилъ софистическаго типа незнанія, хотя много и часто сталкивался съ нимъ и боролся за истину. Очень вѣроятно, что Сократъ сталкивался именно съ тѣми самыми лицами, на которыя указываетъ Платонъ, и неустанно обличалъ ихъ суемудріе и самомнѣніе, но все таки они для него входили въ общую категорію людей, не знавшихъ именно того, въ чёмъ они слыли и сами себя выдавали знатоками. Въ ксенофонтовыхъ „Воспоминаніяхъ“ которыя гораздо больше соотвѣтствуютъ историческому Сократу, мы *не видимъ* никакихъ слѣдовъ *систематической борьбы* его съ софистами, какъ съ особымъ классомъ людей. *Выдѣленіе* софистовъ въ особую категорію и принципіальная *борьба* съ ними и ихъ ученіемъ есть *дѣло* Платона (3).

Теперь посмотримъ, какъ характеризовалъ Платонъ софистику, по какому поводу и какъ съ ней боролся.

„*Софистика*, по платонову пониманію, есть вообще окончательное извращеніе правильнаго міровоззрѣнія, систематическое замѣщеніе существеннаго призрачнымъ, истиннаго знанія кажущимся, нравственнаго дѣянія низменнымъ, только къ конечнымъ цѣлямъ направленнымъ евдемонизмомъ. По опредѣленію, данному въ концѣ „Софиста“, она есть искусство, при отсутствіи дѣйствительнаго знанія и при сознаніи этого отсутствія, придавать себѣ внѣшній видъ знанія съ помощію эристической діалектики. Приложеніе софистики въ большомъ размѣрѣ, или *реторика* есть искусство придать себѣ это кажущееся знаніе пе-

родъ цѣлыми народными массами („Федръ, Горгіасъ"). Искусство софиста въ соединеніи съ реторикою состоитъ въ изученіи нрава и расположенія духа огромнаго звѣря, народа, и въ ловкомъ пользованіи этимъ („Государство" VI). Софистъ не понимаетъ, что такое добродѣтель и не способенъ сдѣлать что либо доброе („Менонъ и пр."); онъ есть ничто иное, какъ разносчикъ и ремесленникъ, который расхваливаетъ свои товары, каковы бы они ни были („Софистъ"). Риторъ же вмѣсто того, чтобы быть руководителемъ народа, унижается до рабства ему; вмѣсто того чтобы быть знающимъ и въ этомъ качествѣ поучать незнающихъ и улучшать нравственно-испорченныхъ онъ, самъ незнающій, пользуется ихъ незнаніемъ для ихъ уговариванья и безсовѣстно льститъ безсмыслію и страстямъ. („Горгіасъ, Политикъ"). Поэтому софистика и реторика вовсе не суть дѣйствительныя искусства, а скорѣе просто *мастерства* (ἐμπειρίαι), входящія въ составъ искусства угожденія; онѣ такія же каррикатурныя искусства, такія же поддѣлки подъ законодательство и правовѣденіе, какими каррикатурами и поддѣлками подъ гимнастику и медицину бываютъ косметическое и поварепное искусство[1])" („Горгіасъ").

Что касается до повода къ спеціальной борьбѣ Платона съ софистами, то для мыслителя, созидавшаго цѣлую систему знанія, было естественно счесться съ воззрѣніями, выдававшими себя за конечный результатъ всего предшествовавшаго философскаго движенія; а кромѣ того, какъ замѣчаетъ Германъ, разсматривая отношенія Платона къ софистамъ, нельзя упускать изъ виду ихъ *культурно-историческаго* значенія[2]). Они были сравнительно сознательнѣйшими выразителями общаго направленія и духа времени. *Субъективизмъ*, господствовавшій практически въ высшихъ и образованныхъ слояхъ тогдашняго греческаго общества, *стремленіе лицъ и партій* доставить, во что бы то ни стало, побѣду своимъ въ механическомъ теченіи обстоятельствъ сложившимся интересамъ и мнѣніямъ, не задумываясь надъ какими бы то ни было общими *принципами и идеалами*, нашли въ софистическихъ теоріяхъ *теоретическую опору и оправданіе*. Если мы спросимъ себя, на чёмъ основывался недавно перевалившійся за двадцатилѣтній

---

1) См. Zeller, loco citato, стр. 509, 510.

2) Срав. K. F. Hermann. Geschichte und System d. Platon. Philosophie 1, стр. 191 и слѣд.

возрастъ юноша (Алкивіадъ), по природѣ, правда, талантливый, но пока заявившій себя въ общественной жизни только скандальнымъ и наглымъ поведеніемъ, свойственнымъ jeunesse dorée всѣхъ временъ и народовъ, на чемъ основывался онъ, серьезно собираясь стать первымъ человѣкомъ въ своемъ отечествѣ, одномъ изъ могущественнѣйшихъ государствъ эпохи, то едва ли ошибемся, отвѣчая слѣдующимъ образомъ. Серьезно собирался онъ на такое, повидимому, трудное дѣло, потому что считалъ слова: истина, знаніе, добродѣтель, нравственное совершенство, право и т. п., пустыми звуками, которымъ только въ головахъ отсталыхъ *рутинеровъ* соотвѣтствуютъ какія-то ложные объекты, будто бы съ великимъ трудомъ достигаемые. Онъ же, человѣкъ передовой, знаетъ истину безъ особаго труда, ибо всегда она въ его головѣ; что же касается до права, то оно заключается въ той силѣ, посредствомъ которой онъ надѣется забрать въ руки согражданъ, а именно это есть его знатность, богатство, красота, изящество, скандальная репутація и фразистая рѣчь, которой онъ научился у разныхъ ученыхъ и умныхъ людей (софистовъ); а добродѣтель и есть та власть и сопряженныя съ нею блага, которыя онъ пріобрѣтетъ, пустивъ въ ходъ свою силу.

Основныя положенія софистики, противъ которыхъ боролся Платонъ, суть ничто иное, какъ развитіе въ приложеніи къ теоретической и практической области знаменитой формулы: „человѣкъ есть мѣра вещей и пр.“. Въ теоріи это значитъ: для всякаго истинно то, что ему такимъ кажется; въ практикѣ: всякій имѣетъ право дѣлать то, что ему вздумается. Подробное разсмотрѣніе опроверженій, противопоставленныхъ Платономъ этимъ и родственнымъ съ ними положеніямъ, относится къ исторіи философіи; мы ограничимся сравнительно краткими указаніями.

Опроверженія положенія Протагора находятся главнымъ образомъ въ Теэтетѣ и отчасти въ Кратилѣ. Съ нѣкоторыми мы уже познакомились выше. Самое рѣшительное опроверженіе состоитъ въ томъ, что положеніе Протагора уничтожаетъ возможность знанія вообще. „Если все то истинно, что каждому кажется таковымъ, то вообще нѣтъ истины, ибо относительно всякаго положенія, а также и относительно этого самаго противуположное было бы также истиннымъ. Значитъ,

нѣтъ никакого различія между знаніемъ и незнаніемъ, умомъ и безуміемъ, дурнымъ и хорошимъ [1])".

Что касается до нравственныхъ принциповъ софистики, то въ „Горгіасѣ" опровергаетъ платоновъ Сократъ два софистическія положенія: „что высочайшее счастіе состоитъ во власти дѣлать, что вздумается, и что это счастіе есть естественная цѣль нашихъ дѣйствій, ибо естественное право есть только право сильнѣйшаго". Опроверженіе Сократа состоитъ въ томъ, что „дѣлать, что кому вздумается, еще не есть счастіе, но что оно состоитъ въ томъ, чтобы дѣлать, что кому хочется; а это всегда бываетъ тѣмъ, что дѣйствительно служитъ для блага дѣйствующаго, ибо всѣ хотятъ блага. Но что оно не есть наслажденіе, то признается уже и общимъ мнѣніемъ, когда оно различаетъ между прекраснымъ [2]) и пріятнымъ, постыднымъ и непріятнымъ. Но этого различенія требуетъ и самое дѣло, ибо добро и зло исключаютъ другъ друга, а наслажденіе и недовольство взаимно предполагаютъ другъ друга; удовольствіе и недовольство равно соединяются съ добрымъ и злымъ, а зло и добро не соединяются (т. е., какъ признаки одного и того же лица) Отсюда слѣдуетъ, что наслажденіе не только не есть высочайшее благо, а стремленіе къ наслажденію всеобщее право, но скорѣе напротивъ лучше потерпѣть несправедливость, чѣмъ сдѣлать ее, и лучше излечиться отъ порока черезъ наказаніе, чѣмъ остаться ненаказаннымъ, ибо хорошо только то, что справедливо". Кромѣ того и въ „Филебѣ" опровергается ученіе, что благо есть наслажденіе, тѣмъ, „что наслажденіе принадлежитъ области бываніи (процесса), а благо должно быть о себѣ сущимъ и субстанціальнымъ, а такъ какъ всякое бываніе имѣетъ цѣлью бытіе, то благо есть высшая цѣль. Далѣе замѣчаетъ тамъ же Платонъ, что наслажденіе и недовольство не рѣдко основаны на иллюзіи, что во многихъ случаяхъ наслажденіе совпадаетъ съ своею противоположностью, недовольствомъ, что именно самыя сильныя ощущенія наслажденія происходятъ изъ болѣзненнаго тѣлеснаго или душевнаго состоянія". Въ дополненіе къ этому въ „Государствѣ" дѣлаетъ замѣчаніе:

---

[1]) Zeller. Loco cit. стр. 504 и слѣд.

[2]) Прекрасное и постыдное здѣсь имѣютъ смыслъ хорошаго и дурнаго (въ нравственномъ отношеніи).

„что даже приверженцы теоріи наслажденія должны допустить, что бываютъ дурныя наслажденія, но если они при этомъ допущеніи все еще продолжаютъ считать наслажденіе благомъ, то, значитъ, они утверждаютъ ничто иное, какъ то, что худое и хорошее (зло и добро) есть одно и тоже. Тамъ же софистическое положеніе, что справедливость есть польза правителя, опровергается исключеніемъ личной выгоды изъ искусства управленія, ибо, очевидно, въ основѣ этихъ отношеній лежитъ предположеніе, что нравственная дѣятельность должна имѣть свою цѣль въ себѣ самой, а не въ чемъ либо находящемся внѣ ея. Наконецъ тамъ же доказывается (противъ софиста Тразимаха, считающаго что несправедливость полезнѣе справедливости), преимущество справедливости передъ несправедливостью тѣмъ, что справедливый старается имѣть перевѣсъ на своей сторонѣ только относительно несправедливаго, но не относительно справедливаго, несправедливый же не только относительнаго несправедливаго, но и относительно себѣ подобнаго [1]). Отсюда слѣдуетъ, что при полномъ отсутствіи хотя бы самомалѣйшей справедливости невозможно никакое общественное состояніе и никакое общее дѣйствіе, что даже разбойничья шайка не можетъ вполнѣ обойтись безъ этой добродѣтели“.

Такимъ образомъ оба основныя положенія софистики, относящіяся и къ теоріи, и къ практикѣ, а также и ихъ частное развитіе опровергаются Платономъ. Какъ въ области теоріи „знаніе невозможно, если имѣетъ силу мнѣніе каждаго индивидуума вмѣсто понятія изъ самой вещи“; такъ и въ области практики „невозможно никакое разумное и цѣлесообразное дѣйствіе, если индивидуумъ ставитъ закономъ свой произволъ и свою выгоду вмѣсто того, чтобы подчинить ихъ общеобязательному закону [2])“.

Вся изложенная нами здѣсь процедура опроверженія софистическихъ теорій есть *сокращенное и сжатое изложеніе* цѣлыхъ діалоговъ и частей діалоговъ. У Платона это опроверженіе, распадающееся на частности, и иногда уклоняющееся въ сторону, расположено всегда въ формѣ приведенія къ противорѣчію или съ собственными положеніями противника, или

---

[1]) Т. е., несправедливый во всѣхъ направленіяхъ дѣйствуетъ безусловно егоистично и борется со всѣми (**homo homini lupus**).

[2]) См. **Zeller.** Loco cit. стр. 505—508.

съ общепризнанными мнѣніями; поэтому мы смѣло борьбу съ софистикой можемъ причислить къ *частному случаю* общаго платонова процесса очищенія. Конечно, мы не можемъ принять à la lettre платонову постановку дѣла и очень хорошо знаемъ, что нѣкоторыя положенія, которымъ противорѣчатъ собесѣдники Сократа не были de facto общепризнанными мнѣніями, а были спеціально воззрѣніями Платона, но это нисколько не мѣшало ему ставить ихъ de jure общепризнанными, а потому намъ, изслѣдующимъ непосредственно методъ, а не содержаніе его философіи, останавливаться на разсмотрѣніи дѣйствительныхъ правъ Платона на его постановку нѣтъ надобности. Впрочемъ, мы еще будемъ имѣть случай встрѣтиться съ этими воззрѣніями въ отношеніи къ ихъ содержанію.

Но Платонъ не ограничился одной теоріей очистительнаго процесса, имѣющаго цѣлью освобожденіе сознанія отъ заблужденій ходячаго мнѣнія и софистическаго суемудрія, но указалъ на *общій корень* этихъ заблужденій. Возможность заблужденія коренится, по его мнѣнію, въ самихъ процессахъ человѣческой познавательной дѣятельности. Поэтому мы теперь и обратимся къ платоновой теоріи этихъ процессовъ. Эта теорія, въ которой вмѣстѣ съ источниками заблужденія указывается также и на источники истины, послужитъ для насъ весьма удобнымъ *переходомъ* отъ отрицательной стороны діалектики Платона къ содержанію ея положительной построяющей дѣятельности.

§ 11. (*Психологическая теорія познавательнаго процесса у Платона*). Мы уже имѣли случай замѣтить (см. выше § 4), что Платонъ основное заблужденіе не очищеннаго критикой сознанія видѣлъ въ томъ, что оно принимаетъ данныя чувственнаго воспріятія и представленія за истинное знаніе. Это, по Платону, *общій источникъ* ошибки какъ у обыкновеннаго сознанія, такъ и у софистовъ; разница только въ томъ, что послѣдніе ошибочную теорію знанія возводятъ въ научную истину и выражаютъ методически. Человѣческое знаніе чтобы стать истиннымъ должно пройти черезъ нѣсколько фазисовъ познавательнаго процесса, при чемъ каждой степени соотвѣтствуютъ особые объекты познанія. Только на вершинѣ этой лѣстницы, только въ послѣднемъ фазисѣ душа касается полной истины, т. е., знанія бытія въ нѣмъ самомъ.

Платонова психологическая теорія родовъ познанія съ соотвѣтствующимъ имъ порядкомъ объектовъ познанія весьма тщательно вы-

брана изъ многочисленныхъ, разсѣянныхъ по всѣмъ сочиненіямъ Платона и отрывочно касающихся ея, мѣстъ и прекрасно изложена въ сочиненіи Іог. Вольфа, увѣнчанномъ года три, четыре тому назадъ премію отъ Гёттингенскаго университета; а потому я и воспользуюсь этимъ изложеніемъ, присоединяя къ нему въ примѣчаніяхъ нѣкоторыя дополненія.

„Прежде всего, говоритъ Вольфъ, мы находимъ у Платона въ области сущаго два крайніе пункта: *безусловно-несуществующее* (μὴ ὄν) и *совершеннѣйшее бытіе* (παντελῶς ὄν), *идеи*. Первое вполнѣ *непознаваемо*, а если бы и было какъ-либо познаваемымъ, то произвело бы только *полное незнаніе* (ἀμαθία). Но таковое невозможно, ибо несуществующее никоимъ образомъ нельзя ни представлять, ни мыслить. („Государство V и Теэтетъ“).

„Въ срединѣ между двумя означенными пунктами находится *мнѣніе* (δόξα), которое направлено хотя и на существующее, но все таки на не вполнѣ существующее, именно на вещи, на *бываніе* (γένεσις) [1]). Но отъ незнанія (ἀμαθία) къ мнѣнію (δόξα), а отъ этого послѣдняго къ знанію (ἐπιστήμη) есть двѣ переходныя ступени: одна изъ нихъ называется *догадкою* (εἰκασία) и относится къ *образамъ вещей*, другая *размышленіемъ* (διάνοια) и относится *къ предметамъ познанія математическаго*. Вещи и образы вмѣстѣ образуютъ *область мнѣнія и чувственнаго созерцанія* (δοξαστόν или αἰσθητὸν γένος), а математическіе предметы и идеи *область разума* (νοητὸν γένος). Такимъ образомъ какъ ступени нашего познанія, такъ и соотвѣтствующіе имъ объекты можно расположить въ слѣдующей схемѣ:

1) область чувственная (αἰσθητὸν γεν).	2) область разума (νοητον γεν).
а) образы (εἰκόνες), b) вещи (πράγματα).	а) математ. предметы (μαθηματ)· b) идеи (ἰδέαι).
1) чувственное воспріятіе (αἴσθησις).	2) Мышленіе (νόησις).
а) догадка (εἰκασία), b) вѣра (πίστις).	а) размышленіе (διάνοια), знаніе (ἐπιστήμη).

(Всѣ означенныя ступени и объекты познанія обозначены Платономъ главнымъ образомъ въ „Государствѣ“ кн. VI).

---

[1]) Терминомъ: бываніе, я обозначаю то, что нѣмецкая философія означаетъ словомъ: **Werden**, т. е., бытіе, находящееся въ процессѣ, міръ перемѣны, міръ познаваемый при посредствѣ чувствъ, по Платону.

„Познанія наши начинаются, по Платону, съ впечатлѣній, которыя мы воспринимаемъ черезъ посредство чувственныхъ органовъ. Но *ощущеніе* обусловлено какъ нашими органами, такъ и внѣшнимъ объектомъ. Отъ объекта идетъ движеніе какого либо качества и, переходя на глазъ или другое какое либо болѣе отдаленное чувство, доходитъ до мозга („Менонъ, Федръ, Теэтетъ"), гдѣ и воспринимается или ощущается душою („Федонъ"). Въ другихъ мѣстахъ Платонъ кромѣ движенія качества отъ объекта къ органу принимаетъ еще и другое соотвѣтствующее движеніе ощущающей силы, исходящей отъ органа; тогда оба движенія совпадаютъ гдѣ либо на среднемъ мѣстѣ и образуютъ πάθος (возбужденіе, аффектъ—„Теэтетъ и Государство VI"). Нѣкоторыя изъ движеній, исходящихъ отъ чувствъ, распространяются медленно, почему и чувства эти ощущаютъ только близъ лежащее, какъ, напр., вкусъ, обоняніе и осязаніе, тогда какъ другія чувства, именно зрѣніе и слухъ, которыхъ движенія очень быстры, воспринимаютъ и отдаленные предметы. Но не всѣ *впечатлѣнія* (παθη) достигаютъ до души, но нѣкоторые пересѣкаются на пути и остаются *несознаваемыми* (ἀναισθησία); въ тѣхъ же случаяхъ, гдѣ *возбужденіе* (πάθος) доходитъ до души, возникаетъ (αἴσθησις) ощущеніе („Филебъ"). Это ощущеніе, или воспріятіе душою какого либо дошедшаго до нея впечатлѣнія есть порогъ знанія и самая низшая, а потому и несовершеннѣйшая его ступень, ибо для познанія объекта прежде всего нужно его покойное состояніе („Кратилъ, Софистъ, Теэтетъ, Филебъ"). При ощущеніи же оказывается двойное движеніе: и объектъ двигается, и чувственный органъ; и далѣе движеніе происходитъ какъ относительно качества, такъ и относительно мѣста [1]) („Теэтетъ"). Значитъ, въ ощущеніи не можетъ заключаться абсолютной истины, оно не истинное познаніе, хотя каждое чувственное впечатлѣніе именно таково въ дѣйствительности, какимъ его воспринимаютъ наши чувства; въ этомъ смыслѣ ощущеніе впечатлѣнія истинно (ἀληθῆ—„Теэтетъ"), независимо отъ того, соотвѣтствуетъ ли ему что либо во внѣшнемъ мірѣ

---

[1]) Т. е. не только происходитъ движеніе качества вещи и ощущающей силы отъ вещи къ чувственному органу и обратно, но и сами предметы и люди въ своими органами перемѣняютъ мѣста въ пространствѣ.

или нѣтъ. Но именно потому-то одни впечатлѣнія и не могутъ дать намъ никакого познанія о природѣ вещей. Въ то самое время, какъ мы думаемъ имѣть это познаніе въ ощущеніи (αἴσθησις), когда душа наша относитъ впечатлѣніе (πάθη) къ внѣшнимъ объектамъ, въ то самое время уже *начинается ошибка*: ибо, когда душа приступаетъ къ сравненію, то предметъ уже принялъ другія качества, слѣдовательно, сужденіе, основанное на предшествующемъ возбужденіи, уже не имѣетъ силы. Чувственное ощущеніе есть ничто иное, какъ безпрерывное колебаніе въ разныя стороны тѣла, которое, уже и само по себѣ безпрерывно измѣняющаяся масса, ежемгновенно снова и снова увлекается внѣшними вещами въ потокъ, несущій ихъ самихъ. Но и сама душа приходитъ въ смятеніе, когда чувствуетъ возбужденіе тѣла и направляетъ свой взоръ на измѣнчивыя формы земного, несовершеннаго бытія, приходитъ въ смятеніе и блуждаетъ, не имѣя возможности хотя бы на одну минуту обратить спокойный и ясный взглядъ на всегда свѣтлое, совершенное бытіе. Поэтому-то и похожи наши души на несчастныхъ узниковъ („Государство“ VII), которые въ темницѣ, окруженной высокими стѣнами, видѣли бы только тѣни проносимыхъ мимо вещей, которыхъ настоящій видъ закрывался бы отъ нихъ стѣнами. Итакъ, мы, по Платону, должны оторваться отъ тѣла и отъ всего, что оно съ собою приноситъ и обратиться душою къ спокойному созерцанію чистаго бытія.

„Какъ чувственное воспріятіе, такъ и всякое на немъ основанное знаніе, т. е., направленное на тотъ же предметъ именно міръ перемѣны, подверженъ ошибкѣ, особенно же *воспоминаніе и мнѣніе* (μνήμη и δόξα).

„Что касается до значенія у Платона термина: δόξα, то вообще различаютъ два значенія его: a) *представленіе* и b) *сужденіе или мнѣніе*. Первое значеніе δόξα есть представленіе и особенно въ отличіе отъ αἴσθησις (ощущеніе) представленіе, воспроизводимое фантазіею; сужденіе же или мнѣніе, которое связываетъ съ нимъ сравнивающая душа, можетъ имѣть различный источникъ. Прежде всего это сужденіе идетъ изъ сравненія представленія, воспроизводимаго фантазіею, съ *одновременно* имѣющимся на лицо αἴσθησις, или съ самимъ предметомъ [1]). Но отсюда ясно, что *это сужденіе* (δόξα) относительно пра-

1) Т. е. когда мы думаемъ, что созерцаемъ одинъ и тотъ же предметъ.

вильности познанія подлежитъ тому же сомнѣнію, какъ и ощущеніе (αἴσθησις), на которое оно опирается. Точно также образуетъ душа сужденіе или мнѣніе (δόξα), когда она образъ прежде полученнаго ощущенія (αἴσθησις), которыи она сохранила въ памяти („Филебъ"), сравниваетъ съ настоящимъ ощущеніемъ и отыскиваетъ ихъ сходство или различіе. Прекрасный примѣръ этого вида мнѣнія даетъ Платонъ въ „Филебѣ". Если мы вдали, разсуждаетъ платоновъ Сократъ, видимъ какую либо фигуру, похожую на человѣка, то душа, для своего удостовѣренія, сравниваетъ это ощущеніе съ вспоминаемымъ образомъ человѣка и смотритъ, согласуются ли они оба, т. е., чувственное воспріятіе и образъ, вызываемый фантазіей, или нѣтъ Если мы судимъ вѣрно, то происходитъ *истинное* сужденіе или *мнѣніе*, (ἀληθὴς δόξα) если не вѣрно, то *ложное* (ψευδὴς δόξα) [1]).

„Но и этотъ видъ мнѣнія не можетъ сообщить намъ чистой истины; конечно, иногда, какъ бы по *божественному указанію* (θεία μοῖρα), намъ случается произносить вѣрныя сужденія о предметахъ, но вообще наши мнѣнія о мірѣ не достовѣрны и обманчивы, какъ потому что съ одной стороны его объекты находятся въ постоянномъ теченіи, а потому и ощущенія уже невѣрны, а съ другой воспоминанія (μνῆμαι) послѣ нѣкотораго короткаго времени исчезаютъ изъ души. Такимъ образомъ наши мнѣнія (δόξαι), подобно разбѣгающимся статуямъ Дедала, постоянно мѣняются („Менонъ"), если они не будутъ связаны какимъ либо другимъ актомъ души и не станутъ на ступень прочныхъ *знаній* (ἐπιστῆμαι). Случайно правильное мнѣніе есть только *безсознательная находка* въ области познанія, причемъ человѣкъ, руководимый какимъ-то инстинктивнымъ чувствомъ, иногда попадаетъ на истинное, подобно боговдохновеннымъ прорицателямъ, которые возвѣщаютъ важныя истины, не имѣя возможности дать сколько-нибудь отчетъ въ томъ, откуда идутъ эти истины и почему онѣ истинны. („Менонъ").

„Даже если случайно мнѣнія и правильны, то истина ихъ стоитъ все таки не на нихъ самихъ, не на этой случайной ихъ правильности („Пиръ, Тимей"), *а на другомъ основаніи*. Эта обосновка и оправданіе мнѣній происходитъ путемъ приведенія чувственныхъ явленій къ ихъ неизмѣнной основѣ, *идеямъ*, образъ которыхъ мы имѣемъ въ душѣ.

---

1) По Шлейермах. P. W. II ч. 3 т. 194 и слѣд.

Только тогда можемъ мы сравнить наши воспріятія отъ вещей съ истинною ихъ сущностью и помѣрять ею истину или ложь нашихъ мнѣній; но это достигается не мнѣніемъ, а *знаніемъ* (ἐπιστήμη—„Государство V").

„Но есть еще и третій актъ души, такъ же обозначенный терминомъ: *мнѣніе* (δόξα). Въ этомъ актѣ душа обозрѣваетъ данный ей чувственными ощущеніями матеріалъ, сравниваетъ отдѣльныя ощущенія другъ съ другомъ и отыскиваетъ въ нихъ общее. Этимъ способомъ душа находитъ понятія бытія, равенства и различія, сходства и несходства, добра и зла („Теэт., Софистъ"). Эти понятія, пріобрѣтенныя душою посредствомъ *собственной дѣятельности надъ* чувственнымъ опытомъ, но *не изъ* него, она приводитъ въ отношеніе къ чувственному міру или высказываетъ (предицируетъ) о немъ. При этой дѣятельности истинное сужденіе или мнѣніе возникаетъ въ томъ случаѣ, если понятіе высказывается въ приложеніи къ такой сферѣ опыта, которая подчиняется ему; если же наоборотъ, то мнѣніе ложно („Теэт."). Конечно, этотъ родъ мнѣнія, уже близко стоящій къ размышленію (διάνοια), есть приближеніе къ истинному познанію; но все-таки не можетъ быть названъ знаніемъ въ точномъ и полномъ смыслѣ, ибо и понятія, присоединяющіяся къ чувственному, подлежатъ вмѣстѣ съ нимъ перемѣнѣ („Теэтетъ") [1]. Значитъ, понятія не суть тѣ равные самимъ себѣ первообразы, которые можетъ созерцать душа, но только отображенія, нуждающіяся въ подтвержденіи и обосновкѣ („Тимей"). Въ „Теэтетѣ" положеніе, что истинное мнѣніе есть знаніе, опровергается еще особеннымъ образомъ, а именно тѣмъ, что, по Платону, мнѣніе мы можемъ имѣть и о такой вещи, о которой сами ровно ничего не знаемъ, но получили свѣдѣнія отъ другихъ, какъ, напр., судьи о преступленіи [2]. Эта аргументація опирается на различіе въ способахъ

[1]) Здѣсь въ смыслѣ возможности перемѣны и для самихъ понятій истолковывается Вольфомъ одно темное мѣсто „Теэтета", (157, ВС) которое нѣкоторые истолкователи (напр., Шлейермахеръ, Штальбаумъ), считали испорченнымъ. Въ этомъ случаѣ Вольфъ слѣдуетъ истолкованію и переводу Müller'a (См Pl. W. loco citat III примѣчаніе, стр. 217). Съ истолкованіемъ Müller'a согласенъ и нашъ русскій изслѣдователь „Теэтета", г. Скворцовъ, какъ можно заключать изъ его комментарій къ діалогу. (См. Платонъ о знаніи и пр. Н. Скворцова, стр. 73).

[2]) Въ томъ же „Теэтетѣ" есть еще и косвенное опроверженіе поло-

возникновенія знанія и мнѣнія: второе, по Платону, является у человѣка только въ слѣдствіе *убѣжденія со стороны другихъ*, первое же черезъ *изученіе*, т. е., черезъ собственное знакомство съ вещью („Тимей"). Значитъ, и для этого рода мнѣнія, какъ сказано выше, требуется обосновка, ибо понятія не суть тѣ твердыя и безусловныя сущности (ἐναργῆ παραδείγματα—живые, ясные образцы; „Государство" VI), которыя только и могутъ быть объектами знанія. Поэтому въ „Теэтетѣ" отвергается еще особая обосновка мнѣнія, состоящая въ прибавкѣ къ нему *специфическаго различія или объясненія* [1]): ибо и при

женія, что „истинное мнѣніе есть знаніе". Опроверженіе состоитъ въ томъ, что если бы правильное мнѣніе было знаніемъ, то *необъяснима* была бы возможность ложнаго мнѣнія. Имѣющій ложное мнѣніе имѣлъ бы тогда его ни о томъ, что онъ знаетъ, ибо о знаемомъ онъ имѣлъ бы истинное мнѣніе, ни о томъ, что онъ не знаетъ, ибо о не знаемомъ, при предположеніи, что истинное мнѣніе есть знаніе, онъ не имѣлъ бы никакого мнѣнія. Если далѣе предположить, что ложное мнѣніе ни къ чему сущему не относится, то это значило бы, что можно представлять и судить или мнить о несуществующемъ, но это невозможно, ибо представленіе есть представленіе сущаго. (Мнѣніе, какъ сказано выше, относится, по Платону, къ области бываніе, гдѣ существующее смѣшано съ несуществующимъ) См. Шлейерм., loco cit., 274—278.

[1]) Въ „Теэтетѣ" это опредѣленіе знанія выражено такъ: „δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου επιστήμη, т. е., *знаніе есть правильное мнѣніе, соединенное съ объясненіемъ* (по переводу **Bonitz'a, Platonishe Studien**, 2 **Auflage**, 1875, стр. 59). Въ этомъ опредѣленіи Теэтета Платонъ различаетъ три возможныхъ значенія термина: λόγος (слово, объясненіе). Въ первомъ значеніи λόγος можетъ имѣть смыслъ: *выраженіе словами*; но тогда правильное мнѣніе, выраженное словомъ, ничѣмъ не разнилось бы отъ правильнаго мнѣнія вообще, а что это послѣднее не есть знаніе, то было доказано раньше. Въ второмъ λόγος могло бы значить *перечисленіе отдѣльныхъ элементовъ*, т. е., что съ правильнымъ мнѣніемъ или представленіемъ приводятся и его составныя части. Но это перечисленіе опять таки ничего не прибавляетъ къ мнѣнію, ибо, вѣдь, оно всегда и вообще состоитъ изъ элементовъ (именно, чувственныхъ, а чувственное не служитъ обосновкою знанія) Наконецъ подъ λόγος можно разумѣть: *указаніе на специфическій признакъ* (въ опредѣленіи); но тогда или вообще правильное мнѣніе или представленіе включаетъ въ себѣ и признакъ представленія (надобно не забывать, что платоново δόξα

этомъ различіи все таки стоитъ вопросъ, на чемъ основано познаніе этого различія, т. е., что такое само это познаніе: мнѣніе или знаніе. Отсюда то, что дѣлаетъ мнѣніе (δόξα) знаніемъ (επιστήμη), заключается не въ прибавкѣ признака (различіе), а въ новомъ актѣ, а именно въ созерцаніи вѣчно истинныхъ идей.

„Но этотъ послѣдній родъ мнѣнія уже образуетъ переходъ отъ мнѣнія (δόξα) къ *размышленію* (διάνοια), къ той высшей степени познанія, которая занимается *математическими предметами*: ибо обѣ имѣютъ общимъ то, что въ нихъ душа дѣйствуетъ сама по себѣ, что она, не нуждаясь, при своей дѣятельности, въ чувственномъ органѣ, только переработываетъ доставленный ей чувствами матеріалъ и образуетъ изъ него для себя общія понятія. Математика, по Платону, не занимается отдѣльными встрѣчающимися въ мірѣ треугольниками и кругами, но треугольникомъ вообще, понятіемъ треугольника и изслѣдуетъ его свойства („Государство“ VI). Для этого однако математики должны брать въ помощь вещи и нарисованныя фигуры и исходить отъ нихъ; да кромѣ того и заканчиваетъ математика свои изслѣдованія разсмотрѣніемъ и объясненіемъ отдѣльныхъ вещей [1]) („Государство“), Значитъ, математика все таки *привязана* къ чувственному міру, къ быванію; поэтому она можетъ производить только ἐναργὲσ δεδοξασμένον (считаемое за ясное „Государство“ VI, 511 CD). Ея познаніе есть *нѣчто среднее* между знаніемъ и мнѣніемъ: „разсудкомъ же называешь ты, мнѣ кажется, не умъ, а способность геометровъ и подобныхъ имъ; такъ что разсудокъ дѣйствуетъ между мнѣніемъ и умомъ. (Слова Главкона).—Весьма удовлетворительно объяснилъ ты, сказалъ я [2]) (т. е. Сократъ)“.

„И такъ, математика есть ближайшая ступень къ истинному познанію, ибо она познаетъ не свойства вещей, воспринимаемыхъ чувствами, въ ихъ множествѣ и различіи, но ищетъ въ этомъ различіи

значитъ не только мнѣніе или сужденіе, но и представленіе), или же, если λόγοσ значитъ опять таки правильное представленіе (мнѣніе) признака, противъ него имѣетъ силу соображеніе, указанное выше въ нашемъ текстѣ.

1) Здѣсь разумѣется приложеніе математики къ счету реальныхъ вещей, измѣренію земли и пр.

2) См. Карпова: „Государство“, стр. 344—345.

общаго понятія, смотритъ на *единое во многомъ*. Чувства указываютъ намъ только на множество и различіе разнообразныхъ ощущеній, математическое же разсудочное познаніе (διάνοια) указываетъ на ихъ единство и равенство относительно нѣкоторыхъ общихъ понятій, особенно понятій, относящихся къ числу и пространству. Эта ступень математическаго познанія приводитъ душу къ дальнѣйшему размышленію и изслѣдованію объ идеѣ единицы и другихъ понятій, къ мысли о вещахъ самихъ въ себѣ и ихъ свойствахъ („Государство“ VII). Поэтому математика называется ἑλκτικον, ἐγερτικὸν της νοήσεως (*двигателемъ, возбудителемъ ума* „Госуд.“ VII 523 A, 524 *D*), далѣе ἀγωγὰ καὶ μεταστρεπτικὰ ἐπὶ την τοῦ ὄντος θέαν ἡ περὶ τὸ ἓν μάθησις (ученіе объ одномъ становится *возводителемъ* души и *направителемъ* къ созерцанію сущаго—тамъ же, по переводу Карпова 525 A), или ἀγωγά πρὸς ἀλήθειαν (*вожатый къ истинѣ*—525 B), или ὅλκον ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν (*влеченіе души къ истинѣ*—527 B). Однако математика *все еще принадлежитъ* области чувственнаго познанія, такъ какъ она предполагаетъ чувственный матеріалъ; въ этомъ только и состоитъ недостаточность ея познанія. Такимъ образомъ мы обозрѣли рядъ ступеней познанія во всей ихъ тѣсной связи другъ съ другомъ, начиная съ ощущенія; и вездѣ встрѣчались съ требованіемъ *обосновки и дополненія* въ еще высшемъ знаніи. Теперь остается намъ завѣнчать рядъ знанія, высшей и послѣдней его ступенью, *созерцаніемъ идей или знаніемъ* (ἐπιστήμη) въ тѣсномъ смыслѣ.

„Такъ какъ полный иллюзій глазъ, и полное ошибокъ ухо и всѣ другія чувства, въ которыхъ продолжается безпокойная дѣятельность внѣшней природы и которые уже по своей тѣлесности подвержены тысячѣ разнообразныхъ возбужденій, вообще подчинены общимъ законамъ тѣлесной жизни („Федонъ, Государство“ VII), то истинный философъ, который хочетъ созерцать чистыя сущности, долженъ отрѣшиться отъ чувственнаго міра и при этомъ созерцаніи какъ не прибѣгать къ помощи чувствъ, такъ и вообще отдѣлиться отъ матеріальнаго міра и освободить свою душу отъ безпокойнаго шатанія чувственности. („Госуд. VII, Пиръ, Федонъ“). Онъ долженъ допустить свою душу, чтобы, при свободномъ углубленіи въ саму себя, она, сама чистая и неизмѣняющаяся, созерцала чистое же и самому себѣ равное и чтобы въ этомъ созерцаніи она достигла истины и полнаго удовлетворенія въ освобожденіи отъ человѣческихъ бѣдствій („Федонъ“). *Чи-*

стая же *сущность* (οὐσία), *совершеннѣйшее бытіе* (παντελῶς ὄν) или *идеи* познаются только имъ родственною частью человѣка, душою, и именно лучшею частью души, т. е., разумомъ (νοῦς). („Федонъ"). Но никогда во время жизни съ тѣломъ человѣческій духъ не можетъ погрузиться въ самого себя на столько, чтобы созерцать идеи во всей ихъ ясности и если дано человѣку когда либо созерцать чистую истину, то это должно случиться только послѣ смерти („Федонъ"). Но какимъ образомъ мы можемъ вообще познавать идеи, когда то единственное, съ чѣмъ мы можемъ соприкасаться непосредственно, именно міръ вещей, такъ далеко отстоитъ отъ истины? Еще передъ этою жизнью, отвѣчаетъ Платонъ, *имѣли мы чистое познаніе объ идеяхъ*, которое въ смутномъ видѣ и приносимъ съ собою въ эту жизнь. Въ этомъ заключается основная мысль Платоновой теоріи познанія, мысль, которую онъ выразилъ въ „Федрѣ" въ наглядной формѣ миѳа, въ „Федонѣ" же обосновалъ на доказательствахъ, которыя въ „Менонѣ" подтверждены даже експериментально. Было время, разсказывается въ „Федрѣ", когда наши души, еще свободныя отъ цѣпей тѣла, слѣдовали за колесницею божества и обозрѣвали съ нимъ міры. Тогда, слѣдуя за богомъ, созерцали они подлинныя сущности вещей, идеи, и питали силу перьевъ [1]) постиженіемъ красоты, блага и истины. Но не всѣ души видѣли въ небесномъ мірѣ идей одинаково много, каждая видѣла тѣмъ болѣе, чѣмъ искуснѣе могъ ея возница (разумъ—νους) [2]) понудить худшаго изъ двухъ коней—ἐπιθυμία везти колесницу вмѣстѣ съ θυμός и устремляться къ идеямъ. Но души, подавленныя лѣностью и слабостью и не поддерживаемыя силою своихъ перьевъ, скоро падаютъ на землю, гдѣ онѣ, болѣе или менѣе связанныя узами тѣла, сохраняютъ только весьма темное воспоминаніе о томъ, что онѣ созерцали. Но

---

1) Въ миѳическомъ изображенія души Платонъ придаетъ ей перья, посредствомъ которыхъ она влечется къ божественному. Въ душѣ, потерявшей перья, божественное помрачается. Созерцаніе идей снова можетъ сдѣлать душу пернатою („Федръ").

2) Платонъ аллегорически уподобляетъ душу крылатой колесницѣ, въ которой возница соотвѣтствуетъ, сообразно его психологіи, *разумной* (λογιστικόν) части души, а два коня соотвѣтствуютъ *раздражительной* (θυμοειδές) и *пожелательной* (ἐπιθυμητικὸν) частямъ души. („Федръ").

тѣмъ не менѣе всякой душѣ присуще стремленіе снова когда либо достигнуть горнихъ областей истины, а особенно той душѣ, которая чаще останавливала свои взоры на божественной истинѣ. Въ этомъ стремленіи и заключается главное условіе для пріобрѣтенія истины, на сколько то возможно, и здѣсь на землѣ. Значитъ, созерцаніе идей основывается на *припоминаніи* [1]). Но оно должно быть пробуждено, т. е., оно не можетъ всплыть въ сознаніи безъ всякаго основанія, но должно ассоціироваться съ настоящимъ впечатлѣніемъ („Федонъ"). Смотря на чувственныя вещи, мы замѣчаемъ ихъ сходство съ идеями, а также и ихъ большую по степени разницу съ послѣдними. Подобно тому, какъ съ взглядомъ на платье или лиру любимаго человѣка у любящаго соединяется представленіе самого любимаго, такъ при взглядѣ на вещи мы вспоминаемъ идеи („Федонъ"). Такимъ образомъ Платонъ и за чувственнымъ познаніемъ признаетъ нѣкоторую относительную цѣнность, по скольку оно служитъ лѣстницей (ἐπαναβαθμοί—„Пиръ") къ идеямъ, или предположеніями, (ὑποθέσεις) ведущими къ знанію („Государство VI"). Чѣмъ чаще возбуждается это припониманіе, тѣмъ болѣе отходятъ на задній планъ употребляемые нами для того образы и постепенно мы доходимъ до того, чтобы уже безъ помощи ощущеній (αἰσθητά) созерцать, на сколько то возможно, самыя идеи. Къ этой цѣли ведутъ въ особенности *опредѣленіе понятій* и *математика*, которые научаютъ насъ распознавать одну идею во многихъ нечистыхъ отображеніяхъ ея, которыя мы видимъ на землѣ („Федръ"). Конечно, понятія, которыя мы отвлекаемъ отъ чувственныхъ вещей, не суть самыя идеи, но все таки они суть формы, въ которыхъ идеи познаются нашею душею [2]).

Эта психологическая теорія познавательнкго процесса не только уясняетъ намъ, почему Платонъ считалъ истину недоступною для

---

1) Этотъ актъ припоминанія нужно отличать отъ воспоминанія, о которомъ рѣчь была выше по поводу ощущенія. Тамъ рѣчь шла просто о воспроизведеніи памятью чувственнаго воспріятія въ томъ видѣ, какъ оно было дано на опытѣ въ ощущеніи. Здѣсь же разумѣется актъ болѣе или менѣе яснаго воспроизведенія въ сознаніи того, что нѣкогда было объектомъ особаго трансцендентнаго опыта въ домірномъ бытіи души.

2) См. Zeitschrift fur Philosophie und. philos. Kritik Band LXIV статью Вольфа „Die Platonische Dialektik et cet." стр. 227—240.

обыкновеннаго и софистическаго сознанія, останавливающаго на чувственномъ ощущеніи и мнѣніи, но и освѣтитъ различныя фазы положительнаго процесса Платоновой діалектики, къ разсмотрѣнію которыхъ мы и обратимся.

§ 12. *(Общій характеръ положительной стороны Платоновой діалектики).* Не разъ и въ различныхъ формахъ указывалъ Платонъ путь, коимъ можетъ человѣкъ подняться отъ ходячаго, ошибочнаго сознанія къ философскому, т. е., истинному. Мы уже познакомились раньше (§ 4) съ одною изъ этихъ формъ а именно, съ эросомъ, или свойственнымъ философской душѣ влеченіемъ подниматься отъ грубаго чувственнаго наслажденія низшими проявленіями красоты до чистаго, умственнаго наслажденія несказанной красотой верховной идеи [1]). Съ другою формою пути мы познакомились сейчасъ (§ 11), когда совокупили въ общей картинѣ разсѣянныя по частямъ указанія о психологическомъ процессѣ развитія познавательной дѣятельности души отъ низшихъ ея функцій до высшихъ. Далѣе мы можемъ указать на *аллегорическое изображеніе* того же пути, выраженное въ извѣстной поэтической картинѣ узниковъ, заключенныхъ въ пещерѣ. („Государство, VII“).

Люди, по этой аллегоріи, похожи на узниковъ въ пещерѣ, съ дѣтства такъ скованныхъ цѣпями, что они могутъ смотрѣть только впередъ себя. Вверху и сзади ихъ есть отверстіе, черезъ которое проникаетъ въ пещеру свѣтъ отъ огня, горящаго надъ пещерою. Между огнемъ и отверстіемъ пещеры идетъ дорога, закрытая отъ пещеры небольшою стѣною. За этой стѣною по дорогѣ проходятъ то молча, то разговаривая, люди, несущіе разныя вещи (изображеніе людей и жи

---

1) Хотя Платонъ, сколько мнѣ извѣстно, и не говоритъ объ этомъ, но можно, оставаясь вѣрнымъ его точкѣ зрѣнія, дополнить теорію эроса замѣчаніемъ, что влеченіе это, переходя по ступенямъ отъ одного предмета къ другому, можетъ на значительной части своего пути идти безъ яснаго сознанія своей высшей цѣли, т. е., искренно и добросовѣстно принимая каждую проходимую ступень пути за самую цѣль влеченія. Конечно, на высшей ступени эроса, соотвѣтствующей діалектической въ области познанія, сознаніе цѣли и пути должно необходимо выступить, по самой сущности дѣла.

вотныхъ, утварь и пр.). Отъ нихъ падаютъ тѣни на противоположныя стѣны пещеры, доступныя взорамъ узниковъ. Конечно, они будутъ принимать тѣни людей и вещей за самыя вещи, а эхо разговоровъ, отражаемое отъ стѣны пещеры, за звуки издаваемые тѣнями, и будутъ разсуждать между собою объ этихъ тѣняхъ, какъ будто бы онѣ были дѣйствительныя вещи. Если освободить одного изъ этихъ узниковъ и по крутой и обрывистой тропинкѣ вывести изъ пещеры на свѣтъ солнца, то ему тяжело было бы отъ блеска солнечнаго, и онъ не повѣрилъ бы, что вещи, теперь видимыя имъ, суть дѣйствительныя вещи, а считалъ бы за нихъ прежде видѣнныя тѣни. Ему нужно было бы постепенно привыкнуть къ свѣту и настоящимъ вещамъ. Всего знакомѣе и понятнѣе ему были бы тѣни вещей (отъ свѣта солнечнаго); далѣе онъ созерцалъ бы образы людей и другихъ предметовъ на поверхности воды, а потомъ уже перешелъ бы къ разсмотрѣнію земныхъ вещей. Наконецъ онъ могъ бы перенести свои взоры и къ небу, сперва созерцая его ночныя свѣтила, а въ заключеніе всего и самое солнце, привыкнувъ предварительно смотрѣть на его отраженіе въ водѣ.

Отчасти придерживаясь истолкованія этой аллегоріи, помѣщеннаго вслѣдъ за нею самимъ Платономъ, отчасти же сближая ее съ фазами вышеизложеннаго познавательнаго процесса, мы можемъ дать ей такое истолкованіе.

Пещера есть *міръ бываніа*, *міръ вещей*, съ которымъ осуждена соприкасаться посредствомъ чувствъ душа человѣческая. Узники—это *люди*, *съ дѣтства погруженные въ чувственный міръ*; тѣло съ его привычками и страстями крѣпко опутываетъ своими оковами душу и мѣшаетъ ей свободно поднимаґься въ свойственную ей сферу умственнаго созерцанія истиннаго свѣта и бытія. Свѣтъ отъ огня есть *свѣтъ воспоминанія*, присущаго всякой, хотя бы и сильно увлекающейся чувственнымъ, душѣ, свѣтъ производный отъ настоящаго свѣта, отъ предмірнаго созерцанія идей. Тѣни отъ дѣйствительныхъ людей и вещей и эхо отъ разговоровъ суть наши *представленія*, (ἐικόνες), состоящія изъ ощущеній чувственнаго воспріятія (ἄισθησις); ихъ мы принимаемъ за дѣйствительно сущее. Разсужденія узниковъ о тѣняхъ равняются обширной сферѣ нашего *мнѣнія* (δόξα), т. е., нашимъ безчисленнымъ основаннымъ на опытѣ сужденіямъ о всевозможныхъ вещахъ. Трудная тропинка, по которой узникъ выводится на свѣтъ солнца есть *научное познаніе*, вообще ведущее съ трудомъ къ истинѣ, а особенно *діа-*

лектика (преимущественно въ формѣ очищенія). Тяжесть, испытываемая узникомъ при созерцаніи свѣта солнца, есть трудность *перехода отъ ходячаго сознанія къ философскому* вообще и въ частности отъ безотчетно образующихся представленій къ сознательно-выработаннымъ понятіямъ. Необходимость постепенной привычки къ блеску солнца означаетъ необходимость предварительныхъ занятій *математическими науками* прежде, чѣмъ перейти къ діалектикѣ, наукѣ объ идеяхъ, при чемъ тѣни вещей и образы въ водѣ соотвѣтствуютъ *ариѳметикѣ* и *геометріи*, звѣздное небо *астрономіи* и наконецъ созерцаніе самаго солнца *діалектикѣ* и ея высочайшему содержанію, идеѣ Блага.

За этой аллегоріей слѣдуетъ у Платона еще одна форма пути къ философскому сознанію, а именно, въ видѣ *педагогическаго плана*, которому должно слѣдовать идеальное государство въ воспитаніи своего правительствующаго класса. Мы уже разъ касались этого предмета (§ 4 и 11), но считаетъ не безполезнымъ изложить подробнѣе взглядъ Платона на современныя ему частныя науки и на роль, которую должна играть каждая изъ нихъ въ подготовкѣ философскаго сознанія.

Когда воспитанники, подготовляемые идеальнымъ государствомъ къ высшимъ общественнымъ функціямъ, пройдутъ *школу музыки* (чтеніе, письмо, упражненіе въ рѣчи, поэзія, собственно музыка) и *гимнастики* (гимнастическія игры, борьба, охота, пляска, а также упражненіе въ гигіеническомъ образѣ жизни [1]), способствующихъ гармоническому сочетанію дѣятельностей души и тѣла въ достиженіи высшихъ цѣлей знанія и жизни, то переходятъ къ занятіямъ науками, начиная съ *ариѳметики*. Наука эта, помимо своего практическаго приложенія къ военному дѣлу и другимъ потребностямъ жизни, имѣетъ, по Платону, немаловажное значеніе и какъ подготовительная ступень къ выс-

---

[1]) Въ планѣ идеальнаго государства Платона есть особенности въ пониманіи музыкальной и гимнастической педагогики, сравнительно съ обычною у Аѳинянъ. Во первыхъ музыка предшествуетъ гимнастикѣ, а во вторыхъ онъ придаетъ значеніе не одной формальной сторонѣ этой педагогики, но особенно матеріальной. Для него не важно одно только упражненіе тѣлесныхъ или душевныхъ способностей, но важно то, надъ чѣмъ они упражняются. Этотъ матеріалъ для упражненія оцѣнивается имъ съ этической точки зрѣнія (См. „Государство кн. II и III“).

шему развитію духа. Значеніе это заключается въ томъ, что съ образованіемъ понятій о единицѣ и числѣ разсудокъ начинаетъ обращать вниманіе на *противорѣчія*, заключающіяся въ чувственныхъ воспріятіяхъ, и, стремясь выйти изъ нихъ, приближается къ своимъ настоящимъ объектамъ, понятіямъ. Дѣятельность различающаго и судящаго разсудка начинается съ того, что онъ разрушаетъ непосредственное единство чувственнаго представленія, обусловливаемое тѣмъ, что въ немъ еще *не различены слившіяся части и признаки*. Поводъ къ этому разрѣшенію и разложенію чувственнаго представленія на множество частей и признаковъ является въ слѣдствіе *противоположныхъ предикатовъ*, которыми можно обозначить его съ различныхъ точекъ зрѣнія [1]). Затрудняясь множествомъ, заключающихся во всякой конкретной *чувственной единицѣ*, душа начинаетъ размышлять [2]) объ *истинной единицѣ* въ самой себѣ и объ истинномъ числѣ. (т. е. идеяхъ числа и его основы, единицы). Ариѳметика, какъ наука о числѣ и счетѣ помогаетъ этому размышленію и сообще переходу отъ конкретныхъ видимыхъ чиселъ, къ мыслимымъ числамъ и ихъ отношеніямъ.

Съ ариѳметикой тѣснымъ образомъ связана *геометрія*, которая важна и по приложенію въ военному дѣлу [3]) и вообще къ жизни, а также и возбуждаетъ душу къ созерцанію сущаго. Конечно, это возбужденіе имѣетъ мѣсто, когда геометры будутъ основывать свои теоремы не столько на чувственныхъ фигурахъ, сколько на выводѣ изъ понятій и внутреннихъ отношеній фигуръ.

Отъ геометріи, подъ которою Платонъ разумѣлъ только планиметрію, должно переходить къ стереометріи, къ наукѣ о тѣлахъ, но значеніе этой науки имъ не опредѣлено, такъ какъ въ ней сдѣлано мало открытій. За стереометріей слѣдуетъ *астрономія*, наука „о тѣ-

---

1) Представленіе или вещь въ разныхъ отношеніяхъ есть и единое, и многое (состоитъ изъ частей), относительно одного велико, относительно другого мало, здѣсь бѣло, а тамъ черно и проч.

2) По Платону понятіе числа возникаетъ въ слѣдствіе различенія частей одной и той же вещи, данной въ чувственномъ представленіи.

3) У Платона сословіе стражей государства или воиновъ первоначально получаетъ тоже воспитаніе (до діалектики), что и будущіе правители государства, философы. Эти послѣдніе выдѣляются въ послѣдствіи и сообразно испытанію, посвящаются въ діалектику.

лахъ въ движеніи", по Платону. И она, подобно ариѳметикѣ и геометріи, только тогда служитъ высшею подготовительною ступенью къ философскому сознанію, когда на ея задачу посмотрятъ съ высшей точки зрѣнія, чѣмъ это бываетъ въ обычномъ занятіи ею. Задача ея не должна ограничиваться однимъ набдюденіемъ надъ свѣтилами и ихъ движеніями для опредѣленія временъ года и перемѣнъ въ продолжительности дней. Какъ ни прекрасны сами по себѣ эти занятія и какъ ни важны они для мореплаванія, земледѣлія и т. п., но все таки высшая задача астрономіи состоитъ въ возвышеніи души отъ чувственно-видимаго къ невидимому, истинно-сущему. Подъ этимъ возвышеніемъ Платонъ разумѣетъ познаніе, что послѣднія основы фигуръ, скоростей и вообще числовыхъ отношеній въ движеніяхъ свѣтилъ лежатъ не въ самихъ наблюдаемыхъ чувствами свѣтилахъ, а въ вѣчныхъ началахъ пропорціи и гармоніи, идеяхъ числа, скорости и т. п. (4)

Съ астрономіей родственна (высшая) *музыка* (по нашему, акустика), наука о гармоническихъ движеніяхъ, доступныхъ уху. Точно также и эта наука не должна состоять только въ эмпирическомъ знаніи отношеній тоновъ на основаніи пробы инструмента по слуху и въ практической ловкости владѣнія имъ, какъ это обыкновенно бываетъ. Слухъ долженъ уступить мѣсто разуму, который выводитъ тоны и ихъ интервалы изъ числовыхъ отношеній, обусловленныхъ гармоніею тоновъ.

Когда воспитываемые въ правители успѣшно пройдутъ эти науки и, по испытаніи, окажутся достойными вступить въ самый храмъ истины, то приступаютъ къ высшей наукѣ, *діалектикѣ*. Опредѣленія ея, какъ науки и какъ метода, выставленныя нами выше (§ 3) будутъ вполнѣ ясны послѣ ближайшаго знакомства съ нею, а предварительно мы скажемъ нѣсколько словъ объ отношеніи уже описаннаго нами отрицательнаго момента въ образованіи философскаго сознанія, именно процесса очищенія, къ положительному моменту.

Хотя мы и разсматривали отрицательную діалектику Платона особо отъ положительной, которою займемся ниже, но этотъ разрывъ сдѣланъ нами *искусственно* для удобства читателей. Въ дѣйствительности же обѣ онѣ тѣсно связаны, потому что выходятъ изъ однихъ и тѣхъ же источниковъ. Идя по слѣдамъ Сократа въ этомъ отношеніи, Платонъ вступалъ въ борьбу съ заблужденіемъ или съ одностороннимъ,

необоснованнымъ знаніемъ только по поводу сопротивленія, которое встрѣчалъ отъ нихъ для выработки и установки положительной истины, такъ что изъ двухъ сторонъ одной и той же дѣятельности мы напередъ должны сказать о той сторонѣ, которая выражается въ словахъ: „онъ боролся за истину“, а позади выражающуюся въ словахъ: “боролся противъ заблужденія“. Единство Платонова метода въ положительной и отрицательной сторонѣ необходимо вытекаетъ изъ самихъ исходныхъ пунктовъ его философіи. Мы укажемъ, напр., какъ вытекаетъ это единство *изъ теоріи эроса и изъ теоріи познавательнаго процесса*, съ которыми мы уже познакомились.

