

1931

X LVII 12  
117 ms

БИБЛИОТЕКА  
И. П. СОКАЛЬСКОГО.

3226



## ИДЕИ И ДИАЛЕКТИКА ПО ПЛАТОНУ.

„Полное и совершенное знание свойственно одному Богу (Parmenid 134 С.); что же касается человека, то названия мудреца для него слишком много; для него больше подходяще название философа, т. е. любителя мудрости (Phaedri 278 D)“.

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

84525

Проверено  
ЦНБ 1989

58

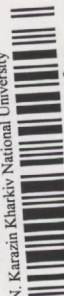
2910 р.

Центральна Наукова  
БІБЛІОТЕКА при ХДУ  
Інв. № \_\_\_\_\_



[illegible]

МПП. Зак. 16305.



W. N. Karazin Kharkiv National University

01383645



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

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



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

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

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



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



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

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



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



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

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

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



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



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

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

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



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

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



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

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



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



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

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



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

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



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

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



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



84525-  
Платонъ вывелъ важныя слѣдствія, оправданіе которыхъ усматривалъ въ природѣ и жизни. Прогрессъ, или постепенное усовершенствованіе въ этомъ мірѣ есть явленіе необходимое. Деміургъ, говорится въ «Тимеѣ», добръ и желать, чтобы все было по возможности подобно ему. Но бессмысленное и разумное противоположны между собою и исключаютъ одно другое. Поэтому, бессмысленное возможно только постепенно поднять до разумнаго—такъ, чтобы бессмысленное постепенно возвышалось и упорядочивалось чрезъ посредствующія идеи. Въ «Симпосіонѣ» это названо *эросомъ*, занимающимъ среднее мѣсто между бессмысленнымъ и разумнымъ. Но вслѣдствіе несочетаемости противоположныхъ идей между собою необходимъ цѣлый рядъ посредствующихъ идей, занимающихъ среднее мѣсто между низшими и высшей идеями. Отсюда необходимо допустить *градацію* идей. И эта градація дѣйствительно существуетъ, какъ доказываетъ прогрессъ, совершающійся въ природѣ и жизни; нужно лишь умѣть изучать ее.

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



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

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



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

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



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

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

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



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

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



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

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

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



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

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



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

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

Но и *истинное* мнѣніе, по Платону, не тождественно съ знаніемъ. Какъ ни странно это можетъ съ перваго раза показаться, тѣмъ не менѣе Платонъ не одинъ разъ заявляетъ объ этомъ въ своихъ діалогахъ. На этомъ взглядѣ на истинное



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

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



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

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

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



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

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

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



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

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

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

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



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

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

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



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

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

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



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

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

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



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

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



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

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



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

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

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



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

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



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

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

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

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



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

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

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



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

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



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

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

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



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

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

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



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

Θ. Зеленогорскій.

---

<sup>1)</sup> Ravesson. Metaphys. de Arist. I. 292.

---

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 апрѣля 1890 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

Отдѣльные оттиски изъ журн. «Вѣра и Разумъ».