Эросъ есть сила, двигающая душу, на пути эстетическаго наслажденія, отъ низшихъ выраженій красоты къ высшимъ. Когда происходитъ борьба ложнаго съ истиннымъ, совершеннаго съ несовершеннымъ въ этой сферѣ, то это не есть борьба какихъ либо двухъ самостоятельныхъ и противоположныхъ *силъ или началъ*, исключающихъ другъ друга, въ родѣ Ормузда и Аримана, но вытѣсненіе или, лучше сказать, *поглощеніе* одной стадіи другою стадіею развитія одной и той же силы. Когда Сократъ, носитель высшей формы эроса, любви къ прекраснымъ, нравственнымъ дѣламъ и къ прекраснымъ, истиннымъ познаніямъ, отрицаетъ форму эроса, осуществляемую Лизіасомъ, любовь къ красивому тѣлу, то отрицаніе это происходитъ не во имя чего-то другого, что само не есть эросъ, а во имя того же эроса. Эросъ чувственный, заключающій въ самомъ себѣ истину, хотя и не полную, и имѣющій, при извѣстныхъ условіяхъ, законное право на существованіе, становится фальшью и безсмыслицей, когда, при другихъ условіяхъ, выступила на сцену высшая и совершеннѣйшая форма того же эроса, подобно тому какъ свѣтъ свѣчи становится безсмыслицей (какъ освѣщеніе) при появленіи блеска солнечнаго. Очевидно, что тотъ, кто, при знакомствѣ съ свѣтомъ солнечнымъ, въ понятіи свѣта мыслилъ бы только то, что составляетъ признаки свѣта свѣчи, необходимо впалъ бы въ противорѣчіе, которое и было бы обнаружено кѣмъ-либо другимъ, который съ достаточной энергіей заставилъ бы его вспомнить о свѣтѣ солнечномъ и сравнить съ содержаніемъ его понятія о свѣтѣ. Точно также впадаетъ въ противорѣчіе тотъ, кто подъ красотою разумѣетъ только красоту тѣла или лица, *забывая* о красотѣ другихъ проявленій человѣка (его рѣчей, знаній, дѣяній). Тотъ, кто указалъ бы ему на это забытое, тѣмъ самымъ и совершилъ бы надъ нимъ процессъ очище-

нія, но совершилъ бы его не иначе, какъ *поставивъ положительно* передъ его мыслію содержаніе этого забытаго или пропущеннаго.

Точно также необходимо вытекаетъ неразрывная связь отрицательнаго и положительнаго моментовъ метода Платона и изъ теоріи познавательнаго процесса. Чувственное воспріятіе отрицается, не потому чтобы оно само по себѣ представляло нѣчто ложное, но потому что заключающаяся въ немъ истина не можетъ быть ясна для души по самой природѣ ея познавательной способности. Платонъ вовсе не былъ такимъ туманнымъ мечтателемъ, какимъ представляютъ его ходячія мнѣнія; напротивъ, не смотря на его поэтическій талантъ, это былъ человѣкъ весьма трезваго и требовательнаго ума, всего болѣе заботившійся о ясности своихъ понятій и для этой цѣли неустанно работавшій въ теченіи своей долгой научной дѣятельности. Онъ первый изъ греческихъ философовъ сдѣлалъ въ высокой степени важную попытку привести въ систематическую связь различныя формы, въ которыхъ является наше познаніе и понять ихъ какъ стадіи одного и того же процесса.

Сущность процесса состояла для него въ постоянно повышающемся уясненіи познанія; цѣнность и значеніе формъ или стадій была тѣмъ выше, чѣмъ форма была яснѣе и тѣмъ самымъ удовлетворительнѣе для мыслящаго духа. Поэтому низшія формы, или ощущенія, которыя по своей смутности, неустойчивости и мимолетности почти ничего не говорятъ уму, стоятъ, по Платону, у самой границы незнанія, высшія же или идеи до такой степени ясны и удовлетворительны для духа, что по достиженіи ихъ ему уже ничего болѣе не оставалось бы, какъ закончить свою познавательную дѣятельность и безмятежно созерцать полную систему знанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и бытія. Конечно, эти высшія формы, по Платону, суть только идеалы, недостижимые въ земной жизни; но это нисколько не мѣшаетъ *философскому знанію, приближающемуся къ идеалу*, быть истиннымъ знаніемъ сравнительно съ чувственными представленіями и основанною на нихъ областью мнѣнія. Значитъ, и въ области познавательнаго процесса у Платона отрицаніе ложнаго и недостаточнаго происходило въ силу указанія на сравнительно истинное и высшее. Когда Платонъ отрицаетъ чувственное воспріятіе и мнѣніе ради идей, то онъ вовсе не хочетъ сказать, что воспріятіе и мнѣніе совсѣмъ не принадлежатъ къ знанію и истинѣ и суть нѣчто имъ противоположное; онъ только от-

рицаетъ *фальшивое положеніе*, что будто бы они суть знаніе. Чтобы стать знаніемъ они должны подвергнуться діалектической переработкѣ и быть поглощенными высшими философскими формами знанія, которымъ однимъ принадлежитъ имя науки въ строгомъ смыслѣ. *Наука* у Платона *одна и истина одна*—это методическая система знанія въ его цѣломъ, по скольку она доступна человѣческому духу. Для Платона не могло существовать отдѣльныхъ, частныхъ знаній и истинъ въ одиночку, какъ это обыкновенно кажется ходячему мнѣнію; даже такія частныя системы знанія, какъ математика, не суть науки въ своей отдѣльности и самостоятельности, а только ближайшія ступени къ истинному знанію.

Такимъ образомъ у Платона отрицаніе и положеніе неразрывно связаны другъ съ другомъ и связаны до такой степени, что, не впадая въ парадоксъ, можно сказать, что въ сущности и процессъ установки положительной истины можетъ быть названъ такъ же, какъ и отрицательный, т. е., очищеніемъ. Дѣло въ томъ, что *повышеніе* отъ неяснаго, несовершеннаго и ошибочнаго познанія есть, съ точки зрѣнія Платона, ничто иное какъ *возвращеніе души къ первобытному свѣтлому состоянію*, совершающееся постепеннымъ освобожденіемъ отъ вліянія тѣла. Поэтому въ „Федонѣ“ жизнь философа есть ничто иное, какъ постоянное стремленіе умирать тѣломъ или иначе стремленіе очистить свое познаніе отъ чувственныхъ элементовъ.

Теперь отъ общей характеристики положительной стороны метода Платона обратимся къ частному изложенію ея составныхъ частей и начнемъ, какъ и прежде, съ сократическихъ элементовъ. Въ этомъ изложеніи мы раскроемъ содержаніе Платоновой діалектики и какъ метода, и отчасти какъ науки.

§ 13. *(Обоснованное понятіе и его опредѣленіе, какъ сократическій элементъ въ положительной діалектикѣ Платона).* Мы уже упоминали (§ 8), что Сократъ искалъ знанія у другихъ, но что онъ въ тоже время не уступалъ никому въ томъ знаніи, которое могли ему предложить современники. Иначе говоря, Сократъ искалъ *идеальнаго знанія*, котораго не было ни у него, ни у другихъ. Но спрашивается, какъ могъ Сократъ искать знанія, примѣра и образчика которому не было? Конечно, на этотъ вопросъ намъ пришлось бы отвѣчать отрицательно, если бы мы приняли его въ строгомъ и безусловномъ смыслѣ. Сократъ имѣлъ *до извѣстной степени понятіе* объ искомомъ знаніи, именно,

онъ зналъ ту *форму*, въ которой оно могло бы удовлетворить его. Но этого мало: онъ имѣлъ *образчики* искомаго знанія и по формѣ, и по содержанію; только относились они не къ тѣмъ предметамъ, которые интересовали его. Великая заслуга Сократа предъ философіею и вообще передъ наукою состоитъ въ томъ, что онъ искалъ истиннаго знанія въ формѣ правильно образованныхъ или, выражаясь нашимъ языкомъ, логически выработанныхъ понятій. Конечно, и до него не только философы, но и простые люди мыслили не иначе, какъ въ понятіяхъ: но не только послѣдніе, но и первые не знали объ основномъ требованіи отъ правильнаго мышленія, требованіи, знакомомъ всякому современному школьнику высшихъ классовъ, чтобы понятія были образованы сознательно и отчетливо, чтобы мыслящій сознавалъ обязанность обстоятельно указать себѣ или другимъ на основанія, въ слѣдствіе которыхъ его понятіе образовалось такъ, а не иначе, иными словами, указать на составные элементы или признаки понятія. Даже такіе геніальные предшественники Сократа, какъ Гераклитъ и Парменидъ, философствовали не сознавая ясно *генезиса* своихъ мыслей и созидали свои геніальныя концепціи на подобіе поэтовъ. Правда, начало этому разложенію понятій на его составные элементы положено въ элейской школѣ, напр., Парменидомъ въ анализѣ понятія бытія и Зенономъ въ анализѣ понятія движенія. Но элейскіе философы предпринимали это разложеніе инстиктивно, а не методически [1]). Не *общее* всюду спокойно прилагаемое и всегда равномѣрно соблюдаемое *методическое правило* побуждало ихъ къ отчетливому разбору содержанія ихъ понятій, а мотивы, исходящіе изъ области воли, хотя и высшей по своему объекту, но все таки борящейся за себя воли. Парменидъ анализировалъ понятіе бытія ради того, чтобы *отстоять свое знаніе* о бытіи, что оно едино, а Зенонъ для подкрѣпленія этого положенія анализировалъ понятіе движенія. Конечно, *влеченіе къ знанію* лежитъ въ основѣ и безотчетно, и методически пріобрѣтаемаго знанія: но второе есть высшая степень перваго, есть какъ бы *конденсированная воля знать*. Что касается до софистовъ, то они также *инстиктивно*, какъ и элейцы, практиковали анализъ и критику понятій, хотя, сравнительно съ послѣдними, и разширили екстенсивно сферу этого пріема. Сократъ же

[1]) Тоже можно сказать о Демокритѣ и Пиѳагорейцахъ, о которыхъ Аристотель (Метафизики кн. XIII, гл IV) прямо говоритъ, что они дѣлали попытки опредѣленій ранѣе Сократа.

возвелъ случайное у его предшественниковъ въ *методическое правило*, которое выполнялъ такъ *постоянно и однообразно*, что не оставлялъ ни одного понятія безъ сознательной провѣрки и анализа. Даже относительно понятія о такомъ низменномъ предметѣ, какъ ремесло гетеры, Сократъ не измѣнилъ своему обычному пріему и, при встрѣчѣ съ гетерой Θеодотой пытался, на основаніи объективнаго разсмотрѣнія ея спеціальнаго дѣла опредѣлить существенные элементы понятія о немъ [1]).

Теперь мы посмотримъ на показанія Ксенофонта, Платона и Аристотеля о томъ, какъ формулировалъ Сократъ требованіе знанія въ формѣ отчетливо образованныхъ понятій.

(№ 10). „Сократъ дѣлалъ своихъ учениковъ искуснѣйшими діалектиками", говоритъ Ксенофонтъ. „Онъ говорилъ, что люди понимающіе, въ чемъ состоитъ данный предметъ, могутъ и другимъ объяснить его и что нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что люди не понимающіе и сами сбиваются, и другихъ сбиваютъ. Поэтому онъ безпрестанно разбиралъ съ своими собесѣдниками, въ чёмъ состоитъ данный вопросъ. Онъ говорилъ, что и слово διαλέγεσθαί (разсуждать) происходитъ отъ того, что люди сходятся и сообща разбираютъ предметы по ихъ родамъ. Трудно было бы привести всѣ его опредѣленія, но я сообщу только то, чѣмъ, какъ надѣюсь, выясню самую его методу изслѣдованій". (Воспоминанія IV,—гл. V, 12; гл. VI, 1).

Далѣе Ксенофонтъ приводитъ нѣсколько примѣровъ опредѣленій Сократа, изъ которыхъ мы удовлетворимся однимъ. Къ нѣкоему Евтидему Сократъ обращается съ вопросомъ, что такое благочестіе. „Я думаю что это высокая добродѣтель", Евтидемъ. Въ этомъ отвѣтѣ вмѣсто опредѣленія есть одинъ только элементъ его, указаніе на высшій родъ (благочестіе есть добродѣтель), а вмѣсто специфическаго отличія вида дана простая *квалификація* (высшая добродѣтель). „Можешь ли ты сказать, кто благочестивъ"? спрашиваетъ Сократъ, не удовлетворяясь отвѣтомъ и перемѣняя форму вопроса. Отвѣтъ: „я полагаю тотъ, кто почитаетъ боговъ". Здѣсь хотя уже указана сфера благочестія, какъ добродѣтели, но еще неопредѣленно, а потому Сократъ спрашиваетъ: „но можно ли почитать боговъ такъ, какъ кому хочется? Отвѣтъ: „нѣтъ, есть уставы, по которымъ можно это исполнять". Но и здѣсь еще не совсѣмъ ясно отношеніе благочестиваго къ уставамъ, а потому спрашивается далѣе: „значитъ,

[1]) См. Воспоминанія Ксенофонта кн. III, гл. XI

тотъ, кто знаетъ эти уставы, знаетъ, какъ слѣдуетъ почитать боговъ". Отвѣтъ: „я думаю".—„И значитъ, знающій какъ почитать боговъ убѣжденъ, что это нужно дѣлать не иначе, а такъ, какъ онъ знаетъ?"—„Конечно, не иначе". Этихъ объясненій [1]) Сократу достаточно для опредѣленія понятія благочестія: это опредѣленіе, по Ксенофонту, формулировано приблизительно [2]) такъ: „благочестіе есть знаніе уставовъ о почитаніи боговъ".

Конечно, для насъ это опредѣленіе окажется не *основательнымъ* уже по одному тому, что въ немъ не указано на отношеніе благочестія, какъ и всякой другой добродѣтели, къ волѣ. Благочестіе основывается не только на знаніи уставовъ богопочитанія, но и на влеченіи осуществить эти уставы въ дѣяніи: можно отлично знать уставы, но не имѣть охоты поступать по нимъ. Но недостатки опредѣленій Сократа въ данномъ [3]) случаѣ и въ другихъ нисколько не уменьшаютъ высокой цѣнности его методическаго требованія отъ знанія, чтобы оно состояло въ понятіяхъ обоснованныхъ. Само собою разумѣется, что основанія для понятій, достаточныя для Сократа и его времени, могутъ оказаться недостаточными для насъ и нашего времени: весь *историческій прогрессъ знанія* главнымъ образомъ въ томъ и состоитъ, что люди все глубже и глубже всматриваются въ составные элементы своихъ понятій (т. е., все ближе подходятъ къ послѣднимъ, далѣе неразложимымъ основаніямъ ихъ) и все точнѣе и точнѣе образуютъ эти понятія въ сознательномъ мышленіи. Но для этихъ цѣлей анализа, сознательной провѣрки и образованія понятій у насъ въ теченіи вѣковъ открыты были многіе *методическіе пріемы: общіе* (логическіе или для всѣхъ понятій вообще) и *частные* (пріемы для образованія понятій въ спеціальныхъ наукахъ). Единственнымъ образцомъ правильнаго образованія понятій служила для Сократа практическая область искусствъ и ремеслъ. Типомъ дѣйствительнаго знанія, въ которомъ люди, „понимающіе, въ чёмъ состоитъ данный предметъ, могутъ и другимъ объяснить его, не сбиваясь

[1]) См. Ксеноф. **Memorabilia** кн. IV, гл. VI. Здѣсь я опустилъ нѣсколько вопросовъ Сократа и отвѣтовъ Евтидема, не имѣющихъ существеннаго значенія для выясненія понятія съ точекъ зрѣнія Сократа.

[2]) Опредѣленіе, находящееся у Ксенофонта, мною для большей понятности видоизмѣнено по формѣ, но не по содержанію.

[3]) Въ данномъ случаѣ недостаточность опредѣленія коренится въ этической теоріи Сократа, по которой знаніе того, въ чемъ состоитъ добродѣтель, необходимо соединено съ ея практикою.

сами и не сбивая другихъ“ (см. цит. № 10), типомъ этого знанія для Сократа служили плотники, кожевники, кормчіе, хирурги, музыканты и имъ подобные спеціалисты. Всѣ эти спеціалисты, по мнѣнію Сократа, отличаются тѣмъ, что могутъ указать, *какъ и отъ кого* они пріобрѣли свои знанія; далѣе они могутъ указать на *предметъ* и *цѣль* этихъ знаній, *способы*, посредствомъ которыхъ цѣль достигается, и *основанія*, почему цѣль достигается именно такими способами, а не другими; наконецъ они могутъ *передать* свои спеціальныя знанія другимъ. Когда другіе люди и даже правительство обращаются къ этимъ спеціалистамъ, по предмету ихъ занятій (напр., къ архитектору, кормчему, музыканту и пр.), то принимаютъ ихъ мнѣнія и указанія, какъ указанія людей авторитетныхъ, и никто, не принадлежащій къ той же профессіи, и не подумаетъ *оспаривать* ихъ [1]). Сократу хотѣлось, чтобы и относительно особенно важныхъ и интересовавшихъ его предметовъ, именно морали, человѣка и общества, существовало такое же знаніе, какое было у спеціалистовъ относительно ихъ знаній. Онъ требовалъ, чтобы мудрецы или софисты, государственные люди, полководцы, ораторы и пр. точно также *отчетливо и доказательно* отвѣчали на вопросы о государствѣ и его управленіи, объ обществѣ и его благосостояніи, о благочестіи, справедливости, мудрости и другихъ добродѣтеляхъ и способѣ ихъ пріобрѣтенія и т. под., какъ отчетливо и доказательно отвѣчаютъ кормчій о всѣмъ, что относится къ кораблевожденію, музыкантъ къ игрѣ на музыкальныхъ инструментахъ, архитекторъ къ постройкѣ зданій и т. д. Но именно въ вопросахъ нравственныхъ и общественыхъ Сократъ встрѣчалъ полную противоположность своему исканію. Не только тѣ, которые, повидимому, были спеціалистами по этимъ вопросамъ, но *всякій* произносилъ рѣшительныя сужденія по поводу ихъ; но при этомъ никто не могъ дать обстоятельнаго *отчета ни о про-*

---

[1]) Все это видно изъ многихъ мѣстъ Ксенофонта (напр. Воспоминанія I, 2; III 5; IV, 3 и другія мѣста) и Платона (напр. въ „Менонѣ, Протагорѣ, Горгіасѣ, Апологіи“ и др.), въ которыхъ Сократъ сравниваетъ обстоятельное знаніе этихъ спеціалистовъ съ шаткимъ и противорѣчивымъ знаніемъ своихъ современниковъ и собесѣдниковъ о предметахъ, относящихся къ нравственности и общественной жизни. Въ платоновомъ „Пирѣ“ Алкивіадъ какъ одну изъ характеристическихъ особенностей Сократа приводитъ то, что онъ постоянно толкуетъ о простыхъ и низменныхъ предметахъ „какихъ-то мѣдникахъ, кожевникахъ и кузнецахъ“.

исхожденіи своихъ сужденій и понятій, *ни объ ихъ основаніяхъ*. Люди, по видимому, весьма удачно прилагавшіе къ дѣлу свои знанія объ управленіи государствомъ (напр , Аристидъ, Периклъ) не могли научить другихъ своимъ знаніямъ, и даже собственныхъ своихъ дѣтей, между тѣмъ какъ всякій ремесленникъ можетъ всякаго научить своему ремеслу. Значитъ, *знанія*, относящіяся къ занятіямъ дѣлами общественными и упражненію въ той или другой добродѣтели, суть *дѣло случая и личнаго таланта*, а не дѣйствительныя знанія, стоящія на какомъ либо прочномъ основаніи Далѣе въ знаніи о добродѣтели, человѣкѣ и обществѣ не только всѣ *другъ другу противорѣчатъ*, но каждый въ отдѣльности не держится постояно одного и того же и *противорѣчитъ себѣ*. Тоже стремленіе къ знанію въ формѣ обоснованныхъ понятій и тоже требованіе опредѣленія этихъ понятій представляетъ Сократъ и у Платона: но такъ какъ у послѣдняго и то, и другое является на высшей ступени развитія, то мы изложеніемъ пріемовъ платонова Сократа займемся ниже. Здѣсь же достаточно замѣтить, что чѣмъ менѣе Платонъ былъ самостоятеленъ и чѣмъ болѣе находился подъ вліяніемъ Сократа, чѣмъ болѣе въ діалогахъ, относящихся къ этой эпохѣ (напр., въ „Лахесѣ, Хармидѣ, Евтифронѣ)“, платоновъ Сократъ походитъ на ксенофонтова.

Теперь остается еще привести свидѣтельство Аристотеля, который говоритъ, что Сократъ, посвящавшій свою дѣятельность изслѣдованію вопросовъ нравственныхъ, „поставилъ своею цѣлью въ этой области общія понятія и первый напалъ на мысль давать опредѣленія: ему, по справедливости, можно приписать открытіе двухъ началъ, составляющихъ исходный пунктъ науки: индукціи и опредѣленія [1])“.

Итакъ, Сократъ искалъ знанія о человѣкѣ и обществѣ въ формѣ *устойчивыхъ и обоснованныхъ понятій* и считалъ опредѣленіе *мѣриломъ* обладанія такими понятіями. Но спрашивается, какъ поступалъ онъ, если понятія и его опредѣленія не было въ наличности?

§ 14. *(Индукція, какъ пріемъ, употреблявшійся Сократомъ для образованія понятій).* Процессъ повѣрки данныхъ опредѣленій былъ у Сократа тѣсно связанъ съ процессомъ образованія понятій, получившимъ у великаго систематика древняго міра имя *наведенія* (inductio

[1]) См. La Metaphysique d'Aristote par Pierron et Zevort, кн. XIII гл. 4.

ἐπαγωγή; Аристотель—Аналитика первая, кн. II, гл. IV): однимъ и тѣмъ же актомъ онъ разрушалъ ошибочное положеніе и подготовлялъ матеріалъ для вѣрнаго. Мы изложимъ ходъ индукціи Сократа преимущественно по образцамъ Ксенофонта, который изображаетъ діалектическіе пріемы учителя ближе къ дѣйствительности, хотя съ другой стороны не умѣетъ сдѣлать имъ должной оцѣнки.

Когда Сократъ съ своими собесѣдниками поднимаютъ вопросъ о томъ или другомъ *предметѣ* или *способѣ дѣйствія* (напр. какъ долженъ дѣйствовать полководецъ, правитель, какъ пріобрѣсти друзей и т. п.), то прежде всего требовалось установить смыслъ термина, которымъ обозначается предметъ. Собесѣдникъ, обманываемый знакомствомъ съ *словомъ*, обыкновенно сразу выставлялъ какое либо положеніе, въ которомъ заключалась попытка опредѣлить терминъ или во всякомъ случаѣ указать родъ, къ которому относится предметъ, обозначаемый терминомъ. Это высказанное опредѣленіе Сократъ *повѣряетъ* сравненіемъ съ отдѣльными *примѣрами*, взятыми изъ сферы, обнимаемой опредѣленіемъ, или же сопоставленіемъ съ *примѣрами* изъ сферы, стоящей внѣ опредѣленія. Для облегченія этого сравненія и сопоставленія Сократъ нерѣдко посредствомъ надлежащихъ вопросовъ *разлагаетъ на части* и эти примѣры. Хотя примѣры приводятся Сократомъ произвольно, но обыкновенно онъ приводитъ *простѣйшіе* и принадлежащіе къ общеизвѣстнымъ явленіямъ жизни. При сравненіи опредѣленія съ примѣрами обыкновенно оказывается, что въ опредѣленіи или взято что либо лишнее, или имъ не обнято что либо, очевидно, къ предмету относящееся; оказывается, что данное опредѣленіе было или слишкомъ обширно или слишкомъ узко, вообще страдаетъ какимъ либо недостаткомъ, происходившимъ, конечно, отъ того, что у собесѣдниковъ съ *ходячимъ и общеизвѣстнымъ словомъ соединялась весьма неясная и неопредѣленная группа представленій*. Тогда это опредѣленіе, несогласующееся съ примѣрами, отвергается; и собесѣдники пытаются уже *на основаніи* приведенныхъ примѣровъ образовать новое болѣе точное опредѣленіе. Случается, что и новое падаетъ въ слѣдствіе того, что Сократъ глубже всматривается въ содержаніе понятія и открываетъ въ немъ такіе элементы, которые не обнаруживались въ приведенныхъ примѣрахъ. Такъ дѣло идетъ, пока не образуется у собесѣдниковъ яснаго понятія о предметѣ, что и выразится въ удовлетворительномъ опредѣленіи, или же пока они не разойдутся, убѣдившись въ труд-

ности дѣла. Иногда Сократъ для повѣрки даннаго опредѣленія прибѣгаетъ къ *выводу* изъ него *послѣдствій*; и если этотъ выводъ противорѣчитъ фактамъ или общепринятымъ положеніямъ, то ведетъ къ отверженію даннаго опредѣленія или къ его поправкѣ.

Кромѣ наведенія посредствомъ примѣра Сократъ употреблялъ еще и другой способъ для образованія понятій, именно, *посредствомъ аналогіи*. Въ этомъ случаѣ какой либо признакъ приписывается понятію и вносится въ его опредѣленіе на основаніи частнаго сходства его съ другими понятіями.

Для *иллюстраціи* индукціи Сократа мы можемъ указать на вышеприведенный примѣръ о благочестіи, а кромѣ того приведемъ и еще одинъ, два образчика изъ Ксенофонта. Такъ идетъ рѣчь о различеніи справедливости отъ несправедливости. Эвтидемъ, собесѣдникъ Сократа, признаки *несправедливости* видитъ во „лжи обманѣ, злоумышленности, продажѣ ближняго въ рабство“. Сократъ повѣряетъ это опредѣленіе и приводитъ примѣры лжи, обмана и пр., а именно: „полководецъ во время войны обманываетъ своихъ враговъ, расхищаетъ и грабитъ ихъ имущество, продаетъ въ рабство взятыхъ въ плѣнъ“. Очевидно, что (съ точки зрѣнія грека) эти дѣйствія не могутъ быть причислены къ несправедливости: значитъ данное опредѣленіе очень обширно, его надобно *ограничить*. „Но я думалъ, что ты меня спрашиваешь объ этомъ только по отношенію къ друзьямъ“, поправляется Эвтидемъ. „Значитъ“, поясняетъ Сократъ, „дѣйствовать такимъ образомъ (т. е., лгать, обманывать и пр.) въ отношеніи враговъ справедливо, а въ отношеніи друзей несправедливо“. (Въ силу приведенныхъ примѣровъ понятіе несправедливости уясняется и происходитъ *поправка* опредѣленія). „Но если стратегъ“, продолжаетъ Сократъ, „видя малодушіе солдатъ, сообщитъ ложное извѣстіе, будто приближаются союзники, и этою ложью прекратитъ малодушіе; если кто обманомъ дастъ больному сыну лѣкарство подъ видомъ пищи: если кто либо въ случаѣ малодушія друга похититъ или отниметъ у него мечъ или что либо подобное—то куда все это причислить къ несправедливости или къ справедливости“? Эвтидемъ, видя, что приведенные примѣры не согласуются и со вторымъ поправленнымъ опредѣленіемъ, хочетъ „*переставить*“[1]) сказанное“. По переставленному несправедливостью будетъ

[1]) Техническое выраженіе заимствованное изъ игры.

ложь, обманъ и проч. по отношенію къ друзьямъ съ цѣлью сдѣлать имъ вредъ [1]).—Здѣсь мы остановимся, ибо разговоръ принимаетъ иное направленіе, слѣдить за которымъ намъ нѣтъ надобности. Возьмемъ другой образчикъ.

Сократъ желаетъ доказать, что въ понятіи царя и правителя существенно не то, что правитель имѣетъ скипетръ, или что онъ избранъ, или что онъ вообще получилъ власть путемъ жребія, насилія и пр., но что онъ знающій въ управленіи государствомъ. Къ этому опредѣленію онъ выходитъ изъ высказаннаго собесѣдникомъ *ходячаго* положенія, что „правитель приказываетъ, что слѣдуетъ, а подчиненный повинуется.“ Отыскивая основаніе для такого отношенія правителя и подчиненнаго, Сократъ видитъ его въ общемъ положеніи объ отношеніи знающихъ къ незнающимъ: вездѣ послѣдніе въ надлежащихъ обстоятельствахъ повинуются первымъ. Такъ на кораблѣ хозяинъ судна и пассажиры повинуются кормчему, а онъ, какъ знающій, распоряжается; въ случаѣ болѣзни больные повинуются врачу; въ гимнастическихъ упражненіяхъ также повинуются знающему; въ пряжѣ шерсти мужчины повинуются женщинамъ, какъ знающимъ, словомъ, люди вездѣ повинуются знающимъ дѣло. Слѣдовательно, правитель есть тотъ, кто знаетъ дѣло управленія государствомъ [2]). Здѣсь понятіе правителя государствомъ образовано *по аналогіи* съ понятіемъ управляющихъ другими вещами. Правитель *также относится* къ государству, какъ кормчій къ кораблю, врачъ къ больному организму и т. под.; онъ управляетъ государствомъ, подобно имъ, на основаніи знанія дѣла. Сущность понятія правителя, *затемняемая* разными случайными представленіями (напр., тѣмъ, что и неспособный къ дѣлу выбирается по жребію или же становится тиранномъ путемъ насилія), а потому и выражаемая недостаточнымъ опредѣленіемъ (т. е., съ внѣшней стороны: правитель тотъ, кто приказываетъ) *проясняется путемъ сравненія* съ аналогическими понятіями.

§ 15. *(Развитіе положительной діалектики изъ сократическихъ -элементовъ у Платона: опредѣленіе).* Дѣятельность Платона въ положительной сторонѣ его философскаго метода имѣетъ *тотъ же харак-*

---

[1]) См. Ксенофонта „Воспоминанія“ кн. IV, гл. II.

[2]) См. Ксен. „Воспоминанія“ кн. III, гл. IX.

теръ, какой мы видѣли и въ отрицательномъ процессѣ очищенія Здѣсь также, какъ и тамъ, Платонъ *яснѣе сознала*, *формулировалъ*, *развилъ и дополнилъ* пріемы, завѣщанные ему Сократомъ и вообще предшественниками, и наконецъ *далъ* имъ *художественное выраженіе*. Пріемы эти сводятся, по Платону, къ двумъ операціямъ: *опредѣленію* (συναγωγή) и *раздѣленію* (διαίρεσις) понятій. Первая, состоящая въ приведеніи многаго и различнаго къ единому и общему („Федръ"), составляетъ усовершенствованное наслѣдіе Сократа; вторая, состоитъ обратно въ раздробленіи общаго и единаго на естественныя его части (ibid.) и возникла самостоятельно у Платона въ связи съ его теоріею идей. Мы разсмотримъ объ операціи въ подробности и по частямъ.

Подобно Сократу и Платонъ думалъ, что истинное знаніе должно быть въ формѣ опредѣленныхъ понятій, но онъ гораздо глубже проникъ *въ сущность понятія и въ условія* правильнаго его образованія. Сократъ зналъ, что истинное знаніе прочно и устойчиво, что подъ понятіемъ, обозначаемымъ однимъ и тѣмъ же словомъ, должно разумѣть одно и тоже опредѣленное содержаніе: но у него не ясно было сознаніе о сущности понятія и о реальномъ отношеніи его къ вещамъ. Поэтому и въ опредѣленіи понятій Платоновъ Сократъ строже ксенофонтова, что, конечно, нельзя приписать только тому, что Платонъ лучше понималъ и точнѣе воспроизвелъ методъ учителя, чѣмъ Ксенофонтъ. Въ „Воспоминаніяхъ" послѣдняго мы нерѣдко встрѣчаемъ, что Сократъ вмѣсто опредѣленія понятія довольствуется поверхностнымъ *описаніемъ* его области, въ которомъ существенные признаки смѣшаны съ несущественными или же простымъ *словообъясненіемъ*. (Такъ, напр., къ кн. II, глава IV вмѣсто опредѣленія „дружбы", какъ чувства, на основаніи его существенныхъ отличій мы видимъ исчисленіе различныхъ случаевъ, гдѣ другъ имѣетъ важное практическое значеніе; или въ кн. II, гл. IX за опредѣленіе „счастія и благополучія" выдается просто различіе синонимическихъ выраженій; въ кн. IV, гл. VII опредѣленія „тиранніи, плутократіи, аристократіи" суть простыя словообъясненія и т. под.) Платонъ же ясно сознавалъ и формулировалъ, что понятіе устанавливается на основаніи его существенныхъ признаковъ и что задача его *обнять сущность вещей*, (οὐσία), т. е., то общее, что неизмѣнно въ безконечномъ разнообразіи сходныхъ вещей и въ силу чего мы понимаемъ каждую изъ нихъ и даемъ имъ одно и тоже имя („Федръ, Теэтетъ, Политикъ, Софистъ"). По этому важно знать *не имя* сходныхъ пред

метовъ, *а* именно эту ихъ *сущность* и умѣть выразить её въ опредѣленіи. Эту сущность Платонъ понимаетъ какъ *единство*, не составленное механически изъ частей, а простое недѣлимое единство (идею) [1]). Не понятіе познается посредствомъ его частей или отдѣльныхъ его выраженій, но напротивъ мы уже должны знать (т. е., имѣть), понятіе чтобы судить, какія части къ нему относятся. Далѣе Платонъ различалъ сущность вещи, выражаемую въ понятіи о ней, отъ ея свойствъ или признаковъ, болѣе или менѣе необходимо съ этою сущностью связанныхъ, и отвергалъ опредѣленія, которыя вмѣсто понятія предмета предлагаютъ изложеніе его свойствъ. Соединяя всѣ вышеизложенныя замѣчанія въ одно общее положеніе, мы можемъ сказать, что существенное *отличіе* процесса опредѣленія у Сократа и Платона состоитъ въ томъ, что первый употреблялъ его практически, второй же не только практиковалъ его совершеннѣе, но и положилъ первыя *основанія* его *теоріи*, которая въ систематической полнотѣ высказана была только Аристотелемъ. Теперь мы приведемъ изъ діалоговъ Платона примѣры, которыми уясняются вышеизложенныя замѣчанія.

Въ „Лахесѣ“ изслѣдуется понятіе мужества. На вопросъ Сократа аѳинскій полководецъ опредѣляетъ мужество такъ: „кто рѣшился удерживать свое мѣсто въ строю, отражать непріятеля и не бѣжать, тотъ мужественъ“. Но Сократъ, напомнивъ о Скиѳахъ, которые сражаются убѣгая, и о Лакедемонянахъ, которые при Платеѣ посредствомъ бѣгства въ началѣ битвы выиграли ее, указываетъ, что опредѣленіе Лахеса не покрываетъ этихъ случаевъ мужества. Но мужество, продолжаетъ Сократъ, не проявляется только у воиновъ, но и у тѣхъ, „которые мужественно подвергаются опасностямъ на морѣ, мужественны противъ болѣзней, бѣдности, мужественны въ жизни политической, которые храбро сражаются не съ одними скорбями и страхомъ, но и

---

[1]) Этотъ взглядъ выраженъ Платономъ въ одномъ мѣстѣ Теэтета (203 A—206 B), гдѣ онъ различаетъ понятія *всего*, какъ суммы частей, (το πάν) и *цѣлостности*, какъ простаго единства (το ὅλον). Понятіе, по Платону, не есть простой итогъ частныхъ случаевъ, или представленій, изъ которыхъ оно отвлекается (по обыкновенному воззрѣнію), но оно есть нѣчто независимое отъ этихъ случаевъ, само по себѣ. Ниже мы еще будемъ имѣть случай подробнѣе коснуться этого предмета.

съ страстями и удовольствіями, то удерживая свое мѣсто, то отступая“.... „Попытайся же опять сначала сказать, обращается Сократъ къ Лахесу, что такое *мужество* въ этихъ случаяхъ, *какъ одно и тоже во всемъ?* [1])“ Намъ нѣтъ надобности слѣдить далѣе за отвѣтомъ Лахеса, который въ этомъ трудномъ вопросѣ скоро запутывается въ противорѣчія, и вообще за теченіемъ діалога, а потому мы перейдемъ къ другимъ примѣрамъ.

Въ „Теэтетѣ“ на поставленный Сократомъ вопросъ: „что такое знаніе“, Теэтетъ вмѣсто понятія знанія, называетъ въ пестромъ сопоставленіи сперва науки, которыми онъ съ успѣхомъ обучается у извѣстнаго въ то время математика, Θеодора: геометрію, астраномію и т. под., а потомъ искусства, напр., сапожное и проч. „Очень щедро, отвѣчаетъ иронически Сократъ, даешь ты, любезный другъ, вмѣсто одного, о чемъ я спрашиваю, многое и вмѣсто простого разнообразное“.... „Вопросъ не о томъ, продолжаетъ онъ, къ чему относятся знанія и сколько ихъ, но о томъ что такое само знаніе“.... Исчисленіе названій предметовъ знанія есть, по Платону, только безполезная околесица, ибо „тотъ, кто не знаетъ, что такое знаніе, не пойметъ, въ чёмъ состоитъ и знаніе сапожнаго дѣла и пр.“ [2]).

Когда Эвтифронъ въ діалогѣ того же имени послѣ опроверженія

---

[1]) См. Карпова ч. I, стр. 224—226.

[2]) См. переводъ **Müller'a** l. cit. III, стр. 107—108 Здѣсь съ перваго взгляда можетъ показаться, что утвержденіе Платона о невозможности знанія сапожнаго дѣла безъ знанія, что такое знаніе вообще, ошибочно. Но мы сейчасъ же должны взять этотъ упрекъ назадъ, когда вспомнимъ, что знаніе состоитъ въ сложномъ психическомъ процессѣ, который, конечно, имѣетъ свои особые законы, общіе во всякомъ случаѣ знанія—все равно, будетъ ли то знаніе математики, сапожнаго дѣла и т. под. Платоново утвержденіе касается сущности знанія, а не сущности сапожнаго мастерства. Сапожникъ, конечно, дѣльный и знающій, знаетъ эту сущность и можетъ отчетливо объяснить порядокъ и цѣлесообразность каждой отдѣльной операціи шитья сапоговъ, но все таки при томъ можетъ ничего не знать о своемъ знаніи, какъ психическомъ процессѣ. Вопросъ о знаніи есть вопросъ психологіи, логики, теоріи познанія и въ концѣ концовъ метафизики, вообще вопросъ философіи, въ которомъ можетъ ничего не знать не только сапожникъ, но и спеціалистъ какой либо науки, если онъ никогда не думалъ о немъ, и не составилъ на счетъ его какой либо теоріи.

Сократомъ перваго его опредѣленія святости (что святое есть пріятное богамъ, см. § 6) поправляетъ его такъ, что святое есть то, что любезно всѣмъ богамъ, то Сократъ отвергаетъ и это опредѣленіе на томъ основаніи, что въ нёмъ „не открывается сущность святого, а только нѣкоторое его свойство. Ты сказалъ, возражаетъ Сократъ Эвтифрону, что святому свойственно быть любезнымъ для всѣхъ боговъ, а не сказалъ, что такое оно само по себѣ“ [1]). Любовь боговъ не есть, хочетъ сказать Сократъ, существенный признакъ святости, а только необходимое *послѣдствіе* тѣхъ признаковъ, которые составляютъ сущность святости и которые не даны въ опредѣленіи: въ силу этой сущности святое было бы святымъ, если бы даже оно и не было любимо богами. Теперь остается сдѣлать замѣчаніе относительно логическаго правила, которое уже высказано было Аристотелемъ, что опредѣленіе понятія должно выражаться въ указаніи на *ближайшій родъ* его и *специфическое отличіе* [2]) definitio per genus et differentiam specificam). У Платона мы не только не находимъ теоритической постановки этого требованія, но и практически оно имъ не соблюдалось. Ниже мы будемъ имѣть случай видѣть, что у него не было яснаго сознанія объ этой формѣ опредѣленія, хотя она и была ему извѣстна въ весьма близкой къ ней формулѣ, какъ видно то изъ „Теэтета“ [3]). Платонъ, которому однако извѣстно было различіе родовъ и видовъ, выставлялъ *зауряд*ъ родовые и видовые признаки опредѣляемыхъ понятій, не отличая ихъ другъ отъ друга.

Наконецъ мы еще должны сдѣлать замѣчаніе, что хотя Платонъ и глубже проникъ въ сущность понятія, но все-таки былъ *не безгрѣшенъ*

---

[1]) См. Карпова, ч. I, 371—372.

[2]) Конечно, въ этой формѣ не заключается самая сущность опредѣленія, но ею значительно сокращается выраженіе опредѣленія, что весьма важно для болѣе развитой и широкой степени научнаго сознанія.

[3]) Мы уже видѣли (§ 11), что въ одномъ изъ опредѣленій знанія: δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου ἐπιστήμη (знаніе есть правильное мнѣніе, соединенное съ объясненіемъ), Платонъ различаетъ три возможныхъ значенія термина: λόγος. Въ одномъ изъ этихъ значеній оно есть *специфическій признакъ*, т. е., такой признакъ, которымъ представленіе или понятіе (состоящее изъ вѣрно указанныхъ родовыхъ признаковъ или частей), отличается отъ другихъ (т. е., сходныхъ по роду, и различныхъ по видовымъ отличіямъ),

противъ логики въ опредѣленіяхъ: и платонову Сократу случалось давать неправильныя и даже софистическія опредѣленія, словообъясненія подъ видомъ опредѣленій и т. под.

§ 16 *(Характеристика индуктивныхъ пріемовъ у Платона для образованія понятій).* Пути, которыми Платонъ выработывалъ понятіе и его опредѣленіе, были тѣже, что и у Сократа: индукція основанная на примѣрѣ и аналогіи. Разница опять таки въ томъ, что у Платона яснѣе были сознаны *отдѣльные моменты* этой индукціи, расширена и усовершенствована ея практика и до извѣстной степени формулирована ея теорія. Намъ нѣтъ возможности и надобности указывать на *обиліе, разнообразіе и цѣлесообразный выборъ* примѣровъ, служащихъ у Платона для уясненія и образованія понятій, о которыхъ идетъ рѣчь въ его діалогахъ: всякому, знакомому съ ними, это извѣстно и безъ особыхъ указаній. а незнакомому пришлось бы излагать эти діалоги, что вовсе не входитъ въ нашу задачу. Не смотря на то, что Платонъ въ теоріи смотрѣлъ свысока на опытъ, на практикѣ онъ весьма крѣпко держался за индукцію, какъ способъ для образованія понятія и старался *исчерпать* всѣ частные случаи и примѣры, посредствомъ которыхъ оно уяснялось. Встрѣчающіяся у Платона ошибки нужно объяснять не пренебреженіемъ его къ эмпиріи и индукціи, а скудостью эмпирическихъ данныхъ эпохи и ошибками въ дедукціи.

Но кромѣ широкаго приложенія примѣра на практикѣ, мы находимъ у Платона и теоретическую оцѣнку его. „Трудно не прибѣгая къ примѣрамъ, объяснять что либо важное“, говоритъ Платонъ въ „Политикѣ“ и далѣе объясняетъ значеніе примѣра на примѣрѣ же. Когда дѣти учатся читать, то весьма легко узнаютъ и произносятъ буквы въ краткихъ и знакомыхъ имъ слогахъ, но ошибаются въ произнесеніи тѣхъ же самыхъ буквъ въ незнакомыхъ, тогда мы путемъ сопоставленія знакомыхъ имъ и еще незнакомыхъ слоговъ упражняемъ ихъ въ *одинаковомъ произношеніи* одной и той же буквы, въ какихъ бы соединеніяхъ съ другими она не стояла. Точно также и наша душа, отношенія которой всюду подобны отношеніямъ къ буквамъ, посредствомъ приведенія легчайшихъ и понятнѣйшихъ примѣровъ научается признавать *одно и тоже* и въ труднѣйшихъ и сложныхъ случаяхъ (примѣрахъ) и образуетъ объ этомъ истинное мнѣніе. „Итакъ, продолжаетъ Платонъ въ лицѣ элейскаго гостя, если таковы отношенія въ дѣлѣ познанія, то не худо бы мы сдѣлали, если бы свойства нашего при-

мѣра (предмета) изучили сперва на простомъ легкомъ примѣрѣ [1]:“ и затѣмъ уясняетъ сложныя отношенія царскаго или правительственнаго искусства на аналогическомъ примѣрѣ искусства ткача.

Но употребленіемъ примѣровъ, которые во всякомъ случаѣ представляютъ произвольную, основанную на *случайномъ наблюденіи и опытѣ* исходную точку изслѣдованія дѣла, далеко не обезпечивается правильность понятія и его опредѣленія. Уже Сократъ понималъ происходящую отъ того опасность опустить что либо существенное для понятія и образовать его *односторонне* и старался предохранить отъ нея себя и своихъ собесѣдниковъ противопоставленіемъ и сравненіемъ примѣровъ сходныхъ, обнимаемыхъ изслѣдуемымъ понятіемъ, съ примѣрами, въ которыхъ элементы его отсутствуютъ. Платонъ не только *въ совершенствѣ практиковалъ* этотъ пріемъ учителя, но существенно дополнилъ его *другимъ методическимъ* пріемомъ, представлявшимъ значительныя гарантіи отъ односторонности въ образованіи понятія. Это есть пріемъ *гипотетическаго изслѣдованія понятія*, вѣроятно, практиковавшійся въ менѣе развитой формѣ уже у элеатовъ: по крайней мѣрѣ, самъ Платонъ указываетъ на ихъ діалектику, какъ на первый *источникъ* этого пріема. Отъ лица Парменида въ діалогѣ того же имени рекомендуетъ Платонъ особенно молодымъ людямъ, какъ необходимое для пріобрѣтенія истины *діалектическое упражненіе*, „тотъ самый пріемъ, который только что былъ употребленъ Зенономъ“ [2]. Онъ состоитъ въ томъ, чтобы каждое положеніе, которое относится къ какому либо понятію, разсматривать какъ гипотезу, которую должно подвергнуть *методической провѣркѣ* [3]. Нужно разсмотрѣть послѣдствія этой гипотезы въ разныхъ отношеніяхъ и съ разныхъ точекъ зрѣнія. Такимъ

---

[1]) См. „Политикъ“ въ переводѣ **Muller'a**, l. cit. Ш, стр. 653 и слѣд.

[2]) Въ введеніи діалога: „Парменидъ“, выведенъ юный Сократъ присутствующимъ вмѣстѣ съ другими лицами при чтеніи Зенономъ его сочиненія. Когда чтеніе окончилось, то по поводу высказанныхъ въ немъ воззрѣній начался разговоръ у Сократа съ Зенономъ и Парменидомъ, который кончился тѣмъ, что Парменидъ примѣняетъ практически рекомендуемый имъ пріемъ.

[3]) Конечно, этотъ пріемъ имѣетъ значеніе для образованія понятій, ибо каждое положеніе или сужденіе есть всегда выраженіе содержанія какого либо понятія. Таковыя же сужденія суть и опредѣленія.

образомъ мы должны разсмотрѣть *послѣдствія утвердительнаго положенія* о вещи или понятіи (что вещь есть, что она такая или другая, находится въ такомъ-то состояніи и пр. и пр.) относительно ея самой и относительно другихъ вещей, а также и *послѣдствія отрицательнаго положенія* (что вещь не есть, что она не такая и т. под.) относительно ея самой и другихъ вещей Мы обозначаемъ здѣсь только *главныя раздѣленія* этого гипотетическаго изслѣдованія, но ихъ можно разбить на многія подраздѣленія (у самого Платона нѣкоторыя указаны). Неоплатоникъ Проклъ (V вѣка по Р. Х.) въ своихъ комментаріяхъ къ „Парменидy“ съ терпѣніемъ и формализмомъ истаго схоластика насчитываетъ 24 инстанціи (конечно, многія вполнѣ пустыя), въ которыхъ можно провѣрять каждое гипотетическое положеніе [1]). Но какъ бы то ни было, всякое положеніе, безъ порухи *прошедшее чрезъ оселокъ* различныхъ *выводовъ* и въ разныхъ отношеніяхъ, при предположеніяхъ и его истины, и его лжи, представляетъ *достаточную гарантію* въ его состоятельности и правильности того пути (индукціи), по которому оно вышло на свѣтъ Божій. Если оно несостоятельно, то выводы изъ него гдѣ либо да натолкнутся или *на противорѣчіе* съ нимъ самимъ, или съ общепризнанными истинами. Далѣе если, при предположеніи ложности положенія (въ то время какъ оно истинно), выходятъ нелѣпости, то это явный признакъ, что его нужно принять въ утвердительной формѣ. Въ „Парменидѣ“ этотъ пріемъ приложенъ къ понятію *„единаго“*. Парменидъ посредствомъ слѣдствій провѣряетъ положеніе: *„единое есть* (существуетъ)“ [2]). Провѣрка идетъ сперва черезъ дедуктивное *изложеніе всѣхъ послѣдствій* для самого единаго и для другихъ вещей при положительномъ предположеніи, что единое есть. Далѣе *излагаются всѣ послѣдствія* для единаго и для другихъ вещей изъ отрицательной гипотезы, что *единое не есть*. Въ другомъ мѣстѣ мнѣ придется коснуться содержанія и результата этого въ вы-

---

[1]) См. **Paul Janet. Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hegel. Paris.** 1861 стр. 191—197.

[2]) Единое здѣсь берется само въ себѣ, безъ отношенія къ какимъ либо многимъ, къ которымъ оно принадлежитъ, какъ членъ; и въ этомъ смыслѣ вопросъ сводится къ тезѣ о бытіи, поставленной элеатами: едино ли бытіе или, иными словами, единое или многое то, что есть.

сшей степени абстрактнаго и затруднительнаго діалектическаго изслѣдованія, мѣстами блещущаго *глубокимъ и тонкимъ анализомъ*, мѣстами переходящаго въ *пустую* и даже софистическую *игру* словами и понятіями. Здѣсь же достаточно замѣтить, что, повидимому, изслѣдованіе ведетъ къ *несостоятельности* и положительной [1]), и отрицательной гипотезы (т. е., что по *противорѣчіямъ*, заключающихся въ нихъ, невозможны оба положенія: *„единое есть и единое не есть“*), хотя невозможность второй выставлена рѣзче. Изслѣдованіе обрывается круто, такъ что далеко не исчерпаны не только возможныя подраздѣленія гипотезъ, но и упомянутыя въ теоріи самимъ Платономъ. Еще остается замѣтить, что приложеніе этого метода гипотетическаго изслѣдованія не ограничивается однимъ „Парменидомъ“, но встрѣчается и въ другихъ мѣстахъ, напр., въ „Софистѣ“.

Теперь мы перейдемъ къ платоновой аналогіи, какъ средству для образованія понятій. Употребленіе этого логическаго пріема весьма обширно у Платона и служитъ основаніемъ даже для большихъ частей цѣлой его системы; можно сказать даже, что аналогія служитъ ему цементомъ, соединяющимъ эти части въ цѣлое. Сравнительно съ аналогіей Сократа платонова отличается большею *сложностью и художественностью*, такъ что не рѣдко у Платона граница между аналогіей, какъ индуктивнымъ пріемомъ, и поэтическимъ уподобленіемъ или сравненіемъ стирается. Едва ли есть хотя бы одинъ діалогъ Платона, въ которомъ нельзя было бы найти наведенія по аналогіи: здѣсь мы напомнимъ только о сложнѣйшихъ, наиболѣе выдающихся. Такъ, напр., въ „Горгіасѣ“ весьма сложная и *мѣткая аналогія* между отношеніями софистики и реторики къ законодательству и правовѣдѣнію съ одной стороны и отношеніями косметическаго и кухоннаго искусства къ гимнастикѣ и врачебному дѣлу съ другой. (См. § 10). Въ „Софистѣ“ опредѣленіе софиста идетъ по аналогіи съ опредѣленіемъ удильщика; въ „Политикѣ“ вышеприведенное объясненіе значенія примѣра примѣромъ же основано на аналогіи; тамъ же проведена сложная аналогія между искусствомъ ткача и искусствомъ царскимъ или политичес-

---

[1]) Здѣсь въ діалогѣ платоновъ Парменидъ между прочимъ опровергаетъ выводомъ невозможныхъ послѣдствій теорію дѣйствительнаго Парменида, что бытіе едино.

кимъ. Въ „Теэтетѣ“ проведена *блестящая аналогія* между искусствомъ аѳинской повитухи, помогающей родильницѣ производить на свѣтъ доброкачественное дитя, и діалектическими пріемами платонова Сократа[1]), помогающими молодымъ людямъ, стремящимся къ истинѣ, производить знаніе. Далѣе въ „Тимеѣ“ мы видимъ построеніе понятія „міровой души“ по аналогіи съ человѣческой душой; въ „Государствѣ“ идеальное государство построено по аналогіи съ психическимъ организмомъ человѣка (государство есть μέγας ἄνθρωπος—большой человѣкъ) Сословія въ государствѣ и ихъ дѣятельность соотвѣтствуютъ трёмъ главнымъ функціямъ души и соотвѣтствующимъ этимъ функціямъ добродѣтелямъ. Гармоническая и разумная дѣятельность этихъ сословій также ведетъ къ осуществленію общественнаго блага и справедливости, какъ гармоническая дѣятельность трехъ частей души (см. § 11) приводитъ человѣка къ высшей добродѣтели, справедливости, и обусловливаетъ высшее индивидуальное счастіе. Наконецъ въ самомъ *центрѣ* Платоновой системы, а именно, въ признаніи различныхъ объектовъ изъ сферъ совершеннѣйшаго бытія и бытія смѣшаннаго съ небытіемъ (см. § 11), мы при внимательномъ взглядѣ не можемъ не узнать заключенія по аналогіи съ способами познанія.

Правда, намъ можно оспаривать правильность аналогій Платона съ логической точки зрѣнія, но при этомъ не должно забывать, что онъ ошибался противъ *теоріи* аналогіи, о которой (т. е. теоріи) онъ ничего не зналъ и которая выработана только въ наше время. Напротивъ ему нужно поставить въ заслугу, что онъ не только *практиковалъ*, по слѣдамъ Сократа, этотъ важный пріемъ для образованія понятій, но что, хотя и инстинктивно, онъ на практикѣ пытался *выполнить* главное требованіе этой теоріи, а именно чтобы аналогизуемые предметы имѣли какъ можно болѣе сходныхъ признаковъ и чтобы сходные признаки были существенными. Что не всегда эти попытки могли быть удачными, то зависѣло не отъ недостатка вниманія у Платона, а отъ неизбѣжной для него, какъ сына своей эпохи, скудости эмпирическихъ знаній.

§ 16 *(Гипотеза идей у Платона и ея философская обосновка; метафизика идей).* Достигнувъ настоящаго пункта нашего изслѣдованія и переходя къ изложенію другаго отдѣла метода Платона, мы считаемъ

---

[1]) Именно, платонова Сократа, какъ увидимъ мы ниже.

удобнымъ и даже полезнымъ сдѣлать очеркъ *основной гипотезы* его философской системы. При этомъ мы рекомендуемъ читателю имѣть въ виду § 11, ибо все нижеслѣдующее имѣетъ самую тѣсную связь съ его содержаніемъ.

Если мы спросимъ себя, почему Сократъ придавалъ важное значеніе знанію въ формѣ обоснованныхъ и провѣренныхъ понятій, то отвѣтомъ на этотъ вопросъ можетъ служить слѣдующій, приблизительно построенный, ходъ соображеній Сократа. Прежде всего онъ отмѣтилъ тотъ важный непосредственно наблюдаемый всѣми фактъ сознанія, что общія понятія *существенно* отличаются отъ единичныхъ представленій *устойчивостью* и *опредѣленностью*. Сократъ понималъ, что безъ большей или меньшей опредѣленности понятій, т. е., что если бы *каждый* подъ *каждымъ словомъ* и *каждый разъ* разумѣлъ нѣчто особое и различное, то невозможны были бы не только разговоръ, соглашеніе и общее дѣйствіе двухъ или нѣсколькихъ людей, но невозможна была бы *цѣлесообразная и послѣдовательная дѣятельность* даже одного человѣка. Только на этой опредѣленности и устойчивости стояли данная, хотя бы и не совершенная, общественная жизнь и порядокъ, только на ней стояла столь высоко цѣнимая Сократомъ производительная дѣятельность ремесленниковъ и вообще спеціалистовъ. Съ другой стороны понятія, въ случаѣ ихъ различія у различныхъ индивидуумовъ, представляютъ возможность взаимной *поправки и соглашенія:* стоитъ только провѣрить опредѣленіе понятія въ добросовѣстной діалектической бесѣдѣ. Эта способность понятій къ провѣркѣ освобождаетъ знаніе отъ произвола субъективнаго чувственнаго воспріятія и дѣлаетъ его объективнымъ, общечеловѣческимъ, чѣмъ и обезпечивается возможность философскаго знанія, которое для Сократа сводилось къ знанію о нравственномъ дѣяніи. Человѣкъ, философски и сознательно выработавшій опредѣленія понятій, относящихся къ морали и общественной жизни, можетъ точно также произвести соотвѣтствующія имъ дѣла, какъ и ремесленникъ, изучившій свое ремесло. Въ этомъ отношеніи Сократъ стоялъ на точкѣ зрѣнія софистовъ и принималъ *за мѣрило знанія успѣхъ* въ приложеніи къ практической жизни. Но если бы мы спросили Сократа, на чемъ же, въ концѣ концовъ, стоитъ эта оправдывающаяся на опытѣ возможность образованія устойчивыхъ и обязательныхъ для всякаго сознанія понятій изъ такого шаткаго матеріала, какъ единичныя чувственныя воспріятія, то, конечно, онъ

указалъ бы на *самостоятельную дѣятельность* человѣческой души, божественное происхожденіе которой онъ признавалъ на основаніи народныхъ преданій. „Душа, по его словамъ, болѣе всего въ человѣкѣ причастная божеству, царствуетъ въ насъ разумомъ и мыслію и направляетъ нашими дѣйствіями“. (Ср. Воспоминанія IV, 3, 14 и кн. I глава 4, мѣстами). Итакъ, значитъ, послѣднее основаніе для твердаго и истиннаго знанія заключалось, съ точки зрѣнія Сократа, какъ бы въ *божественномъ откровеніи*, по которому всякая душа имѣла возможность, при добросовѣстномъ исканіи этого знанія, изъ отдѣльныхъ воспріятій и частныхъ фактовъ выдѣлять общія и для всѣхъ обязательныя понятія.

На этомъ не остановился Платонъ и пытался найти *болѣе философское основаніе* для признанія истины за тою формою знанія, которая выражается въ понятіяхъ. Онъ также по преданію принималъ божественное происхожденіе души: но этимъ еще нисколько не объяснялась для него ея дѣятельность, образующая общія понятія. Не по невѣдомому какому-то наитію божества дѣйствовала душа, различая посредствомъ мышленія *всеобщее въ индивидуальномъ*, *„единое во многомъ“*, а на основаніи коренного *закона знанія* и его *отношенія къ бытію*. Платонъ выходилъ изъ твердо стоящаго для него, какъ и для его предшественниковъ (напр. элеатовъ, Сократа и даже софистовъ) положенія, что знаніе можетъ быть только о *сущемъ*, т. е., о томъ, что неизмѣнно и равно самому себѣ и что есть не только *для насъ и черезъ насъ* (въ отношеніи), но *само въ себѣ и само по себѣ*. Но предметы чувственнаго воспріятія или вещи не могутъ быть объектами знанія, ибо они зависятъ отъ безпрерывно видоизмѣняющихся отношеній объекта къ субъекту (§ 11); по этому одной и той же индивидуальной вещи приходится приписывать противоположныя, исключающія другъ друга, опредѣленія. (Вещь велика и мала, красива и безобразна въ различныхъ отношеніяхъ; красивѣе одной и некрасивѣе другой, прекрасна теперь и безобразна завтра и т. д.). Между тѣмъ общія понятія, соотвѣтствующія многимъ отдѣльнымъ вещамъ, *свободны* отъ этихъ противорѣчій; то, что въ нихъ мыслится,—независимое отъ временной перемѣны въ вещахъ,—всегда одно и тоже. Различные прекрасные предметы исчезаютъ, точно также исчезаютъ индивидуумы человѣческіе, индивидуумы животныхъ, растеній и проч.: но мысль, *понятіе прекраснаго*, понятіе человѣка, животнаго и проч. остаются недвижимыми

вездѣ и всегда; только *содержаніе* этихъ понятій соотвѣтствуетъ *подлинному* знанію, именно, знанію о сущемъ, самому себѣ равномъ.

Но если такъ, то понятіямъ должны сотвѣтствовать особые объекты, именно, не ежемгновенно измѣняющіяся вещи, а *сущности*, неподлежащія перемѣнѣ. Эти сущности, которыя познаются въ понятіяхъ, не суть вещи, а потому должны быть отмѣчены особымъ терминомъ и названы у Платона, по примѣру Евклида,—идеями[1]) (εἴδη, ἰδέαι). Область идей есть область бытія; область вещей есть область *перемѣны*, *бываніа*, *процесса*. Знаніе идей есть подлинное знаніе. которое, конечно, инымъ какъ истиннымъ быть не можетъ, ибо соотвѣтствуетъ сущему. Ощущенія и стоящія на нихъ представленія (образы вещей) не могутъ быть знаніемъ, а составляютъ особую область мнѣнія, область, подлежащую ошибкѣ и заблужденію. Къ этимъ соображеніямъ, идущимъ изъ понятія знанія, присоединялись у Платона и другія изъ понятія бытія. Текучія и видоизмѣняющіяся *явленія* не самостоятельны и тѣмъ указываютъ на *сущность*: „бываніе, генезисъ существуетъ только ради бытія“, какъ

---

[1]) Евклидъ, котораго нужно отличать отъ одноименнаго математика Евклида, жившаго гораздо позднѣе, былъ ученикомъ Сократа и основателемъ особой школы въ своемъ отечественномъ городѣ Мегарѣ. Послѣ смерти Сократа Платонъ переселился къ Евклиду въ Мегару и здѣсь обстоятельно познакомился съ элейской философіей, приверженцемъ которой былъ Евклидъ. Этотъ послѣдній и его школа соединили ученіе элеатовъ съ сократическимъ въ томъ, что всѣ опредѣленія бытія Парменида перенесли на сократово Благо. Имъ приписывается тоже, что они впервые общимъ понятіямъ придали реальное значеніе и подъ именемъ идей перенесли ихъ на тоже единое бытіе или благо. Однако при этомъ они не разумѣли ихъ ни какъ логическія опредѣленія единаго, ни какъ субстанціи, составляющія вмѣстѣ единое. Различныя понятія (напр. разумъ, истина, богъ и пр.) были для нихъ только формы или, лучше сказать, особыя имена одного и того же Блага. Впрочемъ, нѣкоторые изслѣдователи отрицаютъ, чтобы это ученіе о понятіяхъ, какъ идеяхъ, существовало ранѣе у Евклида. Целлеръ думаетъ. что понятіе и терминъ идей могъ быть принятъ Евклидомъ и Платономъ сообща въ научныхъ бесѣдахъ во время пребыванія послѣдняго въ Мегарѣ. Во всякомъ случаѣ если было какое либо вліяніе Евклида на Платона въ ученіи объ идеяхъ, то оно ограничивалась только весьма неясною мыслью о реальномъ значеніи понятій и терминомъ идей. (Сравн. Steinhart's Platon's Leben, стр. 155 и слѣд. и Zeller l. c. 214 и слѣд.).

сказано въ „Филебѣ“. Вещи *становятся*, *происходятъ* только для того, *чтобы быть* тѣмъ, что они суть [1]) и что обще всѣмъ однороднымъ между ними. Это общее и при томъ неизмѣнное, конечно, *не можетъ не быть* отличнымъ отъ вещей бытіемъ: не оно содержится въ вещахъ, а только его несовершенное и нечистое отображеніе („Парменидъ, Федръ“). На эти-то первообразы вещей указываетъ и весь міръ, не могшій бы быть такимъ прекраснымъ и совершеннымъ, еслибъ его измѣнчивыя вещи не отражали собою вѣчныхъ и неизмѣнныхъ образцовъ („Тимей“).

Къ этимъ основаніямъ для признанія въ идеяхъ особыхъ сущностей присоединялось и то важное обстоятельство, что Платонъ обращалъ особое вниманіе на *понятія этическія и математическія*. Съ первыми обыкновенно соединяется сознаніе о *безусловномъ значеніи* ихъ содержанія, отсюда естественно придти къ заключенію, что въ сферѣ бытія имъ соотвѣтствуютъ *непреложныя цѣли*, къ которымъ должна направляться наша нравственная дѣятельность. Точно также и математическія понятія, по ихъ независимости отъ субъективнаго произвола и по ихъ *вѣчному тождеству*, легко приводятъ къ мысли объ ихъ объективной реальности. Геометрическая линія, треугольникъ, кругъ суть фигуры идеальныя, свойства которыхъ остаются *вѣчно одними и тѣми же*, не смотря на всѣ видоизмѣненія матеріи, въ которой они отражаются. Математическія понятія стоятъ на размышленіи (διάνοια) и вполнѣ независимы отъ чувственнаго воспріятія.

Теперь скажемъ нѣсколько словъ о *метафизическихъ опредѣленіяхъ* идей у Платона.

Метафизическое его ученіе объ идеяхъ выработано съ одной стороны *путемъ противоположенія* ихъ чувственно воспринимаемымъ вещамъ, съ другой *перенесеніемъ* на нихъ свойствъ отвлеченныхъ по-

---

[1]) Всѣ наши сказуемыя о предметахъ имѣютъ въ виду уловить не происхожденіе, не движеніе вещей или въ вещахъ, а какой либо стоячій моментъ въ вещи, которому предшествовала перемѣна, движеніе, приведшее къ этому моменту. Говоря про что либо: это бѣло, я, такъ сказать, разрываю процессъ, который привелъ *это* къ бѣлизнѣ и который, можетъ быть, въ ту же минуту уже измѣняетъ эту бѣлизну въ другое качество; но всѣ предикаты, означающіе эти отвержденные, стойкіе моменты, суть общія понятія.

нятій. Идеи, какъ высшій міръ сущаго, должны быть свободными отъ тѣхъ недостатковъ, которые есть въ вещахъ, и имѣть всѣ совершенства, которыхъ лишены послѣднія. Идеи суть совершеннѣйшее бытіе (παντελῶς ὄν), сущности вещей, всегда равныя самымъ себѣ, не смѣшанныя и простыя единства. Онѣ безцвѣтны и безобразны, безъ всякихъ чувственныхъ качествъ, безпространственны и внѣ времени. Это существа духовныя и сверхчувственныя, постигаемыя только разумомъ.

Но хотя у Платона свойства понятій перенесены на идеи, все таки онъ рѣшительно *отличалъ* ихъ отъ субъективныхъ человѣческихъ понятій, съ которыми отождествляли идеи нѣкоторые истолкователи Платона. Во первыхъ противъ этого отождествленія говоритъ различіе въ самомъ *родѣ и способѣ* пріобрѣтенія познанія понятій и идей. Понятія составляютъ область мнѣнія и размышленія (δόξα, διανόια), пріобрѣтаемую путемъ абстракціи отъ чувственныхъ вещей (даже математика не можетъ обойтись безъ образца чувственнаго или въ фантазіи). Познаніе же идей есть ихъ созерцаніе *по припоминанію*. Правда, это припоминаніе *приводитъ* къ понятію, отвлекаемому отъ вещей, но все таки понятіе есть только мыслимый субъективно образъ идеи или, какъ сказано въ „Тимеѣ“, ея *истолкователь* (ἐξηγητής). Кромѣ того въ „Парменидѣ“ прямо отвергается предположеніе, что идеи суть только мысли, не имѣющія иного существованія, какъ въ душѣ. Наконецъ за то же говорятъ и постоянные упреки Аристотеля Платону за выдѣленіе понятій изъ вещей и за признаніе ихъ трансцендентнаго существованія подъ именемъ идей. (Ср. Метафизика Арист. I, 6, I, 9; III, 6; VII, 16).

Поэтому чувственныя вещи не могутъ быть *основаніемъ* для познанія идей, а только *поводомъ*. Общія свойства и качества вещей, отвлекаемыя абстракціею, не суть сами идеи, а только *отображенія* истинныхъ качествъ самихъ въ себѣ, такъ, напр., равное въ вещахъ не есть равное само въ себѣ („Федонъ“). Качества вещей похожи на идеи, но весьма несовершенно въ слѣдствіе измѣнчивости ихъ и отсутствія единства. Общее въ вещахъ, напр., равное или бѣлое и пр. относительны и обнимаютъ собою цѣлый рядъ [1]) различныхъ степеней и от-

---

[1]) Эти степени и оттѣнки могутъ быть такъ неопредѣленны, что способны перейти въ свою противоположность, т. е., неравное и не бѣлое („Федонъ“).

тѣнковъ равенства и бѣлизны, встрѣчающихся въ вещахъ, между тѣмъ какъ идеи равенства и бѣлизны безусловны: это есть единое совершенное и чистое равенство или единая и совершенная бѣлизна, къ которымъ равенство и бѣлизна въ вещахъ приближается какъ къ своимъ идеаламъ. Вотъ эти-то идеи и не могутъ быть пріобрѣтены путемъ обобщенія и отвлеченія отъ вещей, ибо въ такомъ случаѣ въ идеяхъ не исчезалъ бы характеръ относительности и не замѣнялся бы безусловнымъ единствомъ. Напротивъ, сами общія понятія обусловлены существованіемъ идей. Не вещами и ихъ чувственными качествами *вынуждается* душа къ образованію общаго понятія. „Не чувствами, а только при посредствѣ ихъ“ (Теэтетъ) самостоятельная дѣятельность души *образуетъ предикаты* (т. е., общія понятія о сущности вещей) о вещахъ, особенно тѣ предикаты, которые относятся къ воспріятіямъ *многихъ* или же *всѣхъ чувствъ* (напр., бытія, сходства, различія, красоты, безобразія) [1]). Мы не имѣли бы никакого повода въ непосредственныхъ данныхъ воспріятія искать *общаго*, *существеннаго* (т. е., образовывать понятіе), если бы душѣ не было какъ либо уже знакомо это общее, т. е., если бы душа не *припоминала* идеи, прежде ею созерцаемыя. Но мы уже знакомы съ теоріей припоминанія (§ 11), а потому здѣсь о ней распространяться не будемъ. Замѣтимъ только, что хотя у Платона теорія припоминанія связана съ мыслью о *предсуществованіи* души, мыслью, взятой изъ преданія („Менонъ“), а также съ ученіемъ о *безсмертіи* души, которое Платонъ пытался обосновать научно въ „Федрѣ, Государствѣ, Тимеѣ“ и особенно „Федонѣ“; но тѣмъ не менѣе между ними необходимо тѣсной связи нѣтъ (5). Кромѣ того замѣтимъ, что въ „Менонѣ“, гдѣ между прочимъ высказана теорія припоминанія, есть замѣчательное мѣсто, гдѣ Сократъ доказываетъ её особымъ экспериментомъ [2]). Конечно, въ этомъ экспери-

---

[2]) Когда мы, напр., утверждаемъ сходство двухъ однородныхъ вещей (положимъ, животныхъ), то разумѣемъ сходство въ данныхъ всѣхъ чувствъ, или же многихъ.

[1]) Этотъ опытъ состоитъ въ томъ, что Сократъ, призвавъ мальчика, раба Менона, никогда геометріи не учившагося, посредствомъ искусныхъ распросовъ заставляетъ его рѣшать геометрическій вопросъ: найти сторону квадрата, площадь котораго была бы вдвое болѣе площади даннаго квадрата (напр., если данъ квадратъ въ 4 фута, то какъ найти квадратъ, площадь котораго была бы въ 8 футовъ). Сперва мальчикъ ошибается, думая, что

ментѣ мы можемъ признать только остроумный *образецъ педагогической процедуры* платонова Сократа, но вовсе не доказательство положенія: знаніе есть припоминаніе. Но все таки этотъ примѣръ достаточно доказываетъ, что во всякомъ частномъ случаѣ знанія оно осуществляется при помощи нѣкоторыхъ *общихъ началъ* разума, не данныхъ въ этомъ частномъ случаѣ (здѣсь это суть понятія равенства, половины, длины). Какого происхожденія эти понятія (напр. равенство), самостоятельный ли они вкладъ въ познаніе со стороны субъекта, или же совершенно пассивный отпечатокъ объектовъ, споръ о томъ продолжается и до сего дня.

Но спрашивается, въ какомъ же случаѣ понятіе, мыслимое въ данное время тѣмъ или инымъ субъектомъ, есть только обыкновенный продуктъ индукціи и абстракціи и въ какомъ оно есть чистое умственное созерцаніе идей, или иначе, гдѣ *мѣрило*, что, возвышаясь по ступенямъ познанія, мы отъ понятій, принадлежащихъ къ области мнѣнія, приблизились къ идеѣ? На это, сколько мнѣ извѣстно, прямого и обстоятельнаго отвѣта нѣтъ у Платона: онъ не сказалъ намъ какимъ образомъ понятіе изъ относительнаго продукта обобщенія становится выраженіемъ бытія абсолютнаго. „Очищай свое сознаніе отъ чувственныхъ элементовъ, точнѣе провѣряй и обосновывай свои понятія, доводи ихъ до высшей степени ясности, устраняя изъ нихъ все противорѣчивое и случайное, приводи ихъ во взаимную связь и строгую систему“—вотъ совѣты, которые подаетъ Платонъ для перехода изъ области мнѣнія въ область знанія. Затѣмъ онъ съ любовью и воодушевленіемъ не разъ рисуетъ намъ (въ „Теэтетѣ, Государствѣ“ и др. мѣстахъ) образъ *философа* и указываетъ намъ на его созерцательное спокойствіе, на его блаженную внутреннюю свободу духа, на его великодушное презрѣніе къ интересамъ и насмѣшкамъ толпы, на его постоянное умираніе тѣломъ и чувственностью, на его высокій эросъ, обнаруживающійся въ частныхъ и общественныхъ дѣлахъ добродѣтели. Этотъ образъ долженъ *служить* для насъ *путеводною звѣздой* къ чистому созерцанію всѣхъ идей и самого Блага. Но *въ чемъ* состоитъ и

нужно увеличить стороны даннаго вдвое, но потомъ руководимый распросами Сократа поправляетъ свою ошибку и находитъ, что стороною искомаго квадрата должна быть діагональ даннаго.

какъ совершается это созерцаніе?—этого намъ Платонъ не указалъ; да и самъ на практикѣ, *какъ бы забывая* свою теорію идей, относится къ понятію попросту, такъ сказать, со стороны прозаической, земной его природы, т. е., какъ къ отвлеченію отъ чувственныхъ воспріятій. Такихъ мѣстъ у Платона множество. Такъ, напр., въ Федрѣ мы читаемъ: „Вѣдь, человѣкъ долженъ познавать истину подъ формою такъ называемаго рода (εἶδος), который составляется изъ многихъ чувственныхъ представленій, приводимыхъ разсудкомъ во едино; а это дѣлается чрезъ воспоминаніе о томъ, что́ душа знала, когда сопровождала бога и, презирая все, называемое нынѣ существующимъ, приникала мыслію къ истинно-сущему". (Перев. Карпова IV, стр. 61—62). Очевидно, что здѣсь, по теоріи Платона, одному изъ двухъ предложеній, а именно первому нѣтъ мѣста. Точно также въ „Государствѣ": „вѣдь, относительно каждаго множества, означаемаго однимъ именемъ, мы обыкновенно беремъ какой нибудь отдѣльный родъ.... (εἶδος). Положимъ и теперь что хочешь многое, напримѣръ, если угодно, много скамей и столовъ.... Но идей-то двѣ: одна—идея скамьи и одна—стола". (Перев. Карпова III, стр. 437—488). Здѣсь также отождествленіе идей съ отвлеченными понятіями. Особенно ясна эта замѣна Платономъ на практикѣ идей отвлеченными понятіями въ ученіи о второй части діалектики, дѣленіи идей. Тамъ отнесено къ идеямъ все то, что имѣетъ силу относительно понятій. Наконецъ самые *термины*, обозначающіе родовыя и видовыя понятія (γένη, εἶδος), *безразлично употребляются* вмѣсто терминовъ, обозначающихъ идеи (ἴδη, ἰδέα); и наоборотъ. Такъ, напр., кромѣ вышеозначенныхъ примѣровъ, мы можемъ указать, что въ „Софистѣ" безразлично употребляются выраженія: „μέγιστα γένη или εἴδη" (высшій родъ или высшая идея), а также „κοινωνία τῶν γενῶν и κοινωνία των ἰδεῶν" (общеніе [1]) родовъ и общеніе идей).

Теперь мы обратимся къ характеристикѣ второй части платоновой діалектики.

§ 17. *(Второй моментъ діалектики Платона: дѣленіе или соединеніе идей).* Вторую часть діалектики Платона составляетъ операція *дѣленія или общенія идей* (διαίρεσις или κοινωνία τῶν γενῶν). Этотъ методъ формулированъ впервые Платономъ [2]), хотя, конечно, стоитъ въ

---

[1]) Т. е., связь, соединеніе.

[2]) См. Аристотеля **Analyt. Priora** I, 31

тѣсной связи съ теоріей опредѣленія и составляетъ естественное ея дополненіе. Какъ въ опредѣленіи указывалось на общее многимъ вещамъ, такъ дѣленіе имѣетъ цѣлью указать на различія, черезъ которыя общее (родъ) распадается на частное (виды). Относительно идей опредѣленіе служитъ у Платона къ открытію содержанія каждой идеи, раздѣленіе къ открытію числа идей и ихъ соединеній. Правила, данныя Платономъ для этого пріема, находятся въ „Государствѣ, Федрѣ“ и особенно „Софистѣ, Политикѣ, Филебѣ“. Прежде всего требуется, чтобы дѣленіе происходило въ *опредѣленномъ порядкѣ* и на *опредѣленномъ основаніи*. „Надобно умѣть дѣлить предметъ на виды (т. е., на основаніи видовыхъ отличій)“, говоритъ Платонъ въ „Федрѣ“, и дѣлить почленно [1]) такъ, чтобы, подобно плохому повару, не раздробить ни одной части“. (Перев. Карпова IV, стр. 92). Члены дѣленія не должны быть только частями рода, а *дѣйствительными видами*, ибо „каждый видъ есть необходимо часть рода, а напротивъ часть вовсе не есть необходимо видъ“. Далѣе мы не должны обманываться словомъ и считать за одинъ видъ все, что называется однимъ именемъ. Такъ, напр., неправильно дѣлитъ простой народъ всѣхъ людей на грековъ и варваровъ, забывая, что подъ послѣднимъ именемъ разумѣются весьма различныя племена (а слѣдовательно, образующія особые виды). Напротивъ нужно отъискать *всѣ различные виды въ общемъ родовомъ понятіи* и не перепрыгивать черезъ особые члены ряда; *не должно* также *спѣшить* къ низшимъ, послѣднимъ членамъ дѣленія, и пропускать какія либо среднія подраздѣленія [2]). Поэтому Платонъ рекомендуетъ *дихотомію* (т. е. двучленное дѣленіе), какъ наиболѣе удобную для того, чтобы не пропустить малѣйшей части, подлежащей дѣленію (Софистъ, Политикъ, Горгіасъ). Но такъ какъ двучленное дѣленіе не всегда возможно, то можно допустить *трехчленное* или болѣе, смотря по обстоятельствамъ („Политикъ, Софистъ, Филебъ“).

Какъ *различіе и сходство понятій* лежатъ въ основѣ дѣленія или классификаціи, такъ на нихъ же основана и связь понятій другъ съ другомъ, а потому эта часть діалектики носитъ у Платона еще особое

---

[1]) Т. е., на основаніи существенныхъ, т. е, дѣйствительно-видовыхъ отличій.

[2]) Всѣ эти правила особенно обстоятельно указаны въ „Политикѣ“.

названіе ученія объ *общеніи идей* (κοινονία τῶν γενῶν), о которомъ мы скажемъ ниже. Здѣсь же мы замѣтимъ, что, выходя изъ той мысли, что соединеніе понятій есть только обратная сторона ихъ раздѣленія, Платонъ пытался, хотя и неудачно, на дѣленіи обосновать опредѣленіе понятій. Какимъ образомъ осуществлялась эта попытка, покажетъ лучше всего *примѣръ*, который въ тоже время будетъ служить для насъ и образчикомъ рекомендуемой Платономъ дихотоміи. Примѣръ этотъ находится въ „Софистѣ“: имѣя въ виду опредѣлить понятіе софиста, Платонъ предпосылаетъ своему изслѣдованію образчикъ своей методы на аналогическомъ примѣрѣ другого понятія, именно, понятія удильщика. „Дѣло идетъ о томъ, говоритъ въ началѣ діалога Платонъ устами элейскаго гостя, чтобы выразить опредѣленіемъ сущность софиста такъ, чтобы намъ не пришлось употреблять только одно и тоже названіе, но чтобы съ названіемъ соединять и мысль объ одномъ и томъ же существѣ (τί ἐστι—что оно есть). Вслѣдствіе трудности опредѣлить софиста, полезно предварительно испытать методъ опредѣленія на другомъ примѣрѣ“.

Занятіе удильщика есть дѣятельность, относящаяся къ искусству. Если мы будемъ постоянно дѣлить объемъ понятія искусства, то дойдемъ и до опредѣленія дѣятельности удильщика. Искусство дѣлится на созидающее и добывающее. Добываніе можетъ происходить или при согласіи того, кто или что служитъ для добычи, или противъ его воли, а въ послѣднемъ случаѣ добыча пріобрѣтается или открытою силою или хитростью, иначе охотою. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ искусство добыванія, или охота дѣлится на охоту за одушевленными вещами и неодушевленными. Охота за животными дѣлится на охоту за животными сухопутными и водными, а эта послѣдняя подраздѣляется на охоту за птицами и рыбами, или рыбную ловлю. Рыбная ловля бываетъ сѣтью и аналогическими орудіями и посредствомъ раны. Раны наносятся или острогой или крючкомъ на удѣ. Эта послѣдняя рыбная ловля и есть дѣятельность удильщика. Далѣе Платонъ повторяетъ всѣ опредѣленія удильщика въ томъ порядкѣ, какъ они были найдены, начиная съ перваго дѣленія понятія искусства. Удильщикъ есть человѣкъ занимающійся искусствомъ и т. д....., ловящій рыбу посредствомъ крючка и уды. Здѣсь мы имѣемъ случай подтвердить наше замѣчаніе, сдѣланное выше (§ 15), что Платонъ *не ясно сознавалъ* наиболѣе *строгую форму* логическаго опредѣленія (черезъ ближайшій родъ и специ-

фическое различіе). Очевидно, что вмѣсто длиннаго списка опредѣленій удильщика достаточно было бы ограничиться краткимъ, резюмирующимъ ихъ всѣ, т. е., удильщикъ есть рыболовъ посредствомъ уды и крючка

По этому образцу пытался Платонъ найти опредѣленіе софиста въ „Софистѣ“ и государственнаго мужа въ „Политикѣ“. Но эта попытка оказалась неудачною. Одно уже *множество* и *различіе* опредѣленій [1]), полученныхъ этимъ путемъ, указываетъ на неудачу пред-

---

[1]) Вотъ вкратцѣ *опредѣленія софиста*, полученныя этимъ путемъ. Софистъ оказался охотникомъ на сухопутныхъ ручныхъ животныхъ, именно молодыхъ людей хорошаго происхожденія, на которыхъ онъ охотится хитростію, приманивая ихъ мнимою наукою о добродѣтели и получая съ нихъ за то значительное денежное вознагражденіе. Но такъ какъ это опредѣленіе не исчерпываетъ сущности софиста, то съ того пункта, по которому добывающая дѣятельность, съ согласія добычи, можетъ быть или посредствомъ дара или обмѣномъ, торговлею, получается рядъ опредѣленій софиста въ другой формѣ. Софистъ есть разносчикъ изъ города въ городъ товаровъ, служащихъ для питанія души, именно, знанія о добродѣтели. Но и этого мало. Съ другой точки зрѣнія, также имѣющей свое начало въ одномъ изъ пунктовъ предъидущей дихотоміи, софистъ не только разносчикъ чужихъ товаровъ, но онъ и ремесленникъ, производящій свои, именно, знанія о томъ же предметѣ. Далѣе софистъ занимается пріобрѣтеніемъ въ особаго рода борьбѣ съ противникомъ, а именно въ борьбѣ словомъ, спорѣ, именно частномъ спорѣ, происходящемъ путемъ вопросовъ и отвѣтовъ. Операція спора состоитъ въ различеніи сходнаго отъ несходнаго, дурнаго отъ хорошаго. Такая дѣятельность можетъ быть направлена на добро, на очищеніе души отъ порока и зла, а также и отъ невѣжества. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи нужно отличать особенно важный видъ очищенія, состоящій въ воспитаніи т. е., въ освобожденіи отъ иллюзіи знанія того, чего вовсе не знаешь. Это воспитаніе происходитъ или съ строгостію или кротко, путемъ приведенія незнающаго къ противорѣчію съ самимъ собою. Но это опредѣленіе софиста, какъ очистителя, едва ли сообразно съ его сущностью? скорѣе оно есть признакъ философа. Поэтому нужно оставить прежній путь и поискать опредѣленія софиста на другомъ. До сихъ поръ, по Платону, достигнутъ только одинъ твердый пунктъ—это тотъ, что софистъ есть спорщикъ, діалектикъ. Но такъ какъ онъ споритъ, о чемъ угодно, а человѣку нельзя всего знать, то не можетъ быть, чтобы онъ основывалъ свой споръ на истинномъ знаніи. Знаніе его мнимое, онъ даетъ только подобіе знанія, поддѣлываетъ его подражаніемъ. Но здѣсь мы впадаемъ въ затрудненіе объяснить, какимъ образомъ можетъ быть подобіе

пріятія, кромѣ того вмѣсто обозначенія сферы софиста этотъ путь привелъ къ сферѣ философа и вообще не привелъ къ единству строго отграниченнаго и яснаго понятія. Точно также неудачною оказалась и попытка опредѣлить тѣмъ же путемъ понятіе политика въ діалогѣ того же имени.

Изъ приведенныхъ примѣровъ очевидно, что какъ Платонова дихотомія *произвольна*, такъ и обосновка на ней опредѣленія *искусственна*. На самомъ-то дѣлѣ не опредѣленіе удильщика ищется посредствомъ дѣленія понятія искусства, а наоборотъ дѣленіе подгоняется къ заранѣе уже готовому опредѣленію понятія. Далѣе дѣленіе добывающей дѣятельности, къ которой должна быть отнесена, какъ частное видоизмѣненіе, и софистика, очевидно, начато по заранѣе принятой *аналогіи* софиста съ удильщикомъ: но такъ какъ аналогія эта оказалась недостаточной, то опредѣленіе пришлось отъискивать снова въ иной формѣ, начиная отъ другой точки дѣленія. При этомъ мы видимъ, что Платонъ ошибочно *подчиняетъ* дѣятельность софиста *двумъ исключающимъ*, по законамъ классификаціи, *другъ друга членамъ дѣленія*. Такъ добывающее искусство (въ опредѣленіи удильщика) раздѣлено на два вида: А) или оно приходитъ при согласіи того, отъ кого добывается, напр., черезъ торговлю, даръ и пр. (по гречески этотъ видъ названъ—τεχνὴ μεταβλητική); В) или же противъ его воли, напр. силою, обманомъ и пр. (по греч. τεχνὴ χειρωτική). Очевидно, что дѣятельность софиста можетъ относиться *либо къ первому виду* и его подраздѣленіямъ, *либо ко второму*. Платонъ же, какъ мы видѣли, въ первомъ опредѣленіи софиста, сдѣланномъ по аналогіи съ удильщикомъ, подводитъ дѣятельность его подъ видъ В и именно ко второму его подраздѣленію, охотѣ. Во второмъ же опредѣленіи онъ подводитъ софистику подъ видъ А и именно подъ то подраздѣленіе, котораго признакомъ служитъ не даръ, а обмѣнъ, торговля. Далѣе, подводя софистику подъ второе подраздѣленіе вида В, охоту, онъ подводитъ её еще разъ подъ первое подраз-

---

знанія, т. е. ложное знаніе и ложная рѣчь. Если знаніе есть знаніе о сущемъ, то ложь, ошибочное знаніе, есть знаніе о несуществующемъ, выдаваемомъ за сущее. Здѣсь діалогъ оставляетъ изслѣдованіе сущности софиста и занимается сперва вопросомъ о бытіи и небытіи, а потомъ объ общеніи идей, и уже послѣ того, на основаніи добытыхъ результатовъ, снова возвращается къ опредѣленію софиста.

дѣленіе того же вида, борьбу. Словомъ, дихотомія и основанное на нихъ опредѣленіе въ обоихъ діалогахъ на столько неудачны, что многіе изслѣдователи (напр., Штеингартъ, Боницъ и др.) видятъ въ нихъ со стороны Платона шутку, но „что подало поводъ къ шуткѣ и противъ кого направлена заключающаяся въ ней насмѣшка, трудно указать съ полною достовѣрностью", говоритъ Боницъ [1]). Но какъ бы то ни было, вообще невозможно обосновать опредѣленіе понятій на ихъ дѣленіи, ибо какъ ни тѣсно связаны обѣ операціи, излагающія одна содержаніе, другая объемъ понятій, но все таки понятіе *должно уже быть готово*, [2]) а слѣдовательно и его опредѣленіе, прежде чѣмъ мы можемъ указать надлежащимъ образомъ его высшіе роды, соподчиненные съ нимъ виды и т. д. Но не смотря на неудачу и ошибочность платоновой дихотоміи въ приложеніи къ опредѣленію, все таки поставленныя имъ въ первый разъ теоретическія правила классификаціи и практическое приложеніе ихъ во многихъ другихъ случаяхъ составляли весьма важный шагъ въ дѣлѣ научной методологіи. О спеціальномъ приложеніи этого пріема къ теоріи идей намъ удобнѣе будетъ сказать послѣ.

§ 18 (*Основные законы мышленія у Платона; воззрѣнія его на силлогизмъ, сужденіе и значеніе языка*). Хотя мы и не находимъ у Платона систематически высказанной теоріи основныхъ логическихъ законовъ, но всѣ сочиненія его несомнѣнно доказываютъ *ясное и полное сознаніе* какъ *закона тождества*, особенно въ формѣ *положенія о противорѣчіи*, такъ и *закона достаточнаго основанія*. Мыслитель, который въ теченіи всей своей дѣятельности боролся съ враждебными ему ученіями на основаніи закона о противорѣчіи, очевидно, сознавалъ безусловно-обязательную его силу. Тотъ же законъ былъ *и двигающей силою* въ построеніи его собственныхъ теорій: требованіе опредѣленныхъ, имѣющихъ незыблемое основаніе научныхъ понятій было въ немъ на столько сильно, что повело его къ гипотезѣ идей, какъ особаго міра бытія. Но, впрочемъ, все таки мы находимъ у Платона мѣста, въ которыхъ и прямо высказано сознаніе основныхъ законовъ

---

[1]) Platonische Studien, стр. 174.

[2]) Конечно, для лучшей выработки понятія нужно его сопоставленіе съ другими и даже съ цѣлою системою понятій, но все-таки для этого сопоставленія оно, хотя бы и плохо выработанное, но уже должно быть ранѣе.

мышленія. Такъ въ „Федонѣ и Законахъ“ есть замѣчаніе, что наши убѣжденія должны согласоваться между собою, а въ „Государствѣ IV и Софистѣ“ прямо формулировано, что противорѣчащія опредѣленія не могутъ одновременно быть приписаны одному и тому же и что противорѣчіе относительно одного и того же и въ одномъ отношеніи есть явный признакъ ошибки. Хотя одно изъ основныхъ положеній платоновой системы, что истинное знаніе должно стоять на безусловно-необходимыхъ основаніяхъ, уже указываетъ, что имъ былъ ясно сознаваемъ и другой основной законъ мышленія, именно, законъ достаточнаго основанія; но все таки есть и прямыя указанія на это сознаніе. Такъ въ „Тимеѣ“ прямо сказано, что знаніе отъ мнѣнія существенно отличается тѣмъ, что первое „основано на истинныхъ (т. е., достаточныхъ, необходимыхъ) основаніяхъ“.

Что касается до дедуктивнаго процесса, *силлогизаціи*, то, хотя теоретически Платонъ не высказалъ относительно ея никакихъ правилъ, все таки имъ была достаточно сознаваема *сущность* всякаго *умозаключенія*, коренящаяся на *соотношеніи объема и содержанія трехъ терминовъ*, входящихъ въ посылки и заключеніе. Основное условіе правильности силлогизма, состоящее въ тождествѣ всѣхъ этихъ членовъ и особенно средняго, было имъ сознаваемо; и только благодаря этому пониманію Платонъ могъ успѣшно бороться съ софистикой. Во многихъ діалогахъ Платона, гдѣ выступаетъ на сцену эта борьба, особенно же въ „Эвтидемѣ“, мы можемъ найти образчики опроверженія имъ фальшивыхъ положеній и софизмовъ, основанныхъ какъ вообще на *шаткости понятій*, такъ въ особенности основанныхъ на *неопредѣленности* смысла терминовъ силлогизма, спеціально же средняго, неопредѣленности, обусловливающей весьма важную логическую ошибку, извѣстную подъ техническимъ именемъ quaternio terminorum. Для образца мы приведемъ пару примѣровъ изъ этого діалога.

Такъ, спросивъ Сократа, *знаетъ* ли онъ *что либо*, и получивъ утвердительный отвѣтъ, софистъ налегаетъ на положеніе, что „онъ (т. е., Сократъ) есть *знающій*“ (первая посылка). Но такъ какъ „что либо сущее не можетъ не быть тѣмъ, что оно есть (т. е., *знающій не можетъ быть не знающимъ*—вторая посылка), то, слѣдовательно, „Сократъ есть *всегда и все знающій*“ (заключеніе). Софизмъ состоитъ въ томъ, что въ первой посылкѣ знающій, по смыслу рѣчи, разумѣется какъ понятіе *видовое* (знающій что либо), но софистъ, разсчи-

тывая на невниманіе собесѣдника, опускаетъ ограничивающій признакъ (что либо) и потомъ, при посредствѣ правильной второй посылки, приводитъ къ фальшивому заключенію, принимая въ этомъ послѣднемъ понятіе знающаго уже въ *родовомъ* смыслѣ (т. е. знающій вообще—все и всегда). Поэтому платоновъ Сократъ поправляетъ заключеніе, снова ограничивая понятіе знающаго прибавкою слова: „что либо“. (См. Карпова, I, стр. 195 и слѣд.).

Укажемъ на другой весьма ходячій въ то время софизмъ, стоящій на неопредѣленности понятія небытія. Софистъ утверждаетъ, что „лгать невозможно“ и строитъ силлогизмъ такъ. Лгущій есть тотъ, кто говоритъ о томъ, *чего нѣтъ* (о несущемъ)—первая посылка. Но совершать что либо съ несущимъ невозможно; а потому и дѣятельности высказыванія *никто* къ несущему приложить не можетъ, т. е. *не можетъ говорить о несущемъ* (воспроизвести въ мысли и словѣ несущее)—вторая посылка. Слѣдов., лгущій совершаетъ нѣчто невозможное и немыслимое, т. е., лгать невозможно—заключеніе [1]). Здѣсь средній терминъ: „говорящій о не сущемъ (по греч. не сущее)“ въ первой посылкѣ имѣетъ одно значеніе (а именно, не сущее принимается въ *относительномъ* смыслѣ, т. е., несущее здѣсь, тамъ, такъ, для меня, для другого и пр. и пр.), а во второй другое (несущее принимается въ *безусловномъ* смыслѣ, само въ себѣ), а потому вытекаетъ въ дѣйствительности ложное, но, по видимости, вѣрное заключеніе. И здѣсь тоже Платонъ опровергаетъ софизмъ, вскрывая, въ лицѣ Ктизиппа, относительность понятія небытія въ первой посылкѣ: „лжецъ, возражаетъ онъ, говоритъ также о сущемъ, да говоритъ-то не такъ, какъ оно есть“ (Карпова, тамъ же 181 и слѣд.).

Намъ остается еще сдѣлать одно замѣчаніе о воззрѣніяхъ Платона на логическую форму *сужденія*. Хотя онъ нигдѣ этого прямо не высказалъ, но ясно, что онъ, какъ и слѣдуетъ, смотрѣлъ на сужденіе, какъ на форму, къ которой только и могутъ быть, въ строгомъ и точномъ смыслѣ, приложимы *предикаты истинности и ошибочности* [2]).

---

[1]) Или еще проще: Лгущій есть говорящій о несущемъ; говорящій о несущемъ невозможенъ, слѣд., лгущій не возможенъ.

[2]) Конечно истиннымъ и ложнымъ можетъ быть и понятіе; но эта истинность или ложность обнаруживается только тогда, когда понятіе раскрывается въ сужденіяхъ.

Говоря объ истинности и ложности въ познаніи, онъ всегда имѣетъ въ виду сужденіе и его выраженіе: предложеніе, рѣчь („Софистъ“). Истина выражается посредствомъ внутренняго акта души, которымъ она соединяетъ положительно или отрицательно два представленія или понятія, а рѣчь есть внѣшнее выраженіе этого акта словами и именно соединеніемъ двухъ: ὄνομα (имя, подлежащее) и ῥῆμα (глаголъ, сказуемое), какъ сказано въ „Кратилѣ и Софистѣ“.

Принимая, что истина находитъ свое выраженіе въ соединеніи элементовъ сужденія, Платонъ не оставилъ безъ вниманія вопросъ о томъ, служатъ ли ея выраженіемъ элементы рѣчи, т. е., *слова*. Поводомъ къ этому вопросу могли служить изслѣдованія о языкѣ и грамматикѣ, которыми весьма охотно занимались софисты, а главнымъ образомъ теорія школы Гераклита о *соотвѣтствіи названій вещей* самой *природѣ* ихъ. Воззрѣнія Платона на происхожденіе языка и на значеніе словъ, а также и отношенія его къ господствовавшимъ школамъ [1]) изложены въ діалогѣ: „Кратилъ“.

„Языкъ, по этому діалогу, никакъ нельзя считать продуктомъ произвольнаго соглашенія, ибо, если есть истина и если всякая вещь имѣетъ опредѣленную сущность, то правильными будутъ только имена, которыя, соотвѣтствуя природѣ вещей, знакомятъ насъ съ ихъ сущностью, или иными словами, вѣрно *копируютъ вещи*. Эту задачу – дать

---

[1]) Школа Гераклита видѣла въ языкѣ дѣло самой природы и, именно, спеціальной природы человѣка, обнаруживавшейся въ его естественно необходимой дѣятельности: языкъ произошелъ въ слѣдствіе прирожденнаго человѣку стремленія выражать внѣшнія явленія *подражающими*, копирующими ихъ звуками и словами. Школа Демокрита утверждала, что языкъ не есть продуктъ природы, а произвольнаго соглашенія людей, которые условились назвать вещи однѣ одними, а другія другими, по существу *никакого значенія не имѣющими* именами. Третье воззрѣніе, къ которому примыкали люди, крѣпче державшіеся за религіозное преданіе, состояло въ томъ, что языкъ есть дѣло не человѣческое, а божіе и сообщенъ человѣку богами. Софисты также примыкали, хотя и съ видоизмѣненіями, къ этимъ взглядамъ, но сами болѣе занимались грамматикой и риторикой, чѣмъ философіей языка. О Сократѣ ничего не извѣстно, чтобы онъ въ своихъ разговорахъ высказывалъ какіе либо теоретическіе взгляды на происхожденіе языка и его значеніе въ выраженіи истины. (См. Steinhart, loc. cit. II, стр. 536 и слѣд.).

намъ образъ не внѣшнихъ явленій, а сущности вещей—языкъ выполняетъ путемъ *выраженія свойствъ вещей* такими *звуками*, которые требуютъ соотвѣтственныхъ состояній и движеній органовъ языка [1]). Но съ другой стороны не нужно забывать, что образъ никогда не передаетъ самого предмета и что во всякомъ родѣ подражанія бываютъ и хорошіе, и плохіе художники; а потому и образователи языка могли сдѣлать ошибки, которыя, можетъ быть, проходятъ черезъ всю область языка [2]). Поэтому должно допустить, что и *произволъ*, *привычка и соглашеніе* также участвуютъ въ происхожденіи языка, слѣдовательно, нельзя надѣяться добыть знакомство съ вещами посредствомъ словъ. Вѣрнѣе вопросъ этотъ слѣдуетъ рѣшить слѣдующимъ образомъ. Такъ какъ вѣрное называніе вещей уже *предполагаетъ* знакомство съ ними, то намъ слѣдуетъ не держаться за имя, а обращать вниманіе на самыя вещи; въ діалектикѣ мы должны признать наиболѣе компетентнаго человѣка, который можетъ контролировать дѣло образователей языка и въ послѣдней инстанціи рѣшать объ истинности и ошибочности названій“ [3]).

Въ этой теоріи языка мы видимъ съ одной стороны попытку *примирить* противоположности господствующихъ современныхъ теорій, а съ другой стремленіе и съ точки зрѣнія языка *указать* на діалектику, какъ на высшее искусство, пополняющее и завершающее всѣ прочія.

§ 19. *(Художественность изложенія Платона; Сократъ, какъ повиватель; значеніе μιϑα у Платона).* Подъ *художественностью въ*

---

[1]) Такъ напр., движеніе, по Платону, вѣрно выражается звукомъ Р, требующимъ для своего произнесенія быстрыхъ движеній и колебаній языка; звукъ Л, который требуетъ чтобы языкъ, произнося его, какъ бы быстро скользилъ по гладкой поверхности, выражаетъ гладкое и текучее и т. д.

[2]) Такъ, напр., можетъ встрѣчаться въ словѣ несоотвѣтственная буква, въ предложеніи такое же цѣлое слово,—предложеніе въ цѣлой рѣчи; и тогда ни то, ни другое, ни третья уже не будутъ выраженіемъ самихъ вещей... Останавливаться на подробностяхъ платоновой теоріи языка мнѣ нѣтъ надобности, а потому я желающему познакомиться съ нею поближе читателю рекомендую обратиться или къ самому Платону (діалогъ „Кратилъ“), или къ какому либо ученому истолкователю, напр., къ Штейнгарту, у котораго, по моему, прекрасно изложенъ и объясненъ этотъ діалогъ (L. C. II).

[3]) См. Zeller loc. cit, 531 и слѣд.

выраженіи ученія Платона я разумѣю не только прямо поэтическіе эпизоды въ его сочиненіяхъ напр., миѳы, описанія мѣстъ и лицъ, сравненія, уподобленія и т. п., но гармонію, мѣру, цѣлесообразность съ которою расположены и выражены какъ отдѣльные діалоги относительно общей идеи, связывающей ихъ въ систему, такъ и отдѣльныя части этихъ діалоговъ въ ихъ взаимномъ отношеніи.

При видимой случайности мѣстъ, лицъ, поводовъ къ бесѣдѣ, всѣ діалоги органически связаны тѣмъ, что они отъ разныхъ точекъ отправленія приходятъ къ одному пункту и съ разныхъ сторонъ освѣщаютъ сущность всей системы. Этотъ твердый пунктъ составляетъ мысль, что философское сознаніе есть *высшее* въ сферѣ теоретической и что оно же служитъ единственною *основою* какъ для нравственной дѣятельности человѣка, такъ и для осуществленія въ жизни истинно-прекраснаго. Конечно, этотъ основной мотивъ мы встрѣчаемъ главнымъ образомъ въ тѣхъ діалогахъ, которые принадлежатъ къ періоду самостоятельнаго философствованія Платона. При этомъ нельзя разумѣть дѣло такъ, чтобы эти труды его, занимающіе сорокъ съ лишнимъ лѣтъ его жизни, были связаны какимъ либо заранѣе обдуманнымъ планомъ. Основное убѣжденіе, что философія есть конечная и подлинная цѣль всякаго знанія и что она есть сила, облагороживающая и преобразующая въ направленіи къ идеаламъ всю жизнь,—это основное убѣжденіе, разъ создавшись и укрѣпившись въ душѣ Платона, само по себѣ и безъ всякаго плана, сдѣлалось *центромъ*, изъ котораго истекали и къ которому примыкали всѣ частныя и спеціальныя его изслѣдованія. Какъ мы видѣли сейчасъ, „Кратилъ“, содержаніемъ котораго служитъ вопросъ объ языкѣ, тяготѣетъ къ центральной мысли, что только діалектикъ есть высшій законодатель въ языкѣ. Содержаніе „Теэтета“, вполнѣ полемическо-отрицательное, состоитъ въ опроверженіи положеній: знаніе есть ощущеніе; знаніе есть правильное мнѣніе; знаніе есть правильное мнѣніе съ объясненіемъ. Но съ одной стороны изъ самого опроверженія видно, что оно совершается во имя высшаго положительнаго, хотя и не высказаннаго явно, принципа, а съ другой какъ противоположность опровергаемымъ точкамъ зрѣнія ставится совершенно эпизодически введенное въ діалогъ изображеніе философа. Въ этомъ, по видимому, механически приклеенномъ къ діалогу эпизодѣ ясно высказывается превосходство философскаго сознанія, основаннаго на истинномъ знаніи, надъ сознаніемъ, исключительно стоящимъ на опро-

вергаемыхъ точкахъ зрѣнія. На одной сторонѣ мы видимъ возвышенность цѣлей, къ которымъ направлена дѣятельность философа, его умственная и нравственная свобода, благородство настроенія; на другой рабство передъ людьми и обстоятельствами, среди которыхъ проходитъ дѣятельность риторовъ, демагоговъ и т. п., вообще практиковъ, ничтожество цѣлей и предметовъ, поглощающихъ ихъ вниманіе, и низменность чувствъ. Въ „Федрѣ“, имѣющемъ своимъ содержаніемъ реторическое искусство [1]), доказывается въ концѣ концовъ мысль, что оно только тогда становится истиннымъ искусствомъ, когда стоитъ на основаніи философскаго знанія; и это положеніе вѣрно даже и въ томъ случаѣ, когда искусство рѣчи не имѣетъ цѣлью истину, а служитъ только средствомъ уговариванья, убѣжденія въ вѣроятности чего либо. Въ „Пирѣ“ рѣчи гостей Агатона и его самого служатъ только для контраста съ рѣчами Сократа, разсматривавшаго эросъ какъ сущность философіи, и Алкивіада, указавшаго на воплощеніе этой сущности въ самомъ Сократѣ. Въ „Горгіасѣ“ въ противоположность Горгіасу, Полосу и Калликлу, которые думаютъ, что самое важное дѣло жизни состоитъ въ томъ, чтобы посредствомъ реторики господствовать надъ судьями и народнымъ собраніемъ, изгонять, „кого захочешь“, и убивать, „кого покажется“, и въ томъ, чтобы наиболѣе сильные и умные, захвативъ власть надъ слабыми и неразумными, управляли ими и жили въ наслажденіи—въ противоположность имъ Сократъ доказываетъ, что только философія и основанная на ней жизнь есть призваніе достойное человѣка.

Этихъ указаній достаточно для выясненія гармонической связи, въ которой стоятъ отдѣльныя сочиненія Платона, относительно созидающей и проникающей всѣ ихъ единой основной мысли; теперь укажемъ на образчикъ архитектоники отдѣльныхъ сочиненій и изящества ихъ строенія.

Какъ на одинъ изъ замѣчательныхъ примѣровъ въ этомъ отношеніи можно указать на „Протагора“, отличающагося богатствомъ сценическихъ и драмматическихъ элементовъ, свѣжестью и наглядностью образовъ и мастерствомъ расположенія и сочетанія частей разнообраз-

---

[1]) Что ни „прекрасное“, ни „любовь“, ни „душа“ не составляютъ основного содержанія „Федра“, а реторическое искусство, то весьма обстоятельно доказано Бонницемъ (См. Plat. St. статью о „Федрѣ“ стр. 252).

наго содержанія діалога. Главная цѣль діалога [1]) *подвергнуть критикѣ софистику* въ ея претензіяхъ быть наставницей въ добродѣтели и указать на ея полную несостоятельность. Параллельно съ этой критикой въ противоположность софистикѣ указывается на серьезный методъ изслѣдованія вопросовъ, относящихся къ добродѣтели, а также на основное положеніе этики Сократа и Платона. Въ введеніи къ діалогу Сократъ собирается къ Протагору съ Иппократомъ, страстно ищущимъ знанія. Въ бесѣдѣ передъ дорогою Сократа съ Иппократомъ уже обозначается основная мысль діалога. Сократъ уподобляетъ софиста торговцу съѣстными припасами для души, а при покупкѣ этой пищи всего болѣе нужно опасаться обмана, ибо она потребляется непосредственно, безъ возможности предварительнаго осмотра ея качества. Затѣмъ слѣдуетъ весьма богатое красками описаніе внѣшняго вида и положенія, въ какомъ нашли спутники трехъ извѣстнѣйшихъ софистовъ: Протагора, Гиппія и Продика, гостей въ домѣ богатаго афинянина Каллія. Центральное мѣсто между ними занимаетъ Протагоръ по его возрасту, славѣ, почету, которымъ онъ окруженъ отъ своихъ учениковъ и почитателей, и по самоувѣренности, съ которою онъ считаетъ себя наилучшимъ наставникомъ въ добродѣтели. Въ начавшемся потомъ разговорѣ на тему объ „изучаемости добродѣтели“ Платонъ весьма искусно изображаетъ *пріемы и манеру*, которая была въ ходу у софистовъ при обученіи ими молодыхъ людей. Разрѣшая недоумѣніе Сократа по поводу вышеозначенной темы, Протагоръ сперва высказываетъ свое мнѣніе путемъ притчи, для чего пространно и кудревато излагаетъ содержаніе миѳа о Прометеѣ и Эпиметеѣ и обосновываетъ на этомъ миѳѣ объясненіе фактовъ изъ общественной жизни аѳинянъ. Затѣмъ ту же мысль онъ доказываетъ и прямо, но, заботясь въ своемъ пространномъ разсужденіи о блескѣ выраженія, онъ забываетъ объ общемъ содержаніи своей темы и, не связывая внутренно частныя положенія въ цѣлое, незамѣтно входитъ въ противорѣчіе [2]) то съ выводами изъ

---

[1]) Указывя на художественность расположенія „Протагора“ я, конечно, не могу вдаваться въ подробности его изложенія. Читатель можетъ сличить эти указанія съ самимъ діалогомъ (у Карпова въ 1 томѣ).

[2]) Изъ миѳа, изложеннаго Протагоромъ, слѣдуетъ, что добродѣтель врождена богами, т. е, что она не пріобрѣтается, а слѣдовательно и не изучаема, хотя точка зрѣнія Протагора, въ противоположность Сократу, та,

миѳа, то съ отдѣльными частями разсужденія. Какъ вся эта притча о Прометеѣ есть не идущая къ дѣлу пустая реторическая шумиха, такъ и слѣдующее за ней разсужденіе наполнено ненужными повтореніями и околичностями. Когда Протагоръ кончилъ, то съ весьма тонкою ироніею Сократъ расточаетъ похвалы оратору, но проситъ разъяснить маленькое недоразумѣніе и притомъ *не длинною* рѣчью, *а короткими* отвѣтами, утверждая, что Протагоръ мастеръ и въ томъ, и въ другомъ. Въ начавшемся за тѣмъ разговорѣ софистъ быстро обнаруживаетъ шаткость и неясность своихъ понятій. Тѣснимый искусными вопросами Сократа Протагоръ путается, сердится, и снова пытается пуститься въ околичности. Сократъ старается удержать его на почвѣ серьезнаго изслѣдованія дѣла, прося иронически перемѣнить „длиннословіе (т. е., ненужныя околичности) на краткословіе“, но такъ какъ Протагоръ не соглашался на это, то Сократъ хотѣлъ уйти. Тогда вмѣшались всѣ присутствующіе и настояли, чтобы Сократъ и Протагоръ продолжали интересовавшій всѣхъ разговоръ. Но теперь Платонъ уже даетъ роль спрашивающаго Протагору; но скоро становится яснымъ, что, по отсутствію у него опредѣленной цѣли изслѣдованія, эта роль ему не сподручна, и онъ вдается въ свое длиннословіе, въ критику и объясненіе поэмы Симонида. Тогда Сократъ самъ дѣлаетъ истолкованіе и оцѣнку той же поэмы, причемъ оказывается, что онъ можетъ сдѣлать это не только не хуже, но и лучше софиста. Разница только въ томъ, что Сократъ *открыто заявляетъ*, что онъ *не придаетъ никакого научнаго значенія* объясненію миѳовъ и поэмъ, и что они не могутъ служить основаніемъ для серьезнаго убѣжденія. Далѣе опять начинается разговоръ, въ которомъ у Протагора не только быстро ускользаетъ изъ рукъ нить разговора, но мало по малу онъ начинаетъ покорно слѣдовать за вопросами Сократа, односложно соглашаясь съ нимъ, и наконецъ замолкаетъ, при полной очевидности его пораженія. Если согласиться съ мнѣніемъ Боница, что въ одной части разговора Платонъ съ намѣреніемъ заставляетъ своего Сократа дѣлать

что добродѣтели можно обучать (значитъ, миѳъ былъ разсказанъ безцѣльно); но въ разсужденіи послѣ миѳа Протагоръ доказываетъ пріобрѣтаемость добродѣтели наукою и упражненіемъ. Точно также разъ онъ утверждаетъ, что добродѣтели общественныя присущи всѣмъ гражданамъ, другой разъ, что есть такіе, которые ихъ не имѣютъ.

логическія ошибки [1]), которыхъ не замѣчаетъ Протагоръ, то мы должны заключить, что Платонъ былъ способенъ ради художественныхъ требованій на рискъ дать своимъ противникамъ лишній поводъ сдѣлать нападеніе на себя, какъ на діалектика. Еще нужно замѣтить, что для художественной законченности выраженія той мысли, которая составляетъ сущность „Протагора“, Платонъ весьма кстати заставляетъ вмѣшиваться въ дѣло двухъ другихъ софистовъ, Гиппія и Продика. Перваго онъ заставляетъ говорить съ свойственною ему напыщенностью реторическими фигурами; второй, какъ бы заведенный какою либо механическою пружиною, кстати и не кстати вводитъ свою излюбленную спеціальность словоразличенія, такъ что платоновъ Сократъ, при всемъ видимомъ почтеніи къ нему, какъ къ якобы своему учителю, весьма тонко подшучиваетъ надъ нимъ по поводу этихъ словоразличеній.

Достаточно этого одного образчика, чтобы дать понятіе читателю о томъ искусствѣ и цѣлесообразности, съ которою Платонъ выбиралъ мѣста, лица и другія обстоятельства, служившія внѣшнею *рамкою* для содержанія діалога и располагалъ его отдѣльныя части такъ, чтобы все это *гармонировало* съ тою основною мыслью, которая составляла сущность этого содержанія. Но это искусство въ большей или меньшей степени, можно видѣть въ любомъ діалогѣ Платона. Читателю, желающему познакомиться съ разборомъ его сочиненій въ художественномъ отношеніи, я позволю себѣ рекомендовать не разъ упомянутыя введенія къ діалогамъ Платона Штейнгарта, который съ одной стороны съ большимъ критическимъ тактомъ и основательностью, а съ другой съ истиннымъ воодушевленіемъ подмѣчаетъ малѣйшую художественную черту въ твореніяхъ „божественнаго“ учителя и древняго, и новаго міра. Я же теперь скажу нѣсколько словъ о несомнѣнно стоящей въ связи съ платоновыми художественными влеченіями постановкѣ имъ Сократа въ роли повивателя.

---

[1]) Сократъ, доказывая, что мудрость и разсудительность тождественны, смѣшиваетъ понятіе противорѣчія съ понятіемъ противоположности, а также пользуется неопредѣленностью смысла (амфиболія) слова: безуміе (ἀφροσύνη). Боницъ—Plat. St., Protagoras—думаетъ, что Платонъ намѣренно ввелъ эти ошибки для указанія на неспособность софиста къ діалектическому изслѣдованію.

Извѣстно *центральное мѣсто*, занимаемое Сократомъ [1]) въ діалогахъ Платона, извѣстно также и то, что платоновъ Сократъ есть не точная копія съ оригинала, но *идеализированное* его воспроизведеніе. Кромѣ привязанности къ уважаемому другу, кромѣ потрясающаго воспоминанія о трагической судьбѣ великаго и честнаго человѣка, воспоминанія, отзвуки котораго въ сочиненіяхъ Платона не умолкаютъ почти до самой его смерти, кромѣ наконецъ справедливости къ дѣятелю, проложившему новые пути къ истинѣ, и благодарности къ учителю, положившему самыя крѣпкія основанія для его личнаго умственнаго и нравственнаго усовершенствованія—кромѣ всѣхъ этихъ мотивовъ въ идеализаціи Сократа его ученикомъ участвовала и художественная потребность соединить въ единствѣ одного конкретнаго лица всѣ результаты, къ которымъ долженъ бы былъ прійти человѣкъ, если бы его умственное и нравственное развитіе произошло согласно указаніямъ платоновой системы.

Мы уже имѣли случай упоминать о томъ, какъ Платонъ въ своемъ „Пирѣ“ поставилъ Сократа идеальнымъ представителемъ эроса. Къ этому слѣдуетъ дополнить, что въ „Апологіи, Критонѣ и особенно Федонѣ“, Сократъ изображаетъ намъ кульминаціонный пунктъ какъ эроса, такъ и вообще философскаго сознанія. Точно также мы сдѣлали замѣчаніе и объ идеализаціи Платономъ сократическаго очищенія, а теперь укажемъ на идеальный образъ Сократа, какъ воспитателя, возбуждающаго посредствомъ діалектики истинное знаніе въ другихъ. Эта воспитательная дѣятельность получила отъ Платона техническое имя *повивальнаго искусства* (τέχνη τῆς μαιεύσεως) и описана имъ въ классическомъ мѣстѣ „Теэтета“.

(№ 11) „Мое повивальное искусство, говоритъ тамъ Сократъ

---

[1]) Только въ немногихъ діалогахъ Сократъ, какъ руководитель разговора, замѣняется другими лицами, а именно въ тѣхъ, гдѣ содержаніе состоитъ изъ чрезвычайно абстрактныхъ изслѣдованій онтологическихъ понятій (тамъ замѣняютъ Сократа или Парменидъ, или идеальное лицо элейскаго гостя), или гдѣ Платонъ пускается въ натуръ-философскія спекуляціи (тамъ замѣняетъ Сократа Тимей). Разумѣется, это сдѣлано во уваженіе исторической истины, ибо Сократу были чужды и тѣ, и другіе вопросы. Но и, въ этихъ діалогахъ онъ все таки является или умственно-возбуждающимъ собесѣдникомъ, или компетентнымъ слушателемъ.

одинаково съ искусствомъ повитухи; разнится же только тѣмъ, что помогаетъ не женщинамъ, а мущинамъ, и притомъ помогаетъ разражданться не тѣламъ, а душамъ. Самая важная сторона этого искусства состоитъ въ томъ, что я разными способами могу различить, рождаетъ ли душа юноши что либо призрачное и ошибочное, или же дѣльное и истинное... Богъ указалъ мнѣ помогать другимъ въ духовномъ рожденіи, но не далъ мнѣ рождать самому... Поэтому часто обращающіеся со мною дѣлаютъ замѣчательные успѣхи, удивляющіе и ихъ самихъ, и другихъ. Но для всѣхъ ясно, что они не отъ меня научились чему либо, но сами по себѣ нашли много прекраснаго (въ дѣлѣ знанія) и удержали его. Я же вмѣстѣ съ божествомъ только повивалъ..... Съ тѣми, которые присоединяются ко мнѣ, происходитъ тоже, что съ родильницами; они также днемъ и ночью испытываютъ родильныя потуги, которыя я могу посредствомъ моего искусства и возбудить, и утишить... А потому относись ко мнѣ, обращается далѣе Сократъ къ Теэтету, какъ къ сыну повивальной бабки, знающему дѣло, и старайся отвѣчать на мои вопросы, по мѣрѣ силъ; но если я, по разсмотрѣніи твоего отвѣта, найду что либо призрачнымъ и ложнымъ и отброшу въ сторону, то не сердись на меня подобно матерямъ, рождающимъ впервые. Вѣдь, много и такихъ, мой дорогой, которые такъ сильно раздражаются, что готовы накинуться на меня, когда мнѣ случалось отбросить у нихъ какое либо вздорное мнѣніе, потому что они и не подумаютъ, что я дѣлаю это съ добрымъ намѣреніемъ и что мнѣ не позволительно признавать ошибку и скрывать истину". (См. переводъ Müller'a l. c. III, 112 и слѣд.).

Эта *характеристика*, соотвѣтствующая и отрицательному, и положительному моменту діалектики, снята съ того Сократа, котораго мы видимъ у Платона. Ксенофонтовъ Сократъ не соотвѣтствуетъ типу повивателя; правда, и онъ спрашиваетъ, требуетъ опредѣленія, опровергаетъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и прямо поучаетъ, наставляетъ, высказываетъ догматическія положенія. Только у Платона всюду проведенъ по внѣшней формѣ спрашивающій и ничему прямо не поучающій Сократъ, хотя иногда съ очевидною натяжкою. Точно также огромная разница и со стороны внутренней. Діалектическій процессъ ксенофонтова Сократа простъ, не сложенъ: опроверженія ошибочныхъ мнѣній не опосредствованы длиннымъ рядомъ промежуточныхъ членовъ; примѣры для образованія понятій однообразны, аналогіи не за-

мысловаты. Совсѣмъ иное у Платона. Платоновъ Сократъ обнаруживаетъ идеальную память и вниманіе, не упуская изъ виду ни одного положенія въ перипетіяхъ длиннаго разговора и постоянно связывая въ одну мысль тѣ изъ нихъ, которые ему нужны для приведенія бесѣды къ намѣченному концу; его опроверженія суть сплошь и рядомъ результатъ сопоставленія многихъ изолированныхъ выводовъ изъ еще болѣе изолированныхъ посылокъ. Ложную мысль онъ опровергаетъ не однимъ какимъ либо аргументомъ, а неутомимо преслѣдуетъ ее на разныхъ путяхъ. Примѣры и указанія, приводимыя имъ въ изслѣдованіи, по своему разнообразію и цѣлесообразности дѣйствительно возбуждаютъ мысль и обращаютъ вниманіе на разные стороны предмета; аналогіи платонова Сократа, хотя и грѣшатъ иногда противъ логической строгости, но всегда возбуждаютъ своею оригинальностью и глубиной.

Да! Платонъ былъ глубоко правъ, называя своего идеальнаго Сократа *повивателемъ*, помощникомъ при порожденіи знанія и истины! Въ теченіи вѣковъ и въ древнемъ, и въ новомъ мірѣ многіе люди, подобно его Теэтету чувствовавшіе родотворныя потуги, не разъ были обязаны платонову Сократу помощію въ порожденіи чего либо „дѣльнаго и истиннаго“: имена и произведенія этихъ людей записаны въ лѣтописяхъ не только исторіи философіи, но и исторіи другихъ наукъ. Да и теперь еще мы смѣло можемъ обращаться къ *далеко не устарѣвшему* повивальному искусству платонова Сократа, элейскаго гостя и пр. [1]). Не останавливаясь на характеристикѣ описаній, сравненій и т. п. мелкихъ художественныхъ элементовъ у Платона, я перейду теперь къ *миѳу*, который составляетъ у него *нѣчто среднее* между сознательной поэзіей и научнымъ изложеніемъ.

Въ миѳахъ, которые Платонъ большею частію присоединялъ или къ началу или концу своихъ философскихъ изслѣдованій [2]), видитъ

---

[1]) „На всѣхъ нашихъ (т. е., европейскихъ) философовъ, говоритъ Тейхмюллеръ, Платонъ имѣлъ рѣшительное вліяніе, и, судя по нѣкоторымъ признакамъ, въ наше время это вліяніе дѣлается еще сильнѣйшимъ“. **Die Platonische Frage. Gotha. 1876 Vorrede.** VII). Одинъ изъ русскихъ изслѣдователей Платона, Г. Скворцовъ, дѣлаетъ заявленіе, что изученіе Платона способствовало ему для уясненія сочиненій современныхъ философовъ, Милля, Конта, Тэна и пр. (Журн. Мин. Нар. Просвѣщ. октябрь 1866 г. отдѣлъ III стр. 3—4).

[2]) Такъ въ „Федрѣ“ миѳъ о „слѣдованіи души за богами въ небес-

онъ или средство къ художественному наглядному изображенію того, что онъ считаетъ обоснованнымъ путемъ абстрактныхъ изслѣдованій, или же средство выразить въ образѣ мысли, которыя по недостаточной ихъ обосновкѣ и неясности не могутъ быть выражены въ научной формѣ понятій. Для этѣхъ цѣлей онъ пользуется тѣми преданіями изъ народной религіи и мистерій, которыя кажутся ему скрывающими подъ легендарною оболочкою тѣ же истины, которыя могутъ быть пріобрѣтаемы и путемъ научнаго изслѣдованія. Эти преданія онъ нерѣдко для своихъ цѣлей дополняетъ и разширяетъ и наконецъ, неограничиваясь этимъ, вымышляетъ собственные миѳы, которые отличаются замѣтнымъ *олицетвореніемъ* понятій [1]).

Примѣромъ миѳовъ, въ которыхъ Платонъ видѣлъ нѣкоторое зерно истины, можно поставить миѳы о жизни души до и послѣ земной жизни (въ „Федрѣ, Федонѣ, Горгіасѣ“). Примѣромъ миѳовъ, служащихъ для выраженія воззрѣній, не имѣющихъ ясныхъ и научныхъ основаній, можно считать разсказы въ „Тимеѣ“ о деміургѣ и созданіи имъ отдѣльныхъ вещей міра.

Во всякомъ случаѣ Платонъ строго отличалъ *миѳическое отъ научнаго* т. е., *методически обоснованнаго*, и высказывался косвенно (примѣсью иронiи къ изложенію миѳа) и прямо [2]) (въ „Федонѣ, Горгіасѣ,

---

ныхъ сферахъ и пр.“ предшествуетъ теоріи, по которой истинное ораторское искусство должно быть основано на философской діалектикѣ. Въ „Федонѣ“ миѳомъ о „наградахъ и наказаніяхъ въ посмертной, жизни“ оканчивается изслѣдованіе о безсмертіи души; въ „Горгіасѣ“ разсужденіе также оканчивается миѳомъ и т. п.

[1]) Въ примѣръ можно привести прекрасный миѳъ, разсказанный Діотимою Сократу о рожденіи Эроса въ „Пирѣ“. Эросъ (т. е. живое желаніе, направленное на полезное, прекрасное, вообще счастіе), есть сынъ Пенiи Πενία—бѣдность, нужда) и Пора (Πόρος—производящая дѣятельность, богатство). Пенія хитростію зачала дитя отъ Пора (нужда понукаетъ къ дѣятельному труду). Эросъ съ одной стороны изобрѣтателенъ и добычливъ ради удовлетворенія себя, а съ другой бѣденъ, снова и снова обуревается новыми желаніями, или, иначе говоря, добытыя трудомъ блага сейчасъ исчезаютъ; а старыя потребности остаются, да и новыя возраждаются.

[2]) Одно изъ такихъ прямыхъ утвержденій, что миѳы и поэмы не могутъ служить научною обосновкою, уже встрѣтилось намъ выше, въ изложеніи „Протагора“.

Тимеѣ“ и пр.) противъ его научнаго значенія. Самое большое, что за ними можно было признавать, по Платону, это вѣроятность [1]); иначе говоря, миѳическая истина вполнѣ относится къ сферѣ мнѣнія (δόξα). Если же все таки при этомъ Платонъ иногда называетъ миѳъ *истиннымъ сказаніемъ*, какъ, напр., въ „Горгіасѣ“, то эта квалификація относится не къ миѳу, какъ таковому, а къ скрытому въ нёмъ зерну истины. Нѣкоторые миѳы для Платона, считавшаго философское образованіе доступнымъ только немногимъ, имѣли высокую цѣну тѣмъ, что въ формѣ, доступной массѣ, указывали на истину, которую можно обосновать и философски (См. Teichmuller. Platonische Frage, гл. IV).

§ 20 *(Объясненіе платоновыхъ опредѣленій діалектики)*. Въ дополненіе ко всему сказанному мы объяснимъ опредѣленія діалектики, представленныя въ § 3.

Опредѣленіями: № 1 и № 2, выражается діалектика болѣе съ внѣшней, формальной стороны. Діалектика, какъ умѣнье спрашивать и отвѣчать, есть не только діалектика Платона, но элеатовъ и главнымъ образомъ Сократа и даже софистовъ. Самъ Платонъ говоритъ, что „Протагоръ можетъ отвѣчать на вопросъ и коротко, когда краткость достаточна, и, спрашивая самъ, умѣетъ останавливаться и выслушивать отвѣты другихъ“. Хотя слова эти и сказаны платоновымъ Сократомъ (въ „Протагорѣ“) съ ироніею, но тѣмъ не менѣе въ основаніи ихъ лежитъ дѣйствительный ходъ дѣла. Софисты поучали, искусно спрашивая и отвѣчая; мы видѣли что въ „Софистѣ“ самъ Платонъ *до извѣстной степени* уступилъ имъ роль очистителя, составляющую основную принадлежность діалектика. Но кромѣ внѣшней формы разговора между діалектикой софистовъ и Сократа были и внутреннія пункты соприкосновенія. Какъ для тѣхъ, такъ и для него задача діалектическаго изслѣдованія состояла въ томъ, чтобы прійти *къ соглашенію въ сужденіяхъ*. Разница, конечно, въ томъ, что софисты не заботились, чтобы согласныя сужденія о тѣхъ или другихъ предметахъ были у каждаго *результатомъ убѣжденія*, основаннаго на болѣе глубокомъ зна-

---

[1]) Надобно остерегаться смѣшивать вѣроятность въ смыслѣ Платона и нашемъ. Наша вѣроятность, т. е., большая или меньшая степень приближенія къ истинѣ, всегда имѣетъ опредѣленныя основанія: у Платона вѣроятность есть свойство мнѣнія, которое, можетъ быть, какъ либо случайно совпадаетъ съ истиною.

комствѣ съ ними; *завѣдомый и наглый софизмъ* не только употреблялся, но и былъ одобряемъ, какъ средство для уговариванья и, слѣдовательно, соглашенія. Сократъ же, какъ мы не разъ видѣли, отличался отъ софистовъ въ достиженіи той же цѣли добросовѣстностью въ средствахъ и возвышенностью той конечной цѣли, для которой само *соглашеніе* становилось уже *средствомъ*. Такъ какъ, для Платона *совершеннѣйшимъ* представителемъ діалектики, какъ *искусства спрашивать и отвѣчать*, былъ Сократъ, то мы можемъ спросить, въ чёмъ же проявлялось у него это искусство? Отвѣтъ на это уже былъ данъ по частямъ; а потому мы, напомнивъ о томъ читателю, отчасти повторимъ въ сжатомъ видѣ сказанное, отчасти дополнимъ его. Для дополненія характеристики Сократа въ его очистительной, а вмѣстѣ съ тѣмъ и повивательной діалектикѣ всего лучше привести свидѣтельство самого Платона, свидѣтельство, въ основѣ котораго лежитъ несомнѣнная историческая дѣйствительность [1]), хотя, какъ и вездѣ, гдѣ дѣло идетъ о Сократѣ, художественно *идеализированная*. Въ „Менонѣ“ такъ характеризуетъ Платонъ искусство вопросовъ, предлагаемыхъ Сократомъ.

(№ 12) „Сократъ! восклицаетъ Менонъ, слыхалъ я и прежде, чѣмъ встрѣтился съ тобою, что ты не дѣлаешь ничего болѣе, какъ самъ недоумѣваешь и другихъ вводишь въ недоумѣніе: вижу и теперь, что ты чаруешь меня, обворожаешь, просто околдовываешь, такъ что я полонъ сомнѣнія.... Да, я истинно нахожусь въ оцѣпенѣніи и по душѣ, и по языку, такъ что не могу сказать тебѣ. О добродѣтели я бесѣдовалъ тысячекратно, продолжительно со многими и, какъ мнѣ по крайней мѣрѣ казалось, не безъ успѣха: а теперь даже не могу отвѣчать, что такое она вообще“. (См. перев. Карпова II, стр. 172).

И дѣйствительно, чтобы произвести такое чарующее дѣйствіе на бойкаго ученика Горгія, нужна была та изумительная неутомимость и та ловкость, съ которою Сократъ *управлялъ* такимъ тяжелымъ дѣломъ какъ разговоръ, имѣющій цѣлью серьезное изслѣдованіе сложныхъ и трудныхъ вопросовъ. Сократъ обыкновенно *формулировалъ* вопросъ въ опредѣленныхъ границахъ; онъ неуклонно *требовалъ* опредѣленія

---

[1]) И по свидѣтельству Ксенофонта, (Воспом. IV, 2 въ концѣ) діалектическій разговоръ Сократа производилъ глубокое и сильное дѣйствіе на его собесѣдниковъ.

терминовъ и *не давалъ* собесѣдникамъ *уклоняться* въ сторону отъ этого труднаго, но необходимаго вступленія въ научное изслѣдованіе. Онъ *подыскивалъ* родъ, къ которому можетъ относиться опредѣляемое понятіе; онъ *опровергалъ* ошибочныя сужденія; *указывалъ* на противорѣчіе; и примѣрами и аналогіями *воздуждалъ* мышленіе къ новымъ продуктамъ и модификаціямъ. На плечахъ Сократа всецѣло *лежала обязанность* не давать бесѣдѣ расплываться въ безполезныхъ околичностяхъ, соединять разрозненные добытые результаты, дѣлать изъ нихъ выводы и оцѣнивать ихъ значеніе въ отношеніи къ поднятому вопросу. Когда Сократъ *самъ отвѣчалъ* на вопросы, (какъ напр., въ „Протагорѣ, Горгіасѣ, Эвтидемѣ"), то къ этимъ обязанностямъ *присоединяется забота* не позволять собесѣднику дѣлать софизмы, вообще логическія ошибки, а также не допускать, чтобы разговоръ, путемъ безцѣльныхъ вопросовъ, превратился въ *пустую логомахію*. Впрочемъ такъ какъ въ діалектической бесѣдѣ искусно и цѣлесообразно спрашивать *труднѣе*, чѣмъ отвѣчать, то обыкновенно роль отвѣчающаго выпадаетъ Сократу только на весьма короткое время; и онъ *естественно* и *по праву* переходитъ въ роль спрашивающаго. Объяснивъ, по моему, достаточно, что значило у Платона умѣнье спрашивать и отвѣчать, я перейду къ другимъ опредѣленіямъ.

Опредѣленіе № 3 есть опредѣленіе уже спеціально платоновой діалектики. Для истолкованія его нужно слѣдующее предварительное объясненіе.

Опредѣленіе это взято изъ „Софиста" и примыкаетъ къ тому мѣсту діалога, гдѣ Платонъ на пути къ опредѣленію софиста наткнулся на затрудненія въ понятіи небытія (см. § 17). Эти затрудненія побуждаютъ его обратиться къ изслѣдованію о бытіи и критически разсмотрѣть *философемы* предшествующихъ и современныхъ философовъ *о числѣ и качествѣ сущаго*. Это изслѣдованіе также привело къ не меньшимъ затрудненіямъ и противорѣчіямъ, чѣмъ и предъидущее изслѣдованіе о не сущемъ. Тогда Платонъ для разрѣшенія затрудненій избираетъ новый путь, а именно изслѣдованіе объ общеніи или связи родовъ (т. е. понятій, идей) между собою. Мы должны здѣсь замѣтить, что и прежнія, и это новое изслѣдованія Платона постоянно стоятъ на *предположеніи признанія* [1]) его теоріи идей, т. е., на предположе-

[1]) Что Платонъ въ „Софистѣ" отправляется отъ теоріи идей, какъ

нiи, что *содержаніе логическаго понятія существуетъ о себѣ*, какъ трансцендентная реальность, а потому имъ вездѣ (и въ опредѣленіи № 3) термины, означающіе родъ и видъ (γένη, εἴδη) употребляются безразлично и въ *логическомъ* смыслѣ (какъ понятія) и въ *метафизическомъ* (т. е, въ смыслѣ идей, ἰδέα).

Изслѣдованіе начинается вопросомъ: какимъ образомъ мы что либо одно (вещь) называемъ многими именами, или приписываемъ одному понятію многіе предикаты? Что касается до тѣхъ, которые *отрицаютъ возможность* (право) такого соединенія понятій и признаютъ одни тождественныя сужденія, то такое отрицаніе свидѣтельствуетъ только объ ихъ умственной бѣдности [1]). *Три гипотезы* возможны относительно соединенія понятій: или ни одно не соединяется съ другимъ, или каждое съ каждымъ, или же нѣкоторыя понятія могутъ соединяться опредѣленнымъ образомъ только съ нѣкоторыми. Первая невозможна, потому что отрицающій соединеніе понятій не можетъ ничего сказать о признаваемыхъ имъ понятіяхъ (напр., движеніи или покоѣ и пр.), не соединивъ ихъ съ понятіемъ бытія; т. е. безъ соединенія понятій невозможно ни о чемъ ни мыслить, ни говорить. Вторая гипотеза не допустима, потому что тогда должно было бы соединять *исключающія другъ друга понятія* и утверждать, напр., что движеніе есть покой и обратно. Остается принять третью гипотезу, что извѣстныя понятія съ нѣкоторыми соединяются, а съ другими нѣтъ. Правила относительно этого соединенія и составляютъ предметъ высокаго искусства, діалектики; опредѣленіе этого искусства и приведено выше подъ № 3. Но прежде истолкованія этого довольно темно [2]) выражен-

---

обоснованной и признанной, то выяснено съ достаточною основательностью у Боница (**Platon. Stud.** стр. 183 и слѣд.).

[1]) Здѣсь Платонъ разумѣетъ основателя циниической школы, ученика Сократа Антисѳена, который признавалъ законными только такія сужденія: добрый есть добръ, человѣкъ есть человѣкъ

[2]) Опредѣленіе это и связанныя съ нимъ изслѣдованія объ общеніи идей, по темнотѣ изложенія и по трудности соглашенія ихъ результатовъ съ цѣлою системою Платона, давали поводъ различнымъ ученымъ изслѣдователямъ его сочиненій къ разнорѣчію въ толкованіи этихъ мѣстъ, разнорѣчію, въ которомъ не легко оріентироватся. Я держусь преимущественно истолкованій, данныхъ Боницемъ и Вольфомъ и, по моему, подкрѣпленныхъ

наго опредѣленія я долженъ остановиться на объясненіи его примѣрами, сдѣланномъ самимъ Платономъ. Это объясненіе не только окажетъ помощь въ истолкованіи опредѣленія діалектики (№ 3), но кромѣ того понадобится намъ въ другомъ мѣстѣ.

Для *объясненія* діалектическихъ правилъ, указанныхъ въ опредѣленіи, Платонъ *прилагаетъ ихъ* къ пяти высшимъ родамъ или идеямъ: „*сущему* (бытію), *покою*, *движенію* [1]), *тожуже самому* и *различному* (иному)“. „Покой“ и „движеніе“ рѣшительно несоединимы другъ съ другомъ, но они имѣютъ нѣчто общее, именно, понятіе „сущаго“, которое поэтому отлично отъ обоихъ. Далѣе каждое изъ этихъ трехъ понятій „одно и тоже“ (тождественно) само съ собою, но „различное“ (иное) отъ другихъ. Эти два послѣднія понятія *отдѣльны и отличны* отъ трехъ первыхъ: ибо, еслибы „покой и движеніе“ были тождественны (т. е., равны) съ „однимъ и тѣмъ же“, то „покой“ былъ бы тоже, что и „движеніе“ [2]), что не возможно. Тотъ же результатъ былъ бы, еслибъ „покой“ и „движеніе“ были тождественны съ „различнымъ (инымъ)“ [3]). Точно также и „сущее (бытіе)“ не тождественно ни съ „однимъ и тѣмъ же“, ни съ „различнымъ“. Еслибы оно было тождественно съ первымъ, то „покой“ и „движеніе“, какъ сущія, были бы одно и тоже (равны) [4]). Но далѣе „сущее“ не тождественно и съ

достаточными основаніями, изложеніе которыхъ завело бы меня слишкомъ далеко тогда, какъ въ томъ нѣтъ существенной надобности.

[1]) Очевидно, что Платонъ выбралъ три первыя понятія, имѣя въ виду, что два изъ нихъ (покой и движеніе) были основныя понятія двухъ главнѣйшихъ школъ (Гераклита и Элейцевъ), а третье (бытія) было общимъ какъ у нихъ, такъ и у всѣхъ философовъ.

[2]) Т. е., если бы „покой“=„тоже самое“ и „движеніе“=„тоже самое“ то было бы: покой=движеніе.

[3]) Но не тождественость „покоя и движенія“ съ „тѣмъ же самымъ“ и „различнымъ“ не мѣшаетъ имъ участвовать въ нихъ; иначе говоря, сужденія: „движеніе“ есть „тоже самое“, или „различное“, имѣетъ силу; тоже и относительно „покоя“.

[4]) Здѣсь Платонъ дѣлаетъ ложный выводъ, ибо если бы „сущее, и было тождественно (т. е.,=) съ „тѣмъ же самымъ“, то, конечно, такъ какъ „покой“ или „движеніе“ есть, вмѣсто этого предиката можно было бы поставить „тоже самое“, т. е., образовать сужденія: „движеніе“ или „покой“

„различнымъ“ (инымъ), ибо, въ противномъ случаѣ, по относительности „различнаго“, сущее *все* (т. е., бытіе въ себѣ, абсолютное) было бы относительнымъ, что невозможно. Итакъ, къ тремъ первымъ понятіямъ нужно присоединить еще два, какъ *отдѣльныя и отличныя.*

Установивъ *отдѣльность* этихъ пяти понятій (родовъ) и разсматривая ихъ потомъ одно за другимъ, Платонъ приходитъ къ слѣдующимъ результатамъ относительно ихъ *общенія.*

Движеніе отлично отъ покоя, но оно *есть*, т. е., участвуетъ въ сущемъ. Такъ какъ *каждый родъ* есть „тоже самое“ (относительно себя) и „различное“ (относительно другихъ), то съ ними *необходимо* связаны другія понятія, т. е., въ нихъ участвуютъ. „Движеніе“ не тождественно съ „тѣмъ же самымъ“, но участвуетъ въ немъ, т. е. есть „тоже самое“ [1]), конечно, относительно, какъ замѣчаетъ самъ Платонъ, ибо „тоже самое“ есть относительное понятіе. Точно также „движеніе“ отлично (не тождественно) отъ „различнаго“, хотя и принимаетъ въ немъ участіе. Значитъ, „движеніе“ есть „различное“, и не „различное“, но въ разныхъ отношеніяхъ. Въ томъ же относительномъ смыслѣ „движеніе“ есть и „сущее“ (т. е., какъ принимающее участіе въ сущемъ) и „не сущее“ (т. е., какъ различное отъ бытія, сущаго). „Несущее“, значитъ, есть ничто иное, какъ „различное (иное—ἕτερον)“, т. е. относительно несущее, ибо оно связано со всякимъ понятіемъ и даже съ понятіемъ бытія, какъ „различнымъ“ отъ другихъ; а отсюда выходитъ, что „не сущее“ есть въ тоже время „сущее“ (существуетъ), ибо оно участвуетъ въ въ понятіи сущаго [2]). Если же все „несущее“ принимаетъ участіе въ

есть „тоже самое“ (но не равны); а изъ этого не слѣдуетъ, что покой тоже, что и движеніе, какъ не слѣдуетъ того изъ сужденій: „покой“, или „движеніе“ есть.

[1]) Т. е., „движеніе“ не=„тоже самое“, хотя „движеніе“ есть „тоже самое“ (т. е., одно изъ тѣхъ же самыхъ).

[2]) Здѣсь Платонъ опять дѣлаетъ ложный выводъ, а именно такъ: A, B, C, D.... (всѣ понятія) принимаютъ участіе въ сущемъ (т. е., *суть*, *существуютъ*); A, B, C, D,.... суть *различное* (иное); слѣдовательно, *различное* (иное—что по выше приведенному, значитъ, не сущее) *принимаетъ участіе въ сущемъ* (т. е., *есть*, *существуетъ*). Но этого-то именно и не слѣдуетъ, а выходитъ *паралогизмъ*, разумѣется, весьма цѣнный для Платона, ибо имъ съ одной стороны опровергается элейское ученіе (объ этомъ

„сущемъ (бытіи)“, то и каждая часть его принимаетъ участіе въ немъ (т. е., есть), какъ, напр., „не прекрасное, не великое“ и пр.

Установивши такимъ образомъ, „вопреки запрещенію Парменида“, „не сущее“ существующимъ и „сущее“ относительно несуществующимъ, Платонъ переходитъ снова къ опредѣленію софиста. Такъ какъ всѣ роды „сущаго“, по участію въ „различномъ“, соединяются съ „несущимъ“, то и мысль, и рѣчь, какъ *роды* сущаго, представляютъ возможность „ошибки и обмана“, а потому и служатъ ареною для дѣятельности софиста..... Но мы оставимъ Платона наносить послѣдній ударъ софисту, а сами обратимся къ опредѣленію діалектики № 3.

Прежде всего замѣтимъ, что родъ и способъ соединенія родовъ (или идей) опредѣляется, по собственному выраженію Платона, *необходимостью* (ἐξ ἀνάγκης) [1]) и что эта необходимость имѣетъ мѣсто только относительно понятій, *подчиненныхъ* какому либо высшему роду; напротивъ обратно подчиненныя (видовыя) понятія не соединяются съ высшими [2]).

Первое положеніе опредѣленія: (№ 3), вполнѣ ясно. Діалектикъ долженъ „раздѣлять и различать понятія“ именно такъ, какъ сдѣлалъ

ниже), а съ другой устанавливается наконецъ область софиста, за опредѣленіемъ котораго Платонъ безуспѣшно гонялся при помощи дихотоміи (См. § 17).

[1]) Мимоходомъ замѣтимъ также, что главнымъ рычагомъ въ разсужденіи Платона какъ для установки отдѣльности и различія понятій, такъ и для рѣшенія объ ихъ необходимой соединимости или несоединимости, служатъ понятія *движенія и покоя*. Все касающееся до нихъ не выведено силлогистически, а установлено на основаніи непосредственно созерцаемаго ихъ содержанія, какъ оно дано въ опытѣ. Такъ почему покой и движеніе не соединимы? Да потому что *опытъ* свидѣтельствуетъ, что, то, что движется, не находится въ покоѣ. Почему движеніе и покой участвуютъ въ бытіи, а бытіе напротивъ не участвуетъ въ нихъ? Потому что двигающееся или покоющееся есть; и наоборотъ сущее (вообще) не есть двигающееся, или покоющееся; такъ свидѣтельствуетъ опытъ. Эти непосредственныя данныя относительно покоя и движенія составили потомъ главный матеріалъ для посылокъ, входящихъ въ силлогизмы, изъ которыхъ состоитъ разсужденіе Платона.

[2]) Въ этомъ случаѣ Платонъ имѣлъ въ виду тѣ отношенія понятій, которыя раскрываются въ сужденіяхъ, названныхъ въ послѣдствіи у Канта *аналитическими* и образуемыхъ на основаніи закона противорѣчія.

это Платонъ съ пятью понятіями, на основаніи *непосредственно усматриваемаго* ихъ содержанія и логическихъ *выводовъ* изъ него. Но слѣдующее положеніе уже темно: спрашивается, что значитъ „усмотрѣть одну идею, заключающуся во множествѣ отдѣленныхъ другъ отъ друга индивидуумовъ“? Отвѣтъ на это требуетъ нѣкотораго объясненія. Дѣло въ томъ, что, по вышеприведенному, родовое понятіе *соединяется* (т. е., предицируется или *заключается въ*) съ своимъ видовымъ понятіемъ но если это послѣднее имѣетъ свои подраздѣленія, то родовое понятіе соединяется и съ ними, такъ что высшій родъ *проходитъ черезъ цѣлый рядъ* видовъ, подвидовъ и пр. (иначе *заключается въ нихъ*). Сами же они относительно другъ друга могутъ быть *отдѣленными* (индивидуумами). Значитъ діалектикъ „усмотритъ одну идею“ (какова, напр., идея „тогоже самого“) во „множествѣ другихъ отдѣльныхъ“ (какъ, напр., въ идеяхъ: „сущаго“ и его видахъ: движеніи, покоѣ и т. д., которыя отдѣльны другъ отъ друга). Третій членъ опредѣленія значитъ тоже, что и второй, только со стороны видовъ и подвидовъ, участвующихъ въ родѣ: именно они суть „множество различныхъ идей, включающихся въ одной общей“. Что касается до четвертаго члена, составляющаго, по признанію толкователей, главную трудность, то онъ можетъ быть объясненъ такъ, что въ какомъ либо *самомъ низшемъ* подвидѣ, какъ бы въ одномъ сборномъ *пунктѣ*, *заключается весь рядъ* высшихъ его родовъ. Значитъ, этотъ подвидъ и есть „одна идея, составленная изъ многихъ (т. е., ряда родовъ) объединенныхъ въ одной вещи (т. е., въ одномъ пунктѣ, или въ одномъ цѣломъ; здѣсь просто-плеоназмъ)“. Наконецъ пятый членъ означаетъ, что этотъ рядъ родовъ, „объединенныхъ въ одной вещи“, составляетъ „многія вполнѣ другъ отъ друга отдѣльныя“ идеи.

Если мы теперь взглянемъ на вышеистолкованное опредѣленіе діалектики *въ его цѣломъ*, то увидимъ, что въ немъ дѣло идетъ о весьма знакомой намъ изъ логики операціи *дѣленія или классификаціи* понятій. Операція эта состоитъ въ установкѣ системы понятій на основаніи отношенія ихъ *по объему*. Основной фактъ этого отношенія, что высшія родовыя понятія заключаются во всѣхъ низшихъ, отмѣченъ Платономъ вѣрно, но другая сторона этого факта, что въ родѣ должны быть мыслимы всѣ виды, подвиды и т. д., оставлена безъ особаго вниманія. Что касается до предварительнаго *условія* для удачной классификаціи, то мы полагаемъ его въ основательномъ знаніи *содержанія*

классифицируемыхъ понятій, а это сводится къ обладанія *правильно* образованными понятіями. Правильно же образованныя понятія возможны только тогда, когда съ сознаніемъ *выполнены всѣ требованія* общей и частной методологіи (т. е, логики и методологіи частныхъ наукъ). Хотя Платонъ въ данномъ случаѣ особо и не высказывался объ условіяхъ правильнаго раздѣленія понятій, но очевидно, что и онъ исходитъ отъ факта предварительнаго знакомства съ ними. Процессы, посредствомъ которыхъ, по Платону, пріобрѣтаются понятія, намъ уже знакомы: въ сущности они сводятся къ тому же, къ чему и у насъ— къ методической обработкѣ внутренняго и внѣшняго опыта. Правда, Платонъ въ число этихъ процессовъ включаетъ особый *трансцендентный опытъ*, но все таки, по его теоріи, этотъ опытъ имѣетъ свою силу только при существованіи *имманентнаго опыта*. Во всякомъ случаѣ платонова теорія трансцендентнаго опыта также *не мѣшаетъ* силѣ и значенію логической теоріи классификаціи, какъ не мѣшаютъ имъ и *различія* въ нашихъ теоріяхъ познанія. Что касается до приложенія Платономъ теоріи раздѣленія понятій къ метафизикѣ идей, то о немъ мы скажемъ послѣ, а теперь обратимся къ объясненію опредѣленія діалектики: № 4.

Опредѣленіе въ „Федрѣ“ (№ 4) выражаетъ кратко и сильно *объ* главныя *операціи* платоновой діалектики: образованіе понятій и ихъ опредѣленіе и раздѣленіе понятій. Это видно изъ предъидущихъ болѣе подробныхъ объясненій самого Сократа и указаній на примѣры той и другой операціи въ ранѣе сказанныхъ имъ рѣчахъ о любви. Діалектикъ долженъ смотрѣть „на одно и многое“ и то сводить послѣднее (т. е., видовыя понятія) къ *единству идеи* (или общаго понятія), то разлагать первое на его естественные виды и ихъ подраздѣленія. Что касается до выраженія: „по природѣ“, то оно относится къ идеямъ, на природѣ которыхъ собственно и основываются, по Платону, діалектическія операціи.

Теперь обратимся къ объясненію опредѣленія діалектики, взятаго изъ „Филеба“, а именно къ опредѣленію № 5.

Для объясненія этого опредѣленія я считаю нужнымъ указать на поводъ къ постановкѣ его и на связь его съ пиѳагореизмомъ. Діалогъ: „Филебъ“, есть какъ бы продолженіе разговора о высочайшемъ благѣ для человѣка, который вели Сократъ и Филебъ. Первый защищалъ положеніе, что мудрость, познаніе есть величайшее счастіе; послѣдній—,

что оно состоитъ въ удовольствіи, наслажденіи. Филебъ, утомившійся споромъ, передалъ защиту своей тезы другу своему, Протарху, который, за исключеніемъ весьма краткихъ вмѣшательствъ въ разговоръ Филеба, собесѣдуетъ Сократу въ теченіи цѣлаго діалога. Онъ открывается замѣчаніемъ Сократа, что споръ его съ Филебомъ можетъ разрѣшиться тѣмъ, что высочайшимъ благомъ окажется ни познаніе, ни наслажденіе, а что либо третье, которое соединитъ въ высшемъ единствѣ оба выставленные ими принципа. Но чтобы найти это высшее начало надобно сперва изслѣдовать природу и удовольствія, и познанія (мудрости). Оказывается, что и удовольствія, и познанія могутъ быть различны; относительно первыхъ Сократъ думаетъ даже, что это различіе доходитъ до противоположности. Протархъ какъ бы колеблется признать это различіе и противоположность, опасаясь что придется раздѣлить удовольствія на хорошія и дурныя; а тогда уже нельзя будетъ защищать, что удовольствіе (вообще) есть благо (хорошо). Это колебаніе, въ которомъ Сократъ видитъ стремленіе отрицать фактъ разложимости родового понятія на виды, даетъ ему поводъ обратить вниманіе на *діалектическую проблемму* „о единомъ и многомъ“. Какъ видно изъ объясненія Сократомъ значенія этихъ терминовъ проблеммы, подъ „единымъ“ должно разумѣть не отдѣльныя вещи, подлежащія порчѣ и уничтоженію, а роды („человѣкъ, быкъ, красота“ и пр.), т. е., идеи. Разрѣшеніе этой проблеммы, по мнѣнію Сократа, имѣетъ высокое значеніе въ дѣлѣ познанія, а между тѣмъ оно представляетъ значительныя *затрудненія*. Во первыхъ можно *отрицать* дѣйствительное существованіе такихъ единствъ т. е., идей (и признавать ихъ только за человѣческую мысль). Во вторыхъ спрашивается, какъ можно *знать* идеи, не принадлежащія къ міру вещей, намъ, вращающимся только въ этомъ мірѣ? Въ третьихъ спрашивается, какъ *содержатся* идеи въ *многихъ* вещахъ; раздѣлена ли каждая идея на многія части, или же каждая вся въ каждой вещи; или иначе вопросъ въ томъ, какъ при своемъ *трансцендентномъ единствѣ* (единичности) идеи въ тоже время *имманентны вещамъ?* Чтобы одна идея могла быть и сама по себѣ и въ тоже время во многихъ вещахъ— это, по Сократу, прямо *невозможная гипотеза*. Что же касается до прочихъ затрудненій, то онъ пытается разрѣшить ихъ. Относительно вопроса о существованіи идей онъ разрѣшаетъ его только косвенно: указаніемъ на *основной фактъ мышленія* и отражающей его *рѣчи*

человѣческой. Сократъ замѣчаетъ, что вѣчно люди мыслили и говорили такъ, что *одно и многія совпадали*, т. е., что родовымъ понятіемъ обнимались и соотвѣтствующимъ ему словомъ назывались и родъ, и виды, и индивидуумы.

Фактъ этотъ до того соотвѣтствуетъ природѣ человѣка, что, по мнѣнію Сократа, онъ и въ будущемъ останется безъ измѣненія. Изъ этого факта, по Платону, слѣдуетъ, что, *если* въ человѣческомъ мышленіи и рѣчи *есть истина*, т. е., что если мышленіе соотвѣтствуетъ бытію, то въ этомъ послѣднемъ должно лежать *основаніе* тому явленію, что мы однимъ понятіемъ обнимаемъ и многіе виды, и безчисленные индивидуумы: это основаніе и состоитъ въ трансцендентномъ существованіи идей. Этого вывода здѣсь Платонъ въ лицѣ Сократа прямо не дѣлаетъ, но, очевидно, *предполагаетъ* его и вообще предполагаетъ *свою точку зрѣнія* на соотвѣтствіе понятій идеямъ извѣстною и обоснованною въ другихъ мѣстахъ [1]). Если существованіе понятій рѣшаетъ вопросъ о существованіи идей, то eo ipso разрѣшается и *вопросъ о познаніи идей*: стоитъ только перенести на идеи все то, что дастъ изслѣдованіе природы понятій и ихъ отношеній. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ Платонъ и въ „Филебѣ“, утверждая между прочимъ, что идея (какъ понятіе) едина, вѣчно равна самой себѣ и стоитъ внѣ возникновенія и исчезновенія (т. е., внѣ міра вещей). На этой же точкѣ зрѣнія стоитъ онъ и тогда, когда въ слѣдующемъ за всѣмъ вышеизложеннымъ опредѣленіи діалектики (№ 5) то, что имѣетъ силу для понятій, прямо относитъ къ бытію.

Что касается до третьяго и самаго важнаго затрудненія, то Платонъ пытается разрѣшить его въ дальнѣйшемъ теченіи діалога и при этомъ пользуется понятіями пиѳагорейской философіи, преобразуя ихъ соотвѣтственно своей теоріи идей. Такъ какъ эти понятія уже введены и въ опредѣленіе № 5, то мы должны объяснить ихъ значеніе. У пиѳагорейцевъ и особенно у Филолая [2]) *граница и безграничное* (περάς и ἄπειρον) суть два *основанія*, посредствомъ которыхъ всѣ вещи

---

[1]) Изъ нѣкоторыхъ почти тождественныхъ выраженій въ „Филебѣ“ и „Парменидѣ“ можно заключить, что въ первомъ Платонъ какъ бы ссылается на послѣдняго. См. интересную статью **Schneider'a** въ **Philosophische Monatshefte, Band X, 1874: Die Ideenlehre in Plato's Philebus.**

[2]) Филолай, пиѳагореецъ, былъ современникомъ Сократа. Ему припи-

образуются изъ первоначальной всеобъемлющей *единицы* (μόνας). Это суть двѣ противоположности, соединеніемъ которыхъ единица раскрывается въ мірѣ вещей, которыя суть ничто иное, какъ количественныя единства, т. е., опредѣленныя числа. Процессъ этого творчества вещей состоитъ собственно въ томъ, что граница *преодолѣваетъ* безграничное, *опредѣляетъ* его. По скольку опредѣлено безграничное, по стольку раскрылась въ космосѣ творческая сила единицы. Сами по себѣ граница и безграничное, какъ содержащіяся въ единствѣ монады, безразличны; но въ отвлеченіи отъ вещей должны быть мыслимы: безграничное, какъ безформенное, невоспринимаемое, граница какъ воспринимаемое [1]).

Эти понятія, какъ видно изъ объясненій самого Платона въ „Филебѣ“, онъ преобразуетъ слѣдующимъ образомъ. Подъ безграничнымъ онъ разумѣетъ все то, что бываетъ *болѣе или менѣе* (большимъ или меньшимъ) *сильнѣе и слабѣе, тверже и мягче* и проч., что допускаетъ различія въ *степени и величинѣ* и вѣчно колеблется между этими различіями, *никогда не достигая* покоя или конечной цѣли. Это есть *неопредѣлимая*, такъ сказать, *ирраціональная сущность* міра явленій, въ которой коренится ихъ вѣчное движеніе и перемѣна [2]). Что касается до понятія границы, то оно не имѣетъ достаточной опредѣленности: выраженія Платона, относящіяся къ этому понятію, допускаютъ различныя толкованія [3]). Подъ границею у Платона можно разумѣть и *форму* въ противоположность безформенной матеріи, и *опредѣленную сферу видоваго понятія* сравнительно съ безграничнымъ множествомъ индивидуумовъ, и *бытіе* въ противоположность движенію и перемѣнѣ.

сываютъ сочиненіе, въ которомъ во всей полнотѣ и систематически была изложена пиѳагорейская система. Отъ сочиненія его остались только отрывки, сохранившіеся у разныхъ древнихъ писателей. Еще у древнихъ ходила сплетня, что Платонъ за большую цѣну тихомолкомъ купилъ сочиненіе Филолая и просто списалъ съ него своего „Тимея“. Поводъ къ этой сплетнѣ подало дѣйствительно большое вліяніе пиѳагореизма вообще, а можетъ быть, и сочиненія Филолая въ частности на натуръ-философскія спекуляціи Платона.

[1]) См. Byk, loco cit., глава о Пиѳагорѣ.

[2]) Какъ мы увидимъ ниже, это понятіе соотвѣтствуетъ понятію матеріи.

[3]) См. Steinhart, loco cit. IV 638 и слѣд.

Изъ всѣхъ этихъ различныхъ толкованій вѣрнѣйшимъ кажется то, которое ближе къ пиѳагорейскому значенію этого понятія, а именно что подъ границею Платонъ разумѣетъ *мѣру и число*, т. е., *ариѳметическія и геометрическія отношенія*, опредѣляющія вещи [1]). Конечно, эти математическія отношенія овладѣваютъ, такъ сказать, безграничнымъ, упорядочиваютъ его *на основаніи идей*. Тотъ *творческій разумъ* (νοῦς), о которомъ идетъ рѣчь въ „Филебѣ“ же, подчиняетъ безграничное мѣрѣ и числу, *по образцамъ* (παραδείγματα) вѣчныхъ идей, которыя сами такимъ образомъ не входятъ въ вещи и сохраняютъ свою трансцендентную единичность. Съ этимъ толкованіемъ всего лучше согласуется и разрѣшеніе третьяго вышеозначеннаго затрудненія; съ нимъ же согласуется и срединное мѣсто, занимаемое въ теоріи Платона математическими понятіями между идеями и чувственными вещами. Что касается до этѣхъ послѣднихъ, то онѣ суть то *смѣшанное* (μικτόν) изъ границы и безграничнаго, на которое также указывается въ діалогѣ.

Окончивши всѣ эти объясненія, мы теперь приступимъ къ нашему опредѣленію.

Слова о происхожденіи діалектики отъ боговъ суть, конечно, поэтическое украшеніе, имѣющее въ виду указать на то, что теорія діалектики и вытекающее изъ нея искусство не суть случайныя субъективныя догадки и мнѣнія, а основаны на *фактахъ*, лежащихъ въ самомъ корнѣ и бытія, и познанія. Подъ тѣмъ, „о чемъ постоянно говорятъ, какъ о существующемъ“, разумѣются вещи, о которыхъ, какъ о существующихъ, мы составляемъ безчисленныя сужденія. „Одно“, изъ котораго состоитъ всякое существующее, есть родъ, а „многое“ суть виды, т. е., идеи, участвующія въ родѣ; и то, и другое (особенно же видовыя отличія, опредѣляемыя мѣрою и числомъ того, что можетъ быть и больше и меньше,) есть граница. Безграничное же есть индивидуальное само по себѣ, (напр., данное чувственное ощущеніе), по скольку оно не опредѣлено. Далѣе слѣдуетъ правило, искать „одно“,

---

[1]) Это толкованіе, по моему, всего болѣе подходящее къ неопредѣленнымъ объясненіямъ платонова Сократа въ „Филебѣ“, предложено въ вышеупомянутой статьѣ Schneider'a и подкрѣплено сближеніями съ другими діалогами.

т. е., родъ и всѣ его виды, сколько бы ихъ ни было, затѣмъ искать, не заключаютъ ли эти виды въ себѣ подвидовъ, искать до тѣхъ поръ, пока „не увидимъ, что одно есть и многое, и безконечное", т. е., пока, обозрѣвъ всѣ виды и подвиды родоваго понятія, не дойдемъ до обнимаемыхъ имъ индивидуумовъ. Но обозрѣніе нужно дѣлать *не поверхностно, а систематически* [1]), т. е., должно найти *точное „число* понятій, заключающихся" въ родѣ и въ видахъ. Тогда только оканчивается діалектическая работа, которая не можетъ идти далѣе въ область безграничнаго, т. е., индивидуальнаго, не подходящаго подъ какое либо общее понятіе. Послѣдній членъ опредѣленія, очевидно, повторяетъ вышеозначенное только иными словами.

Очевидно, что и въ этомъ опредѣленіи мы имѣемъ дѣло съ *той же* діалектической операціей, которая указана и въ „Софистѣ", и въ „Федрѣ", именно съ классификаціей. Только здѣсь яснѣе обозначена цѣль этой операціи: задача ея состоитъ въ выработкѣ *цѣлой системы идей*, безъ которой *нѣтъ* настоящаго философскаго *знанія*. На слѣдующихъ за опредѣленіемъ примѣрахъ изъ области грамматики и музыки Сократъ поясняетъ, что нельзя быть грамматикомъ безъ точнаго знанія всѣхъ видовъ и подвидовъ звуковъ; точно также безъ точнаго знанія видовъ тона, ритма и мѣры, т. е., безъ систематической классификаціи ихъ, нельзя быть музыкантомъ.

Опредѣленіе № 6 не представляетъ никакихъ затрудненій и особаго объясненія не требуетъ; но все таки мы считаемъ не безполезнымъ присоединить по поводу его слѣдующія замѣчанія.

Во первыхъ опредѣленіе это, слѣдующее въ „Филебѣ" за классификаціей познаній [2]), вполнѣ *совпадаетъ* съ воззрѣніями Платона на

---

[1]) Замѣчаніе это, какъ видно изъ „Филеба" же, направлено противъ молодыхъ людей изъ школы самого Платона, которые, узнавъ тогда новую истину, что одно есть многое, а многое есть единое (въ противоположность элейской школѣ, недопускавшей перваго, и гераклитовой, недопускавшей второго), носились съ нею, воображая, что достигли вѣнца мудрости. Имъ то и совѣтуетъ Платонъ не стоять только на общей формулѣ найденной истины, а поработать надъ развитіемъ ея въ цѣлую систему понятій (См. Steinhart, l. c. IV, 632).

[2]) Содержаніе „Филеба" отъ опредѣленія № 5 до опредѣленія № 6 вкратцѣ слѣдующее. Послѣ примѣровъ для поясненія діалектики Сократъ

значеніе діалектики и отношеніе ея къ другимъ наукамъ, высказанными имъ съ еще большей обстоятельностью въ „Государствѣ“. (См. § § 3, 11 и 12).

Во вторыхъ, какъ было уже замѣчено выше (§ 3), въ этомъ опредѣленіи діалектика разумѣется преимущественно *какъ наука о самомъ сущемъ*, т. е., какъ *метафизика*, а не какъ наука о методѣ, посредствомъ котораго мы приходимъ къ познанію о сущемъ (т. е., не въ смыслѣ логики и теоріи познанія).

доказываетъ, что ни наслажденіе, ни знаніе не могутъ быть высшимъ благомъ, потому что ни то, ни другое безъ примѣси другихъ постороннихъ имъ элементовъ не могутъ, какъ убѣждаютъ въ томъ опытъ и размышленіе, составить счастія жизни, а подъ высочайшимъ благомъ мы разумѣемъ нѣчто такое, что одно, само по себѣ, безъ примѣси чего бы то ни было, довлѣетъ для счастія. Высочайшимъ благомъ можетъ быть нѣчто третье, въ которомъ наслажденіе съ знаніемъ смѣшаны. Въ этомъ смѣшеніи, по мнѣнію Сократа, первая роль принадлежитъ знанію по большему родству его съ этимъ третьимъ еще неизвѣстнымъ началомъ. Чтобы доказать это Сократъ уклоняется въ метафизическое изслѣдованіе о началахъ, составляющихъ вселенную. Все существующее, сообразно этимъ началамъ, принадлежитъ къ 4 классамъ: безграничному, границѣ, смѣшенію изъ этихъ обоихъ; четвертый же классъ составляетъ отдѣльное отъ этихъ начало. Это начало есть, именно, причина (αἰτια), творящій разумъ (νοῦς), составляющій источникъ всякаго порядка, гармоніи и красоты въ мірѣ, иначе это есть высшая изъ идей, идея Блага; черезъ нее только блага человѣческой жизни становятся благами. Человѣческая жизнь, состоящая изъ наслажденій и знанія, относится къ смѣшанному классу, при чемъ, какъ доказываетъ Сократъ, наслажденіе родственно съ безграничнымъ, а знаніе съ высшимъ разумомъ; а потому въ этомъ смѣшеніи человѣческой жизни знаніе и должно занимать высшее мѣсто. Далѣе Сократъ пускается въ изслѣдованіе источниковъ, природы и видовъ какъ наслажденія съ стоящимъ близко къ нему страданіемъ, такъ и знанія. Это психологическое изслѣдованіе, основанное на эмпирическихъ данныхъ, сперва направлено на наслажденіе, а потомъ уже на знаніе. Послѣ классификаціи различныхъ познаній и помѣщено опредѣленіе діалектики, обозначенное нами № 6. Какъ выше указанныя метафизическія соображенія, такъ и психологическое изслѣдованіе, основанное на эмпиріи, приводятъ собесѣдниковъ къ одному и тому же результату, что для счастія жизни человѣческой, смѣшанной изъ наслажденія и знанія (мудрости), послѣднее должно преобладать. (Ср. § 10).

Въ третьихъ мы считаемъ полезнымъ *обратить вниманіе* на весьма важное положеніе, что „діалектика есть наука, знающая всѣ другія науки“, положеніе, истину и силу котораго, можетъ быть, и самъ Платонъ не сознавалъ съ полною ясностью. Дѣло въ томъ, что дѣйствительно ни одна частная наука, по сущности дѣла, *не знаетъ и не можетъ знать* себя, какъ науку [1]); она знаетъ только группу изучаемыхъ ею предметовъ. Только та наука, которая *владѣетъ понятіемъ науки* (вообще) дѣйствительно знаетъ всѣ науки [2]), ибо понятіе науки предполагаетъ знаніе того, что есть *общаго и существеннаго* во всякомъ видѣ знанія. Но всякое изслѣдованіе, направленное къ открытію этого общаго, необходимо поведетъ къ образованію *философской теоріи* объ отношеніи знанія къ бытію, т. е., къ образованію особой науки, завершающей и объединяющей въ себѣ всѣ другія науки. Замѣчательно, что высказанная Платономъ истина относительно діалектики (или точнѣе философіи) *слѣдуетъ* какъ разъ *за классификаціей наукъ*, которая всегда составляла *задачу философіи*, да и не можетъ быть дѣломъ какой либо другой науки.

Объясненіе опредѣленія діалектики № 7 не представляетъ затрудненій, но все таки требуетъ предварительнаго объясненія, которое намъ кстати пригодится и для опредѣленія № 8.

Мы уже видѣли въ истолкованіи помѣщенной въ VII кн. „Государства“ аллегоріи объ узникахъ въ пещерѣ (§ 12), что Платонъ уподобляетъ верховную идею Блага солнцу, но уподобленіе это начато еще раньше, въ концѣ VI книги. Поводомъ къ нему послужило признаніе платонова Сократа въ трудности образовать путемъ рефлексіи и выразить въ словахъ *ясное понятіе* объ этой идеѣ, стоящей выше всяческой отдѣльной красоты и отдѣльнаго добра и обнимающей въ своемъ единствѣ всѣ прочія идеи. Но такъ какъ нельзя имѣть знанія

---

[1]) Здѣсь я рекомендую читателю держать понятіе науки in abstracto, не смѣшивая его (что обыкновенно дѣлается) съ понятіемъ носителя науки, ученаго. Ученый частной науки, конечно, знаетъ и можетъ знать свою науку, какъ науку, но только не въ качествѣ ученаго этой науки, а въ качествѣ философа, діалектика, по Платону.

[2]) Это, конечно, не значитъ, что въ ней заключается все содержаніе всѣхъ частныхъ наукъ; да это вовсе и не нужно для того, чтобы философія образовала понятіе науки.

о прекрасномъ и разумномъ, а также нельзя дѣйствовать нравственно, если не знаешь, что такое Благо, то, за невозможностью прямого познанія этой идеи, нужно пріобрѣсти его косвенно, напр., при посредствѣ *образа*. Для начертанія этого образа Сократъ припоминаетъ своимъ собесѣдникамъ, что они ранѣе подѣлили какъ познавательную дѣятельность души, такъ и соотвѣтствующіе ей объекты на двѣ сферы и потомъ каждую сферу на два вида. Первая сфера есть *сфера видимаго* [1]) (воспринимаемаго чувствами), сфера мнѣнія; и дѣлится на два вида: *вѣру* (воспріятіе, сопровождаемое сознаніемъ присутствія вещей) и *догадку* (воспріятіе, сопровождаемое сознаніемъ созерцанія только образовъ вещей). Этой познавательной дѣятельности сотвѣтствуютъ объекты міра видимаго: *вещи* и ихъ *образы*. Вторая сфера есть *сфера мыслимаго*, постигаемаго умомъ, которая тоже подраздѣляется на два вида: *знаніе* и *размышленіе*; этимъ видамъ соотвѣтствуютъ со стороны объективной *идеи* и *математическія* понятія (См. § 11). Но какъ при чувственной познавательной дѣятельности кромѣ способности зрѣнія [2]) и предметовъ требуется *посредствующее третье*, безъ чего предметъ усмотренъ быть не можетъ, такъ кромѣ ума [3]) и сверхчувственныхъ соотвѣтствующихъ ему объектовъ нуженъ между ними посредникъ. Въ чувственномъ познаніи между „солнцеобразнѣйшимъ“ глазомъ и предметами посредникомъ служитъ свѣтъ, исходящій отъ высочайшаго изъ чувственно-усматриваемыхъ предметовъ, а въ умственномъ познаніи посредникомъ и свѣтомъ, исходящимъ изъ солнца между идеями, идеи Блага, служитъ *разумъ или духъ*, божественная часть души. Разумъ также родственъ идеѣ Блага, какъ свѣтъ родственъ солнцу, хотя все таки какъ солнце не есть свѣтъ, такъ и само Благо не есть истина

---

[1]) Терминомъ: видимое, Платонъ называетъ эту сферу, потому что зрѣніе даетъ самое ясное и полное чувственное воспріятіе.

[2]) Тутъ Платонъ ошибается, думая, что только одно зрѣніе нуждается въ посредникѣ, а что слухъ непосредственно воспринимаетъ предметы; онъ не зналъ, что звукъ воспринимается при посредствѣ воздуха. Что касается до зрѣнія, то оно въ этомъ мѣстѣ замѣщаетъ, по вышеуказанной причинѣ, дѣятельность всѣхъ чувствъ.

[3]) Здѣсь „умъ“ принимается какъ свойство души вообще, а не въ смыслѣ высшей части души, разума.

(разумъ) или красота, которыя суть только его аттрибуты. Далѣе какъ солнце не только даетъ возможность *познанія* вещей, но и самого *бытія* ихъ (обусловливая ихъ рожденіе, ростъ и пр.), такъ и благо есть не только условіе *познанія* всѣхъ идей, но и самого *бытія* ихъ. Вотъ въ чемъ состоитъ образъ, посредствомъ котораго Платонъ хочетъ окольнымъ путемъ *приблизиться* къ постиженію Блага. Указавши на него, обратимся къ опредѣленію діалектики № 7.

Въ этой „высшей наукѣ“ умъ человѣческій, постоянно отрѣшаясь отъ чувственности и проходя черезъ рядъ идей, доходитъ до „самого Блага“, такъ же составляющаго „предѣлъ міра мыслимаго“, какъ „солнце составляетъ предѣлъ міра видимаго“. Діалектика *одна* можетъ претендовать на названіе науки, потому что всѣ другія знанія находятъ въ ней свое послѣднее основаніе: *наука*, по Платону, только *одна*. Что касается до того, что только діалектикъ „можетъ дать разумныя основанія въ познаніи сущности каждаго предмета“, то это значитъ, что онъ можетъ *дать отчетъ* въ идеяхъ, составляющихъ познаваемое содержаніе предметовъ; онъ можетъ указать на отношеніе этихъ идей другъ къ другу и къ „высшей идеѣ Блага“, потому что ему извѣстны эти отношенія. Если онъ и не можетъ постигнуть Блага въ самомъ себѣ, то всетаки точно знаетъ его *высшіе аттрибуты*: истину, красоту и внутреннее единство и гармонію, которая и отражается въ гармоническомъ устройствѣ космоса. („Филебъ, Государство“). Что же касается до человѣка мнѣнія, то „онъ можетъ схватить только призракъ блага, „потому что до него можно добраться только *постепенно*, пройдя (въ эросѣ и діалектикѣ) множество ступеней (идей), раскрывающихъ истину бытія. Человѣкъ же мнѣнія ищетъ блага не путемъ основательнаго изслѣдованія, а подобно „воину въ сраженіи, шагающему, какъ попало, не разбирая препятствій“ [1]), руководится случайнымъ и *одностороннимъ* воззрѣніемъ на благо, подъ

---

[1]) Сравненіе, сдѣланное Сократомъ тутъ же между предложеніями нашего опредѣленія, но однако не проведеное вполнѣ. По видимому, Сократъ хочетъ сказать, что движенія воина во время сраженія къ цѣли (убить врага, или избѣжать смерти) не могутъ быть управляемы сколько нибудь заранѣе обдуманнымъ планомъ и соображеніемъ, а совершаются подъ вліяніемъ совершенно случайныхъ положеній, стремленій и мотивовъ.

вліяніемъ мѣстныхъ, временныхъ и другихъ единичныхъ условій (традиціи, обычая, индивидуальныхъ наклонностей и пр. и пр.). Такой человѣкъ, охваченный мнѣніемъ, „проводитъ жизнь свою какъ бы во снѣ“, а потому и въ царствѣ Аида ожидаетъ его „духовное усыпленіе“. Послѣднее положеніе намекаетъ на ученіе Платона о посмертной жизни души, входить въ которое намъ нѣтъ надобности.

Здѣсь мы замѣтимъ, что и это опредѣленіе діалектики смотритъ на нее какъ на *метафизику*, а не какъ на методологію. Этимъ опредѣленіемъ предполагается, что въ діалектикѣ должна быть указана сущность и основаніе всѣхъ предметовъ, изучаемыхъ прочими подготовительными науками (§ 12), т. е., должны быть указаны всѣ идеи отъ низшихъ, ближе всего стоящихъ къ индивидуумамъ, до высшей и притомъ указаны въ систематическомъ порядкѣ, основанномъ на ихъ взаимномъ соотношеніи. Теперь перейдемъ къ объясненію послѣдняго опредѣленія діалектики: № 8.

Такъ какъ встрѣчающійся въ этомъ опредѣленіи терминъ: *гипотеза*, употребляется Платономъ не въ нашемъ современномъ смыслѣ, то, намъ нужно остановиться на двоякомъ значеніи, которое имѣетъ у него это слово.

Во первыхъ Платонъ, какъ видно то изъ „Федона“, для повѣрки какого либо сужденія, относящагося къ вещамъ, совѣтуетъ *положить идею*, какъ реальность, изъ которой объясняется что либо встрѣчающееся въ вещахъ (т. е., общее понятіе). Изъ этого *предположенія* нужно выводить слѣдствія для испытанія, не заключаетъ ли предположенная идея (понятіе) противорѣчій (какъ было то указано въ „Парменидѣ“; см. § 16.). Но этимъ не кончается еще *испытаніе гипотетически положенной* идеи; надобно отыскать ея основаніе, т. е., родъ, высшую идею. Но, конечно, эта обосновка посредствомъ рода оканчивается только тогда, когда дойдемъ до *высшаго и послѣдняго пункта*, который *удовлетворительно* (ἱκανόν τι) *объясняетъ* всѣ предшествующія предположенія.

Съ другой стороны терминъ: гипотеза, употребляется Платономъ въ томъ смыслѣ, что индивидуальныя вещи служатъ (а также и частныя идеи) гипотезами или исходными пунктами для ума въ достиженіи не предполагаемаго, (ἀνυπόθετον), т. е., послѣдняго начала и идей, и вещей.

И такъ, „силою діалектики умъ касается сущаго и мыслимаго

(въ противоположность видимому, составляющему область мнѣнія), дѣлая предположенія“ т. е., исходя отъ чувственнаго, разсматриваетъ въ немъ идею, общее понятіе [1]). Но для діалектики эти „предположенія не суть начала, а дѣйствительно предположенія“, т. е., гипотезы въ томъ смыслѣ, въ какомъ, какъ мы видѣли выше, Платонъ называетъ гипотезами идеи. Въ этомъ смыслѣ они только „ступени и усилія“ [2]), по которымъ можно добраться постепенно до высшаго, объясняющаго ихъ всѣ начала, которое само уже *не есть гипотеза* (ибо понятіе или идея, по Платону, до тѣхъ поръ гипотеза, пока не обоснована высшею; высшая же идея, по самому понятію своему, заканчиваетъ процессъ обосновки). Какъ скоро діалектическій процессъ дойдетъ до этой точки, то онъ долженъ идти *обратнымъ путемъ*, т. е., отправляясь отъ высшей идеи, или высшаго понятія идетъ черезъ цѣлую систему понятій, спускаясь къ видовымъ подвидовымъ и т. д. понятіямъ вплоть до индивидуумовъ, которыхъ однако теперь уже не касается. На этомъ пути понятія или идеи уже болѣе не гипотезы, а умопостигаемыя сущности, прототипы вещей, ибо предъидущимъ процессомъ они окончательно обоснованы.

Это истолкованіе мы закончимъ замѣчаніемъ, что изъ *всѣхъ опредѣленій діалектики* это *полнѣе исчерпываетъ* двойное движеніе метода, устачовленнаго Платономъ для познанія идей. Первое *движеніе* есть *восходящее*; въ немъ образуются, провѣряются и опредѣляются понятія

---

[1]) Таково движеніе, по Платону, (тамъ же VI гл. „Государства“) преимущественно въ математикѣ, гдѣ на основаніи чувственной фигуры, напр., треугольника, круга, геометры разсуждаетъ о нихъ такъ, какъ о совершенномъ, идеальномъ кругѣ, треугольникѣ. Тутъ чувственная вещь (этотъ кругъ и пр.) служитъ *гипотезою* т. е, исходнымъ пунктомъ для образованія понятія и опредѣленія идеальной фигуры (круга и пр.). Но только математика не идетъ далѣе этихъ идеальныхъ фигуръ и останавливается на нихъ, какъ на *началахъ* (хотя, въ сущности, они предположенія) и не ищетъ ихъ обосновки въ дѣйствительныхъ началахъ. Діалектика же идетъ далѣе именно такъ, какъ означено выше, въ текстѣ.

[2]) Слово: „усилія“ въ нѣсколько топорномъ, хотя и близкомъ къ подлиннику, переводѣ Карпова, употреблено неудачно. У Целлера и Мюллера въ этомъ мѣстѣ употреблено другое выраженіе: подступы, точки отправленія.

при помощи чувственнаго матеріала. Второе *движеніе нисходящее*, въ немъ располагаются вполнѣ обоснованныя понятія или, по Платону, идеи *въ полную систему* на основаніи ихъ связи и взаимнаго отношенія.

Имѣя въ виду сдѣлать *общія заключенія* о методѣ Платона послѣ характеристики направленія его философіи, я здѣсь заканчиваю первую главу.

ПРИМѢЧАНІЯ КЪ ГЛАВѢ I.

1. *Геній Сократа* (къ § 1). Относительно такъ называемаго *демона* Сократа я считаю нужнымъ сдѣлать слѣдующее замѣчаніе. Льюисъ въ своей „Исторіи философіи“ (стр. 165 и слѣд.) указывая, что одинъ писатель (Lelut, Du démon de Socrate) вывелъ изъ исторіи объ этомъ демонѣ заключеніе, что Сократъ былъ помѣшанный человѣкъ, весьма остроумно замѣтилъ: „можно напередъ сказать, что это никто иной, какъ французъ“. Но, къ сожалѣнію, этотъ выводъ повторенъ другимъ французомъ гораздо высшаго калибра по таланту и познаніямъ чѣмъ Lelut, а именно позитивистомъ Литтре. Въ своей книгѣ: „Медики и медицина“, Литтре, утверждая, что голосъ Сократа былъ галлюцинаціей, заключаетъ: „а всякая галлюцинація считается психическимъ недугомъ и принадлежитъ къ области медицины“. (рус. пер. Цебриковой стр. 84). Далѣе послѣ разныхъ соображеній, которыя приводить здѣсь нѣтъ надобности, Литтре заключаетъ, что въ наше время Сократа „подвергли бы медицинскому осмотру“ (стр. 91.). И *посадили бы въ домъ умалишенныхъ!* добавлю я.

Невольно при этомъ напрашивается сравненіе „нашего времени, когда прогрессъ и цивилизація... когда желѣзныя дороги, и телеграфы“..., съ тѣмъ *старымъ добрымъ временемъ*, когда безъ прогресса и телеграфовъ Сократъ изо дня въ день въ теченіи десятковъ лѣтъ безъ всякой помѣхи проповѣдовалъ на площадяхъ, около храмовъ, въ гимназіяхъ и другихъ публичныхъ мѣстахъ свою философію. Въ наше прогрессивное время такая дѣятельность Сократа была бы оборвана на первомъ же шагу. Избѣжалъ бы онъ какимъ либо чудомъ Сциллы т. е., уголовнаго процесса со всѣми его послѣдствіями, то попалъ бы въ Харибду дома умалишенныхъ и сталъ бы любопытнымъ объектомъ для экспериментовъ ученаго нерво-патолога.—Сравнительно съ этого участью, которая постигла бы непремѣнно Сократа въ наше время, дѣйствитель-

ная участь его въ Аѳинахъ представляется какъ бы въ розовомъ цвѣтѣ. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, судъ и казнь его? Если *теоретически* она есть все-таки юридическое убійство, то *практически* она выглядываетъ иначе. Иногда кажется, что старцу, уже *окончившему* свою великую *миссію* и оставившему для продолженія ея молодыхъ и сильныхъ преемниковъ, ничего болѣе и не оставалось, какъ увѣнчать ее высшимъ актомъ служенія истинѣ, т. е., смертью за нее. Читая платоновы „Апологію, Критона и особенно Федона“ невольно чувствуешь нѣкоторую зависть къ Сократу. Надобно порядочное усиліе мысли, чтобы *не позабыть* о безчестныхъ обвинителяхъ и безсмысленныхъ судьяхъ, стоящихъ на заднемъ планѣ картины, изображающей судъ и смерть Сократа: воображеніе совершенно поглощено *апотеозомъ* великаго человѣка, торжественно выступающимъ на переднемъ планѣ. Уже одно изящество внѣшнихъ формъ этого высшаго конца затушевываетъ его трагическую сторону. Не веревка, топоръ или ножъ гильотины и т. под. юридическія орудія просвѣщенной Европы прерываютъ жизнь великой *жертвы на алтарѣ истины*, а обычный спутникъ жизни, собственноручно поднесенная къ устамъ чаша, на этотъ разъ послѣдняя чаша! И дѣйствительно чаша эта выпивается *какъ бы на пиру*: умирающаго окружаютъ любимые и любящіе друзья, за нѣсколько минутъ слушавшіе вдохновенное послѣднее слово учителя, и горькими рыданіями заглушаютъ его послѣдній вздохъ....

Но обратимся къ мнѣнію Литтре. Оно прямо и просто опровергается тѣмъ, что *гвній, демонъ,* какъ либо объективно существовавшій для какого либо внѣшняго чувства Сократа, есть выдумка, не имѣющая ничего общаго съ смысломъ сократовскаго показанія о божественномъ знакѣ, получавшемся имъ въ нѣкоторыхъ житейскихъ случаяхъ. Если читатель хочетъ знать точный смыслъ показаній Сократа объ этомъ знакѣ, то пусть обратится къ сочиненію Целлера, а пожалуй еще ближе къ двумъ сочиненіямъ на русскомъ языкѣ, а именно, къ „Исторіи философіи“ Льюиса (стр. 165—166) и къ переводу Платона Карповымъ (см. напр. введеніе къ діалогу: „Апологія Сократа“, ч. I). Съ своей же стороны приведу нѣсколько словъ Дюринга, который, по моему, вѣрно характеризуетъ это обстоятельство: *„демоническое*, столь много подвергавшееся различнымъ толкованіямъ, *внутренній голосъ*, который, по мнѣнію Сократа, въ нѣкоторыхъ обстоятельствахъ давалъ ему только предостерегающія указанія, по которому онъ никогда не приписы-

валъ положительныхъ импульсовъ—этотъ демонъ или геній, служившій для него въ важныхъ случаяхъ единственнымъ и достаточнымъ объясненіемъ рѣшенія, не мотивированнаго какими либо иными основаніями былъ, очевидно, только *инстиктивнымъ дополненіемъ* къ сознательнымъ побужденіямъ, отчетливо взвѣшеннымъ на основаніи ясныхъ, разумныхъ точекъ зрѣнія. Нѣкоторые смѣшивали это инстинктивное начало съ обыкновеннымъ тактомъ, который въ отдѣльныхъ случаяхъ помогаетъ недостаточности общихъ правилъ. Но *тактъ* вовсе *не есть* то темное влеченіе, которое разумѣлъ Сократъ и которое ничего не имѣетъ общаго съ личною изворотливостью поведенія: это влеченіе указываетъ только на тѣ безсознательные мотивы, которые не могутъ быть сочтены за обыкновенныя разсудочныя основанія. Въ этой формѣ демоническаго, помимо воли Сократа, находило для себя выраженіе все непонятное, все то, что составляло темный остатокъ, пропускъ въ сознательной его нравственности. Конечно, этотъ пропускъ не безусловно непостижимъ; онъ только кажется таковымъ въ слѣдствіе предположенія Сократа, что разумъ долженъ быть достаточнымъ основаніемъ для объясненія какъ хорошаго, такъ и дурного образа дѣйствій“ (Kritische Geschichte d. Philosophie, 2 Aufl. стр. 85).

Вообще говоря, въ настоящее время понятіемъ нервной болѣзни, галлюцинаціи, сумасшествія черезъчуръ *злоупотребляютъ*. Если послушать нѣкоторыхъ современныхъ писателей, по ихъ мнѣнію, твердо стоящихъ на почвѣ фактовъ, то всякого нѣсколько выходящаго въ какомъ либо отношеніи изъ общаго уровня человѣка можно подозрить въ *анормальности* нервныхъ и, слѣдовательно, психическихъ функцій, а *самоотверженныхъ мучениковъ* убѣжденія, святыхъ, вообще всѣхъ тѣхъ, которые своею жизнью и примѣромъ подкрѣпляютъ возможность *вѣры въ истину, правду, человѣчество*, нужно безъ дальнихъ околичностей зачислить кандидатами въ домъ умалишенныхъ. Съ этой точки зрѣнія несомнѣнно здоровыми психически окажутся, пожалуй, только кулаки, ростовщики и т. п. реалисты и практики. Дѣло въ томъ, что еще далеко не выработано точное и опредѣленное понятіе помѣшаннаго; а потому оно и *сливается* со многими другими понятіями, напр., просто ограниченаго человѣка, преступника, генія, святого и пр. и пр. Я могу въ этомъ отношеніи сдѣлать поучительное указаніе на недавно появившуюся въ русскомъ переводѣ книгу англійскаго ученаго Маудсли: „Отвѣтственность при душевныхъ болѣзняхъ“. Человѣкъ онъ,

какъ извѣстно, талантливый и ученый, а между тѣмъ въ книгѣ, по видимому, спеціально написанной для руководства врачей-психіатровъ на случай юридической экспертизы, понятіе сумашедшаго, вообще человѣка нервно больного у него весьма шатко, а потому и *не ясно отграничено* отъ другихъ понятій. Любопытный читатель можетъ въ этомъ убѣдиться, обратившись самъ къ этой въ другихъ отношеніяхъ дѣльной книгѣ. Впрочемъ, однимъ изъ лучшихъ доказательствъ того, что современная нерво-патологія не выработала точнаго понятія нервно- больнаго человѣка (а по моему, и не выработаетъ, если будетъ стоять только на одной физіологической почвѣ и не посмотритъ на психическое разстройство съ болѣе широкой, философской точки зрѣнія) служитъ вѣчная разноголосица и путаница у самыхъ лучшихъ психіатровъ, когда они призываются въ качествѣ экспертовъ на судебное слѣдствіе. Конечно, изъ этого не должно заключать, что экспертизу въ этомъ отношеніи нужно взять изъ рукъ психіатровъ и оставить напр. исключительно за юристами. Если у психіатровъ есть недостатокъ вообще въ философской точкѣ зрѣнія, то у юристовъ за то сплошь и рядомъ встрѣчаются отсталыя философскія воззрѣнія, а ложная философія хуже, чѣмъ отсутствіе философіи.

Что же касается до вообще прямо или косвенно выражаемаго нѣкоторыми мнѣнія, что святыхъ, и вообще фанатиковъ и мучениковъ убѣжденія нужно разсматривать какъ нервно больныхъ, ergo, психически ненормальныхъ людей, то я считаю не безполезнымъ привести по поводу этого мнѣнія слѣдующія слова Ренана. „Ничего нѣтъ *условнѣе* термина: помѣшательство, въ примѣненіи къ прошедшей исторіи разума человѣческаго. Если бы слѣдовать въ этомъ отношеніи понятіямъ, распространеннымъ въ наше время, то нѣтъ пророка, проповѣдника, святого, котораго не должно было бы запереть. Сознаніе человѣческое очень не устойчиво въ тѣ эпохи, гдѣ рефлексія еще очень слаба; въ этихъ состояніяхъ души путемъ самыхъ нечувствительныхъ переходовъ добро становится зломъ и наоборотъ, прекрасное граничитъ съ безобразнымъ, а безобразное превращается въ красоту. Если этого не допустить, то справедливость къ прошедшему станетъ невозможною. Одно и то же божественное вдохновеніе проникаетъ всю исторію и даетъ ей удивительное единство; но разнообразіе комбинацій, какое можетъ быть произведено человѣческими способностями, безконечно....“ (Les Apotres, стр. 376, 377).

2. *Опроверженіе положенія: знаніе есть ощущеніе, на основаніи факта воспоминанія* (къ § 6). Я не могу согласиться съ тѣми изслѣдователями, которые находятъ этотъ аргументъ Платона противъ протагорова сенсуализма несостоятельнымъ. Говорятъ, что положеніе: знаніе есть ощущеніе, имѣетъ въ виду *содержаніе ощущенія*, не полагая различія въ томъ, дано ли это содержаніе непосредственнымъ воспріятіемъ ощущенія или памятью.

Во первыхъ въ той теоріи, которую опровергаетъ въ „Теэтетѣ" Платонъ, *признакъ данности* ощущенія въ воспріятіи имѣетъ существенное значеніе, ибо эта теорія стоитъ на метафизической теоріи движенія, по которой знаніе осуществляется только въ моментъ совпаденія двухъ движеній отъ объекта и субекта (§. 11), слѣдовательно, тамъ, гдѣ этого совпаденія нѣтъ (какъ въ воспоминаніи), нѣтъ и знанія. Если же стоя на этой точкѣ зрѣнія, всетаки считать воспоминаніе за знаніе, то впадаешь въ противорѣчіе, на что и указываетъ Платонъ въ своемъ опроверженіи.

Во вторыхъ и *вообще въ сенсуалистической теоріи* [1]) фактъ воспоминанія есть необоримое препятствіе для состоятельности теоріи Дѣло въ томъ, что воспоминаніе, чтобы быть ему отождествленнымъ съ содержаніемъ ощущенія, а за тѣмъ и сведеннымъ на это послѣднее, нуждается въ *посредствующей посылкѣ*, которая сама никоимъ образомъ не можетъ быть сведена на актъ ощущенія. Когда я имѣю представленіе по воспоминанію и разумѣю его содержаніе такъ, что оно было дано прежде въ непосредственномъ ощущеніи, то *само это разумѣніе*, на которомъ и стоитъ вся теорія сведенія знанія на ощущеніе, вовсе не можетъ быть сведено на ощущеніе ни въ своемъ цѣломъ, ни въ какихъ либо частяхъ. Разумѣніе это есть продуктъ не ощущающей, наиболѣе пассивной, психической дѣятельности, а вполнѣ активной, *мыслящей*, именно той дѣятельности, которою обусловливается не только *отнесеніе* воспоминаемаго къ ощущенію, но и *преобразованіе* безусловно субъективнаго содержанія ощущенія въ объективное, необходимое воспріятіе, словомъ, обусловливается *постановка*

[1]) Изслѣдователи, находящіе аргументъ Платона несостоятельнымъ, какъ мнѣ кажется, подкладываютъ подъ теэтетовское положеніе: знаніе есть ощущеніе, смыслъ, который заключается въ новѣйшихъ теоріяхъ сенсуализма.

содержанія ощущенія, какъ сущаго, т. е., того, что есть. Обыкновенно мы забываемъ, что въ воспроизводимомъ воспоминаніемъ комплексѣ ощущеній кромѣ специфическаго содержанія, соотвѣтсвующаго ощущенію того или другого чувства, еще нѣтъ никакого специфическаго знака въ формѣ ощущенія же, который бы означалъ, что этотъ комплексъ есть воспоминаніе. Различеніе ощущенія воспринимаемаго и воспоминаемаго есть актъ мышленія, а не ощущенія.

3. *Платонъ и софисты* (къ § 10). Мы считаемъ не безполезнымъ сказать нѣсколько словъ по поводу упрека, сдѣланнаго Платону почтеннымъ историкомъ Греціи, Гротомъ.

Гротъ, взявшій подъ свою защиту софистовъ, упрекаетъ Платона въ томъ, что онъ, не предупредивши своихъ читателей, *взялъ изъ общаго обращенія* терминъ софиста и *придавши ему спеціальный смыслъ*, приложилъ его къ *своимъ противникамъ*, *наемнымъ учителямъ*. При этомъ онъ нарочно присоединилъ къ этому термину *возбуждающіе презрѣніе аттрибуты*, которые вовсе не соединялись съ нимъ въ общемъ употребленіи слова. Отсюда произошло то, что сперва Аристотель, по примѣру учителя, опредѣлилъ софиста, какъ человѣка, злоупотребляющаго словомъ ради корыстныхъ цѣлей, а потомъ постепенно образовалось о софистахъ ходячее представленіе, по которому они обманывали богатыхъ молодыхъ людей, подкапывали въ Аѳинахъ частную и общественную нравственность и способствовали развращенію аѳинскаго общества. Особенно же, по мнѣнію Грота, несправедливо относятся къ софистамъ современные нѣмецкіе ученые, которые, преувеличивая показанія Платона, сдѣлали изъ софистовъ какую-то *секту*, имѣвшую особую развращающую нравы доктрину и пропагандировавшую эту доктрину особымъ методомъ [1]).

Что касается до упрека, что Платонъ употреблялъ терминъ: софистъ, не въ общепринятомъ смыслѣ, а въ своемъ спеціальномъ, то это справедливо только до извѣстной степени. Платонъ употребляетъ этотъ терминъ и въ надлежащемъ, по Гроту, смыслѣ, а именно въ смыслѣ „мудраго, знающаго человѣка, отличающагося въ глазахъ публики своимъ умомъ или какимъ либо талантомъ [2])“. Такъ, напр., въ

---

[1]) См. Grote, loc. cit. XII, стр. 171—175, 195 и слѣд.

[2]) См. Grote, Ibidem стр. 169.

„Протагорѣ“ Сократъ, разговаривая съ Иппократомъ, говоритъ, что „софистами въ смыслѣ знатоковъ мудрыхъ вещей можно назвать и живописцевъ, и архитекторовъ“ (312 C); точно также въ „Пирѣ“ Платонъ софистомъ называетъ Эроса за его мудрость, изобрѣтательность, ловкость, искусство въ достиженіи своихъ цѣлей (203 D). Правда, въ значительномъ большинствѣ случаевъ Платонъ употребляетъ терминъ: софистъ, въ своемъ особомъ смыслѣ; но прегрѣшеніе это, по обстоятельствамъ дѣла, такъ *маловажно*, что не стоило бы [1]) на нёмъ особенно настаивать. Во первыхъ въ исторіи понятій не рѣдкое явленіе, что слово, обозначавшее какую либо группу людей по ихъ сословію, ремеслу и т. п., стало послѣ употребляться въ смыслѣ ихъ *умственнаго* и *нравственнаго направленія*. Такъ напр., слово: *іезуитъ*, сперва означавшее члена религіозной корпораціи, подобно францисканцу, доминиканцу и т. п., стало потомъ *синонимомъ* интригана, властолюбца, лицемѣра, не останавливающаго ни передъ чѣмъ для достиженія своихъ цѣлей; и первые писатели, способствовавшіе этому преобразованію смысла слова (напр., янсенисты, Паскаль), дѣлали съ терминомъ: іезуитъ, тоже самое, что Платонъ съ терминомъ: софистъ. Во вторыхъ, если бы Платонъ и завсегда употреблялъ слово: софистъ, не въ обычномъ смыслѣ, то, при спеціальныхъ условіяхъ греческой образованности, это не могло вводить въ заблужденіе современныхъ ему образованныхъ читателей (а не образованнымъ онъ былъ недоступенъ); всѣ они отлично понимали, что слово: софистъ, у Платона имѣло особое противъ общеупотребительнаго значеніе.

Что же касается до того, что Платонъ употреблялъ слово въ спеціальномъ значеніи *какъ бы тихомолкомъ*, то этотъ упрекъ совершенно *несправедливъ*. Самъ Гротъ признаетъ (стр. 174), что великіе писатели имѣютъ полное право употреблять какой либо терминъ въ особомъ значеніи, лишь бы они предупреждали о томъ своихъ читателей. Но это

---

[1]) Не стоило бы, если бы Гроту не хотѣлось обѣлить и очистить софистовъ. Совершенно вѣрно, что еслибъ не существовало дѣятельности и сочиненій Платона, то сущность того явленія въ греческой исторіи, которое извѣстно намъ подъ именемъ софистики, была бы для насъ закрыта. Но, благодаря Платону, вскрывшему для насъ это явленіе, мы не только надлежащимъ образомъ понимаемъ его въ древнемъ мірѣ, но яснѣе понимаемъ родственныя ему явленія въ новое и даже въ наше время.

требованіе вполнѣ выполнено Платономъ тѣмъ, что онъ во многихъ діалогахъ опредѣлялъ свое понятіе софиста и даже посвятилъ этому опредѣленію *цѣлый діалогъ* („Софистъ"). Несправедливо также и то, что Платонъ приложилъ названіе софиста въ спеціальномъ смыслѣ къ своимъ противникамъ, наемнымъ учителямъ (стр. 178). Упрекъ этотъ имѣетъ такой видъ, какъ будто Платономъ въ этомъ случаѣ руководила *личная вражда или профессіональный антагонизмъ*. Ни на то, ни на другое нѣтъ никакихъ данныхъ; да и притомъ старшіе софисты, Протагоръ, Горгій, Продикъ, Гиппій, дѣйствовали ранѣе, чѣмъ выступилъ въ роли учителя самъ Платонъ, слѣдовательно, къ личному антагонизму не было и повода. Наконецъ, не смотря на теоретическую борьбу съ названными софистами, не смотря на подчасъ ироническое отношеніе къ ихъ мнѣніямъ и поступкамъ, все-таки въ цѣломъ платоново отношеніе къ ихъ личностямъ есть отношеніе почтенія, особенно къ тремъ первымъ, что, впрочемъ, признано и самимъ Гротомъ. Но что съ понятіемъ софиста не соединялось у Платона никакого личнаго раздраженія или враждебнаго чувства къ опредѣленнымъ конкретнымъ личностямъ, всего лучше видно изъ того, что онъ прилагалъ это имя къ такимъ лицамъ, къ которымъ, по самой сущности дѣла, не могло быть личныхъ отношеній и, слѣдовательно, личной вражды. Такъ, напр., въ „Политикѣ" онъ называетъ софистами *государственныхъ людей*, не соотвѣтствующихъ его идеалу государственнаго человѣка и дѣйствующихъ въ обыкновенныхъ, дѣйствительныхъ государствахъ (303 C). Въ „Государствѣ" (VI 492 B) онъ называетъ софистами *толпу* народныхъ собраній.

Наконецъ, просто не имѣетъ смысла упрекъ, что Платонъ *нарочно* присоединилъ къ слову: софистъ, возбуждающіе презрѣніе аттрибуты. Во первыхъ спеціально платоновъ смыслъ слова: софистъ, нисколько не произволенъ и не выдуманъ, а имѣетъ подъ собою *прочное основаніе въ фактахъ* дѣйствительности. Вѣдь, на самомъ дѣлѣ была *группа людей*, называвшихся софистами и имѣвшихъ тѣ отличительные *признаки*, которые составляютъ содержаніе понятія: софистъ, въ платоновомъ смыслѣ! Спрашивается: были-ли *люди, переѣзжавшіе* изъ города въ городъ и *предлагавшіе* за хорошее вознагражденіе научить всякаго желающаго мудрости и добродѣтели? Правда ли, что эти люди подъ *мудростью* разумѣли не философское знаніе о сущности міра, его происхожденіи, теченіи и цѣли, а разнообразныя отрывочныя свѣдѣнія и

мнѣнія о языкѣ и грамматикѣ, строеніи рѣчи, свѣдѣнія изъ области миѳологіи и поэзіи, законовѣдѣнія и исторіи, математики и астрономіи? Правда ли, что эти *люди* на основаніи этихъ свѣдѣній *обучали различнымъ искусствамъ*, начиная отъ искусства управленія государствомъ до искусства домоводства и даже фехтованія? Правда ли, что эти *люди*, обучая другихъ мудрости, въ тоже время *отрицали истину*, въ смыслѣ соотвѣтствія познанія бытію, *не признавали и не искали* никакого незыблемаго, общеобязательнаго и находящагося въ природѣ вещей или въ природѣ духа *критерія истины*, а видѣли его въ большей или меньшей *общепринятости* тѣхъ или другихъ положеній съ одной стороны или же въ какой либо *приложимости* ихъ къ практикѣ съ другой? Правда ли, что тѣ же люди подъ нравственностью и добродѣтелью разумѣли *не образъ дѣйствій, основанный* на какомъ либо *высшемъ и безусловномъ принципѣ* въ различеніи добра и зла, *а поведеніе*, съ одной стороны *принаровленное къ законамъ*, существующимъ въ обществѣ (легальность), и, что главное, *къ настроеніямъ* власть имущихъ въ государствѣ въ данный моментъ (тутъ немногихъ олигарховъ, тамъ цѣлой народной толпы, а здѣсь узурпатора-тиранна), а съ другой поведеніе, *приносящее* упражняющемуся въ немъ расположеніе власть имущихъ, почетъ и уваженіе въ обществѣ, государственныя должности, власть, богатство и сопряженную со всѣмъ этимъ жизнь, полную удовольствій? Правда ли, что для достиженія этой добродѣтели тѣ же люди какъ главное средство предлагали *искусство убѣждать* посредствомъ рѣчей власть имущихъ и особенно въ демократическихъ обществахъ толпу народныхъ собраній, при чемъ предполагалось, что то, что нравилось этимъ власть имущимъ, или признавалось ими за истинное, полезное, почтенное, было таковымъ и *само въ себѣ*? Правда ли, что для цѣлей убѣжденія эти люди *учили ссылаться* [1]) *на законы и обычаи* въ то время, когда сами думали, что законы и обычаи не имѣютъ никакой нравственной обязательности, ибо суть дѣло человѣческаго произвола, противнаго и естественному, и нормальному ходу вещей, а также *учили опираться на религіозныя вѣрованія народа и сказанія*

---

[1]) Мы имѣемъ здѣсь въ виду главнымъ образомъ такъ называемыхъ старшихъ софистовъ. Младшіе, безъ дальнихъ околичностей, считали всякія средства годными для убѣжденія.

поэтовъ о богахъ, въ то же время считая эти вѣрованія и миѳы пустыми баснями и аллегоріями. Наконецъ не правда ли и то, что эта группа людей *цѣнила свою собственную дѣятельность* на основаніи почета и доходовъ, приносимыхъ ею?...

Но мы удовольствуемся этими вопросами и замѣтимъ, что для Платона (и для насъ также) отвѣтъ на нихъ былъ утвердительный. На основаніи вышеисчисленныхъ и другихъ выше (въ I главѣ) упомянутыхъ признаковъ Платонъ *образовалъ понятіе* софиста, существенно разнящееся отъ общеупотребительнаго. Конечно, можно пожалѣть, что *для новаго понятія* Платонъ оставилъ *старый терминъ;* но какъ мы замѣтили, бѣды отъ того во время Платона не было.

Итакъ, Платонъ образовалъ новое понятіе, которое и соединялъ съ словомъ: софистъ. *Существеннымъ признакомъ* этого понятія было вовсе не то, на что особенно напираетъ Гротъ, т. е., что софисты *брали деньги за обученіе*, а тѣ особые обозначенные Платономъ признаки, которые выдѣляли ихъ изъ цѣлаго класса наемныхъ учителей и спеціалистовъ. Точно также и не то, по Платону, было неодобрительно въ софистахъ, что они брали деньги за свои труды и знаніе, а то, что они *обратили въ рыночный товаръ философію и мораль* и тѣмъ скомпрометтировали въ глазахъ толпы *свободнѣйшую и высшую* дѣятельность духа, изъ которой исходятъ философское міросозерцаніе и нравственныя начала для безкорыстной дѣятельности человѣка. Такъ какъ Платону очень хорошо было извѣстно, что *люди* вообще *не охотники* какъ до философской истины, прямого приложенія къ потребностямъ жизни не имѣющей, такъ и до предписаній истинной нравственности и обыкновенно расходовъ на пріобрѣтеніе этихъ благъ не дѣлаютъ, то мудрость и добродѣтель, преподаваемыя софистами и столь щедро оплачиваемыя современной публикой, не могли быть въ его глазахъ продуктами свободной дѣятельности духа, стремящагося къ дѣйствительной истинѣ и правдѣ, и представляли мнимую мудрость и добродѣтель, т. е. подлаживавшуюся подъ субъективныя интересы, настроенія и цѣли вознаграждающихъ. Существеннымъ моментомъ въ платоновомъ понятіи софиста была *противоположность* его философу, т. е., принципіальное отрицаніе всеобщей и безусловной истины и безусловнаго блага [1]). То, что софисты учили за деньги мудрости и добро-

[1]) Конечно, въ глазахъ англійскихъ эмпириковъ и позитивистовъ это

дѣтели было не причиною ихъ отрицанія, а слѣдствіемъ. Что обученіе за деньги *само по себѣ* или вообще какая либо спеціальная умственная дѣятельность за вознагражденіе *не были* для Платона главнымъ признакомъ софиста въ его спеціальномъ смыслѣ, а также и не заключали въ себѣ для него ничего предосудительнаго, видно изъ того, что онъ не включалъ въ число своихъ софистовъ людей спеціальныхъ знаній, хотя по общепринятой терминологіи они были софистами. Не даромъ же лѣчили больныхъ, напр., врачи Акуменъ и его сынъ Эрйксимахъ, или не даромъ же обучалъ юношей математикѣ Ѳеодоръ, но въ полномъ уваженія отношеніи Платона къ этимъ спеціалистамъ нѣтъ и слѣда, чтобы онъ ихъ и подобныхъ имъ причислялъ къ софистамъ въ своемъ смыслѣ. Но наоборотъ Платонъ ясно *противополагаетъ* художниковъ, т. е., софистовъ по общепринятому смыслу, учителямъ мудрости, т. е., софистамъ въ его смыслѣ. Такое противоположеніе есть, напр., въ "Ипніасѣ большомъ" (282 D); въ „Менонѣ" (91 D) Фидіасъ противополагается софистамъ и Протагору и именно какъ разъ не въ томъ, что Протагоръ бралъ вознагражденіе за свою дѣятельность, а Фидіасъ не бралъ, а напротивъ въ томъ, что Фидіасъ, производившій *дѣйствительно прекрасныя вещи*, и съ нимъ десять другихъ скульпторовъ *не нажили столько* денегъ, сколько одинъ Протагоръ уроками мнимой мудрости и добродѣтели. Наконецъ рѣшительнѣйшимъ доказательствомъ того, что не обученіе за вознагражденіе составляло для Платона существенный признакъ софистики, служитъ уже указанное нами приложеніе имени софиста къ *народной толпѣ*. *Она* точно также, *какъ и софисты, противополагается философамъ* („Государство VI 492 B, 493 A); она, по Платону, считаетъ себя величайшимъ софистомъ и воспитателемъ въ мудрости и гражданской добродѣтели; частныя же нанятыя лица только подражаютъ ей и преподаютъ тоже, что и она. Вотъ это-то подражаніе толпѣ, власть имущей, и подлаживанье подъ нравъ и капризы „огромнаго народнаго звѣря" и состав-

---

можетъ быть поставлено только въ заслугу софистамъ, но во первыхъ, съ ними еще можно поспорить, а во вторыхъ Платонъ думалъ иначе, чѣмъ англійскіе эмпирики и позитивисты; а, обсуживая отношенія Платона къ современникамъ съ нравственной точки зрѣнія, мы должны отправляться отъ его воззрѣній и убѣжденій.

ляли главнымъ образомъ въ глазахъ Платона ту пропасть, которая отдѣляла философа отъ софиста, истинную мудрость отъ мнимой.

Итакъ, скажемъ мы въ заключеніе, Платонъ не произвольно, а на основаніи дѣйствительности образовалъ то особое понятіе софиста, которое мы встрѣчаемъ въ его сочиненіяхъ. Что же касается до того, что будто онъ нарочно приложилъ къ этому термину возбуждающіе презрѣніе аттрибуты, то это всего лучше *опровергается* полемикой противъ нѣмецкихъ ученыхъ самого Грота (ibid. стр. 184 и слѣд.), который, опираясь преимущественно на самого Платона, доказываетъ, что софисты (особенно старшіе) вовсе не заслуживаютъ того презрѣнія, съ какимъ относятся къ нимъ эти ученые. Конечно, Платонъ *боролся съ софистами* на почвѣ философіи и морали, но, не смотря на горячность этой борьбы, былъ на столько объективенъ, чуждъ личной злобы и раздраженія къ своимъ противникамъ и вообще на столько сохранялъ мѣру и чувство приличія въ своей полемикѣ, что ее смѣло можно рекомендовать какъ образецъ для подражанія даже и въ наше время.

Что касается до того, что нѣкоторые нѣмецкіе ученые *преувеличили* показанія Платона о софистахъ и сдѣлали изъ нихъ какую то секту, спеціально развращавшую аѳинское общество, то Платонъ въ этомъ не повиненъ. Конечно, софисты вовсе не составляли секты съ общимъ ученіемъ и общимъ методомъ, хотя *легкомысленное отношеніе* къ философской истинѣ и нравственной правдѣ было въ разныхъ степеняхъ обще всѣмъ имъ. Точно также нельзя видѣть въ нихъ причину порчи современнаго аѳинскаго общества: они нашли уже готовую почву для своихъ уроковъ мудрости и добродѣтели и были не лучше и не хуже современной имъ образованной публики. Конечно, они съ другой стороны и не способствовали къ нравственному подъему аѳинскаго общества.

Достаточно, по моему, возразивши на упрекъ, сдѣланный Гротомъ Платону, я не имѣю возможности входить въ разборъ его соображеній, которыми онъ пытается обѣлить софистовъ. Мимоходомъ позволю себѣ только замѣтить, что мнѣ эта попытка кажется не достаточно убѣдительною. Гротъ обходитъ главныя темныя стороны софистики и отстаиваетъ ее болѣе отъ дѣйствительно преувеличенныхъ упрековъ нѣмецкихъ ученыхъ. Между прочимъ онъ особенно напираетъ на то, что у греческихъ софистовъ было много сходнаго съ разными современными общественными дѣятелями, напр., профессорами, легистами, адвокатами, и что, слѣдовательно, если не одобрять софи-

стовъ, то слѣдуетъ не одобрять и соотвѣтствующихъ имъ современныхъ дѣятелей. Мнѣ такъ кажется на оборотъ, что сходство съ нѣкоторою и не малою частью названныхъ джентльменовъ не можетъ послужить къ украшенію софистовъ. „Греческіе софисты, по вѣрному замѣчанію Дюринга, не были, по крайней мѣрѣ, *лицемѣрами* и не скрывали, что они не имѣютъ никакихъ убѣжденій.... Они были столь же легкомысленны, какъ и ихъ публика, и предлагали свои искусства сообразно потребностямъ, господствующимъ вкусамъ и спросу богатыхъ классовъ общества за цѣны, существовавшія на свободномъ рынкѣ этого рода товаровъ". (Kr. Gesch. d. Phil. 74). Современные же софисты, которыхъ не мало въ образованныхъ классахъ и Англіи, также не имѣя никакихъ философскихъ, религіозныхъ, нравственныхъ убѣжденій, завѣдомо поддѣлываютъ ихъ ради цѣлей личнаго благосостоянія и поддѣлываютъ столь тщательно и искусно, что даже самихъ себя подъ часъ убѣждаютъ въ обладаніи ими.

4. *Астрономія и философія* (къ § 12). По поводу указанія, сдѣланнаго Платономъ современной ему астрономіи на высшую цѣль знанія, невольно думается о напоминаніи, которое могла бы сдѣлать современная философія современной астрономіи.

Когда въ современныхъ астрономическихъ сочиненіяхъ, особенно популярныхъ, излагаются свѣдѣнія о количествѣ небесныхъ тѣлъ, ихъ величинѣ, ихъ чудовищныхъ разстояніяхъ другъ отъ друга, ихъ законообразныхъ движеніяхъ и скоростяхъ и т. п. и когда при этомъ указывается на высокую достовѣрность, съ которою все это извѣстно, то авторы сплошь и рядомъ принимаютъ такой *тонъ*, какъ будто люди, обладающіе этими свѣдѣніями, стоятъ на самой *вершинѣ* знанія, а предметъ ихъ науки есть *возвышеннѣйшій и чудеснѣйшій* изъ всѣхъ остальныхъ. Но эти почтенные люди забываютъ о томъ, что вся эта матеріальная вселенная съ ея неизмѣримымъ пространствомъ, съ ея громадными звѣздными и солнечными системами, ихъ движеніями и скоростями и т. п. есть primo loco только *мысль* ума, *актъ* духа человѣческаго. (Да! только мысль, пока философская наука не рѣшитъ вопросъ, *на сколько и какъ* эта мысль соотвѣтствуетъ бытію)! Чудны и возвышенны не билліоны, милліоны и сотни тысячъ [1]) тѣхъ или

[1]) Они *подавляютъ* только воображеніе, которое, впрочемъ, одинаково безсильно разомъ воспроизвести одну милю или сотню простѣйшихъ пред-

другихъ единицъ, которыми исчисляются разстоянія и прочія отношенія небесныхъ системъ и тѣлъ: величайшее чудо есть ихъ таковое бытіе въ духѣ, который, содержа въ себѣ неизмѣримую матеріальную вселенную, самъ существуетъ *внѣ ея*, ибо онъ не пространственъ и не матеріаленъ.

Закончу это замѣчаніе словами Паскаля:

„Всѣ тѣла, небо, звѣзды, земля и ея царства ничтожны передъ слабѣйшимъ изъ умовъ, ибо онъ знаетъ обо всемъ этомъ и о себѣ самомъ; тѣла же ничего не знаютъ. Всѣ тѣла и всѣ умы вмѣстѣ и всѣ ихъ произведенія не стоятъ малѣйшаго проявленія нравственной любви и самоотверженія: это послѣднее принадлежитъ къ безконечно высшему порядку бытія. Изъ всѣхъ тѣлъ вмѣстѣ нельзя извлечь самой скудной мысли: это невозможно, потому что мысль есть бытіе иного порядка. Изъ всѣхъ тѣлъ и умовъ нельзя извлечь ни одного движенія истинной любви и самоотверженія: это невозможно, ибо нравственное дѣяніе есть бытіе еще высшаго, трансцендентнаго порядка [1])“.

Если всѣ тѣла въ духѣ, прибавимъ мы къ этому, и если явленія духа представляютъ явленія высшаго порядка, чѣмъ явленія тѣлъ и въ тѣлахъ, то послѣднихъ и высшихъ знаній о *всяческомъ бытіи* нужно искать въ наукѣ о духѣ, т. е., философіи.

5. *Мнѣніе Тейхмюллера* (къ § 16). Что платоново ученіе о самостоятельной дѣятельности души въ образованіи понятій на основаніи

метовъ (напр, яицъ) въ ихъ конкретной раздѣльности. Для мыслящаго же ума эти милліоны, *sit venia verbo*, такъ же *тривіальны*, какъ и простѣйшія числа, напр., три, пять, десять.

[1]) Слова Паскаля взяты мною изъ журнала: Critique philosophique 1879 № 11. Такъ какъ по русски мною они переведены нѣсколько вольно, то представляю ихъ въ подлинникѣ: „Tous les corps, le firmament, les etoiles, la terre et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits; car il connait tout cela et soi, et les corps, rien. Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité; cela est d'un ordre infiniment plus élevé.—De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire reussir une petite pensée; cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité; cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel“. (Pensées de Pascal, edit. Havet, t. II, p. 16).

обладанія идеями не тѣсно связано съ ученіемъ о ея предсуществованіи, безсмертіи и даже съ теоріею припоминанія, доказывается новѣйшею попыткою дерптскаго профессора Тейхмюллера *радикально отступить* отъ общепринятыхъ воззрѣній на ученіе Платона о душѣ. Полемизируя въ особомъ сочиненіи [1]) съ этими общепринятыми воззрѣніями и особенно съ Целлеромъ, Тейхмюллеръ отрицаетъ, чтобы Платонъ признавалъ безсмертіе индивидуальной души, а вмѣстѣ съ тѣмъ и припоминаніе. Ученіе о безсмертіи индивидуальной души, ея предсуществованіи, по Тейхмюллеру, также принадлежитъ къ платоновымъ миѳамъ, какъ и сказанія о наказаніяхъ въ аду, путешествіи души съ богами по небеснымъ сферамъ и т. п.: научнаго значенія этимъ миѳамъ Платонъ не придавалъ, а приноравливался въ нихъ къ пониманію малообразованныхъ людей, жившихъ религіознымъ преданіемъ. Тейхмюллеръ утверждаетъ, что *настоящее ученіе* Платона о душѣ, согласно съ общею его системою, состоитъ въ томъ, что только сущность души (т. е., идея души) безсмертна и вѣчна, но что индивидуальныя души, какъ и все индивидуальное, возникаютъ и исчезаютъ во времени. Истолкованіе Платона въ томъ смыслѣ, что онъ допускаетъ вѣчное существованіе душъ, по мнѣнію Тейхмюллера, заставляетъ Целлера и другихъ, вопреки платоновой системѣ, навязывать Платону признаніе третьяго метафизическаго начала къ двумъ имъ признаннымъ, т. е., къ идеямъ и матеріи присоединить еще души. Кромѣ того это истолкованіе навязываетъ Платону атомизмъ, т. е., допущеніе *множественнаго бытія* (т. е., многихъ душъ) въ трансцендентномъ. По теоріи Тейхмюллера душа познаетъ идеи, не потому что она припоминаетъ ихъ изъ прежняго созерцанія, но потому что сущность ея состоитъ въ познаніи идей. Съ этой теоріей связаны у Тейхмюллера и разныя другія измѣненія въ пониманіи платонизма, входить въ изложеніе которыхъ мнѣ нѣтъ надобности. Точно также не могу я вдаваться и въ критику воззрѣній Тейхмюллера и выскажу свое мнѣніе о нихъ въ двухъ словахъ.

Не смотря на *вѣрность* исходнаго пункта Тейхмюллера, что признаніе безсмертія индивидуальной души противорѣчитъ основному пункту платоновой системы и вообще порождаетъ значительныя трудности для

---

[1]) Die Platonische Frage и пр.

цѣльности системы; не смотря на остроуміе, съ которымъ Тейхмюллеръ полемизируетъ съ Целлеромъ и проводитъ свое воззрѣніе, не смотря на полную силу нѣкоторыхъ отдѣльныхъ замѣчаній, все таки въ цѣломъ взглядъ его мнѣ представляется *недостаточно* убѣдительнымъ. Во первыхъ въ этомъ вопросѣ есть сторона дѣла, въ которой я сознаю себя не компетентнымъ,—это смыслъ нѣкоторыхъ мѣстъ платоновыхъ сочиненій съ филологической точки зрѣнія. Въ этомъ отношеніи я ставлю себѣ въ обязанность подождать, что скажутъ знатоки дѣла. Что же касается до философской стороны вопроса, то главный аргументъ Тейхмюллера имѣетъ только *косвенное значеніе:* а именно, признаніе индивидуальной души не согласно съ цѣлою системой Платона; и допустивъ его, мы должны обвинить его въ непослѣдовательности и противорѣчіяхъ. Но что же за бѣда въ этомъ обвиненіи, если дѣйствительно πρῶτον ψεῦδος системы Платона необходимо вела его къ противорѣчіямъ и непослѣдовательностямъ? Основное предположеніе, что въ трансцендентномъ бытіи есть реальности, соотвѣтствующія понятіямъ, конечно, не могло быть проведено въ цѣлую систему безъ противорѣчій и непослѣдовательностей. Если поправлять Платона, то мало ли что еще пришлось бы перемѣнить въ фактическихъ данныхъ его системы. Мнѣ кажется, что, проводя до крайности мысль Платона о невозможности множественнаго бытія въ трансцендентномъ, можно, пожалуй, исправлять и его основную теорію идей. Такъ какъ идеи индивидуальны, отдѣльны (подобно понятіямъ) и такъ какъ индивидуальнымъ идеямъ соотвѣтствуетъ *идея* идей (подобно тому какъ въ логической сферѣ отдѣльнымъ понятіемъ соотвѣтствуетъ понятіе понятія), то въ истинномъ бытіи нужно было бы оставить только эту идею идей, т. е., воротиться къ Пармениду. Далѣе не допуская признанія Платономъ предсуществованія индивидуальныхъ душъ, нельзя въ его системѣ объяснить различія индивидуумовъ въ умственномъ и нравственномъ отношеніи. Если сущность души у всѣхъ людей одна и таже, то почему же одинъ является философомъ, другой человѣкомъ ходячаго сознанія, третій софистомъ низкаго калибра и т п.? Объясненіе этого различія однимъ вліяніемъ различія въ тѣлахъ едва ли могло бы быть проведено безъ столкновенія съ существенными сторонами платонизма. Вообще поправка въ платонизмѣ, дѣлаемая Тейхмюллеромъ, дѣлаетъ впечатлѣніе искусственности; при ней мы вмѣсто историческаго платонизма имѣемъ нѣчто похожее на трансцендентальный идеализмъ Шеллинга.

Впрочемъ, принимая въ соображеніе неопредѣленность и неполноту, которыя несомнѣнно допущены Платономъ въ выраженіи его ученія, я не отвергаю безусловно возможности истолкованія платонизма и въ смыслѣ Тейхмюллера, а потому всякому, интересующемуся исторіей философіи, не слѣдуетъ упускать этого истолкованія изъ виду.

Глава II.

Направленіе философіи Платона.

§ 1. *(Направленіе философіи и его факторы).* Подъ направленіемъ философіи того или другого мыслителя я разумѣю ту окончательную форму, которую приняла она въ *трехъ главныхъ* сторонахъ всякой философской системы: *теоріи познанія, метафизикѣ* и *этикѣ*. Въ выработкѣ этой формы всегда участвуютъ три фактора: индивидуальная природа философа, общественная среда, въ которой онъ живетъ, и вліяніе предшественниковъ. Обыкновенно первый и третій факторъ имѣютъ преимущественное значеніе, ибо какъ ни сильно вообще вліяніе среды на дѣятельность человѣка, оно все таки слабѣе въ области научной и особенно философской, чѣмъ въ другихъ сферахъ жизни. Сущность истинно научной дѣятельности въ томъ и состоитъ, что *сознательная сторона жизни и особенно мысли* преобладаетъ надъ безсознательными, рефлективными, рутинными импульсами, изъ которыхъ слагается механическое вліяніе среды и житейской обстановки. Ученый и спеціально философъ главнымъ образомъ отличается отъ другихъ членовъ общества въ томъ, что какъ всѣ психическіи функціи, такъ въ особенности познавательныя совершаются въ немъ наиболѣе подъ *контролемъ сознанія*; онъ болѣе, чѣмъ другіе, отдаетъ себѣ *отчетъ* въ психическихъ процессахъ, совершающихся въ немъ, и усиливается *направить* ихъ сообразно сознательно поставленнымъ цѣлямъ. До какой степени удаются философу этотъ контроль и эти усилія—это зависитъ отъ глубочайшихъ основаній его индивидуальной природы, напр., отъ общаго количества его психическихъ силъ, отъ относительнаго количества ихъ, истрачиваемаго на познавательную дѣятельность,

сравнительно съ другими, отъ психическихъ задатковъ и предрасположеній, которыя склоняютъ дѣятельность человѣка болѣе въ одну колею, чѣмъ въ другую и т. п. Во всякомъ случаѣ, какъ всякому живому существу, такъ и философу невозможно перешагнуть за индивидуальную его природу: за то оказывается въ значительной степени возможнымъ, опираясь на эту индивидуальную природу, *бороться* съ тѣми или другими вліяніями среды и *выбирать* между ея многоразличными путями и теченіями. Что же касается до третьяго фактора, т. е., вліяній предшествующихъ философскихъ міросозерцаній, то для философа, какъ такого, они играютъ ту же роль, какую играютъ для него, какъ для человѣческаго индивидуума вообще, физіологическое и психологическое наслѣдство, полученное отъ родителей.

Но, не смотря на существованіе трехъ факторовъ въ направленіи той или другой философской системы, обыкновенно въ исторіи философіи *на первомъ планѣ* стоитъ третій факторъ. Причина тому заключается не въ одномъ только *ближайшемъ и яснѣйшемъ* его вліяніи сравнительно съ остальными, но и въ наибольшей трудности изслѣдовать значеніе остальныхъ двухъ. Обыкновенно данныя о личности философа и его индивидуальныхъ свойствахъ бываютъ такъ скудны, что исторія философіи только съ трудомъ можетъ до извѣстной степени возстановить эту личность; еще труднѣе возстановить вліяніе среды на эту личность, ибо здѣсь дѣло усложняется необходимостью полнаго знакомства съ эпохою и страною, въ которой жилъ философъ, въ чемъ исторія философіи зависитъ отъ большаго или меньшаго совершенства исторической науки вообще. Разумѣется, эти затрудненія увеличиваются тѣмъ болѣе, чѣмъ далѣе отстоитъ отъ насъ по времени изслѣдуемая и объясняемая нами философская система. По этому всего легче объясняется ея составъ и направленіе со стороны вліяній на нее предшественниковъ философа, ибо, если бы мы не имѣли никакихъ историческихъ данныхъ объ этихъ вліяніяхъ, то ихъ все-таки не мудрено обнаружить путемъ сопоставленія ученія изслѣдуемаго философа съ ученіемъ его предшественниковъ.

Что касается до направленія философіи Платона, то и мы, слѣдуя болѣе или менѣе установившимся даннымъ исторіи философіи, будемъ объяснять это направленіе главнымъ образомъ изъ вліяній предъидущей философіи, указывая, гдѣ нужно и гдѣ можно, на вліяніе и двухъ другихъ факторовъ.

Прежде нежели мы приступимъ къ *характеристикѣ* формъ платоновой философіи, мы въ общихъ чертахъ обозначимъ, какъ *складывались* ея составные элементы въ процессѣ развитія подъ вліяніемъ вышеозначенныхъ факторовъ.

§ 2. *(Отношенія философіи Платона къ предшествующимъ и современнымъ философамъ. Отношенія Платона къ гераклитовой и сократовой философіи).* Платонъ былъ первый изъ греческихъ философовъ, который не только всесторонне изучилъ всѣхъ своихъ предшественниковъ, но и каждымъ изъ нихъ въ большей или меньшей степени воспользовался при выработкѣ своей системы. По свидѣтельству Аристотеля (Met. I, 6), еще до знакомства съ Сократомъ, т. е., еще до 20-ти-лѣтняго возраста Платонъ въ общеніи съ Кратиломъ (см. фил. Эт. ч. I, стр. 122) познакомился съ ученіемъ Гераклита. Оно оставило столь глубокіе слѣды своего вліянія на Платона, что *положеніе о непрестанной перемѣнѣ* и теченіи всего чувственнаго стало однимъ изъ краеугольныхъ камней системы самого Платона. Гераклитова теорія абсолютнаго движенія легла въ основаніе и платоновой теоріи чувственнаго воспріятія, объясняемаго изъ двойнаго движенія отъ субъекта къ объекту и обратно [1]) (см. Гл. I, § 11). Что касается до вопроса о томъ, какъ отнесся Платонъ къ гераклитизму послѣ пер-

---

[1]) Очень возможно, какъ принимаютъ нѣкоторые изслѣдователи, что эта теорія первоначально высказана была Протагоромъ и что Платонъ, согласный съ нею, только повторилъ ее отъ себя въ „Теэтетѣ“. Но это только предположеніе, ни на какихъ иныхъ показаніяхъ, кромѣ платоновыхъ въ названномъ діалогѣ, не основанное. Во всякомъ случаѣ, если начало этой теоріи и было положено Протагоромъ, (а можетъ быть даже и самимъ Гераклитомъ), то формулировка и редакція его въ „Теэтетѣ“ вполнѣ принадлежитъ Платону. Въ сочиненіи русскаго изслѣдователя, г. Скворцова, („Платонъ о знаніи“) весьма обстоятельно выяснено, что сближеніе положенія о человѣкѣ, какъ мѣрѣ вещей, и о знаніи, какъ ощущеніи, съ метафизической теоріей движенія (см. Гл. I § 6) есть не воспроизведеніе фактически существовавшей исторической связи между ними, а оригинальная концепція самого Платона, который въ своей критической мысли идеально связалъ то, что въ дѣйствительности могло стоять и разрозненнымъ

ваго знакомства съ нимъ, то на это у насъ нѣтъ никакихъ свидѣтельствъ. Само собою разумѣется, что, по общимъ законамъ умственнаго развитія индивидуума, то отношеніе Платона къ гераклитизму, которое мы встрѣчаемъ въ „Теэтетѣ“, не могло быть первоначальнымъ и выработано въ теченіи долгаго времени подъ вліяніемъ философіи Сократа и другихъ школъ, съ представителями которыхъ Платонъ прежде всего встрѣтился въ кружкѣ Сократа [1]). Такъ, напр., съ элей-

---

и для обыкновеннаго взгляда не представлять признаковъ внутренняго сродства и сопринадлежности. Въ этомъ сближеніи высказана и теорія чувственнаго воспріятія, составляющая одинъ изъ важнѣйшихъ моментовъ въ критической аргументаціи Платона. Впрочемъ, принадлежность этой теоріи Платону подкрѣпляется и другими діалогами. (См. Гл. I, § 11).

[1]) Изъ данныхъ объ юности Платона мы знаемъ съ большою вѣроятностью, что онъ, получивши первоначальное свойственное всякому аѳинскому гражданину образованіе въ той наиболѣе совершенной и блестящей формѣ, въ какой получали его тогда молодые люди знатнаго происхожденія, занимался поэзіей. Здѣсь можно спросить, почему Платонъ предпочелъ это занятіе занятію политикой и сопринадлежными съ нею искусствами (напр., риторикой и т. п.), иначе почему онъ не предназначалъ себя къ политической дѣятельности, въ которой могъ разсчитывать на успѣхъ по своему положенію и связямъ, какъ напр., по родству съ Хармидомъ (дядя Платона по матери) и Критіемъ (родственникъ также по матери), пользовавшимися вліяніемъ въ аристократической партіи (оба были въ числѣ олигарховъ, захватившихъ при помощи спартанцевъ власть въ Аѳинахъ по окончаніи пелопоннезской войны)? Для точнаго отвѣта на этотъ вопросъ данныхъ нѣтъ; но можно сдѣлать предположеніе, что какъ отчужденіе отъ демократіи, возникшее подъ вліяніемъ семьи и ближайшаго къ ней круга аристократическихъ родственниковъ и друзей, такъ и отчужденіе вообще отъ толпы и борьбы партій, которое самъ Платонъ считаетъ признакомъ философской природы, были у него гораздо сильнѣе, чѣмъ естественное молодое честолюбіе. Пожалуй, можно еще объяснять отчужденіе Платона отъ политической карьеры и тѣмъ обстоятельствомъ, что, по преданію, при здоровой и сильной организаціи (Платонъ—есть не собственное имя философа, а прозвище, полученное имъ отъ учителя фехтованія по поводу широкаго лба и груди), Платонъ имѣлъ тонкій и слабый голосъ, недостатокъ, дѣлавшій невозможнымъ вліяніе въ народныхъ собраніяхъ. (Для біографическихъ данныхъ о Платонѣ я кромѣ Целлера и другихъ историковъ философіи пользуюсь главнымъ образомъ сочиненіемъ Штейнгарта: **Platon's Leben**).

ской философіею онъ могъ впервые познакомиться отъ Евклида изъ Мегары, съ пиѳагорейскою отъ ѳиванцевъ Кивиса и Симміаса, бывшихъ учениками Филолая прежде, чѣмъ они пристали къ кружку Сократа. Что Платонъ не вдавался въ глубокое изслѣдованіе основныхъ началъ какъ гераклитизма, такъ и другихъ системъ ни до сношеній съ Сократомъ [1]), ни даже во время ихъ, доказывается всего лучше тѣми сочиненіями, которыя, по мнѣнію Целлера, Штейнгарта и другихъ основательныхъ изслѣдователей, написаны Платономъ отчасти при жизни Сократа, отчасти въ первые годы послѣ его смерти [2]). Здѣсь еще и слѣда нѣтъ какъ критическихъ отношеній Платона къ теоріи познанія или метафизикѣ досократовой философіи, такъ и его собственной теоріи идей: здѣсь онъ *не выходитъ* изъ круга сократической философіи. Въ этихъ раннихъ сочиненіяхъ мы видимъ Платона овладѣвающимъ методомъ сократическаго опредѣленія и образованія понятій и пытающимся передать его въ сравнительно систематической формѣ. Далѣе содержаніемъ этихъ сочиненій служатъ тѣ-же этическія понятія, которыя разработывалъ и Сократъ [3]), при чемъ опять таки Пла-

---

[1]) Съ Сократомъ могли познакомить Платона его родственники Хармидъ и Критій. Есть преданіе, что даже отецъ Платона самъ поручилъ его Сократу для высшаго нравственнаго воспитанія. Впрочемъ, съ Сократомъ такъ легко было познакомиться и сойтись всякому желающему, что это могло быть и безъ всякихъ посредниковъ.

[2]) Таковы, напр., „Іонъ (если онъ подлинный), малый Гиппіасъ, Лизисъ, Хармидъ, Лахесъ, Протагоръ, Евтифронъ, Апологія, Критонъ“.

[3]) Такъ въ »Лизисѣ« выработывается понятіе дружбы въ смыслѣ сократическаго эроса, какъ достиженія въ дружескомъ общеніи добродѣтели и высочайшаго блага. Въ »Хармидѣ« идетъ рѣчь о благоразуміи или разсудительности, при чемъ сущность этой добродѣтели опредѣляется въ смыслѣ сократическаго самообладанія и сознательнаго знанія о благѣ, хотя брошенная въ томъ же »Хармидѣ« отъ лица Критія мысль, что разсудительность есть знаніе самой себя и прочихъ знаній, уже выходитъ за сократово понятіе самопознанія (см. гл. I § 9). Въ „Лахесѣ“ выработывается понятіе храбрости въ сократовомъ смыслѣ знанія того, что страшно и что не страшно. Въ „Гиппіасѣ маломъ“ идетъ рѣчь о лжи, или о томъ, что добровольная ложь (т. е. неправда знающаго) лучше недобровольной (неправды не знающаго), при чемъ развивается основное этическое положеніе Сократа, что съ знаніемъ добраго и справед-

тонъ пытается придать отрывочнымъ этическимъ положеніямъ Сократа систематическую форму. Наконецъ въ этихъ сочиненіяхъ Платонъ старается изобразить своего учителя въ его нравственномъ величіи [1]), или же выставить противоположность его дѣятельности и ученія съ дѣятельностію и ученіемъ софистовъ [2]).

Періодъ принадлежности къ кружку Сократа былъ для Платона *періодомъ приготовительнымъ*, въ которомъ еще ставились тѣ вопросы, рѣшеніе которыхъ мы находимъ въ позднѣйшихъ и болѣе зрѣлыхъ его произведеніяхъ. Прежде всего это были или вопросы, поставленные, но неразрѣшенные самимъ Сократомъ, или же сами собою возникавшіе изъ его дѣятельности. Такъ, напр., требовало объясненія ежедневно вскрываемое Сократомъ явленіе, что люди способные и постоянно обращавшіеся съ какимъ либо предметомъ не могли его опредѣлить и отличить отъ другихъ [3]). Требовалось отвѣтить на вопросъ, что представляютъ сужденія, высказываемыя ими: знаніе или незнаніе? Если знаніе, то какъ оно можетъ казаться незнаніемъ, если незнаніе, то

ливаго неразрывно соединено и осуществленіе его въ дѣлахъ, что дѣлающій зло дѣлаетъ его, только потому что не знаетъ, что оно зло. Съ задачею „Протагора“ мы познакомились въ § 19. гл. I. Но кромѣ указанной тамъ задачи въ этомъ діалогѣ въ видѣ второстепенной части изслѣдуются сократическія положенія, что добродѣтель есть знаніе, что она, слѣдовательно, можетъ быть предметомъ изученія, и наконецъ что, въ сущности, добродѣтель едина, т. е., что различіе добродѣтелей сводится на различіе знаній о предметѣ добродѣтели. Въ „Эвтифронѣ“ опредѣляется понятіе святости или благочестія въ смыслѣ знанія того, что справедливо въ отношеніи боговъ, а также въ смыслѣ сопровождающаго всякое дѣло сознанія, что дѣло должно сообразоваться съ міропорядкомъ, установленнымъ божественною силою.

[1]) Такъ въ „Апологіи“ изображенъ Сократъ передъ судомъ; въ „Критонѣ“ Сократъ, находящійся въ темницѣ, отказывается отъ бѣгства, подготовленнаго его друзьями, на томъ основаніи, что гражданинъ обязанъ повиноваться законамъ государства и въ томъ случаѣ, когда онъ терпитъ отъ нихъ несправедливость.

[2]) Напр., въ „Протагорѣ“ и сравнительно позднѣйшемъ „Эвтидемѣ“.

[3]) Такъ, напр., полководцы (въ „Лахесѣ“ Лахесъ и Никій), которымъ, по видимому, всего знакомѣе должно быть явленіе храбрости, въ объясненіи этого явленія не только противорѣчатъ другъ другу, но и самимъ себѣ.

какъ возможно, чтобы мысль и слово были воплощеніемъ незнанія, вообще какъ возможна ошибка? Точно также Платону предстояло разрѣшить вопросъ, почему въ понятіяхъ точно опредѣленныхъ и обоснованныхъ, словомъ, въ понятіяхъ, которыхъ искалъ и требовалъ Сократъ, почему въ нихъ должно выражаться истинное знаніе въ смыслѣ воспроизведенія въ немъ бытія? Далѣе, если въ опредѣленныхъ понятіяхъ состоитъ знаніе и если, по сократическому методу, каждое понятіе должно быть отнесено къ высшему роду, то спрашивалось, гдѣ и какъ должно останавливаться въ обосновкѣ низшихъ понятій высшими. Наконецъ Сократомъ оставленъ безъ удовлетворительнаго рѣшенія вопросъ, что такое то высшее и единое Благо, къ которому ведетъ добродѣтель или, что все равно, мудрость? Въ разрѣшеніи этихъ и другихъ вопросовъ, назрѣвшихъ въ періодъ общенія съ Сократомъ, помогло Платону болѣе глубокое знакомство съ философіею элейской и пиѳагорейской, а также и основательнѣйшее изученіе математики: и то, и другое произошло въ періодъ его путешествій, занимающій двѣнадцатилѣтній промежутокъ жизни Платона [1]).

Прежде всего элейская философія *освѣтила* для Платона сущность уже прежде знакомаго ему гераклитизма. Это освѣщеніе произошло двумя путями: во первыхъ раскрытіемъ понятія бытія (см. Фил. Эт. ч. I стр. 90 и слѣд.), указаніемъ, что то, что зовется и мыслится сущимъ, едино, не возникаетъ, не исчезаетъ, не движется и т. д., а во вторыхъ критикою понятія перемѣны и движенія. Далѣе изъ элейской же философіи почерпнулъ Платонъ также одно изъ основныхъ своихъ положеній, что не существующее никакимъ образомъ немыслимо и что знаніе и мышленіе должны относиться къ сущему и выражать сущее. Наконецъ изъ нея же взятъ былъ терминъ: мнѣніе (δόξα), для выраженія всей области чувственно эмпирическаго міра. Но такъ какъ Платонъ не

---

[1]) Платонъ имѣлъ 28 лѣтъ въ годъ смерти Сократа и 41 годъ, когда основалъ школу въ Академіи. Въ двѣнадцатилѣтній промежутокъ онъ сперва долго жилъ въ Мегарѣ съ Евклидомъ и здѣсь изучилъ элейскую философію, а потомъ путешествовалъ въ Кирене, гдѣ сошелся съ извѣстнымъ тогда математикомъ Ѳеодоромъ, изображеннымъ въ „Теэтетѣ“ и, вѣроятно, въ Египетъ; потомъ въ Сицилію и Южную Италію, гдѣ вступилъ въ дружескія связи съ извѣстнѣйшими тогда представителями пиѳагореизма. Конечно, между этими путешествіями онъ не разъ возвращался и жилъ въ отечествѣ.

могъ допустить вмѣстѣ съ Парменидомъ, чтобы этотъ міръ мнѣнія былъ полною иллюзіею и не имѣлъ никакого участія въ бытіи, то ему предстала задача соединить и какъ либо примирить два противоположныя направленія Гераклита и элейцевъ. Элементы для этого примиренія даны были, какъ увидимъ далѣе, отчасти пиѳагореизмомъ и другими направленіями досократовой философіи, отчасти оригинальною концепціею идей. Эта трудная задача выполнена была Платономъ въ двухъ группахъ діалоговъ, изъ коихъ одна принадлежитъ къ эпохѣ его путешествій и первому времени учительской дѣятельности въ академіи [1]), т. е., приблизительно къ тридцатымъ и сороковымъ годамъ жизни философа, а другая къ сравнительно позднѣйшему его возрасту т. е., приблизительно отъ пятидесятыхъ годовъ его жизни и до конца ея [2]). Въ первой группѣ онъ *критически относится* къ предшествующимъ и современнымъ философскимъ направленіямъ и въ то же время *вырабатываетъ собственныя начала* и въ метафизикѣ, и въ методологіи. Во второй группѣ онъ сравнительно систематически *излагаетъ* эти начала, дополняетъ, развиваетъ и пытается *приложить их* къ объясненію явленій познанія, внѣшней природы и этики.

Въ „Теэтетѣ“ главнымъ образомъ развертывается Платонъ съ гераклитизмомъ, и его послѣдствіемъ, субъективизмомъ Протагора и вообще съ ходячимъ сенсуализмомъ, полагающимъ знаніе въ чувственномъ воспріятіи. Мы уже видѣли (гл. I § 6), что теорія абсолютной перемѣны и движенія Гераклита опровергается тѣмъ, что по ней не только *бытіе неуловимо въ познаніи и ощущеніи*, но и *отрицается само въ себѣ*. Но не должно думать, чтобы Платонъ опровергъ Протагора и сенсуализмъ Теэтета только тѣмъ, что имъ приведена къ нелѣпости бывшая въ возможной исторической связи съ ними метафизическая теорія; напротивъ онъ опровергалъ ихъ и независимо отъ этой связи. Мы уже знаемъ (гл. I, § 10), что *самое рѣшительное* опроверженіе положенія Протагора о „человѣкѣ, какъ мѣрѣ вещей“, состоитъ въ томъ, что оно, по своему смыслу, оправдывая тѣхъ, которые его

---

[1]) Важнѣйшіе діалоги, относящіеся къ этой эпохѣ, суть: „Теэтетъ, Федръ, Софистъ, Политикъ, Парменидъ“ и, можетъ быть, „Пиръ“.

[2]) Важнѣйшія сочиненія этого періода суть: „Государство, Тимей, Филебъ, Федонъ“.

отрицаютъ, уничтожаетъ возможность знанія вообще и само отказывается отъ малѣйшаго притязанія на истину. Точно также мы касались опроверженія положенія Теэтета, говоря объ обосновкѣ Платономъ гипотезы идей (гл. I, § 16). Сущность его состоитъ въ томъ, что наше фактическое, подтверждаемое внутреннимъ опытомъ, знаніе о чувственныхъ предметахъ *заключаетъ въ себѣ* часть, не составляющую содержаніе ощущенія и не могущую быть чувственнымъ воспріятіемъ. Эту часть составляютъ *предикаты*: бытія, тождества, сходства, несходства, красоты, безобразія и т. п., предикаты, общіе всѣмъ предметамъ и *привходящіе* къ содержанію чувственнаго воспріятія отъ самостоятельной дѣятельности души, сравнивающей чувственныя впечатлѣнія.

Что же касается до приведенія положеній Протагора и Теэтета къ гераклитизму, какъ ихъ основѣ, то, мнѣ кажется, Платонъ сдѣлалъ это съ тою цѣлью, чтобы черезъ критику этой основы сдѣлать наиболѣе *ясною несостоятельность теоріи относительности знанія* вообще. Хотя Платонъ прямо этого не высказалъ въ „Теэтетѣ“, но очень вѣроятно, что онъ понималъ то яркое противорѣчіе, которое заключается въ положеніи, что всякое знаніе относительно, что оно есть только отношеніе субъекта къ объекту. Такъ какъ отношеніе не имѣетъ никакого смысла безъ предположенія соотносящихся членовъ (membra relationis), т. е. существующихъ о себѣ, то эти члены и суть предполагаемые релативизмомъ субъектъ и объектъ. Но если они извѣстны, т. е, принадлежатъ къ области знанія, то они, по теоріи, сами суть ничто иное, какъ *агрегатъ отношеній* [1]); если они не извѣстны, то на какомъ основаніи теорія утверждаетъ, что они соотносятся и существуютъ. Это противорѣчіе особенно ярко, когда, съ точки зрѣнія гераклитизма, еще предполагается, что они не только соотносятся, но при этомъ безпрерывно становятся (т. е., никогда не суть).

Кромѣ критическаго отношенія къ гераклитизму и родственнымъ съ нимъ теоріямъ знанія въ „Теэтетѣ“ же мы видимъ и критическое отношеніе къ теоріи самого Сократа. Точка зрѣнія Сократа, опровергаемая здѣсь Платономъ, по вѣрному замѣчанію Штейнгарта [2]), выражается въ опредѣленіи, что знаніе есть правильное мнѣніе съ объяс-

---

[1]) Чего? опять субъекта и объекта и т. д. въ безконечность?

[2]) См. Steinhart, loco cit. III стр. 15, 90 и слѣд.

нсніемъ. Къ критикѣ этой точки зрѣнія Платонъ приступаетъ послѣ опроверженія положенія, посредствующаго между ею и сенсуализмомъ Теэтета, а именно, что знаніе есть правильное мнѣніе. Мы уже видѣли (гл. I, § 11), что разумѣетъ Платонъ подъ мнѣніемъ, и отчасти познакомились съ опроверженіемъ сейчасъ обозначеннаго положенія. Сущность опроверженія состоитъ въ томъ, что, какъ скоро при правильныхъ сужденіяхъ или представленіяхъ (мнѣніи) могутъ быть и ложныя, то нужно мѣрило, т. е., уже знаніе, которое рѣшило бы, какое представленіе истинно, какое нѣтъ, иначе говоря, правильное мнѣніе уже *предполагаетъ знаніе*, чтобы быть знаніемъ [1]). Опроверг-

---

[1]) Мы считаемъ нужнымъ упомянуть объ относящихся къ этому мѣсту „Теэтета“ попыткахъ Платона опредѣлить, что такое *ошибка или ложное мнѣніе* и отчего она можетъ возникнуть. Ошибка не можетъ состоять въ томъ, чтобы существующее (т. е. наличное представленіе о предметѣ) считать за несуществующее или несуществующее (отсутствіе представленія) за существующее (со стороны объекта); точно также она не можетъ состоять и въ томъ, чтобы знаемое не знать или незнаемое знать (со стороны субъекта): ибо въ томъ и другомъ случаѣ присоединялись бы противоположные предикаты къ одному и тому же предмету. Точно также опровергаетъ Платонъ и другія гипотезы происхожденія ошибки. Такъ напр., гипотеза, что ложное мнѣніе или ошибка происходитъ отъ смѣшенія представленій, невозможна, потому что для того, чтобы смѣшать два представленія, т. е., принять одно за другое, надобно ихъ имѣть раздѣльно вмѣстѣ или по очереди, но тогда никто не можетъ одно называть въ душѣ другимъ, напр., красивое безобразнымъ. Точно также отвергается гипотеза происхожденія ложнаго мнѣнія, по которой мы имѣемъ пріобрѣтенное знаніе, но не можемъ распорядиться имъ въ данное время, подобно человѣку, который, наловивши въ голубятню голубей, можетъ ошибиться, выпимая не того, который ему нуженъ въ данномъ случаѣ. Но подобное этому смѣшеніе знаній невозможно, если только пріобрѣтены были знанія Оно возможно было бы только тогда, когда мы предположили бы, что между пріобрѣтенными нами знаніями были и незнанія; но тогда нужно предложить, что кромѣ этихъ данныхъ знаній и незнаній есть еще знаніе о нихъ и т. д. въ безконечность Словомъ эти и другія попытки опредѣлить ошибку или ложное мнѣніе оказываются неудачными, потому что, какъ замѣчаетъ платоновъ Сократъ, „невозможно опредѣлить, что такое ложное мнѣніе или ошибка, прежде чѣмъ не узнаешь, что такое знаніе“.

нувъ положеніе о знаніи въ смыслѣ правильнаго мнѣнія, Платонъ уже легко опровергаетъ тоже положеніе съ небольшимъ видоизмѣненіемъ. Сущность опроверженія состоитъ въ томъ, что въ какомъ бы смыслѣ (см. Гл. I, § 11) мы ни взяли *слово, объясненіе* (λόγος), которое должно быть присоединено къ истинному мнѣнію для того, чтобы оно стало знаніемъ, оно всегда будетъ принадлежать къ области мнѣнія же. Ученые истолкователи Платона разнообразно объясняли, для чего Платонъ послѣ опроверженія релативизма помѣстилъ въ „Теэтетѣ" критику двухъ положеній о мнѣніи, какъ знаніи; особенно занимали истолкователей цѣль и значеніе критики втораго положенія[1]). Но мнѣ кажется, что, съ точекъ зрѣнія Платона, ему вполнѣ естественно было послѣ отрицанія сенсуализма и релативизма стать также въ отрицательное отношеніе и къ тому направленію, которое резюмируется двумя положеніями о мнѣніи и которое весьма точно можно назвать *разсудочнымъ эмпиризмомъ*. Дѣло въ томъ, что оба направленія, т. е., сенсуализмъ и разсудочный эмпиризмъ родственны, что, конечно, и было понято Платономъ. Разница только въ томъ, что сенсуализмъ и релативизмъ послѣдовательны и что разсудочный эмпиризмъ, не сознавая того, дѣлаетъ уступки идеализму и раціонализму. Разсудочный эмпиризмъ въ сущности стоитъ на чувственномъ воспріятіи; исключенія не составляетъ въ этомъ отношеніи и Сократъ, который выше и истинное значеніе видѣлъ въ понятіяхъ, точно обоснованныхъ. Но чѣмъ же обосновывалъ онъ свои понятія? Конечно другими понятіями, сужденіями, представленіями. Но откуда брались эти обосновывающія понятія, сужденія, представленія, на чемъ стояли они сами и на чемъ кончалась всякая обосновка? Конечно, не на чемъ ином, какъ на чувственномъ воспріятіи; „мы такъ видимъ, такъ слышимъ, осязаемъ и пр."—вотъ послѣднія границы, до которыхъ могли доходить Сократъ съ своими собесѣдниками въ провѣркѣ и обо-

---

[1]) См. изложеніе различныхъ соображеній, относящихся къ этому предмету, въ выше цитированномъ сочиненіи Скворцова: „Платонъ о знаніи", стр. 174 и слѣд. Тамъ указано весьма обстоятельно, что нѣтъ достаточныхъ основаній думать, что въ критикѣ второго положенія Платонъ непремѣнно хотѣлъ полемизировать съ Антисѳеномъ, какъ объясняютъ то многіе истолкователи.

сновкѣ своихъ понятій. Вопросы теоріи познанія и метафизики не ставились ни Сократомъ, ни вообще представителями разсудочнаго эмпиризма (многими софистами, риторами, политиками и т. п., односторонними сократиками и между ними Антисѳеномъ). На сколько чувственныя воспріятія выражаютъ бытіе и какъ они, при ихъ относительности и индивидуальности, могутъ стать элементами истины т. е., того, что, по понятію своему, безотносительно и всеобще; далѣе какъ и по какому закону совершаются процессы преобразованія ощущеній и воспріятій въ представленія, сужденія и понятія и каково отношеніе этихъ психическихъ, субъективныхъ процессовъ къ бытію; наконецъ дѣйствительно ли всѣ высшія формы познанія, какъ напр., истинныя сужденія и точно обоснованныя понятія сводятся въ концѣ концовъ къ ощущеніямъ и не заключаютъ въ себѣ особыхъ элементовъ, не зависящихъ отъ ощущенія?—*всѣ эти вопросы* не поднимались Сократомъ и разсудочнымъ эмпиризмомъ. Для нихъ не существовало вопроса о *о послѣднемъ, безусловномъ критеріѣ* знанія; и если практически они пользовались, напр., логическимъ закономъ противорѣчія, какъ такимъ критеріемъ, то нисколько не задумывались о его правахъ быть таковымъ и объ его отношеніи къ бытію.

Итакъ, Платонъ на той точкѣ зрѣнія, которая выражена „Теэтетомъ“, уже перешагнулъ за Сократа. Не только чувственныя воспріятія, но и дальнѣйшая ихъ переработка, даже сократически обоснованныя понятія для него не были знаніемъ. Правда, они изъ всей сферы мнѣнія, опирающагося на чувственное воспріятіе, были ближе всего къ знанію; но все-таки имъ не доставало послѣдней обосновки, имъ недоставало опоры на *начала*, которыя происходили бы не изъ чувственной эмпиріи, а изъ самостоятельной дѣятельности духа. Хотя въ „Теэтетѣ“ еще не указано на идеи, но, какъ вѣрно замѣчаетъ гдѣ-то Кузенъ: „dans Platon la refutation etait la demonstration“, изъ способа его борьбы видна та крѣпость, на которую онъ самъ опирался въ критикѣ релативизма, сенсуализма и эмпиризма. Очевидно, что *идеи были признаны* и что рѣшительными мотивами къ тому были съ одной стороны отмѣченный Платономъ *фактъ*, что въ познаніи есть элементы не данныя въ ощущеніи (категоріи, напр., по нашей терминологіи), а съ другой *потребность* имѣть абсолютные критеріи знанія. Эмпирическое знаніе, видѣлъ Платонъ, вертится въ кругу и изъ относительности не выходитъ; въ немъ каждое сужденіе стоитъ на другомъ, третьемъ

и т. д.; каждое понятіе также на другихъ; и все это въ концѣ концовъ опирается на вѣчно-текущій міръ ощущеній. Истинное же знаніе, по Платону, не нуждается въ посторонней опорѣ, а тѣмъ болѣе въ опорѣ на чувственное воспріятіе; оно *въ самомъ себѣ* носитъ признаки своей достовѣрности, т. е., своего соотвѣтствія бытію. Кто знаетъ предметъ (какое либо А), тотъ не нуждается еще въ иномъ знаніи (какого либо В, С, D), чтобы знать, что онъ знаетъ (что А есть А). Кто дѣйствительно знаетъ, *тотъ* eo ipso и *знаетъ*, *что* (союзъ) *онъ знаетъ*. Только люди мнѣнія (а не знанія) не знаютъ того, что (союзъ) они знаютъ, хотя бы они и знали, а потому имъ нужна *безконечная обосновка* въ безъисходномъ кругѣ того же мнѣнія. Поэтому и сократическимъ методомъ обоснованныя понятія только тогда суть истинное знаніе, когда они соотвѣтствуютъ идеямъ, а признакъ этого соотвѣтствія не гдѣ либо внѣ, а въ самомъ соотвѣтствующемъ понятіи и сознается непосредственно. Сократическій же методъ образованія и провѣрки понятій не есть гарантія этого соотвѣтствія и истины, а только необходимое для того условіе [1]). Выражая мысль Платона языкомъ позднѣйшей философіи, можно сказать за него такъ: логически обоснованное понятіе тогда только есть истинное знаніе, когда оно *адекватно* идеѣ или когда оно есть сама *субъективировавшаяся идея*.

Но если сфера эмпиріи, область мнѣнія не есть знаніе, то она и не есть призракъ. Ей можетъ принадлежать и принадлежитъ истина, но только такъ, что всякій стоящій на точкѣ зрѣнія мнѣнія не имѣетъ никакой гарантіи въ томъ, что его такое-то представленіе, сужденіе, или понятіе истина, или нѣтъ. Но точно также онъ не имѣетъ вѣрныхъ признаковъ и ошибки. Попытки Платона въ „Теэтетѣ“ опредѣлить ошибку вышли неудачными, да иначе и быть не могло, потому что онъ

---

[1]) Не рѣдко упрекаютъ Платона въ томъ, что онъ не замѣтилъ, что понятія не безусловно стойки, а измѣняются во времени. Но, какъ мы видѣли (гл. I, § 11), Платонъ понялъ и это, хотя и не выразилъ своего пониманія съ полною ясностью Конечно, для него понятіе могло подлежать измѣненію вмѣстѣ съ измѣняющимися отношеніями чувственнаго міра, по скольку оно стояло только на этомъ послѣднемъ. Абсолютная неподвижность понятія (достижимая или нѣтъ—это другой вопросъ) была для Платона признакомъ, отличавшимъ понятіе, равное идеѣ, отъ субъективнаго понятія и вообще мнѣнія.

хотѣлъ указать на признаки ошибки на основаніи одной области мнѣнія. Область мнѣнія есть *область вѣры*, а потому чѣмъ болѣе людей держатся за какое либо понятіе или сужденіе, тѣмъ крѣпче ихъ вѣра въ него, ибо они взаимно поддерживаютъ другъ у друга эту вѣру.

§ 3. *(Отношенія Платона къ элейской философіи).* Но если *мнѣніе* (δόξα) *не иллюзія*, если, слѣдовательно, въ чувственномъ мірѣ есть истина; если далѣе сократическія понятія, вполнѣ относящіяся къ міру чувственныхъ вещей, при извѣстныхъ условіяхъ, могутъ быть знаніемъ, т. е., полнымъ отображеніемъ сущаго, то какъ же тогда отнестись къ ученію Парменида, съ такимъ почтеніемъ *противопоставляемаго* Платономъ въ „Теэтетѣ“ цѣлой арміи поэтовъ и философовъ, утверждавшихъ движущееся бытіе. Признать вмѣстѣ съ Парменидомъ, что бытіе едино, неподвижно и т. д.—это значило для Платона отречься не только отъ гераклитизма, но и отъ всей философіи Сократа съ ея столь важными результатами для этики; это значило отвергнуть все человѣческое знаніе о вещахъ въ смыслѣ знанія бытія (оставивъ его въ смыслѣ иллюзіи), это значило ограничиться одною только безусловною истиной: „только бытіе есть, небытія же нѣтъ“. Поэтому Платону предстояло опровергнуть неподвижную формулу Парменида и обосновать для его единаго бытія возможность заключать въ себѣ множество. Попытки разрѣшить эту задачу заключаются главнымъ образомъ въ діалогахъ: „Софистъ и Парменидъ“.

Въ первомъ діалогѣ Платонъ пытается опровергнуть Парменида, исходя отъ факта существованія обмана и ошибки и эксплоатируя вышеозначенное положеніе Парменида и еще другое, что о „несущемъ нельзя ни помыслить, ни говорить“. Софистъ [1]) не иначе можетъ практиковать свое „призрачное искусство“ (φανταστικὴ τέχνη), какъ показывая за сущее не существующее. Ложное сужденіе можетъ быть только тогда, когда можно *смѣшивать существующее съ несуществующимъ*, а это невозможно, если вѣрно положеніе Парменида. Значитъ, если есть ошибка и обманъ, то они возможны только при относительности понятій бытія и небытія [2]) Кромѣ того мысль Парменида еще и съ дру-

---

[1]) Мы здѣсь какъ разъ касаемся того мѣста діалога: „Софистъ“, на которомъ остановились въ изложеніи его въ § 17 гл. I.

[2]) Т. е. что существующее относительно (времени, пространства и пр.)

гой точки зрѣнія заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, потому что желая высказать даже отрицательное сужденіе о не сущемъ, (напр. не сущее или не сущія не есть или не суть мыслимо—ы), мы уже прилагаемъ къ нему понятія, относящіяся къ бытію, напр., число, бытіе [1]). Далѣе, предпринимая изслѣдованіе о числѣ и качествѣ сущаго (см. гл. I § 20), Платонъ прямо указываетъ цѣль его, состоящую въ томъ, чтобы опровергнуть Парменида и доказать, что сущее относительно не существуетъ, а несущее въ какомъ либо отношеніи существуетъ. Дуалистовъ или принимающихъ два основныя начала бытія онъ опровергаетъ тѣмъ, что, разсуждая о приложеніи къ нимъ предиката бытія, мы два необходимо сведемъ или къ тремъ бытіямъ, или къ одному[2]). Парменидово положеніе о единомъ бытіи онъ опровергаетъ тѣмъ, что когда элеаты утверждаютъ, что единое есть, то eo ipso ставятъ два: единое

можетъ быть не существующимъ и обратно, т. е,, при предположеніи чувственнаго міра перемѣнъ

[1]) Очевидно этотъ аргументъ не имѣетъ никакой силы, ибо отрицательныя сужденія вообще никакой положительной мысли не ставятъ, во вторыхъ отрицательные субъекты не могутъ имѣть числа (не лошадь, не быкъ и т. п), въ третьихъ терминъ не сущее двусмысленъ, ибо можетъ имѣть относительное и безотносительное значеніе. Что касается до перваго аргумента, то онъ имѣетъ силу тогда, когда Парменидъ согласился бы съ той посылкой, что ошибка, ложь состоитъ въ томъ, что несущее выдается за сущее и обратно, т. е., eo ipso положилъ бы міръ перемѣны, гдѣ только и возможна относительность понятій бытія и небытія Конечно, положеніе Парменида представляетъ слабыя мѣста, которыя эксплоатировались и софистами и на которыя нападаетъ Платонъ, но эти слабыя мѣста существуютъ только благодаря тому, что его понятіями: бытіе, небытіе, ничто, можно играть, принимая ихъ то въ безусловномъ, то въ относительномъ смыслѣ. Кромѣ того слабое мѣсто его состоитъ въ полной невыясненности его понятія о мнѣніи (δοξα) и даже противорѣчіи этого понятія съ его основнымъ положеніемъ о немыслимости ничто. (См. Фил. Эт. ч. I стр. 116 и слѣд., 125 и слѣд Ср. также гл. I, § 18)

[2]) Аргументъ этотъ, какъ справедливо замѣчаетъ **Ribbing** (**Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre**, стр. 193), по сущности своей, вмѣсто двухъ видимыхъ альтернативъ сводится къ одной. Если положены A и B и если изъ сужденій: A есть, B есть, слѣдуетъ постановка 3-го бытія, то, вѣдь, и оно есть такъ что опять таки все сводится къ одному.

и бытіе. Если они возразятъ на то, что предиватъ: есть, есть только имя, которому не соотвѣтствуетъ никакая дѣйствительность, то они должны какъ либо отличать имя отъ вещи, что опять приводитъ къ двумъ. Если же они отождествляютъ имя и вещь, то имя остается или отрицать, что имя значитъ что-либо, или что имя есть имя другого имени. Но тогда обратно единое элеатовъ было бы только имя имени. Но кромѣ того элеаты называютъ свое единое (ἕν) цѣлостностью (ὅλον), а это implicite заключаетъ въ себѣ предположеніе множества.

Такимъ образомъ въ изслѣдованіи о числѣ сущаго Платонъ пришелъ, повидимому, къ отрицательному результату; но въ сущности онъ оставилъ мѣсто для *третьей возможной гипотезы, что сущихъ множество*, гипотезы, которую онъ не разбираетъ, но тихомолкомъ принимаетъ. Но въ слѣдующемъ за тѣмъ отдѣлѣ объ общеніи родовъ или идей Платонъ доказываетъ (см. § 20, гл. I), что это множество не просто множество, но множество связанное и, на діалектическихъ основаніяхъ, соединенное въ единство. Платонъ думаетъ что этою теоріею соединенія идей устраняются затрудненія, возбуждаемыя прежними философскими системами, не только относительно *числа* сущихъ, но и относительно ихъ *качества* [1]). При этомъ, какъ было уже замѣчено прежде, окончательно предполагается, что соединеніе понятій, имѣющее силу логически, вполнѣ соотвѣтствуетъ метафизическому отношенію сущихъ, т. е., идей. Посредствомъ этой же теоріи соединенія родовъ, принятой въ метафизическомъ смыслѣ, Платонъ считаетъ выполненною и поставленную имъ въ началѣ задачу: доказать, вопреки Пармениду, что *не сущее есть въ извѣстномъ отношеніи сущее* [2]), и вмѣстѣ съ тѣмъ установить область софиста. Такъ какъ въ этомъ случаѣ небытіе есть также бытіе, именно *инобытіе* (т. е., *отрицаніе опредѣленнаго бытія*), то софистъ не говоритъ безусловно несущее, (что и по Платону невозможно) но говоритъ относительно несущее, т. е., иное, чѣмъ есть. Для опредѣленія же сущаго этою теоріею устанавливается, что истинно сущее не есть чистое, абсолютно единое бытіе, но опредѣленное бытіе,

---

[1]) О качествѣ мы еще упомянемъ.

[2]) Припомнимъ, что, какъ указано въ примѣчаніяхъ § 20 гл. I, въ доказательствахъ Платона встрѣчаются логическія ошибки. Вообще Платонъ въ борьбѣ своей съ элейской философіей слабѣе, чѣмъ съ гераклитовой и послѣдствіями изъ нея.

т. е., множественное бытіе, но однако такъ, что *многія* стоятъ въ отношеніяхъ тождества и различія и на основаніи этихъ отношеній представляютъ *единство цѣлой системы.*

Таже тема о единомъ бытіи изслѣдуется Платономъ, какъ мы видѣли (гл. I, § 15), и въ „Парменидѣ“ [1]). Мы не можемъ вдаться въ подробное изложеніе [2]) діалектическаго изслѣдованія этой темы, занимающаго большую часть діалога и укажемъ только на его результаты. По видимому, изслѣдованіе привело къ отрицательнымъ результатамъ; оказались несостоятельными *обѣ* гипотезы: „единое есть и единое не есть“. Но въ сущности *безусловно* несостоятельною оказалась только вторая гипотеза; первая же отвергнута только *относительно*. „Единое есть“ оказывается тогда только невозможнымъ и приводитъ къ противорѣчію, къ своей противоположности (къ положенію: единое не есть), когда единство это абсолютное, безотносительное, исключающее время, пространство, число, вообще какія либо опредѣленія кромѣ того, что оно одно. Но вмѣстѣ съ тѣмъ исключается и то опредѣленіе, что оно

---

[1]) Діалогъ состоитъ изъ двухъ частей: первая меньшая посвящена сомнѣніямъ, которыя возбуждаетъ платонова теорія идей, вторая большая вышеозначенной темѣ.

[2]) Изложеніе это вкратцѣ сдѣлать невозможно, ибо тогда остался бы непонятнымъ самый діалектическій процессъ, состоящій изъ цѣпи весьма трудныхъ для пониманія, крайне абстрактныхъ положеній и умозаключеній. Кромѣ того, не смотря на дѣйствительно остроумную и тонкую работу спекулятивной мысли, какую представляетъ это изслѣдованіе въ цѣломъ, въ немъ все таки не мало софизмовъ и пустой игры словами, при томъ тѣсно связанныхъ съ дѣломъ, такъ что пришлось бы не только излагать содержаніе діалога, но и указывать на эти софизмы, что разрослось бы въ цѣлое особое сочиненіе. Но, не смотря на эти софизмы, которые часто основаны на томъ же смѣшеніи бытія и небытія абсолютныхъ и относительныхъ, должно отдать справедлилость Платону, что онъ своимъ изслѣдованіемъ способствовалъ различенію этихъ понятій, не различенныхъ въ положеніяхъ элейской философіи. Діалогъ „Парменидъ“ далеко не имѣетъ такого значенія относительно философіи Платона, какое онъ имѣлъ въ послѣдствіи у неоплатониковъ, видѣвшихъ въ немъ откровеніе высочайшей, божественной мудрости. Читателю, которой хотѣлъ бы познакомиться съ діалогомъ въ какомъ либо дѣльномъ истолкованіи, я могу указать на введеніе къ діалогу Штейнгарта, l. c. III, или же въ сочиненіи Ribbing'a: **Genetische Darstellung der Platonischen Ideenlehre**, стр. 256 и слѣд.

есть, значитъ, въ такомъ случаѣ положеніе: „*единое есть*“, діалектически приходитъ къ своему противоположному: „*единое не есть*“[1]). Если единое есть, то не иначе какъ имѣя предикаты познаваемаго бытія, но тогда единое есть *цѣлое изъ многихъ*, входящее въ нихъ и *соединяющее ихъ въ себѣ* какъ части; оно наполняетъ безконечное время во всѣхъ трехъ его моментахъ; оно подчиняется числу, словомъ, это познаваемое бытіе, на которое, по Платону, и распространяются предикаты, приписываемые бытію Парменидомъ; это міръ сущностей, представляющій единство, всегда себѣ равное, все собою наполняющее и охватывающее. Что касается до гипотезы: единое не есть, то она въ діалектическомъ развитіи безусловно приводитъ къ *однимъ противорѣчіямъ;* при этой гипотезѣ невозможно вовсе *ни бытіе, ни мышленіе,* ибо единство составляетъ основной законъ и того, и другого. Общее заключеніе діалога, значитъ, состоитъ въ томъ, что невозможно ни *абсолютное единство* бытія по Парменіду, ни невозможно также и *абсолютное множество*, не охватываемое и не проникаемое единствомъ,

---

[1]) Вообще понятіе единаго въ абсолютномъ смыслѣ, безъ всякихъ опредѣленій, конечно, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, ибо единое не можетъ быть абсолютнымъ, если оно предицируется черезъ есть и если этотъ предикатъ значитъ что либо иное, кромѣ единаго. Въ формулѣ Парменида значится собственно *не единое, а бытіе.* Что касается до бытія, то оно, конечно, можетъ быть безъ всякаго противорѣчія мыслимо абсолютнымъ, безотносительнымъ, безъ всяческихъ опредѣленій, какъ *возможность и основа* всяческаго *опредѣленнаго* (квалифицированнаго) бытія. Изъ элейской формулы: „бытіе есть, небытіе (ничто) не есть“, если только всѣ термины принять въ абсолютномъ смыслѣ и притомъ попарно тождественными, никакой діалектикой не выведешь противорѣчія. Платонъ же приводитъ эту формулу къ противорѣчію тѣмъ, что въ видоизмѣненномъ ея видѣ (*единое есть*) разумѣетъ „единое“ въ смыслѣ абсолютнаго бытія а „есть“ въ относительномъ, т. е., въ смыслѣ бытія міроваго, квалифицированнаго, познаваемаго, т. е., того, что для насъ *дѣйствительность*. Конечно, при этомъ пріемѣ ему удалось доказать, что въ такомъ случаѣ бытіе не бытіе. Истинное различіе понятія бытія какъ основы и возможности (абсолютнаго, въ самомъ себѣ) и какъ дѣйствительности (въ познаніи), не встрѣчается и у Платона такъ же, какъ и у Парменида. Я позволю себѣ указать читателю для уясненія этого различія на мою книгу: „Философія дѣйствительности“, Кіевъ, 1878, стр. 110 и слѣд.

утверждаемое Гераклитомъ. Возможно только бытіе, понимаемое какъ единое во многомъ. При этомъ нужно замѣтить, что Платонъ разумѣетъ это въ двоякомъ направленіи, а именно: *многія* идеи, простыя и всегда себѣ равныя *единства*, вѣчно *проникаютъ* собою безчисленныя вещи и въ тоже время *существуютъ не врозь, а въ единствѣ*, составляютъ одно цѣлое. Формулируя возможно кратко результаты, полученные Платономъ отъ критики элейской философіи, можно сказать, что онъ всѣ опредѣленія бытія элеатовъ перенесъ на свои идеи.

Но спрашивается, сколько этихъ простыхъ единствъ, каковы они и какъ составляютъ они высшее единство?

Относительно *числа* идей теорія общенія идей привела Платона къ допущенію столькихъ и такихъ идей, сколько общихъ понятій. Значитъ, должны быть не только идеи *вещей*, ихъ *качествъ* и *дѣятельностей*, но даже *отношеній* и далѣе должны быть идеи *искусственныхъ* предметовъ, *отрицательныхъ* понятій, наконецъ даже того, что прямо *противорѣчитъ совершенству* идеи, напр.; безобразія, зла и порока [1]). Правда, эти послѣдствія наводили Платона *на сомнѣнія*, путемъ-ли собственныхъ размышленій, или путемъ возраженій со стороны, какъ видно то изъ „Парменида“ [2]). Сомнѣній этихъ надлежащимъ образомъ

---

[1]) См. **Zeller**, l. c., 584 и слѣд.

[2]) Въ первой части „Парменида“ приведены нѣкоторые изъ этихъ сомнѣній, напр, могутъ ли быть идеи понятій относительныхъ (сходство, несходство), понятій выражающихъ нашу оцѣнку вредметовъ (справедливое, прекрасное), понятій предметовъ низменныхъ (грязь, пометъ) и проч. Эти и другія возраженія повторены были потомъ Аристотелемъ, на чемъ всего болѣе основывается мнѣніе, что „Парменидъ“ не подлинное сочиненіе Платона и что онъ былъ написанъ кѣмъ либо изъ школы Платона или мегарской уже послѣ появленія возраженій Аристотеля Но, не касаясь вопроса о подлинности (въ пользу которой приведены, напр., Целлеромъ—l. c. II Absch. гл. 1, 2—уважительные аргументы) діалога, мы замѣтимъ, что находящіяся въ немъ возраженія дѣйствительно, какъ думаетъ, напр., Штейнгартъ, могли быть сдѣланы со стороны мегарцевъ, а потомъ повторены Аристотелемъ, какъ продолжающія имѣть свою силу. За это говоритъ и слѣдующая за тѣмъ критика положеній элейской философіи, которая по Платону, опровергаетъ ученіе элейской и мегарской школы, по скольку эта послѣдняя была продолженіемъ первой. Но этимъ опроверженіемъ, предпо-

Платонъ никогда не опровергъ, и успокоивался на томъ, что философу нечего бояться послѣдствій изъ истиннаго принципа (что напр., для философа не должно быть ничего низменнаго и незначительнаго, если оно можетъ быть сведено къ понятію, какъ значится въ „Парменидѣ“) и что не допускать идей, соотвѣтствующихъ понятіямъ, значитъ отказаться отъ возможности истиннаго познанія. Что Платонъ никогда не оставилъ своего *принципа соотвѣтствія идей понятіямъ*, видно изъ его позднѣйшихъ произведеній: такъ напр., въ „Государствѣ X“ утверждаются идеи искусственныхъ предметовъ, въ „Федонѣ“ идеи относительныхъ понятій и пр. Впрочемъ, есть показаніе Аристотеля [1]), что позднѣе (вѣроятно, въ послѣдній періодъ жизни) Платонъ отказывался отъ идей искусственныхъ произведеній, относительныхъ и отрицательныхъ понятій: но тогда уже вообще у него идеи стали разсматриваться съ пиѳагорейской точки зрѣнія, какъ числа.

Но кромѣ этого затрудненія были и другія, возникшія для платоновой философіи вслѣдствіе теоріи общенія идеи. Такъ по этой теоріи идеи существуютъ (суть), потому что они *принимаютъ участіе* въ особой *идеѣ бытія*,—чѣмъ, конечно, *поколеблена* первоначальная основа идей, какъ субстанцій, безусловно о себѣ сущихъ. Наконецъ по этой теоріи (что, сколько я знаю, никогда не подозрѣвалось Платономъ), *превращалась въ ничто* высочайшая идея Блага, корень и основа всяческаго бытія, ибо, по теоріи, всѣ идеи участвуютъ въ высшей идеѣ Блага, но сама она не участвуетъ въ нихъ, значитъ и въ бытіи, идея котораго низшая [2]), (См. § 20, гл. I).

лагая, что оно вполнѣ состоятельно, нисколько не опровергаются сомнѣнія противъ теоріи идеи въ первой части діалога Впрочемъ, при этомъ нужно не упускать изъ виду, что „Парменидъ“ обрывается круто, такъ что есть возможность предполагать съ нѣкоторыми учеными, что конецъ діалога, въ которомъ вторая часть должна была какъ-либо обнаружить свою связь съ первою, или затерянъ, или не оконченъ Платономъ въ силу какихъ либо внѣшнихъ обстоятельствъ.

[1]) См. Zeller, l. c. стр. 587.

[2]) Т. е. бытіе есть благо, но благо не есть бытіе. Очевидно, что корень ошибки Платона въ этомъ отношеніи состоялъ въ томъ, что онъ понятіе бытія ставилъ на ряду съ другими понятіями, добываемыми абстракціею (обыкновенное ходячее мнѣніе), вмѣсто того, чтобы понять его какъ

§ 4. *(Отношеніе Платона къ матеріализму и мегарской школѣ въ дальнѣйшей выработкѣ понятія идей).* Теперь взгляпемъ на элементы, изъ которыхъ создалось у Платона понятіе идей, при чемъ будемъ имѣть въ виду сказанное въ §§ 16 и 11 гл. I.

Съ элейцами разверстывался Платонъ по вопросу о числѣ сущаго, по вопросу же о *качествѣ* его пришлось ему разверстаться съ тѣми школами, которыя также принимали множество сущихъ, но не въ смыслѣ абсолютнаго множества школы Гераклита. Это были главнымъ образомъ матеріалисты и мегарики и далѣе пиѳагорейцы и Анаксагоръ. Первымъ, которыхъ Платонъ описываетъ какъ людей, подъ сущимъ разумѣющихъ только (тѣла физическія) то, что они могутъ *схватить руками*[1]) (тоже говорится о нихъ и въ „Теэтетѣ), онъ противопоставляетъ то соображеніе, что они *допускаютъ* существованіе живыхъ существъ, а въ нихъ души; душѣ же можетъ принадлежать разумность, справедливость, несправедливость, которыя, значитъ, существуютъ, а между тѣмъ ихъ нельзя схватить руками. Таковыя безтѣлесныя явленія, какъ справедливость и несправедливость, должны признать существующими даже *и тѣ матеріалисты*, которые и самую душу считаютъ за нѣчто тѣлесное[2]). Въ противоположность матеріалистамъ, значитъ, Платонъ признавалъ свои идеи субстанціями не чувственными: но этимъ вовсе не исключается, чтобы не было ничего общаго между философіею Платона и матеріализмомъ, конечно, въ его высшей и наиболѣе обработанной формѣ въ древнемъ мірѣ, именно съ матеріализмомъ Демокрита. Правда, самъ Платонъ, неизвѣстно, въ силу какихъ мотивовъ, совершенно умалчиваетъ и какъ бы игнорируетъ этого мыслителя: но это нисколько не мѣшаетъ нѣкоторымъ ученымъ[3]) въ

высшую категорію мышленія, à priori предшествующую всяческимъ, самымъ простѣйшимъ процессамъ познанія.

[1]) Здѣсь не названы философы-матеріалисты, но разумѣются подъ ними не одни только Левкиппъ и Демокритъ, а, пожалуй, еще въ большей степени, и другіе, напр., Архелай, ученикъ Анаксагора, Гиппонъ, Критій (См. Steinhart, l. c. III, 17, 453).

[2]) Здѣсь явно разумѣется Демокритъ.

[3]) См. напр., сочиненіе извѣстнаго нео-кантіанца Herm. Cohen'a: Platons Ideenlehre und die Mathematik, Marburg 1879 г.

послѣднее время признавать несомнѣнную *связь* у обоихъ философовъ въ ученіи о *существованіи небытія* (ничто).

Дѣло въ томъ, что, какъ мы видѣли, (§ 20, гл. I) Платонъ обосновывалъ въ „Софистѣ“ существованіе небытія черезъ посредство понятія различнаго (иного). Мы замѣтили также, что выводъ Платона ложенъ, потому что въ немъ смѣшиваются два употребленія термина: есть, въ смыслѣ существованія и въ смыслѣ связки. Изъ того, что А и В *существуютъ* и что А и В *различны* по отношенію другъ къ другу (т. е., что А не есть В для связывающаго ихъ сужденія) *нисколько не слѣдуетъ* понятія небытія, несуществованія, въ смыслѣ противоположности бытію. Да если бы даже выводъ и былъ безгрѣше то все-таки для Платона стоялъ вопросъ, что же такое „несущ само въ себѣ, т. е., какъ идея, соотвѣтствующая понятію небытія. Въ разрѣшеніи-то этого вопроса и оказывается явнымъ вліяніе Демокрита. Какъ этотъ послѣдній, также вопреки элеатамъ, принималъ *пустое пространство* (т. е., ничто) существующимъ на ряду съ своими *атомами* [1]); такъ и Платонъ вмѣстѣ съ идеями принималъ матерію (которая въ тоже время есть „несуществующее—μὴ ὄν), какъ принципъ, обусловливающій существованіе міра. Но параллель идетъ далѣе; какъ у Демокрита это пустое пространство, само по себѣ не воспринимаемое, служитъ однако *началомъ раздѣленія* (по показанію Аристотеля) для существующихъ и познаваемыхъ вещей и ихъ движенія; точно также и платоново понятіе матеріи сводится на то, что она есть начало раздѣленія въ сущемъ и движенія въ вещахъ. При этомъ матерія сама по себѣ непознаваема; она есть безграничное; она также есть и *пространство* (χώρα) [2]).

Теперь посмотримъ на отношенія Платона къ мегарцамъ. Мы уже упоминали (§ 16, гл. I), что и эта школа признавала объективное значеніе сократическихъ понятій. Элейское бытіе носило у нихъ имя

---

[1]) Замѣчательно еще и то, что Демокритъ свое множество сущихъ т. е., атомы называлъ (въ смыслѣ *формъ*) тоже идеями (σχήματα и ἰδέαι) и что ему приписывается книга объ идеяхъ (περὶ ἰδεῶν). См. въ хорошихъ руководствахъ къ исторіи философіи статью о Демокритѣ (напр., у Ибервега или у Ердмана).

[2]) См. Zeller, I с. стр. 603 и слѣд. Мы еще вернемся къ опредѣленіямъ матеріи у Платона.

Блага и кромѣ того заключало въ себѣ многія безтѣлесныя, абсолютно *неподвижныя идеи*, познаваемыя однако душею. Эти идеи, по ученію школы, не имѣли никакого отношенія къ міру вещей, къ міру движенія. Платонъ оспариваетъ эту теорію на основаніи ея собственнаго предположенія, что идеи (понятія) могутъ быть познаваемы. Познавать значитъ дѣйствовать, а быть познаваемымъ значитъ страдать, подлежать движенію. Значитъ *сущему должно принадлежать* хотя бы пассивное движеніе, иначе оно было бы непознаваемымъ. Но сущему *принадлежитъ* и активное движеніе; вѣдь, душа существуетъ, а между тѣмъ тѣмъ она знаетъ. Вообще сущее не можетъ быть абсолютно *неподвижнымъ;* и кромѣ того странно было бы вмѣстѣ съ движеніемъ *не приписать* сущему, т. е., идеямъ, которые безусловно *совершенны* (παντελῶς ὄν), жизни, разума. Но эта критика идей мегарской школы вовлекла Платона въ затрудненіе, которое онъ и самъ вполнѣ сознаетъ. Оно состоитъ въ томъ, что съ одной стороны познавать можно только то, что находится въ покоѣ, а съ другой, какъ выходитъ изъ критики, движеніе сущаго есть также необходимое условіе для его познанія. Значитъ сущее должно быть *и въ покоѣ, и въ движеніи*, чтобы быть познаваемымъ. Платонъ тутъ же дѣлаетъ попытку выйти изъ затруднснія положеніемъ, что сущее стоитъ выше обѣихъ противоположностей, но, обнимая ихъ и обусловливая ихъ бытіе, само находится *ни въ покоѣ, ни въ движеніи*. Но какъ понять эту возможность для бытія находиться ни въ томъ, ни въ другомъ? Отъ разрѣшенія этого вопроса Платонъ явно отказывается [1]) и переходитъ къ вопросу объ общеніи

---

[1]) Здѣсь Платонъ дѣйствительно натыкается на *капитальнѣйшій* вопросъ всей философіи, а именно о возможности бытію стать познаніемъ. Это и есть собственно проблемма *распаденія сущаго на субъектъ и объектъ.* Спрашивается, какъ это такъ, что сущее, пребывающее равнымъ самому себѣ, какъ бы *выходитъ изъ себя* и есть *въ другомъ и для другого* (и также сущаго). Непосредственная данность познанія (представленія) указываетъ на понятія *акта, силы,* какъ овозможивающія бытіе для другого, а эти понятія влекутъ за собою понятія времени, перемѣны, къ которой движеніе относится какъ видъ къ роду. Перемѣна же заключаетъ въ себѣ противорѣчіе бытію (есть и не есть). Задача философіи и состоитъ въ томъ, чтобы согласить перемѣну съ бытіемъ, и понять бытіе такъ, чтобы въ перемѣнѣ сохранялось единство и тождество сущаго. Я, конечно, вовсе не имѣю здѣсь

идей. И эта послѣдняя теорія тоже ничего не прибавляетъ къ разрѣшенію этого вопроса, ибо на основаніи соединенія понятій утверждается тоже, т. е., что и движеніе и покой существуютъ, но что бытіе есть ни то, ни другое.

Такимъ образомъ критика мегарской школы [1]) привела Платона въ введенію въ понятіе идей такихъ признаковъ, которые дѣлаютъ изъ нихъ *дѣйствующія силы*. Очевидно, что признаки движенія, жизни и мышленія ведутъ ко многимъ затрудненіямъ и противорѣчіямъ. Во-первыхъ, эти признаки стоятъ въ противорѣчіи съ діалектическою теоріею общенія идей. По этой теоріи *противоположныя* идеи *не могутъ* соединяться между собою (напр. покой съ движеніемъ), а, по принадлежности всѣмъ идеямъ вышеозначенныхъ признаковъ, идея покоя *должна быть связана* съ движеніемъ, идея безжизненности съ жизнію, идея безсмыслія или безумія съ разумомъ [2]). Во-вторыхъ, принадлежность движенія и жизни не можетъ быть согласима съ первоначальнымъ опредѣленіемъ идей, какъ субстанцій неизмѣнныхъ и не подлежащихъ процессамъ, которыми охвачены вещи, процессамъ бываніе, перемѣны. Жизнь и движеніе не имѣютъ смысла по мимо этихъ процессовъ. Наконецъ есть еще затрудненіе, состоящее въ требованіи указать на движущія силы, вызывающія *такое, а не иное соединеніе идей*. Что понятія, напр., движенія и покоя не соединяются, тому учитъ опытъ, т. е., непосредственное созерцаніе безусловнаго ихъ различія; но, вѣдь, по Платону это непосредственное содержаніе понятій есть только слѣдствіе отношеній между сущими, слѣдовательно, можно спросить, потому же въ сферѣ сущаго такое отношеніе, а не другое?

претензіи и повода къ разрѣшенію этого вопроса отъ себя и ограничиваюсь замѣчаніемъ, что *исторія философскихъ гипотезъ* и есть *исторія попытокъ* къ его рѣшенію и что чѣмъ ближе къ нашему времени, тѣмъ попытки эти удовлетворительнѣе.

[1]) А вмѣстѣ съ тѣмъ и другой школы, вышедшей изъ кружка Сократа, именно антисѳеновой. Въ началѣ изслѣдованія объ общеніи идей (§ 20, гл. I) Платонъ, какъ мы видѣли, отвергаетъ ученіе Антисѳена о неподвижности понятій и объ отсутствіи между ними связи тѣмъ же аргументомъ, что, по этому ученію, невозможно было бы познаніе.

[2]) Это затрудненіе, по видимому, или вовсе было не сознано Платономъ, или сознано весьма не ясно.

Но всѣ эти затрудненія остались не разрѣшенными Платономъ. Правда, въ позднѣйшихъ діалогахъ [1]) не берется назадъ, но и не поддерживается болѣе ученіе о принадлежности идеямъ признаковъ жизни, движенія и разума. Напротивъ всѣ эти аттрибуты *переносятся* преимущественно на *высшую идею* Блага, а отчасти и на душу, именно *міровую душу*. Мнѣ кажется, что эти противорѣчія, внесенныя Платономъ въ понятіе идей, преимущественно происходятъ изъ его *колебанія* между концепціею идей, соотвѣтствующею требованію *художественнаго идеала*, и между концепціею идей, соотвѣтствующею требованіямъ *логическаго идеала*. Склонялся Платонъ—художникъ въ первую сторону, тогда идеи принимали для него болѣе конкретную форму; онѣ болѣе и болѣе походили на чувственныя вещи, и становились *совершеннѣйшими* представителями вещей. Тогда онѣ и получали аттрибуты, свойственныя вещамъ и особенно совершеннѣйшимъ изъ вещей, какъ, напр., двигающую, *творческую силу*, жизнь, разумъ, тогда они называются душами, даже богами (напр., въ „Тимеѣ“). Къ этимъ *совершеннѣйшимъ типамъ* вещей относится миѳическое представленіе о томъ, что ихъ душа *созерцала* (а не мыслила) въ небесныхъ сферахъ. Съ этой точки зрѣнія они, по другому миѳу, суть *образцы*, съ кото-

---

[1]) Хотя бы это и было въ значительной степени повтореніемъ сказаннаго прежде, но я все-таки считаю не безполезнымъ упомянуть здѣсь объ опредѣленіяхъ идей изъ позднѣйшихъ діалоговъ, начиная съ „Пира“. Идея „вѣчна, не возникаетъ, не исчезаетъ, не увеличивается и не уменьшается, безусловно равна самой себѣ, не можетъ быть представлена фантазіею, какъ тѣлесная вещь, не есть понятіе или знаніе, не находится въ какомъ либо другомъ предметѣ или живомъ существѣ, не находится на небѣ или на землѣ, но существуетъ о себѣ и сама по себѣ“. („Пиръ“, гдѣ все это относится, въ сущности, къ одной изъ идей, идеѣ красоты). Идея имѣетъ безотносительный характеръ (не то, что міръ чувственный, гдѣ вещь (напр. Симміасъ) больше одной (Сократа), а меньше другой (Федона). („Федонъ„, тоже и „Государство“). Идея „истинная и совершенная сущность“ („Федонъ“). Идеи „суть всегда себѣ равныя, простыя и несмѣшанныя единства (ἑνάδες или μονάδες, „Филебъ“). „Сама себѣ равная идея есть о себѣ сущая, не возникшая, непреходящая; она ничего не принимаетъ въ себя откуда либо и не переходитъ въ иное; невидима и вообще никакимъ другимъ чувствомъ не воспринимаема и постижима только силою мышленія“ („Тимей“).

рыхъ мірообразователь копировалъ свои созданія, земныя вещи. Конечно, съ этими конкретными, художественными идеалами не совмѣстно, существованіе идей отношеній, отрицательныхъ понятій или низменныхъ и безобразныхъ предметовъ. Съ этой точки зрѣнія подняться отъ вещей къ идеямъ или обосновать чувственное знаніе вещей на идеяхъ значило бы, говоря нашимъ языкомъ: на основаніи изученія и сравненія вещей, а также на основаніи творчески построяющаго воображенія *создать* представленіе объ *идеальныхъ* ихъ *формахъ*, *типахъ*, вполнѣ соотвѣтствующихъ ихъ понятію и вмѣсто несовершенныхъ вещей имѣть въ смыслѣ знанія только этѣ формы; на Платоновомъ же языкѣ это значило только, по поводу изученія вещей, *вспомнить* объ этѣхъ идеальныхъ формахъ.

Но если, съ другой стороны, Платонъ-діалектикъ, Платонъ-философъ склонялся въ своихъ воззрѣніяхъ на идеи на сторону логическаго идеала, то на первый планъ въ опредѣленіяхъ идей выступала ихъ неподвижность, ихъ недоступность чувственному созерцанію, ихъ абсолютное содержаніе, ихъ всеобщность, ихъ безусловная оторванность отъ всякаго даннаго времени, мѣста и обстоятельствъ. Словомъ, идеи получали тѣ свойства, которыхъ мышленіе требуетъ отъ безусловно логическаго понятія. Конечно, Платонъ этого не высказалъ, но мы можемъ сказать за него, что онъ въ своихъ идеяхъ представлялъ себѣ понятія, какими они будутъ въ моментъ *законченнаго человѣческаго знанія* и при томъ законченнаго не вслѣдствіе какой либо *внѣшней* по отношенію къ знанію катастрофы, а вслѣдствіе того, что знаніе *исчерпаетъ* всю свою эволюцію и дойдетъ до послѣдняго своего предѣла. Представимъ себѣ мысленно такой моментъ, и будетъ ясно, что тогда все знаніе человѣческое будетъ состоять изъ *абсолютно* твердыхъ понятій, имѣющихъ для всѣхъ знающихъ одно и тоже содержаніе и связанныхъ въ цѣлую систему, сокращеннымъ выраженіемъ которой будетъ, въ сущности, только одно понятіе. Что тогда исчезнетъ *различіе знающихъ индивидуумовъ* и что знаніе будетъ едино и абсолютно, этого, кажется, нечего доказывать и что это есть дѣйствительно идеалъ логическаго знанія, это также едва ли можетъ подлежать сомнѣнію.

Очевидно, что возьмемъ ли мы идеи съ первой точки зрѣнія или со второй, во всякомъ случаѣ онѣ *не осуществляются дѣйствительностью* нашихъ знаній, которая только постоянно можетъ *прибли-*

жаться къ этимъ идеаламъ. Затѣмъ существуютъ-ли эти *идеалы о себѣ* —это есть вообще философскій вопросъ о существованіи *идеальнаго, долженствующаго быть*. У Платона это трансцендентное существованіе было признано; но, какъ мы знаемъ, форма этого признанія оказалась несостоятельною и повела его ко многимъ затрудненіямъ и противорѣчіямъ [1]).

§ 5. *(Отношенія Платона къ пиѳагореизму и остальнымъ направленіямъ предшествующей философіи)*. Трудно сказать, затрудненія ли и противорѣчія, испытываемыя Платономъ при образованіи понятія идей, или просто вліянія близкихъ отношеній къ его пиѳагорейскимъ друзьямъ въ Сициліи и Южной Италіи, привели Платона къ опредѣленію идей, какъ чиселъ. Въ сочиненіяхъ самого Платона прямо этого опредѣленія не находится; и мы знаемъ о немъ по показанію Аристотеля (Met. I, 6). Это показаніе находится въ нѣкоторой связи съ вліяніями пиѳагореизма, отражающимися особенно въ позднѣйшихъ діалогахъ Платона; такъ, напр., мы уже видѣли въ Филебѣ, идеи названы единицами (ἑνάδες, μοναδες) и далѣе идеи даютъ границу вещамъ числомъ и мѣрою (см. гл. I, § 20). Далѣе показаніе это стоитъ въ связи и съ тѣмъ фактомъ, что преемники Платона въ академіи вполнѣ отождествили идеи съ пиѳагорейскими числами. Мы еще будемъ имѣть случай указать на смыслъ, въ какомъ, по показаніямъ Аристотеля и другихъ, Платонъ опредѣлялъ идеи числами, но теперь замѣтимъ, что во всякомъ случаѣ это опредѣленіе есть *внѣшняя и случайная прибавка* къ той концепціи идей, которая для насъ составляетъ сущность платонизма, а потому и обратимся къ вопросу о единствѣ идей.

Всѣ идеи находятъ свое единство въ идеѣ Блага, съ которою мы уже познакомились въ I гл., § 20. Какъ система понятій, переходя все къ высшимъ и высшимъ родамъ, должна же *закончиться* на всеобъемлющемъ понятіи, такъ и идеи должны привести къ своему *послѣднему* основанію. Причина этого необходимаго процесса заключается въ общеніи идей, т. е., въ томъ обстоятельствѣ, что низшія идеи участ-

---

[1]) Я думаю, что, оставя въ сторонѣ гипотезу трансцендентой реальности идей, платонова концепція ихъ какъ въ смыслѣ художественныхъ идеальныхъ типовъ, такъ въ особенности въ смыслѣ логическихъ идеальныхъ понятій, къ которому и самъ Платонъ наиболѣе склонялся, имѣетъ серьезное значеніе и въ наше время и можетъ быть съ успѣхомъ защищаема.

вуютъ въ высшихъ и наоборотъ высшія содержатся въ низшихъ. Каждая идея, конечно, отдѣльна, существуетъ о себѣ, но все-таки указываетъ на свою высшую, а эта на слѣдующую и т. д.; значитъ, познана и постигнута каждая идея можетъ быть только въ связи со всѣми высшими, а помимо этой связи она есть только гипотеза. Переводя познавательныя отношенія на онтологію, Платонъ необходимо долженъ былъ видѣть въ Благѣ причину, творца всѣхъ другихъ идей, *онтологическое* ихъ *основаніе*; говоря нашимъ языкомъ, онъ сказалъ бы, что онѣ развиваются изъ нея. Но почему эта идея названа идеею Блага? Конечно, не потому что она соотвѣтствуетъ отвлеченному понятію благъ (наслажденій, удовлетвореній), которыя мы знаемъ въ жизни. Въ такомъ случаѣ едва-ли бы такая идея отличалась отъ другихъ идей *непостижимостью*, да и притомъ эти знакомые людямъ блага сводились бы къ *идеямъ счастія, пользы, удовольствія*. Очевидно, что эта идея заключаетъ въ себѣ нѣчто *безусловно единичное* въ своемъ родѣ, т. е., *высочайшее благо*, не стоящее *на ряду* съ благами нашей жизни и недосягаемое въ ея области. Мотивы, заставившіе Платона дать высшей идеѣ имя Блага, ясны. Во-первыхъ, это мотивы этическіе, постоянно мощно дѣйствовавшіе въ Платонѣ. Колеблющіяся и часто совпадающія съ понятіями *ходячаго евдемонизма* положенія Сократа о Благѣ, составлявшемъ содержаніе знанія, тождественнаго съ добродѣтелью, нашли у Платона точнѣйшее и объективное основаніе въ идеѣ Блага. Въ этомъ отношеніи онъ шелъ объ руку съ Евклидомъ, который также перенесъ сократово Благо на бытіе елеатовъ. Во всякомъ случаѣ нельзя не признать въ идеѣ Блага Платона единаго бытія Парменида. Правда, положеніе, что Благо стоитъ выше бытія и его производитъ, какъ бы полагаетъ между ними различіе, но это только повидимому. Свойство не постижимости указываетъ на ихъ тождество; и всѣ возраженія, которыя дѣлалъ Платонъ противъ единаго Парменида, *можно повернуть* и противъ его Блага. Такъ, напр., безъ всякихъ діалектическихъ ухищреній, а прямо, по платоновой теоріи общенія идей, имѣетъ силу положеніе: „благо не есть“. Конечно, это затрудненіе вмѣстѣ съ затрудненіемъ, касающимся „единаго“ Парменида, *благополучно разрѣшается*, стоитъ только поставить вмѣсто: единое и Благо, надлежащій терминъ, именно: бытіе въ абсолютномъ смыслѣ. Тогда невозможная *безсмыслица*: „бытіе не есть“ кидается въ глаза и возстановляется истинное поло-

женіе: бытіе есть, при чемъ, конечно, оба термина принимаются въ *абсолютномъ* смыслѣ [1]).

Кромѣ соотвѣтствія платоновой идеи Блага единому бытію Парменида, она *соотвѣтствуетъ* еще болѣе *единицѣ* пиѳагорейцевъ. Точно также и у нихъ единица есть сама по себѣ непостижимое, безразличное, первоначальное единство всяческаго бытія. Далѣе единица, какъ творческая сила, развиваетъ изъ себя *метафизическій космосъ чиселъ* самихъ въ себѣ и наконецъ она же, заключаясь какъ составной элементъ во всѣхъ числахъ, *воплощается* вмѣстѣ съ ними въ конкретное бытіе *видимаго космоса* [2]). Такимъ образомъ идея Блага Платона, имѣя опредѣленія бытія Парменида, не остается однако, подобно этому бытію, безусловно разобщенною съ міромъ вещей, но, подобно единицѣ пиѳагорейцевъ, все таки черезъ посредство идей входитъ въ общеніе и съ міромъ Гераклита, міромъ вѣчной перемѣны.

Но есть еще опредѣленіе у платоновой идеи Блага, въ когоромъ онъ, пользуясь основнымъ началомъ философіи Анаксагора, *дополняетъ* концепціи, взятыя имъ у Сократа, элейцевъ и пиѳагорейцевъ. Въ „Филебѣ", какъ мы видѣли (гл. I, § 20), Платонъ называетъ идею Блага *причиною* и *разумомъ* (νοῦς), образовавшимъ и упорядочившимъ міръ. Но, по мнѣнію Платона, Анаксагоръ высказалъ только *вообще*

---

[1]) Впрочемъ, можно оставить положеніе: „бытіе не есть", но только оговорившись, что субъектъ положенія принятъ въ абсолютномъ смыслѣ, а предикатъ въ относительномъ, ибо абсолютное бытіе не есть бытіе относительное (міръ, познаваемое бытіе). Конечно, здѣсь позитивисты, сенсуалисты, матеріалисты, наивные реалисты могутъ сказать, что никакого *абсолютнаго бытія нѣтъ* (какъ разъ: бытіе не есть), а есть только относительное и пр. и пр. Но я совѣтую читателю не смущаться этимъ замѣченіемъ, ибо дѣлающіе его обыкновенно пропускаютъ субъектъ и наивно принимаютъ esse =percipi. Но равенство это фальшиво: esse=только esse, а percipi=esse in altero=міръ. Ясно, что парменидово „единое" (точно бытіе) и платоново Благо суть ничто иное, какъ Ding an sich Канта и соотвѣтственныя тому понятія другихъ философовъ. Замѣчательно, что и Кантъ, такой же великій мыслитель въ новой философіи, какъ Платонъ въ древней, также *перенесъ* высочайшее благо, какъ послѣднюю цѣль и нравственнаго влеченія, и евдемонистическаго, на абсолютное бытіе.

[2]) См. Byk въ цитированномъ сочиненіи статью о пиѳагореизмѣ.

мысль о мірозиждительномъ умѣ и не далъ ей удовлетворител развитія въ приложеніи къ объясненію міра [1]). (Ср. Фил. Эт. ч. I 11, 96). У Анаксагора въ процессѣ образованія вещей разумъ игралъ роль движущей силы, которою объясняется только то, что процессъ образованія вещей *есть*, но нисколько не объясняются такіе, а не другіе его результаты. Такое объясненіе можетъ быть дано только съ точки зрѣнія цѣлей, а потому разумъ, духъ (νοῦς) Платона есть Благо. Вещи *таковы*, какими являются въ опытѣ, потому что отражаютъ содержаніе идей, а идеи таковы, потому что участвуютъ въ Благѣ. Содержаніе идей не только есть бытіе о себѣ, но и *благое бытіе*, а потому идеи суть цѣли. Въ идеѣ Блага, значитъ, единятся идеи и какъ *причины* (прототипы) вещей, и какъ *цѣли* вещей. Но и какъ причины, и какъ цѣли они не абсолютны, а подчинены Благу, какъ *высшей причинѣ и высшей цѣли*. Разумъ (νοῦς) есть квалификація блага какъ цѣлеположной мощи. Но такъ какъ этотъ разумъ называется у Платона („Филебъ, Тимей“) *божественнымъ разумомъ* и отождествляется съ божествомъ, то ученыхъ истолкователей много занималъ вопросъ объ отношеніи божества къ идеѣ Блага [2]). Вопросъ этотъ крайне запутанъ и точнымъ образомъ разрѣшенъ быть не можетъ, благодаря неопредѣленности выраженій, относящихся къ этому предмету въ діалогахъ Платона, различію въ самихъ воззрѣніяхъ его, обусловливаемому

---

[1]) Въ „Федонѣ“ платоновъ Сократъ говоритъ, что онъ въ молодости хотѣлъ „знать причину всякой вещи, отъ чего каждая рождается, отъ чего погибаетъ и отъ чего существуетъ“ (Карп. II, 114 и слѣд.). Неудовлетворенный іонійскими философами, которые вещи объясняютъ вещами же (т. е., не началами, изъ которыхъ вытекаетъ бытіе вещей, а механическими видоизмѣненіями данныхъ же эмпирически вещей), онъ ожидалъ надлежащаго объясненія отъ разума Анаксагора. Но и здѣсь ошибся въ своихъ ожиданіяхъ, ибо Анаксагоръ, утверждая вообще, что міръ устроенъ разумомъ, каждую вещь объяснялъ также матеріальными причинами, а не цѣлями, какъ должно бы то ожидать отъ ума, упорядочивающаго міръ такимъ образомъ, чтобы онъ былъ наилучшимъ. Тогда уже Сократъ напалъ на мысль, что идеи суть причины того, что вещи таковы, а не иныя.

[2]) Различныя мнѣнія ученыхъ по этому поводу весьма обстоятельно и критически изложены въ сочиненіи Г. Линицкаго: „Ученіе Платона о Божествѣ“. Кіевъ, 1876. (См. особенно стр. 51—76).

различнымъ временемъ, и наконецъ миѳическому способу изложенія (напр. въ „Тимеѣ"), такъ что каждый изъ истолкователей приводитъ въ пользу своего толкованія болѣе или менѣе вѣроятныя основанія. Я съ своей стороны нахожу основательными соображенія, приведенныя въ пользу тожества идеи Блага съ божествомъ Целлеромъ[1]). По этимъ соображеніямъ божественный разумъ или Богъ есть ничто иное, какъ таже идея Блага, но въ качествѣ причины, дѣйствующей сообразно своей благой природѣ. При этомъ не нужно думать, чтобы Платонъ понималъ бога какъ либо опредѣленно, напр., *теистически* (какъ личность), или *пантеистически*, ибо, какъ справедливо замѣчаетъ Целлеръ, у древнихъ вообще нѣтъ точнаго понятія *личности* и разумъ нерѣдко понимается въ смыслѣ всеобщаго мірового разума, представляющаго нѣчто колеблющееся между личнымъ и безличнымъ характеромъ.

Теперь посмотримъ, какъ Платонъ разрѣшаетъ вопросъ о мірѣ вещей, ибо и *для него, какъ для его предшественниковъ, задачею философіи было разрѣшить вопросъ о томъ, что „суть вещи" или „что есть все* (πᾶν), *т. е. міръ*". („Теэтетъ, Государство, Софистъ"). Съ платоновой точки зрѣнія этотъ вопросъ сводился къ вопросу *о воплощеніи идей* въ явленіяхъ міра. Спрашивалось, какимъ образомъ о себѣ совершенное сущее можетъ быть вещью, какъ міръ бытія переходитъ въ міръ становленія, перемѣны. Вопросъ этотъ Платонъ могъ разрѣшить не иначе, какъ принявши для объясненія міра на ряду съ идеями *другой принципъ*, прямо имъ противоположный. Стоитъ только взять *отрицательно* предикаты идей и особенно идеи Блага и мы получимъ предикаты этого начала. Оно никогда несущее, вѣчно движущееся и само себѣ не равное, безкачественное, безмѣрное, непознаваемое; оно есть начало всяческаго раздѣленія, дисгармоніи, несовершенства и зла. Особенно характеристично обозначеніе этого начала *большимъ и малымъ* [2]) (μικρὸν καὶ μέγα). Наконецъ оно есть *несущее* (μὴ ὄν), а также пустое мѣсто, т. е., *пространство* (χώρα). Очевидно, что въ этомъ началѣ мы имѣемъ дѣло съ *абсолютнымъ множествомъ* или *вѣчно текущимъ* Ге-

---

[1]) См. Zeller l. c., стр. 591 и слѣд.

[2]) Что либо ничего не даетъ познанію тѣмъ, что оно велико или мало; вся сила въ содержаніи того, что велико или мало; бѣлое, напр., имѣетъ одну и туже силу опредѣленности, будетъ ли то бѣлое огромной поверхности или самомалѣйшей.

раклита, съ *не сущимъ* Парменида, съ *безграничнымъ* (ἄπειρον) пиѳагорейцевъ, съ *раздоромъ* (νεῖκος) Эмпедокла и наконецъ съ *пустымъ пространствомъ* Демокрита. Конечно, съ допущеніемъ этого начала Платонъ *нарушилъ единство* міра идей, ибо, не смотря на всѣ его увѣренія, все таки этому не сущему *принадлежатъ всѣ признаки сущаго*. Во первыхъ оно все таки мыслится умомъ, между тѣмъ какъ не сущее вовсе никакимъ образомъ не мыслится; во вторыхъ оно представляетъ нѣчто самому себѣ равное, ибо одинаково относится къ идеямъ (какъ ихъ иное) и ко всякому соединенію идей въ вещахъ, какъ нѣкій ирраціональный остатокъ, и наконецъ ему принадлежатъ тѣже свойства, которыя у Платона характеризуютъ бытіе, а именно дѣйствіе и страданіе [1]).

Но однимъ признаніемъ этого особаго принципа, получившаго отъ Аристотеля имя *матеріи* [2]), далеко не устранились для него *затрудненія вывести міръ чувственныхъ вещей* изъ идей и матеріи. Все таки нужно было какъ либо обосновать переходъ о себѣ сущаго въ не сущее, *совершеннаго* бытія въ *несовершенное* инобытіе перемѣны и множества. Идеею Блага обосновывалось то, что міръ вещей, если онъ существуетъ, то долженъ быть *космосомъ*, отражающимъ красоту, мѣру и истину, составляющія содержаніе идей и особенно идеи Блага, и наконецъ онъ долженъ быть таковымъ, *благодаря мощи и силѣ* божественнаго разума, т. е., той же идеи Блага: но ею все таки *не обосновывалась необходимость* существованія міра вообще. Поэтому-то міростроитель, деміургъ „Тимея“ и является въ видѣ deus ex machina чѣмъ-то третьимъ, посредствующимъ между не сущимъ и идеями. Этотъ деміургъ отличается миѳическимъ характеромъ и подходитъ къ популярному понятію о Богѣ, творящемъ міръ. Какъ *мотивъ* міротворенія Платонъ ставитъ *благость и отсутствіе зависти* въ богѣ. Твореніе происходитъ по созерцаемымъ богомъ идеямъ. Богъ играетъ роль отца, матерія же (не сущее) роль матери, твореніе есть какъ бы оплодотвореніе матеріи идеями. Въ результатѣ творенія является космосъ или сотворенный богъ, *единородный сынъ* (υἱὸς μονογενής), представляющій видимое подобіе невидимаго бога Міръ представляетъ такое же видимое орга-

---

[1]) Съ одной стороны оно подвергается дѣйствію разума, съ другой оно ограничиваетъ его дѣятелія, привнося къ его результатамъ зло и несовершенство.

[2]) Такъ мы теперь и будемъ называть это начало.

ническое *единство*, какое представляетъ умомыслимый міръ идей, а потому онъ и называется въ „Тимеѣ“ *животнымъ организмомъ* (ζῷον). Но такъ какъ этотъ организмъ не можетъ быть безъ души, то деміургъ создалъ первоначально *міровую душу*, которую и соединилъ съ міровымъ тѣломъ. Міровая душа содержитъ въ себѣ *число и мѣру* и сообщаетъ хаотически смѣшаннымъ элементамъ матеріи *порядокъ и математическія отношенія*; отъ нея зависитъ *гармонія*, царствующая во вселенной; она есть источникъ *опредѣленности формъ* вещей, ихъ *движенія*, ихъ *познаваемости* [1]).

Что касается до подробностей міросданія, (образованіе стихій, небесныхъ тѣлъ и свѣтилъ, тѣлъ человѣческихъ, животныхъ и т. п.), то мы вдаваться въ нихъ не будемъ, ибо эти *фантастическія сказанія* не представляютъ никакого интереса, да и не имѣютъ никакой связи съ основными философскими воззрѣніями Платона. Вообще *физика* Платона *вовсе не выведена изъ его метафизики*, чего ожидать мы имѣли бы право въ силу требованій, которыя онъ самъ поставилъ отъ діалектики. Какъ мы видѣли (§§ 3 и 20, гл. I), она должна найти намъ всѣ идеи, не пропуская ни одной, въ ихъ взаимной связи отъ низшихъ до высшей. Но это не сдѣлано Платономъ по той *простой причинѣ*, скажемъ мы, что это, въ сущности, значило бы найти всевозможныя понятія и систему ихъ, т. е., *совершить и закончить то научное знаніе*, которое построялось двадцать съ лишнимъ вѣковъ послѣ Платона и которое будетъ построяться и впредь.... (безъ конца или съ концомъ?—въ данномъ случаѣ все равно). Далѣе, когда въ восходящемъ движеніи діалектика довела бы насъ до удовлетворительнаго послѣдняго начала или идеи Блага, то она должна была бы въ обратномъ, нисходящемъ движеніи указать намъ, какъ идеи исходятъ изъ Блага. Здѣсь можно подумать, что Платонъ, требуя отъ діалектики совершить обратно только что пройденный путь, требовалъ нѣчто *праздное и ненужное*. Но это возраженіе было бы ошибочно; Платонъ совершенно справедливо требовалъ обратнаго пути, ибо только съ послѣдней обосновкой и съ послѣдней идеей устанавливались *окончательно* содержаніе и характеръ идей. Такъ въ платоновой системѣ идеи не могли быть понимаемы, какъ цѣли, до тѣхъ поръ, пока не найдено,

---

[1]) Все это главнымъ образомъ составляетъ содержаніе „Тимея.“

что они единятся въ Благѣ. Конечно, какъ восходящаго такъ и нисходящаго пути самъ Платонъ не прошелъ; а между тѣмъ въ этомъ послѣднемъ пути и предстояло ему не только показать *отношеніе* идей, какъ цѣлей, другъ къ другу и къ высшей идеѣ, но также и показать осуществленіе *этого отношенія* въ мірѣ вещей. Если и встрѣчаются у Платона кой-какія разсѣянныя замѣчанія о цѣлесообразномъ учрежденіи вещей, то вовсе не съ точки зрѣнія его началъ, а съ точки зрѣнія сократической и вообще той популярной цѣлесообразности, по которой вещи предназначены на пользу человѣку [1]). Словомъ, міръ вещей не объясненъ у Платона ни съ точки зрѣнія цѣлеположности, ни съ точки зрѣнія причинной необходимости [2]), что, конечно, мы, подобно нѣкоторымъ его критикамъ—позитивистамъ, ему въ вину не поставимъ, ибо и въ наше время наука не можетъ объяснить причины многихъ явленій; а успѣшная попытка цѣлеположнаго мірообъясненія, если оно вообще можетъ состояться, можетъ быть сдѣлана только тогда, когда понята будетъ сущность мірового процесса въ его цѣломъ.

Что касается до вліянія предшествовавшихъ философскихъ системъ на ученіе Платона о міроустройствѣ, то преимущественное мѣсто въ этомъ отношеніи принадлежитъ *пиѳагореизму*. О тождествѣ платоновой матеріи съ безграничнымъ пиѳагореизма мы уже упоминали. Но и пиѳагорейская *граница* (πέρας) нашла свое мѣсто у Платона въ видѣ міровой души: функціи ихъ совершенно тожественны; и у пиѳагорейцевъ черезъ границу пустое и безформенное безграничное становится міромъ опредѣленныхъ вещей, подлежащихъ мѣрѣ и воплощающихъ въ себѣ числа. Точно также и у пиѳагорейцевъ міръ есть гармоническій космосъ. Далѣе и въ подробностяхъ физика и космологія Пла-

---

[1]) Такъ, напр., объясняя свойство и число матеріальныхъ элементовъ, изъ которыхъ строился міръ, Платонъ цѣлеположную необходимость огня и земли видитъ въ томъ, что они суть средства для видимости и осязаемости (человѣческой) вещей; растенія служатъ для питанія людей, а животныя для того, чтобы служить вмѣстилищемъ для недостойныхъ душъ послѣ смерти и т. п. („Тимей“)

[2]) Платонъ кромѣ конечныхъ причинъ допускалъ въ міровомъ организмѣ дѣйствіе и слѣпой необходимости, которая, происходя изъ матеріи, составляла дополнительную причинность къ первой, необходимое условіе для ея осуществленія.

тона сходна съ пиѳагорейскою [1]). Впрочемъ, въ этихъ подробностяхъ есть положенія, напоминающія и Эмпедокла [2]), и іонійскихъ физіологовъ и атомистовъ.

Здѣсь не безполезно упомянуть, что Аристотель преувеличиваетъ сходство между ученіемъ о происхожденіи вещей и міра Платона и пиѳагорейцевъ. По его изложенію ученія Платона, матерія есть не только основаніе чувственныхъ вещей, но входитъ также и во внутреннія отношенія самого міра идей [3]), а именно, распаденіе единого (Блага) на множество идей совершается, благодаря соединенію безграничнаго съ самимъ единымъ; идеи же суть ничто иное, какъ *умопостигаемыя* или *идеальныя числа* [4]). Но тогда матеріальное (не сущее) принадлежало бы самимъ идеямъ и ихъ *обусловливало,* что совершенно *не согласно* съ ученіемъ Платона, высказаннымъ въ его собственныхъ сочиненіяхъ [5]).

Теперь укажемъ на вліянія, подъ которыми образовалась платонова психологія и этика.

---

[1]) Напр., что небесныя свѣтила суть боги, что элементы матеріальные или стихіи имѣютъ формы математическихъ тѣлъ (куба, октаедра и пр.) и т. п.

[2]) Такъ, напр, что малѣйшія частички вещества связаны дружбою (начало Эмпедокла), что эти связанныя частички должны быть однородны (напоминаетъ гомоіомеріи Анаксагора и атомы атомистовъ) и т. п.

[3]) По пиѳагорейцамъ и безграничное, вмѣстѣ съ границею, входитъ въ единство единицы. См. Вук., l. c. статью о пиѳагореизмѣ.

[4]) Идеальныя, потому что они не то, что математическія числа, которыя стоятъ по срединѣ между идеями—числами и вещами. Если вѣрно, что сведеніе идей на числа принадлежало подъ старость Платону, то подъ идеальными числами имъ разумѣлись числа, не различныя между собою только *по величинѣ* (какъ математическія), но и *по роду,* т. е., что единицы, составляющія каждое число, не однородны. Въ математическихъ числахъ единицы однородны, составляютъ ли они 2 или 3: но въ идеальныхъ числахъ три и два сами по себѣ, различаясь по величинѣ, какъ 2 или 3, различаются еще какъ *понятія,* по большей или меньшей степени общности ихъ содержанія Подробности объ этихъ тонкостяхъ см. Zeller l. c. 567 и слѣд.

[5]) Кромѣ того что ученіе, приписываемое Аристотелемъ Платону, не подкрѣпляется его сочиненіями, оно нисколько не разрѣшаетъ затрудненій въ выводѣ вещей изъ идей—чиселъ. См. Zeller, l. c. 628 и слѣд.

Какъ міръ есть *теофанія*, воплощеніе божества, такъ человѣкъ есть, по Платону, міръ въ маломъ видѣ, *микрокосмъ*. Онъ состоитъ также изъ двухъ частей, души и тѣла, которыя различны по своей природѣ. Тѣло состоитъ изъ матеріальныхъ элементовъ міра, душа же одинаковой природы съ идеями, ибо кромѣ общихъ идей есть и единичныя идеи (Сократа, Симміаса и пр.). Изъ предшествовавшихъ философскихъ системъ признаніе особенной природы души отъ тѣла встрѣчается у пиѳагорейцевъ, Эмпедокла и особенно у Анаксагора [1]). Душа (см. § 11 гл. I) состоитъ изъ трехъ частей, одна изъ которыхъ, именно пожелательная, соединена съ тѣломъ, а потому и обращена къ міру чувственному: область ея есть чувственное наслажденіе и ощущеніе. Другая разумная есть отображеніе самого божественнаго разума и обращена къ міру идей и третья раздражительная, средняя соединяющая двѣ противоположныя части, то склоняется въ сторону разума, то служитъ чувственности. Этѣ три части души очевидно соотвѣтствуютъ тремъ теоретическимъ областямъ знанія, чувственнаго воспріятія и стоящаго между ними представленія (мнѣніе). Уже пиѳагорейцы принимали три части души, только въ менѣе развитой формѣ, чѣмъ у Платона [2]). Что же касается до того, что каждому объекту познанія соотвѣтствуетъ особая, родственная съ нимъ часть души, то въ этомъ отражается *положеніе*, высказанное и пиѳагорейцами, и съ особенною силою Эмпедокломъ, что *равное познается равнымъ*. Мысль о безсмертіи души [3]) существовала и въ *народныхъ преданіяхъ* и въ *мистеріяхъ*, признавалась также и пиѳагорейцами, у которыхъ соединена было съ представленіемъ о *переселеніи души*, вѣроятно, заимствованнымъ ими изъ Египта. Точно также и платоновы *мивы*, относящіеся къ душѣ, суть или воспроизведеніе народныхъ преданій, или мистерій или же ученій пиѳагорейцевъ, Эмпедокла [4]).

---

[1]) См. соотвѣтствующія статьи выше цитированнаго соч. Byk'a, или у Эрдмана Grundriss и пр. т. I, 3 Auflage.

[2]) См. Erdmann, l. c. § 32.

[3]) У Платона вездѣ признается безсмертною божественная часть души, но двѣ другія въ однихъ діалогахъ признаются безсмертными, въ другихъ нѣтъ.

[4]) Такъ, напр., ниспаденіе грѣховныхъ душъ въ тѣла („Федръ“) есть у Эмпедокла; 10000 лѣтній періодъ, въ который душа испытываетъ различные роды жизни (Федръ), напоминаетъ пиѳагорейскую (увеличенную посред-

Платону принадлежитъ *великій починъ* основательнаго и прочнаго соединенія этики съ метафизикой. Какъ ни оспариваютъ зависимость первой отъ послѣдней и какъ ни желаютъ поставить теорію морали на чисто *эмпирическихъ* основаніяхъ, но все таки исторія нравственныхъ системъ постоянно указываетъ на *неразрывную связь* вопроса о высшей цѣли нравственности съ вопросомъ о сущности міра и его процесса [1]). Правда, можно найти и у предшествующихъ Платону философовъ, особенно, напр., у пиѳагорейцевъ и Эмпедокла, положенія, указывающія на эту связь; но въ этихъ положеніяхъ не высказывается *рѣшительное и ясное* сознаніе объ этой связи, да и кромѣ того этическія системы этихъ философовъ крайне не выработаны. Но этическая система Платона не уступаетъ (а пожалуй и превосходитъ) тщательностью выработки его метафизической системѣ и значительно оставляетъ за собою его натуръ-философію и психологію [2]).

Какъ метафизика, такъ и этика Платона находитъ *высшее свое основаніе* въ идеѣ Блага; разница только въ томъ, что здѣсь она разсматривается, какъ объектъ человѣческой воли. Только идеею Блага достаточно обосновывается сократово ученіе, что *всѣ добродѣтели суть одно и тоже*, или что собственно есть только *одна* добродѣтель, а именно: мудрость, знаніе. Различіе добродѣтелей состояло, по Сократу, только въ различіи объектовъ знанія; а такъ какъ у Платона всѣ объекты знанія, идеи, сливались въ идеѣ Блага, то и всѣ нравственныя цѣли сливались въ одной высшей цѣли, высочайшемъ Благѣ. Достиженіе этой цѣли есть ничто иное, какъ *уподобленіе божеству* и вмѣстѣ съ тѣмъ *полнота счастія*. Для этого нужно осуществленіе въ жизни мѣры и самоограниченія, познаніе прекраснаго, истиннаго и гармоническаго и осуществленіе его въ жизни и наконецъ чистыя наслажденія, не смѣ-

---

ствомъ самой себя) декаду, которая у нихъ имѣла значеніе всяческаго гармонически завершившагося процесса перемѣнъ. Вообще психологія Платона высказана главнымъ образомъ въ „Федрѣ, Федонѣ, Тимеѣ и Государствѣ."

[1]) Въ свое время я имѣю въ виду въ особомъ этюдѣ доказать эту связь, при чемъ выяснится, что тѣ, которые оспариваютъ ее, тихомолкомъ берутъ высшій принципъ для якобы эмпирической теоріи морали изъ какой либо метафизической системы, открыто ими не признаваемой.

[2]) Этическая система Платона главнымъ образомъ заключается въ „Государствѣ, Филебѣ" и въ діалогахъ перваго періода.

шанныя съ страданіемъ, именно, безстрастныя наслажденія истиннымъ, прекраснымъ и благимъ. *Число* сократическихъ добродѣтелей Платонъ обосновалъ психологически: мудрость, мужество и умѣренность соотвѣтствуютъ тремъ частямъ души. Четвертая же добродѣтель, справедливость, есть ничто иное, какъ гармонія, согласное дѣйствіе трехъ первыхъ добродѣтелей [1]). Но Платонъ, усовершенствовавъ и обосновавъ теорію морали Сократа, не избѣжалъ сократическаго *смѣшенія* нравственной воли съ знаніемъ. Для него разумъ есть *активная сила*, онъ не только *взвѣшиваетъ и соображаетъ* цѣли, но *рѣшается и даетъ импульсъ* къ дѣйствію. Значитъ, если разумъ понимаетъ, въ чемъ Благо, то и вызываетъ дѣйствіе къ нему; не понимаетъ, тогда дѣйствіе совершается по слѣпому направленію пожелательной части души. Значитъ, зло дѣлается *по невѣденію*, словомъ, и у Платона, какъ у его учителя, не различены зло и добро отъ вреднаго и полезнаго [2]). Это смѣшеніе и объясненіе зла невѣжествомъ уничтожаетъ въ сущности *нравственную отвѣтственность*, хотя Платонъ и настаиваетъ на ней („Государство, X“). Впрочемъ, въ теоріи Эроса, Платонъ, въ противорѣчіи съ положеніемъ о равенствѣ знанія и добродѣтели, дастъ должную *самостоятельность* волѣ. Истинно эротическая душа, по своей *собственной природѣ*, стремится къ красотѣ, а черезъ неё къ истинѣ и нравственному совершенству. Добродѣтели научиться можно, но эросу научиться нельзя [3]): по этому не всякій можетъ быть философомъ, а только эро-

---

[1]) Сократическая добродѣтель, благочестіе, у Платона есть только частный случай справедливости, именно, справедливость по отношенію къ богамъ.

[2]) Мы имѣемъ здѣсь въ виду теоретическую точку зрѣнія Платона. Если теоретически въ морали Платона есть элементъ евдемонизма, то практически ея требованія возвышенны и далеко отстоятъ отъ истаго евдемонизма, который послѣдовательно можетъ стоять только на одномъ принципѣ наслажденія.

[3]) Съ точки зрѣнія платоновой теоріи эроса, въ сущности, и добродѣтели можетъ научиться только *истинный эротикъ*. Чтобы быть добродѣтельнымъ необходимое условіе состоитъ въ знаніи того, въ чемъ заключается добродѣтель, но что нужно, чтобы знать это? Нуженъ эросъ, прирожденное влеченіе къ знанію и совершенству. Эросъ не только привно-

тическая натура; философомъ также нужно родиться, какъ и поэтомъ. Но такъ какъ никто не исключенъ безусловно отъ обладанія эросомъ въ какой либо степени, то всякій можетъ и долженъ пытаться восходить по лѣстницѣ эротическаго совершенствованія.

Самое большее вліяніе на платонову этику имѣлъ, конечно, Сократъ. Его этическое ученіе было только развито Платономъ и обосновано метафизическимъ ученіемъ объ идеяхъ. Но есть доля вліянія и другихъ философскихъ системъ. Такъ, напр., *высшее мѣсто* справедливости между другими добродѣтелями соотвѣтствуетъ высокому значенію ея у пиѳагорейцевъ, которые видѣли въ ней *этическое воплощеніе священной четверицы* и полное соотвѣтствіе индивидуума съ гармоніею цѣлаго космоса. Кромѣ того въ этикѣ Платона несомнѣнно отражается *эллинское* происхожденіе Платона и *эллинскія* формы жизни. Такъ отождествленіе прекраснаго и нравственнаго совершенства есть фактъ общегреческаго сознанія, поэтому стремленіе къ красотѣ и добродѣтели имѣли одну и ту же цѣль: καλοκἀγαθὸν (прекрасное и доброе) совпадаютъ. Точно также мы видимъ истинно эллинскую черту въ томъ, что у Платона основное имѣющее метафизическій характеръ влеченіе души человѣческой вообще и лучшей души въ особенности выражается во *внѣшней формѣ дружбы и любви*. Дружба всегда практиковалась и высоко цѣнилась у грековъ: ее воспѣвала поэзія (Патроклъ и Ахиллъ, Орестъ и Пиладъ); она нашла мѣсто въ исторіи (Гармодій и Аристогитонъ); она составляла ячейку, изъ которой развились нѣкоторыя общественныя учрежденія, особенно у дорянъ (φειδίτια, συσσίτια). У пиѳагорейцевъ тоже

сится душою въ земную жизнь, какъ ея собственная сила и достояніе, но и въ предшествующей жизни онъ также есть ея особая принадлежность. Въ земной жизни эротикъ влечется къ красотѣ и всему съ нею соединенному, потому что душа его наиболѣе созерцала идеи въ трансцендентномъ существованіи. Но почему она тамъ созерцала ихъ въ большей степени? Отвѣтъ на это прямой, или же черезъ посредство, какихъ угодно, промежуточныхъ звѣньевъ, можетъ быть только одинъ: потому что она такова въ своей глубочайшей и первоначальной основѣ. Въ *бытіи, а не въ проявленіи* индивидуальности лежитъ основаніе ея нравственной отвѣтственности. Мысль эта, вскрытая въ полной ясности только въ наше время (Шопенгауеръ), была неясно высказана уже и Платономъ.

явленіе дружбы разрослось въ братскій союзъ [1]), имѣвшій своею задачею преобразовать общественную и государственную жизнь въ высшую форму. Наконецъ одинъ изъ предшествующихъ философовъ, Эмпедоклъ, назвалъ именемъ дружбы, любви (φιλία) свое верховное начало, соотвѣтствующее идеѣ Блага Платона. Правда, во время Платона греческая дружба приняла извращенный видъ, но мы уже видѣли, что онъ не только вмѣстѣ съ Сократомъ старался возвратить ей естественную форму, но даже придавалъ ей высшее содержаніе, вообще перехватывавшее даже за лучшее, но обычное греческое сознаніе.

Что касается до *политики* Платона или *ученія о государственномъ устройствѣ*, то въ ней мы можемъ отмѣтить главнымъ образомъ троякое вліяніе: пиѳагореизма, окружающей эллинской среды и собственной натуры философа.

Центральная мысль политики [2]) Платона, что государство есть *необходимая среда*, въ которой только и можетъ осуществиться высшая добродѣтель, или гармонія другихъ добродѣтелей, есть мысль несомнѣнно пиѳагорейскаго происхожденія. У нихъ также государство, въ которомъ должно осуществиться справедливость или *этическая* четверица [3]), есть образъ космической гармоніи, ибо въ государствѣ индивидуумы соединяются въ гармоническое цѣлое, не теряя при томъ своей индивидуальности. Что справедливость въ государствѣ осуществ-

---

[1]) Пиѳагорейскій союзъ вовсе не былъ тайнымъ обществомъ, кастою, вообще государствомъ въ государствѣ. Онъ не противопоставлялъ себя государству, напротивъ считалъ своею обязанностью служить государству въ видѣ особаго органа, или учрежденія, задачею котораго было, при помощи особаго воспитанія и образа жизни, приготовлять лучшихъ и полезнѣйшихъ гражданъ для государства. Пиѳагорейцы вовсе не стремились создать изъ себя замкнутую аристократію; но они *естественно* составляли аристократію въ государствахъ, къ коимъ принадлежали по рожденію, потому что были выше развитыми умственно и нравственно гражданами, а потому и играли роль законодателей, полководцевъ и т. п. См. Byk'a l. c.

[2]) Политическія воззрѣнія Платона высказаны въ „Политикѣ, Государствѣ и Законахъ".

[3]) У Пиѳагорейцевъ числа, кромѣ метафизическаго существованія, воплощались еще въ различныхъ сферахъ, напр. космической, психологической, этической.

ляется только тогда, когда каждый выполняетъ *свои* обязанности, соотвѣтствующія его силамъ—это тоже мысль пиѳагорейская, получившая у Платона особое приложеніе и развитіе, сообразно съ его аналогіей между государствомъ и человѣкомъ [1]). Платоновъ *государственный фанатизмъ* и полное принесеніе индивидуума государству представляетъ черту *обще-эллинскую*. Его *коммунизмъ* [2]), который онъ счи-

---

[1]) Государство есть человѣкъ въ большомъ видѣ (точнѣе душа человѣческая). Три сословія государства: правители, стражи (воины) и ремесленники съ земледѣльцами соотвѣтствуютъ 3 частямъ души. Добродѣтели этихъ сословій тѣ же, что и добродѣтели 3-хъ частей души. Если каждое изъ трехъ сословій выполняетъ свои функціи и обязанности, то происходитъ гармонія въ общественной жизни, справедливость, а вмѣстѣ съ тѣмъ и общее благо.

[2]) Въ идеальномъ государствѣ Платона высшіе классы для полнаго посвященія себя цѣлямъ государственнымъ не должны были имѣть никакой собственности и должны были имѣть общихъ женъ и дѣтей. Но при этомъ нужно замѣтить, что платоновъ коммунизмъ и отрицаніе семьи вовсе не вытекали изъ принципа безусловнаго произвола индивидуальной любви, принципа, который нерѣдко лежитъ въ основаніи новѣйшихъ теорій, отрицающихъ семью и требующихъ безусловно свободныхъ любовныхъ отношеній. Подъ этими требованіями скрывается въ точномъ смыслѣ требованіе не коммунизма, а promiscuité, въ чемъ большая разница. Передъ коммунизмомъ Платона, требующимъ полной жертвы не только *индивидуализированнымъ чувствомъ любви*, но далѣе, такъ сказать, и *индивидуализированнымъ временнымъ побужденіемъ* (ибо половыя сношенія происходятъ по жребію подъ контролемъ государственной власти), отступили бы многіе, отрицающіе семью и требующіе свободы половыхъ отношеній. Своимъ коммунизмомъ Платонъ вовсе не имѣлъ въ виду поощрять произволъ страстей и половую распущенность, а напротивъ требовалъ, чтобы человѣкъ принесъ на олтарь государственнаго Молоха самую высшую жертву, свободу индивидуальнаго выбора въ любви, а отъ женщины кромѣ того и жертву естественными чувствами матери. При этомъ не нужно думать, чтобы это послѣднее требованіе шло у него изъ пренебреженія къ женщинѣ. Напротивъ онъ поднялъ ее на значительную высоту съ греческой точки зрѣнія, а именно предоставилъ ей права полнаго гражданства наравнѣ съ мущиной. Вообще коммунизмъ Платона есть только логическое послѣдствіе его *односторонней и ошибочной* государственной теоріи, по которой онъ сполна принесъ въ жертву государству индивидуальную свободу.

талъ обязательнымъ для двухъ высшихъ сословій ради государственныхъ цѣлей, былъ только *послѣдовательнымъ развитіемъ* того, что представляла дѣйствительность у дорійцевъ и особенно въ Спартѣ. Точно также платоново *допущеніе женщинъ* высшихъ классовъ къ участію въ отправленіи мужскихъ функцій и его строгая *система общественнаго воспитанія*, имѣющаго выработать идеальныхъ гражданъ, воспитанія, которому подлежатъ оба пола, представляли только развитіе дѣйствительныхъ отношеній, существовавшихъ въ Спартѣ. Положеніе о томъ, что въ идеальномъ государствѣ *управляютъ философы*, съ одной стороны напоминаетъ теорію пиѳагорейскаго союза, съ другой стороны есть необходимое послѣдствіе платоновой теоріи знанія и теоріи нравственности, основанной на знаніи. Что касается до предпочтенія Платономъ вообще *аристократіи* другимъ формамъ государственнаго устройства, то тутъ видно вліяніе происхожденія Платона, а также и вліяніе Сократа, который хотя и не заявлялъ себя приверженцемъ аристократической партіи, но все-таки былъ явнымъ противникомъ крайней демократіи [1]). Наконецъ высказанное въ „Политикѣ“ положеніе, что *самыя худшія правительства* суть монархія безъ законовъ или тиранніа съ одной стороны, а съ другой господство тысячеглавой толпы, можетъ имѣть своимъ источникомъ *личный опытъ* Платона, который на примѣрѣ своего учителя видѣлъ послѣдствія господства толпы, а на самомъ себѣ испыталъ тяжелую руку деспота [2]).

§ 6. *(Платонъ не эклектикъ; направленіе платоновой философіи въ теоріи познанія).* Теперь, осмотрѣвши вліянія, подъ которыми сложились основныя положенія философіи Платона во всѣхъ ея главныхъ частяхъ, мы можемъ приступить къ окончательной характеристикѣ ея направленія, но прежде считаемъ необходимымъ сказать *два слова* о томъ, можно ли Платона считать эклектикомъ, къ чему, конечно, были

---

[1]) И другой ученикъ Сократа, Ксенофонтъ, былъ также противникомъ демократіи и предпочиталъ спартанскій образъ правленія аѳинскому.

[2]) По преданію Діонисій старшій, озлобленный тѣмъ, что не нашелъ въ Платонѣ, который относился къ нему независимо и съ достоинствомъ, раболѣпнаго льстеца, тайно приказалъ продать его въ рабство на пути изъ Сициліи въ Аѳины. По преданію Платонъ былъ тотчасъ же выкупленъ однимъ изъ своихъ почитателей.

попытки въ исторіи философіи и къ чему до извѣстной степени дастъ поводъ и характеристика платоновой философіи, сдѣланная Аристотелемъ [1]).

Изъ вышеизложеннаго нами очерка основныхъ элементовъ философіи Платона очевидно, что онъ дѣйствительно воспользовался *различными концепціями и положеніями* предшествующей философіи, но воспользовался ими, не приклеивая механически одно къ другому внѣшнимъ образомъ. Платонъ вошелъ *въ духъ* каждаго изъ предъидущихъ философскихъ построеній; критически отнесся къ ихъ односторонностямъ и противорѣчивымъ составнымъ элементамъ; выдѣлилъ изъ каждой системы ея истинную концепцію и преобразовалъ ея опредѣленіе сообразно съ своею оригинальною теоріею идей. Мы видѣли не разъ, что этѣ концепціи иногда несовмѣстимыхъ направленій совпадаютъ въ платоновыхъ концепціяхъ (напр., совпаденіе въ понятіи „не сущаго“ или въ „идеѣ Блага“ концепцій многихъ системъ): это явленіе возможно, благодаря только тому, что связующимъ цементомъ для элементовъ предшествующей философіи была оригинальная теорія идей. Далѣе ни одно положеніе предшествующей философіи не вошло въ систему безъ преобразованія, которое составляетъ или естественное *развитіе* его содержанія или *видоизмѣненіе*, способствующее его *примиренію* и *соединенію* съ другими положеніями, съ которыми оно не ладило на прежней почвѣ. Словомъ, мы смѣло можемъ сказать вмѣстѣ съ Германомъ, „что было бы преступленіемъ считать Платона простымъ эклектикомъ, который, по субъективному произволу, выбиралъ то то, то другое изъ предшествующихъ системъ и съ механическою ловкостью внѣшнимъ образомъ сшилъ это взятое въ одно округленное цѣлое и примирилъ несогласныя мнѣнія, какъ бы заставивъ ихъ сговорчиво вступить въ сдѣлку другъ съ другомъ. Напротивъ, подобно творческому духу своего „Тимея“, онъ упорядочилъ найденный имъ въ хаотическомъ смѣшеніи, предсуществовавшій матеріалъ; каждой части его указалъ надлежащее ей мѣсто, а на цѣломъ положилъ печать идеи, ко-

---

[1]) Дѣйствительно въ изложеніи Аристотеля вся философія Платона сводится къ положеніямъ Гераклита, Сократа и особенно пиѳагорейцевъ; теорія идей состоитъ почти только въ замѣнѣ названія чиселъ названіемъ идей.

торая принадлежитъ исключительно ему. Не въ томъ дѣло, много ли было взято Платономъ у предшествовавшихъ мыслителей; важно то, что это, хотя бы и многое, взятое онъ какъ бы еще разъ изобрѣлъ заново изъ своего собственнаго нутра и самостоятельно развилъ до послѣднихъ частностей“ [1]).

Догматизмъ и скептицизмъ, раціонализмъ и сенсуализмъ, апріоризмъ и эмпиризмъ—вотъ главныя противоположности, между которыми *колеблятся* направленія философскихъ системъ въ теоріи познанія. Но такъ какъ эти направленія не всегда являются въ чистомъ видѣ, то есть еще направленія, въ которыхъ разнообразно *примиряются* этѣ противоположности, что, конечно, не мѣшаетъ каждому изъ этихъ примирительныхъ направленій склоняться наиболѣе въ сторону той или другой противоположности.

Что касается до философіи Платона, то она несомнѣнно *догматическаго* характера. Платонъ твердо вѣрилъ въ возможность знанія сущаго. Правда, есть *скептическій моментъ* и въ его философіи, но это скептицизмъ относительный, а именно, обращенный къ міру чувственному и къ состоянію ходячаго, основаннаго на немъ сознанія. Скептическое отношеніе къ этому сознанію было, по платоновой философіи, conditio sine qua non знанія сущаго. Однако догматизмъ Платона нельзя назвать абсолютнымъ, ибо ему поставлено *два* ограниченія: первое состоитъ въ томъ, что въ земной жизни человѣку недоступно полное знаніе сущаго, второе же болѣе важное состоитъ въ непостижимости высшей идеи Блага. Правда, Платонъ не даетъ намъ опредѣленнаго показанія, имѣетъ ли силу эта непостижимость *только* въ предѣлахъ человѣческаго познанія во время соединенія души съ тѣломъ, или же вообще во всякое время существованія души. Если вѣрно первое, т. е., если душа когда либо *все-таки* пріобрѣтаетъ полное познаніе идеи Блага наравнѣ съ другими идеями, то догматизмъ Платона склоняется въ сторону *абсолютнаго* догматизма, если же второе, то онъ оказывается *относительнымъ*.

Теперь посмотримъ на отношенія Платона къ раціонализму и сенсуализму. Раціонализмъ перешелъ къ нему по наслѣдству отъ всѣхъ

---

[1]) K. F. Germann. Geschichte und System der Platonischen Philosophie, стр. 134.

его предшественниковъ. Гераклитъ и Парменидъ, пиѳагорейцы и Демокритъ и наконецъ Сократъ—всѣ учили, что чувственное воспріятіе обманчиво и что въ вопросѣ о дѣйствительномъ бытіи надежнымъ руководителемъ можетъ быть только *разумъ*. Разница Платона отъ его предшественниковъ въ этомъ отношеніи та, что онъ яснѣе опредѣлилъ, въ чемъ состоитъ функція разума, приводящаго къ истинному познанію. Конечно, уже Сократомъ было опредѣлено, что эта функція состоитъ въ *выработкѣ понятій* изъ матеріала, доставляемаго чувствами, при чемъ однако оставались невыясненными *родъ и способъ* этой выработки и далѣе ея *объективное значеніе*. Платонъ указалъ, что сущность дѣятельности разума состоитъ въ *сведеніи къ единству и тождеству* безграничнаго множества различій въ чувственныхъ воспріятіяхъ, что таковая дѣятельность есть самостоятельная дѣятельность разумной души что она-то именно и *воспроизводитъ дѣйствительность*, а потому ея продукты, т. е., понятія, и имѣютъ объективное значеніе. Такимъ образомъ функціи чувственнаго воспріятія и мышленія были отграничены другъ отъ друга. Чувственное воспріятіе не есть основа знаніа, а только поводъ, или лучше необходимое условіе къ нему (конечно, въ земной жизни души); мышленіе же, возбуждаемое воспріятіемъ, своею собственною силою превращаетъ воспріятіе въ знаніе, ибо только мышленію доступно сущее само въ себѣ.

Что касается до апріоризма и эмпиризма, то въ древности этѣ противоположности далеко не выяснились въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаются у насъ, поэтому съ нашихъ современныхъ точекъ зрѣнія можно съ равнымъ правомъ причислять Платона и къ безусловнымъ апріористамъ, и къ безусловнымъ эмпиристамъ. Если мы возьмемъ человѣческое познаніе въ предѣлахъ земного его явленія, то оно, по Платону, сплошь à priori: душа ни одной іоты *не пріобрѣтаетъ* въ познаніи, пока соединена съ тѣломъ, *а только возстановляетъ* прежнія пріобрѣтенія. Но если возьмемъ въ разсчетъ и внѣмірное существованіе познающаго субъекта, т. е., души, то платонова теорія будетъ чистымъ эмпиризмомъ. Душа, съ этой точки зрѣнія, является *чистѣйшею* tabula rasa; въ предмірномъ бытіи ея сущее (идеи) какъ бы *отпечатлѣвается* на ней, или, выражая тоже самое со стороны субъекта, она созерцала сущее [1]), иначе пріобрѣтала

---

[1]) Конечно, не чувственнымъ органомъ, а какъ же? Платонъ этого намъ не объяснилъ.

его непосредственнымъ опытомъ. Но, преобразуя нѣсколько теорію Платона на наши точки зрѣнія и на нашъ языкъ, смѣло можно сказать съ Когеномъ [1]), что платонизмъ есть „*колыбель апріоризма*“. Мы уже видѣли, что Платонъ отмѣтилъ тотъ фактъ, что мышленіемъ присоединяются такіе предикаты къ вещамъ, которыхъ вовсе не дано въ чувственномъ воспріятіи (бытія, тождества, сходства и пр., см. § 16 гл. I и § 2 гл. II). Платонъ ясно отличилъ *двоякую самостоятельную* дѣятельность познающаго субъекта: въ одной онъ сводитъ къ единству идеи разнообразіе все-таки *данное* въ ощущеніи (напр. бѣлое, мягкое, блестящее и т. п.), въ другой онъ безусловно *продуцируетъ* понятіе (идею), которому *ничто не соотвѣтствуетъ* въ чувственно ощущаемомъ матеріалѣ, а между тѣмъ оно (понятіе) прилагается къ этому матеріалу и дѣлаетъ его познаваемымъ [2]). Словомъ Платонъ указалъ, хотя весьма отрывочно и не методически, на существованіе въ нашемъ познаніи тѣхъ элементовъ, которые привходятъ къ чувственному опыту и регулируютъ его a priori и которые потомъ Кантъ изслѣдовалъ методически, какъ основныя формы чувственнаго созерцанія и понятія чистаго разсудка (категоріи). Тоже зерно апріоризма видимъ мы и въ особенномъ взглядѣ Платона на математическое познаніе, которое было для него „двигателемъ, возбудителемъ ума“ (см. гл I, § 11) къ постиженію идей. Ариѳметика возможна, благодаря только понятію единицы, абсолютно равной самой себѣ, чего никогда не бываетъ въ чувственномъ опытѣ. А между тѣмъ ариѳметика, не только не взявшая свой основной принципъ изъ чувственнаго опыта [3]), но напротивъ ставящая

---

[1]) См. выше цитированную брошюру: „Platons Ideenlehre и пр.“.

[2]) »Прежде нежели мы начали видѣть, слышать или иначе какъ чувствовать, намъ надлежало уже имѣть знаніе равнаго самого въ себѣ“, говоритъ Платонъ въ „Федонѣ“. (Карп. ч. II, стр. 85). Здѣсь, по смыслу цѣлаго мѣста, идея равенства *иначе* предшествуетъ равному въ вещахъ, чѣмъ напр. идея бѣлизны бѣлому въ вещахъ. Бѣлое все-таки дано глазу, но равное не дано никакому чувству; равнаго нельзя ни увидѣть, ни ощупать, ни понюхать и пр., но только помыслить.

[3]) То обстоятельство, что ариѳметистъ разсуждаетъ о свойствахъ единицы и чиселъ на *одномъ и произвольно* взятомъ конкретномъ примѣрѣ, нисколько не обусловливаетъ зависимости понятія единицы отъ этого или другихъ примѣровъ. Ариѳметистъ въ сущности относитъ свои разсужденія

его въ законъ ему, есть самая точная наука. Тоже, что въ ариѳметикѣ относится къ единицѣ, можно сказать и относительно геометрическихъ основныхъ понятій, линіи, точки, прямой и т. п. Апріорность математическихъ понятій повела Платона къ предположенію существованія *спеціальныхъ à priori* (т. е. идей) для всего чувственнаго, но не наоборотъ.

§ 7. (*Направленіе платоновой философіи въ метафизикѣ*). Теорія познанія и метафизика въ каждой философской системѣ *всегда тѣсно связаны* и взаимно обусловливаютъ другъ друга. Метафизическая гипотеза философа зависитъ отъ того, *въ какой области и формѣ сознанія* онъ ищетъ непосредственнаго выраженія бытія; и наоборотъ однѣ гипотезы родственнѣе съ одними направленіями въ теоріи познанія, другія съ другими. Связь и взаимная зависимость теоріи познанія съ метафизикой состоитъ въ томъ, что, отправляясь отъ анализа даннаго познанія, философія должна сдѣлать предположеніе о бытіи и потомъ, снова уже исходя изъ этого предположенія, объяснить данное познаніе. Поэтому во-первыхъ отдѣльное изложеніе теоріи познанія какой либо системы отъ ея метафизики можетъ быть только крайне искусственнымъ[1]),

---

не къ этимъ примѣрнымъ единицамъ и числамъ, а къ той безусловной единицѣ и числамъ своего ума, благодаря которымъ и эти конкретныя вещи могутъ быть понимаемы, какъ единицы и числа; конкретные же примѣры беретъ только въ помощь къ своему разсужденію, ибо въ приложеніи законъ чиселъ обнаруживается яснѣе для нашего ума, привыкшаго сознавать свои собственныя законы въ приложеніи къ чувственному опыту. То обстоятельство, что ариѳметисту все-равно, какой ни избрать примѣръ для иллюстраціи закона чиселъ, указываетъ, что основанія понятій единицы и числа лежатъ не въ эмпиріи; а потому ариѳметистъ никогда не усомнится, что вдругъ какой либо конкретный случай не подчинится этимъ понятіямъ и законамъ изъ нихъ истекающимъ. Вотъ эта-то независимость ариѳметическихъ и геометрическихъ понятій отъ опыта и въ тоже время безусловная достовѣрность ихъ, означавшая для Платона несомнѣнное отношеніе ихъ къ бытію, и послужило для него поводомъ къ предположенію идей, также безусловно прилагаемыхъ къ другимъ явленіямъ чувственнаго міра, какъ математическія къ явленіямъ числа, фигуры.

[1]) Что касается до насъ, то мы теперь вовсе не излагаемъ раздѣльно теорію познанія и метафизику Платона, а только характеризуемъ направле-

а во-вторыхъ никогда не можетъ теорія познанія стать особой спеціальной наукой безъ связи съ метафизикой [2]).

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній перейдемъ къ *метафизикѣ* Платона и сдѣлаемъ ея характеристику со стороны *числа и свойствъ сущаго*. Прежде всего несомнѣнно то, что Платонъ *не монистъ*: не одно начало лежитъ у него въ основаніи міра. Остается вопросъ о *плюрализмѣ и дуализмѣ*, ибо не смотря на собственное заявленіе Платона, что сущихъ много, его все таки въ исторіи философіи часто считаютъ *дуалистомъ*. Дѣло въ томъ, что если мы будемъ имѣть въ виду только идеи Платона, не обращая вниманія на ихъ единеніе въ идеѣ Блага и еще болѣе на ихъ происхожденіе отъ нея, то Платонъ окажется плюралистомъ; если же мы придадимъ особенное значеніе идеѣ Блага, то можемъ съ нѣкоторымъ правомъ счесть Платона дуалистомъ. Въ такомъ случаѣ два начала лежатъ въ основѣ міра: идея Блага и не сущее, т. е., матерія. Но, хотя вслѣдствіе неопредѣленности платоновой теоріи идей вообще и неясности отношенія идей къ высшей въ частности, и можно причислять его къ дуалистамъ, все таки *вѣрнѣе* будетъ характеризовать его метафизику, какъ плюрализмъ. По крайней мѣрѣ, эта характеристика лучше соотвѣтствуетъ и буквѣ ученія Платона и, главное, его несомнѣннымъ намѣреніямъ. Съ полнымъ и несомнѣннымъ дуализмомъ, выработавшимся изъ системы Платона, мы будемъ въ послѣдствіи имѣть дѣло въ системѣ Аристотеля.

Что касается до *свойствъ* сущаго, по Платону, то обыкновенно причисляютъ его систему къ *идеализму*, или къ *спиритуализму*, при-

---

ніе его философіи по теоріи познанія и по метафизикѣ, что уже дѣло другого рода.

[2]) Такъ очень бы хотѣлось нѣкоторымъ скептикамъ и позитивистамъ, которымъ не нравится метафизика, разумѣется, чужая и откровенная, ибо они, по общему закону человѣческой природы, сами непремѣнно имѣютъ про свой обиходъ метафизику, но только не хотятъ въ томъ признаться (иногда по наивности) Но, при отрицаніи метафизики, такіе позитивисты иногда не отрицаютъ теоріи познанія, которую впрочемъ смѣшиваютъ или съ логикой (что еще имѣетъ за себя основанія) или же съ эмпирической психологіей, что уже совсѣмъ неосновательно, ибо эмпирическая психологія, равно какъ и всѣ эмпирическія науки о природѣ необходимо указываютъ на философскую метафизику какъ на свое необходимое дополненіе.

чемъ въ противоположность первому ставится реализмъ, второму матеріализмъ. Но спрашивается, что такое идеализмъ и реализмъ? И то, и другое понятіе употребляется въ весьма различномъ значеніи. Системы Платона, Канта и Д. С. Милля одинаково называются идеализмомъ, а между тѣмъ различіе между ними очень большое. Идеализмъ Платона, съ точки зрѣнія философіи Канта, есть идеализмъ только по одному имени. Точно также и названіе реализма совершенно неустановившееся. Много ли общаго напр., между системой Гербарта и философіей Бюхнера, а между тѣмъ обѣ называютъ себя реализмомъ и далѣе что общаго между этимъ послѣднимъ и средневѣковымъ реализмомъ? Я съ своей стороны, оставляя систематическую классификацію направленій до другого времени, предложу здѣсь свое *опредѣленіе* реализма и идеализма и съ его точки зрѣнія сдѣлаю характеристику философіи Платона. Реализмъ есть то направленіе, въ которомъ принимается, что міръ вещей познается такимъ же, каковъ онъ и есть, т. е. что между познаніемъ и вещами полное соотвѣтствіе, словомъ, реализмъ признаетъ, что познается сама вещь (res). Это первоначальная, естественная, можно сказать, животная точка зрѣнія на познаніе. Съ дальнѣйшимъ развитіемъ и подъ вліяніемъ своей противоположности, идеализма, реализмъ видоизмѣняется, дѣлаетъ ему уступки, но всегда удерживаетъ свою основу, что въ познаніи есть реальное, что въ немъ гдѣ либо и какъ либо *отражается непосредственно* дѣйствительность, само сущее. Идеализмъ же есть направленіе, которое въ своей полной, безусловной формѣ принимаетъ, что между познаніемъ и бытіемъ *ничего нѣтъ* общаго, что познаніе даже не есть символъ бытія. Словомъ, крайній и точный идеализмъ принимаетъ, что знаніе есть знаніе не бытія, а..... чего?—этого отъ крайняго идеализма прямо никогда не добьешься. Впрочемъ, этотъ крайній идеализмъ, по неизбѣжной логической необходимости для него стоять на абсолютномъ нулѣ, въ полной своей *истовости* встрѣчается только на словахъ и обыкновенно разными подземными ходами благополучнѣйшимъ образомъ возлегаетъ на мягкомъ ложѣ *наивнаго реализма* и главнымъ образомъ въ *матеріалистической* его формѣ. Ближе всего къ полному идеализму подходитъ геніальный представитель этого направленія, Юмъ [1]), хотя, конечно,

---

[1]) Юмъ также считается представителемъ и скептицизма, но вѣрнѣе назвать его крайнимъ идеализмомъ. Хотя у скептицизма и полнаго идеа-

у него мы найдемъ неизбѣжное впаденіе въ реализмъ, далѣе къ этому направленію принадлежитъ Д. С. Миль, который въ сущности есть *второе изданіе* Юма, дополненное, правда, но исправленное едва ли. Точно также и идеализмъ дѣлаетъ уступки реализму и на этомъ пути доходитъ до того положенія, что познаніе есть *символъ*, по которому можно истолковать бытіе, но никогда не допуститъ, чтобы вещь такъ таки прямо и являлась въ познаніи.

Съ точки зрѣнія сейчасъ выставленныхъ опредѣленій система Платона есть реализмъ. Во первыхъ онъ не отрицаетъ вполнѣ реальность представленій о вещахъ. Для него и вещи (πράγματα—см. §§ 11 и 20 гл I) все таки познаются такъ, *какъ и существуютъ*, хотя это познаніе и не ясно, потому что въ вещахъ сущее смѣшано съ несущимъ. Но кромѣ вещей, обыкновенно такъ называемыхъ, познаются еще другія *вещи*, именно роды, универсалы. Они и суть *подлинныя вещи* для Платона, существующія о себѣ, а не въ умѣ (universalia sunt res extra intellectum—какъ говорили схоластики) [1]).

лизма есть много общаго; но все таки они различаются тѣмъ, что настоящій скептицизмъ рѣшительно *ничего не утверждаетъ*, крайній же идеализмъ утверждаетъ полное несоотвѣтствіе знанія съ бытіемъ.

[1]) Здѣсь не безполезнымъ считаю сказать, что попытки, дѣлаемыя многими учеными (между прочимъ и Целлеромъ) истолковать ученіе Платона объ идеяхъ въ смыслѣ *имманенціи*, кажутся мнѣ не состоятельными. Попытками этими руководитъ доброе намѣреніе сдѣлать болѣе состоятельною основную гипотезу Платона, но все таки онѣ противорѣчатъ какъ постановкѣ дѣла въ собственныхъ сочиненіяхъ Платона, такъ и показаніямъ Аристотеля. Целлеръ, напр., конечно, соглашается, что самъ Платонъ далъ поводъ къ истолкованію его ученія (прежде всего Аристотелю) въ смыслѣ *трансцендентности* своими утвержденіями, что идеи о себѣ существуютъ и что онѣ служатъ прототипами вещей, но все таки оспариваетъ этотъ смыслъ. Опираясь на „Парменида," Целлеръ утверждаетъ, что Платонъ и самъ понималъ возраженія, которыя можно было сдѣлать противъ трансцендентности идей и особенно то возраженіе, что невозможно чтобы *одна* идея могла быть *во многихъ* индивидуумахъ (тогда или не одна, или раздѣлена, значитъ, теряетъ свою простоту и единство). Целлеръ думаетъ, что ни это, ни другія возраженія (см. § 3 гл. II) не касались въ сущности Платона, потому что идеи въ его системѣ не трансцендентны, а имманентны вещамъ. Это значитъ, по толкованію Целлера, что идеи и вещи *не двѣ*

Но дальнѣйшая характеристика реализма Платона будетъ состоять въ томъ, что мы должны признать его реализмъ наивнымъ: и Платонъ еще вообще стоитъ, подобно своимъ предшественникамъ (см. Фил. Этю-

---

различныя области бытія, а одна и таже, что идеи *въ вещахъ* составляютъ ихъ сущность. Поэтому платоновы выраженія о томъ, что вещи суть отраженія идей, какъ своихъ прототиповъ, означаютъ только качественное отличіе существеннаго бытія и явленія, или метафизическое различіе между міромъ идей и явленій, но не ихъ реальную раздѣльность. Идеи и вещи суть одно и тоже бытіе, только смутно и не полно созерцается оно въ вещахъ, а ясно и полно въ идеяхъ (См. Zeller, 1 с., 623 и слѣд.). Но это истолкованіе, сущность котораго заключается въ томъ, что идеи и вещи различаются только въ умѣ, въ мышленіи, прямо противорѣчитъ рѣшительнымъ показаніямъ самого Платона, что идеи не суть „понятія, знанія; не существуютъ въ другомъ (въ умѣ мыслящаго), а о себѣ“ (въ „Пирѣ“ и даже въ самомъ „Парменидѣ,“ гдѣ всего естественнѣе было бы ожидать утвержденія о существованіи идей только въ мысли). Во вторыхъ въ одномъ изъ позднѣйшихъ діалоговъ, „Тимеѣ“ по образцу идей, которыя имѣютъ божественное бытіе въ умопостигаемомъ мѣстѣ („Федръ“), демиургъ созидаетъ вещи, внѣдряя отображенія идей въ безформенное не сущее, подобно тому, напр., какъ внѣдряется печать въ воскъ. Конечно, это изображеніе миѳическое, какъ думаетъ и Целлеръ, но этотъ миѳъ принадлежитъ къ числу тѣхъ миѳовъ, въ которыхъ Платонъ высказываетъ тѣ воззрѣнія, для которыхъ не находитъ строго научнаго выраженія, или иначе миѳъ принадлежитъ къ числу *„вѣроятныхъ миѳовъ,“* по платонову выраженію. Во всякомъ случаѣ странно бы было, чтобы Платонъ въ миѳѣ высказывалъ нѣчто прямо противоположное своему настоящему ученію. Наконецъ невозможно начисто отвергнуть показанія такого компетентнаго человѣка, какъ Аристотель, подъ тѣмъ предлогомъ, что онъ не ясно понималъ Платона. Несомнѣнно то, что у Аристотеля встрѣчается непониманіе Платона; но едва ли было возможно, чтобы такой мыслитель, какъ Аристотель, бывшій около 20 лѣтъ ученикомъ Платона, могъ ошибаться относительно *капитальнѣйшаго пункта* системы своего учителя. Что касается до того, какимъ образомъ Платонъ, по „Пармениду, зная возраженія противъ трансцендентности идей, все таки оставался въ ней, то это до извѣстной степени и объясняется тѣмъ, что Платонъ считалъ идеи внѣ вещей, а въ вещахъ только ихъ *отображенія* (отпечатлѣнія въ чемъ либо мягкомъ по „Тимею“). Идеи строго оставались недоступными множеству и міру бываніе, а только ихъ копіи, оттиски принадлежали ему. Конечно, выраженія: оттиски, копіи, отображенія идей въ вещахъ,

ды, часть I, стр. 114 и слѣд.), на этой точки зрѣнія. Мы различаемъ реализмъ *наивный* отъ реализма *опосредствованнаго*. Разница ихъ въ томъ, что наивный реализмъ *не знаетъ* или только смутно подозрѣваетъ возможность идеалистической точки зрѣнія, а потому и не проходитъ черезъ ея горнило. Опосредствованный же реализмъ проходитъ черезъ идеализмъ и такъ или иначе критически преодолѣваетъ его. Такъ какъ Платону не приходилось преодолѣвать никакого предшествовавшаго идеализма [1]), то реализмъ его могъ быть только наивн[ый]. По этому и у Платона также, какъ это обыкновенно бываетъ въ ивномъ реализмѣ, не только *одно* конкретное представленіе играло роль *двухъ*: вещи и представленія, но и *каждое понятіе раздвоилось* на

участіе идей въ вещахъ, подражаніе вещей идеямъ, нисколько не разъясняютъ отношенія вещей къ идеямъ и происхожденіе первыхъ изъ вторыхъ; но, вѣдь, по собственному сознанію Целлера, и теорія имманенціи, не даетъ отвѣта на вопросъ: „какъ понять соединеніе не сущаго съ абсолютнымъ бытіемъ идей," т. е, какъ объяснить вещи изъ идей (стр. 626 и слѣд.). Взглядъ Целлера и другихъ главнымъ образомъ коренится въ томъ, что они исключительно однѣ идеи принимаютъ за сущее у Платона. Но, какъ мы уже замѣтили выше, онъ только на словахъ называетъ матерію не сущимъ, а на дѣлѣ она у него сущее. Впрочемъ, есть и прямыя выраженія въ діалогахъ, по которымъ матерія есть сущее. Такъ въ „Филебѣ" (см. § 20, гл. I) матерія (ἄπειρον) значится въ числѣ родовъ сущаго; въ „Тимеѣ" также матерія или то, во что идеи вносятся деміургомъ, помѣщена въ числѣ сущихъ. За тоже говорятъ и фигуральныя обозначенія ея матерью, золотомъ, мягкимъ и пр. Итакъ, значитъ, по Платону, идеи суть одна область сущаго, а матеріальныя вещи съ отображеніемъ идей другая.

[1]) Не должно думать, что софистика можетъ быть названа идеализмомъ. Хотя она и пришла, повидимому, къ скептическимъ результатамъ, но все таки она не была строго скептицизмомъ, ни тѣмъ менѣе идеализмомъ. Въ основѣ ея лежалъ реалистическій принципъ, что въ знаніи должно выразиться прямо бытіе; утверждая, что предшествующіе имъ философы не указали, какъ это выраженіе происходитъ, софисты просто игнорировали философскій вопросъ и стали на ходячемъ эмпиризмѣ, имѣющемъ тихомолчнымъ предположеніемъ обыкновенный инстинктивный реализмъ и матеріализмъ. Точка зрѣнія софистики чрезвычайно близка къ тому, что теперь называется позитивизмомъ. О различіи же софистики отъ скептицизма мы скажемъ въ изслѣдованіи древняго скептицизма.

субъективное (понятіе) и объективное (идею, ему соотвѣтствующую). Конечно, въ реализмѣ Платона уже сдѣланъ *шагъ* къ идеализму въ томъ отношеніи, что какъ съ одной стороны верховная идея Блага оказывается недосягаемою для знанія, какъ она есть о себѣ, такъ съ другой непостижима въ своемъ существѣ матерія; но все таки существенная точка зрѣнія Платона есть наивный реализмъ.

Но, признавая реальное прямо входящимъ въ познаніе, Платонъ не признавалъ его матеріальнымъ и сталъ на точку зрѣнія *спиритуализма*. Не въ пространственно-чувственной сферѣ (не въ атомахъ, тѣльцахъ) являлся ему характеръ истинно сущаго, а въ томъ, что существуетъ только для мысли, въ *понятіяхъ*. Ясно, что существенное *отличіе* понятій отъ представленій, ихъ *несозерцаемость* (а только мыслимость) была сознана Платономъ, хотя, впрочемъ, это сознаніе остановилось на элементарной формѣ и не получило надлежащаго развитія. Платонъ, по истинѣ, можетъ назваться *праотцемъ* философскаго спиритуализма; и въ исторіи этого направленія мы повсюду увидимъ его вліяніе.

Теперь мы сдѣлаемъ характеристику Платоновой философіи въ этикѣ [1]).

Существенный характеръ этики Платона есть *евдемонизмъ*. Послѣдняя цѣль нравственной дѣятельности есть *счастіе*, наслажденіе. Но, сообразно съ свойствами его высшаго метафизическаго начала, не всякое наслажденіе можетъ быть оправдано съ нравственной точки зрѣнія. Такъ какъ высшіе атрибуты идеи Блага состоятъ *въ истинѣ, красотѣ и мѣрѣ или гармоніи* („Филебъ"), то только тѣ наслажденія суть *истинныя блага*, которыми руководитъ знаніе, умъ [2]). Только здоровыя наслажденія, не смѣшанныя съ страданіемъ, суть истинныя блага; значитъ, мѣра въ наслажденіи главное дѣло. Отсюда истинно счастливая

---

[1]) Объ этикѣ, какъ прикладной сторонѣ философіи мы со временемъ предпримемъ особый этюдъ, гдѣ систематически изложимъ направленія этики. Здѣсь ограничимся только краткою характеристикою этики Платона, по скольку это нужно для характеристики направленія его философіи вообще.

[2]) Одно знаніе при отсутствіи ощущенія пріятнаго не можетъ быть благомъ по Платону.

жизнь та, гдѣ всѣ элементы ея *соразмѣрны другъ другу, составляютъ гармонію*, содѣйствуютъ другъ другу своими функціями. Такая соразмѣрность и гармонія всѣхъ жизненныхъ дѣятельностей есть eo ipso осуществленіе *красоты и совершенства*; отсюда предикаты благого и прекраснаго совпадаютъ на одномъ и томъ же объектѣ. Отсюда мы можемъ для болѣе полной характеристики этики Платона къ ранѣе поставленному термину прибавить ближе опредѣляющее его прилагательное, а именно мы назовемъ платоновъ евдемонизмъ *эстетическимъ*.

Но этою квалификаціею еще не вполнѣ исчерпывается этическая точка зрѣнія Платона. Такъ какъ идея Блага, составляющая цѣль нравственной жизни, *непостижима* въ собственномъ своемъ существѣ, то высшій нравственный идеалъ есть *уподобленіе богу*, или, говоря нашимъ языкомъ, *сліяніе съ абсолютнымъ*. Но эта точка зрѣнія осталась не развитою у Платона и осталась зародышемъ, развившимся въ позднѣйшихъ этическихъ системахъ.

Теперь, окончивши характеристику направленія платоновой философіи въ ея главныхъ составныхъ частяхъ, мы считаемъ полезнымъ *резюмировать* результаты нашихъ изслѣдованій.

Глава III.

Resumé предшествовавшихъ главъ.

Теперь мы обозначимъ въ сжатомъ видѣ важнѣйшіе *результаты* нашихъ изслѣдованій и сдѣлаемъ изъ нихъ нѣкоторые *выводы*, для связи настоящаго изслѣдованія съ предъидущимъ (Фил. Эт., ч. I) и съ будущими.

Предметъ, задача, цѣль, условія и средства философіи у Платона. Подобно своимъ предшественникамъ (см. Фил. Эл. ч. I гл. I), Платонъ считалъ задачею философіи знаніе *о всемъ* (τὸ πᾶν), т. е., о мірѣ, какъ цѣломъ: философія есть знаніе (наука) *о сущности* міра (всѣхъ вещей) и его *происхожденіи*. Но такъ какъ истинное философское знаніе не можетъ не осуществляться въ нравственной, добродѣтельной жизни, то задача философіи есть не только истинное знаніе, но и *истинно-нравственная жизнь*. Знаніе у Платона есть не только состояніе, но и сила, вызывающая опредѣленное дѣйствіе. Такъ какъ дѣйствіе, вызываемое знаніемъ, направляется къ истинному счастію, то *цѣль* философіи въ цѣломъ есть пріобрѣтеніе истиннаго счастія, высочайшаго блага. Средства для пріобрѣтенія философскаго знанія и соединенныхъ съ нимъ результатовъ состоятъ въ *очищеніи* отъ заблужденій, необходимо присущихъ каждому человѣку въ слѣдствіе несовершенства его природы и постепенное *изученіе* наукъ, во главѣ которыхъ стоитъ діалектика, соединенное съ постепеннымъ усовершенствованіемъ въ добродѣтели. Необходимое условіе для пріобрѣтенія философскаго знанія вставляетъ *особенное свойство* индивидуальной природы, *эросъ*. Эросъ есть *природное влеченіе* къ красотѣ и связанной съ нею истинѣ и полному счастію; но у обыкновенныхъ людей это влеченіе существуетъ только въ слабой степени, у философа же оно

въ сильнѣйшей степени. Только философъ есть истинный эротикъ, способный ради достиженія *полноты* красоты, истины и блага жертвовать обладаніемъ неполной (относительной) красотой, неполной истиной (мнѣніе) и неполнымъ счастіемъ (наслажденіемъ, соединеннымъ съ страданіемъ); только философъ постоянно умираетъ тѣломъ, мѣшающимъ этой полнотѣ.

Очищеніе. Очищеніе необходимо, потому что человѣкъ, познавая, особенно въ началѣ, при помощи тѣла и чувствъ, обыкновенно считаетъ чувственное ощущеніе и стоящія на немъ представленія и сужденія за знаніе, между тѣмъ какъ они составляютъ область *мнѣнія*, средняго между знаніемъ и незнаніемъ. Существенное *отличіе знанія отъ мнѣнія* состоитъ въ томъ, что первое имѣетъ критерій знанія и незнанія, а потому знаетъ, что (союзъ) оно есть знаніе; мнѣніе же, не имѣя этого критерія, и въ случаѣ истинности, не знаетъ своей истины, а потому оно можетъ имѣть только большую или меньшую степень вѣры въ себя. Переводя это различеніе Платона на нашъ языкъ, мы можемъ сказать, что подъ знаніемъ онъ разумѣлъ понятія и сужденія, выработанныя методически и систематически, вполнѣ доказанныя и приведенныя къ послѣднимъ, безусловно достовѣрнымъ основаніямъ, подъ мнѣніемъ же понятія и сужденія, генезисъ и основаніе которыхъ не сознаны и не провѣрены и которыя въ концѣ концовъ опираются на какой либо авторитетъ и на личный опытъ. Спеціальный случай очищенія состоитъ въ освобожденіи отъ *софистическаго суемудрія*, которое уже діалектически отрицая возможность критерія истины и безусловно достовѣрныхъ для нея основаній, принципіально ставитъ мнѣніе единственно возможнымъ знаніемъ.

Моменты, входящіе въ процессъ очищенія, состоятъ изъ *самопознанія* или *самоизслѣдованія*, изъ сравнительно низшей, сократической формы *эроса*, или дружескаго общенія людей для взаимнаго усовершенствованія въ знаніи и добродѣтели и наконецъ изъ сократическаго *повиванія*, или взаимной повѣрки и критики понятій въ дружескомъ разговорѣ, возбуждающемъ душу къ ихъ совершеннѣйшей выработкѣ. Важнымъ возбуждающимъ ингредіентомъ разговора служитъ сократическая шутка, *иронія*, производящая веселое настроеніе у собесѣдниковъ, когда они честно и благодушно (эротически) относятся къ вскрытому въ бесѣдѣ собственному заблужденію, и составляющая горькое лѣкар-

ство для тѣхъ эгоистически настроенныхъ спорщиковъ, которые упорно и даже нагло выдаютъ свое незнаніе за знаніе.

Діалектика, какъ логика. По мѣрѣ очищенія отъ заблужденія идетъ и выработка истиннаго знанія, которому нѣтъ мѣста въ душѣ, пока въ ней господствуетъ мнѣніе. Выработка истиннаго знанія состоитъ изъ двухъ діалектическихъ ступеней: *опредѣленія и классификаціи.* Опредѣленіе есть сократическій пріемъ, развитый Платономъ; цѣль опредѣленія—выработка правильнаго и обоснованнаго понятія; процедура этой выработки состоитъ въ сократической индукціи, также усовершенствованной Платономъ; средства индукціи: примѣръ (изслѣдованіе частныхъ случаевъ) и аналогія. Вторая высшая ступень діалектики, классификація, состоитъ въ систематическомъ расположеніи выработанныхъ понятій на основаніи ихъ взаимнаго подчиненія и соподчиненія.

Здѣсь мы должны сдѣлать замѣчаніе, что обозначенныя операціи извѣстны намъ, какъ логическіе пріемы, прилагаемые ко *всякому роду* знанія, между тѣмъ какъ у Платона онѣ относятся къ методологіи философскаго знанія. Конечно, и мы согласны, что идеалъ всякаго знанія состоитъ въ томъ, чтобы стать на ступень философскаго знанія; у Платона же, по принципу, было только одно знаніе, именно, философское, поэтому всякій методъ знанія вообще былъ для него eo ipso методомъ философскаго знанія. Вообще у Платона *философская теорія познанія, метафизика и логика* составляли единое цѣлое; созидая теорію опредѣленія и классификаціи, онъ вовсе не подозрѣвалъ, что эта теорія вмѣстѣ съ другими войдетъ въ *особую науку*, которая разорветъ тѣсную связь какъ съ его, такъ и съ другими философскими системами, именно логику [1]). Но если мы, примѣняясь болѣе къ нашему распорядку между науками, и отнесемъ теоріи опредѣленія и класси-

---

[1]) Конечно, этотъ разрывъ болѣе внѣшній; и въ наше время многіе высоко стоящіе представители философіи довольно основательно поддерживаютъ мнѣніе, что логика не можетъ быть отдѣлена отъ теоріи познанія и метафизики. Что касается до насъ, то, считая возможнымъ это отдѣленіе и изученіе теорій формальной логики безъ связи съ философіей, мы все-таки признаемъ, что логика въ самыхъ капитальныхъ своихъ пунктахъ предполагаетъ и теорію познанія, и метафизику, а потому опытный человѣкъ по курсу логики того или другого ученаго угадаетъ основныя черты философскаго направленія, къ которому онъ принадлежитъ.

фикаціи спеціально къ логикѣ, то все таки найдемъ въ платоновой діалектикѣ *часть*, которая спеціально составляетъ *философскую методу* Платона. Эта часть состоитъ во-первыхъ въ особомъ *приложеніи* логическихъ операцій опредѣленія и классификаціи къ рѣшенію философскихъ вопросовъ, которое онѣ имѣютъ у Платона и которое обусловливается особенностями его философской гипотезы, и во-вторыхъ *выработка* этой гипотезы *при посредствѣ критики* основныхъ понятій предшествующей философіи. Конечно, Платонъ не говоритъ сказаннаго нами собственными словами, но онъ говоритъ это самымъ дѣломъ, а мы только формулируемъ это дѣло.

Діалектика и науки. Особенность приложенія логическихъ теорій опредѣленія и классификаціи къ философскому знанію состоитъ у Платона въ томъ, что логическія понятія получаютъ еще *особое*, выступающее за сферу логики, *значеніе*. Разъ понятіе выработано и обосновано, со стороны логики отъ него ничего болѣе не требуется: для нея оно есть знаніе. Но иначе смотритъ на него платонова діалектика, какъ методологія философскаго знанія. Для нея логическое понятіе есть *гипотеза*, но уже въ реальномъ смыслѣ. Платонъ, какъ логикъ, могъ удовлетворяться отдѣльными понятіями или группами понятій, лишь бы они были состоятельны логически [1]). Но Платонъ, какъ философъ, требовалъ *всѣхъ* понятій, *цѣлой, законченной* ихъ системы: тогда только каждое изъ нихъ и всѣ вмѣстѣ получали реальное значеніе, становились *идеями*; по одиночкѣ, или же группами они въ реальномъ отношеніи были только еще гипотезами.

Выражая въ нашей формулировкѣ воззрѣнія Платона далѣе, мы въ его *требованіи*: изучить другія науки прежде, чѣмъ приступать къ діалектикѣ, видимъ ничто иное, какъ *требованіе обработать логически различныя группы понятій*. Въ платоново время такихъ обособленныхъ группъ обнаружилось немного (математика, астрономіи, музыка и пр.): но для философской діалектики (все-равно, сколько бы ихъ ни было) онѣ въ своей отдѣльности не имѣли значенія *полнаго знанія*, т. е., знанія реальнаго. Получая отъ частныхъ наукъ, такъ сказать, въ свои

---

[1]) Такъ, напр., идя по слѣдамъ Сократа, онъ вполнѣ удовлетворялся выработанными въ отдѣльности этическими понятіями и ихъ опредѣленіями въ раннихъ діалогахъ.

руки эти группы понятій, діалектика посмотритъ на нихъ, какъ на *гипотезы*, и приступитъ къ ихъ систематическому объединенію, а тѣмъ самымъ и приведетъ ихъ къ реальному значенію, т. е., къ идеямъ.

Итакъ задача частныхъ наукъ, по Платону, состоитъ въ томъ, чтобы руководясь діалектическими (по нашему, логическими) операціями опредѣленія и классификаціи, *подготовить* частныя системы понятій, именно, онѣ должны были пройти большую часть *восходящаго пути* платоновой діалектики (§ 20 гл. I). Что въ дѣйствительности частныя науки не представляли этихъ логически обработанныхъ группъ понятій и что самъ Платонъ не сдѣлалъ этого, то нисколько не мѣшаетъ намъ построить идеальный ходъ дѣла съ его точекъ зрѣнія.

Діалектика, какъ теорія познанія и метафизика. Но какъ же окончательно понятія получаютъ реальное значеніе? При помощи *высшихъ философскихъ понятій*, отвѣчаемъ мы за Платона, и при помощи *спеціальной гипотезы идей*, связывающей какъ эти понятія (бытіе, не бытіе, перемѣна, причина, сила, движеніе, истина, знаніе и т. п.), такъ и группы, составляющія содержаніе частныхъ наукъ, въ совершенно *замкнутое цѣлое* и приводящей всѣ ихъ изъ логическаго къ реальному значенію. Эта *философская гипотеза*, дающая окончательное разрѣшеніе философскимъ вопросамъ, выработывается путемъ діалектическаго анализа и критики концепцій, данныхъ предъидущими системами, при чемъ вскрывается относительная истина каждой системы и приноровляется къ гипотезѣ Платона, по его мнѣнію, соединяющей въ одно органическое цѣлое истины всѣхъ системъ. Критика гераклитизма ограничиваетъ его истину міромъ вещей: только этотъ *міръ перемѣны* подлежитъ *безусловному движенію. Но имъ не охватывается міръ бытія*: относительно его истина на сторонѣ элейской философіи. Міръ бытія составляетъ *основу и цѣль міра перемѣны*, бываніе. Это положеніе, примиряющее двѣ противоположныя системы, вытекаетъ изъ критики и развитія философіи Сократа. Недостаточность ея состоитъ въ *отсутствіи основанія* для ея главнаго положенія, что истинное знаніе можетъ быть только въ понятіяхъ. *Основаніе для этой истины* сократовой философіи и было положено Платономъ въ философской гипотезѣ бытія, именно гипотезѣ идей. Фундаментъ гипотезы составило психологическое изслѣдованіе явленій познанія и ихъ классификація: характеръ этихъ явленій могъ, по Платону, быть объясненъ только этою гипотезою. Затѣмъ, убѣдившись, съ точки зрѣнія психологіи, въ истинѣ гипотезы,

Платонъ приступилъ къ ея *полной выработкѣ*. Здѣсь опять *важнѣйшимъ средствомъ* служитъ критика предшествующихъ и современныхъ философскихъ системъ (пиѳагореизма, атомизма и пр.) и преобразованіе ихъ понятій съ цѣлью приноровленія къ гипотезѣ идей. Затрудненіе, сопряженныя съ нею чувствовались, но устранялись убѣжденіемъ, что безъ этой гипотезы придется остаться при *односторонностяхъ* предшествующихъ системъ, несомнѣнно обнаруженныхъ критикой, или, что еще хуже, впасть въ софистику, кореннымъ образомъ отрицающую истину и нравственность. Иной же гипотезы, кромѣ гипотезы идей не представлялось.

Такимъ образомъ, концепція идей была, худо ли, хорошо ли, но все таки выработана: восходящій путь діалектики, хотя съ пробѣлами, колебаніями, противорѣчіями, но все таки до *извѣстной* степени былъ пройденъ, или, вѣрнѣе, *предполагался пройденнымъ*. Оставалось пройти нисходящій путь, *построить полную систему* сущаго и *приложить* ее къ мірообъясненію. Мы знаемъ, что эта задача выполнена еще несостоятельнѣе, чѣмъ первая. Причина этой несостоятельности, несознаваемая съ полною ясностію Платономъ [1]), лежала не только въ несостоятельности основной гипотезы, но и главнымъ образомъ въ *пробѣлахъ* восходящей діалектики, т. е., отсутствіи точныхъ знаній даннаго міра, или въ отсутствіи точнаго естествовѣденія. Поэтому и самая теорія идей оказывается гораздо состоятельнѣе со стороны психологіи, чѣмъ со стороны физики, такъ какъ современная Платону психологія сравнительно совершеннѣе [2]), чѣмъ современная ему физика (въ обширномъ смыслѣ, т. е., въ смыслѣ нашего естествовѣденія). За то гораздо лучше проведена платонова философская теорія идей въ области этики и политики, что, конечно, объясняется тѣмъ, что сама метафизическая гипотеза идей возникла у Платона частію въ силу безсознательнаго вліянія этическихъ мотивовъ. Мысль, что объекты нравственной дѣятельности, напр., высочайшее единое благо, истина, красота, гармонія, справедливость и пр., суть нѣчто *абсолютное, о себѣ сущее*, всегда самому себѣ равное, несомнѣнно *вліяла* на концепцію идей

[1]) До извѣстной степени онъ сознавалъ эту несостоятельность, ибо ученіе свое о міроустройствѣ относилъ къ области не знанія, а вѣроятности („Тимей“)

[2]) Въ этомъ относительномъ совершенствѣ психологіи большое участіе принималъ самъ Платонъ, положившій первый фундаментъ психологіи,

какъ неподвижныхъ сущностей всего относительнаго и измѣняющагося, и особенно на концепцію верховной идеи Блага [1]). По этому, когда обратнымъ путемъ этика дедуктивно строилась изъ метафизики, то въ этикѣ естественно появилось то, что было съ ея стороны, въ видѣ темныхъ вліяній, вложено въ метафизику.

Итакъ, скажемъ мы въ заключеніе, въ построеніи философскаго познанія Платонъ употреблялъ какъ *логическіе методы вообще* (индукція, аналогія, опредѣленіе, классификація), такъ *въ особенности гипотезу*, фундаментомъ для которой служила *критика и анализъ основныхъ понятій*, данныхъ предшествовавшимъ философскимъ развитіемъ, что мы отмѣтили уже въ методологіи и предшествовавшей, досократовской философіи. (См. Фил. Эт. ч. I стр. 75 и слѣд.). Что касается до *главнаго рычага*, которымъ приводилось въ исполненіе это философское построеніе, то нѣтъ сомнѣнія, что таковымъ у Платона былъ *логическій законъ противорѣчія* [2]). Этотъ законъ рѣшалъ дѣло въ процессѣ очищенія, онъ же служилъ и пробнымъ оселкомъ въ критикѣ философскихъ системъ и въ преобразованіи ихъ понятій. Очевидно, что законъ противорѣчія былъ для Платона *послѣднею инстанціею* въ вопросѣ объ истинности философскаго знанія. Философское знаніе могло, по Платону, состояться не иначе, какъ *въ абсолютно законченной системѣ*; а такая система предполагаетъ отъ первой до послѣдней іоты единство и согласіе въ самой себѣ, т. е., не должна заключать въ своихъ предѣлахъ ни малѣйшаго противорѣчія.

Наконецъ *необходимымъ условіемъ* выработки философской гипотезы и діалектической борьбы съ системами долженъ быть, съ точекъ

какъ наукѣ. Вообще психологія, въ смыслѣ отдѣльной науки, хотя гораздо ранѣе физики получила сравнительно состоятельный видъ (у Платона и Аристотеля), но за то она до самаго 18 вѣка мало прогрессировала сравнительно съ физикой. Причина тому, конечно, заключается въ томъ, что психическія явленія доступнѣе для наблюденія каждаго, но за то наблюденіямъ этимъ чрезвычайно трудно получить объективное значеніе; явленія же физическія, хотя и трудныя для наблюденія, но разъ основательно наблюденныя eo ipso получаютъ объективное значеніе.

[1]) Замѣчательно, что Платонъ всюду, гдѣ рѣчь идетъ о характеристикѣ идей, беретъ преимущественно въ образецъ этическія понятія.

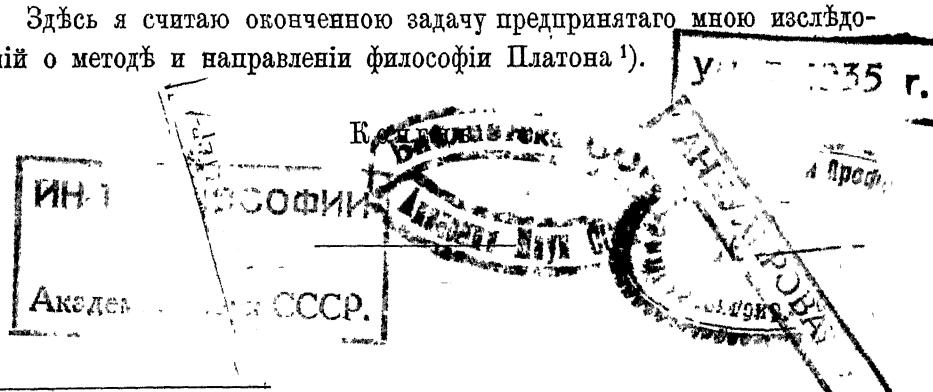
[2]) Срав. Фил. этюды часть I, стр. 79 и слѣд.

зрѣнія Платона, тотъ же эросъ, только въ высшей своей формѣ, именно платонической, т. е., какъ влеченіе къ абсолютной красотѣ, истинѣ и благу.

Міръ и его сущность. Сущность міра, по Платону, составляютъ о себѣ трансцендентно существующія *идеи*; въ вещахъ ихъ *отображенія*. Идеи составляютъ *систему*, которая въ цѣломъ есть Благо, отражающееся въ мірѣ своими главными аттрибутами: *красотой*, *истиной и гармоніей*. По этому міръ есть κόσμος, *прекрасный*, *гармоническій* міръ. Относительно содержанія мірового процесса или его законовъ мы *не находимъ* указаній у Платона. Точно также остается *не выясненнымъ* вопросъ о цѣли мірового процесса, хотя въ принципѣ онъ долженъ бы быть цѣлеположнымъ.

Направленіе философіи Платона. Философія Платона есть во первыхъ *наивный реализмъ*, потому что онъ принималъ полное соотвѣтствіе познанія бытію; во вторыхъ *раціонализмъ*, ибо у него главный факторъ познанія есть разумъ и его дѣятельность, мышленіе; въ третьихъ *апріоризмъ*, ибо познающій дубъектъ строитъ познаніе собственными силами; въ четвертыхъ *плюрализмъ*, ибо сущихъ принимается множество; въ пятыхъ *спиритуализмъ*, ибо сущія не пространственны и не матеріальны, въ шестыхъ *эстетическій евдемонизмъ*, ибо послѣдняя цѣль, если не міра (макрокосма) то, по крайней мѣрѣ, полнаго его представителя, человѣка (микрокосма), есть полное блажснство, состоящее въ обладаніи совершеннѣйшею красотою, истиною и гармоніею.

Здѣсь я считаю оконченною задачу предпринятаго мною изслѣдованій о методѣ и направленіи философіи Платона [1]).



[1]) Нѣкоторыя обстоятельства заставляютъ меня измѣнить первоначальному намѣренію, съ которымъ былъ начатъ этотъ трудъ и отложить изслѣдованіе метода и направленія философіи Аристотеля до другого, надѣюсь, не отдаленнаго времени.