



Платонъ—представитель идеализма въ древней философіи.

(Продолженіе) ¹⁾.

Изъ сказаннаго прежде о познаніи видно, что, по Платону, познавательная дѣятельность души имѣетъ три степени, или вида. Первоначальную степень познания, или точнѣе, условіе, поводъ къ образованію у насъ дѣйствительнаго знанія, составляютъ представленія, въ которыхъ мы имѣемъ образы самыхъ вещей, воспринимаемые душою чрезъ чувства и болѣе или менѣе сохраняемые ею посредствомъ памяти. Ощущенія и представленія свойственны одинаково людямъ и животнымъ и дѣйствительнаго знанія не составляютъ, ибо не имѣютъ твердой опредѣленности, непоколебимости,—характера, свойственнаго истинному знанію. Въ виду требованій, заключающихся въ идеѣ знанія,—ощущенія и представленія являются какъ бы *незнаніемъ*. Напротивъ, общія понятія о вещахъ, какъ имѣющія рѣшительную, непоколебимую опредѣленность, и потому удовлетворяющія требованіямъ разума,—содержать въ себѣ дѣйствительное знаніе. Впрочемъ ясно, что, не смотря на различіе, даже противоположность между представленіями и понятіями, по значенію ихъ для познания,—тѣ и другія одинаковое отношеніе имѣютъ къ соответствующимъ областямъ бытія. Какъ общія понятія составляютъ данное въ умѣ выраженіе неизмѣнно сущаго, идеальной мыслимой области бытія: такъ точно чувственныя представленія суть образы вещей ощущае-

¹⁾ См. июль 1868, стр. 48—103.

мыхъ, настолько же не твердые, измѣчивые, какъ измѣняемы самыя вещи.

Но между представленіями и понятіями есть посредствующая форма познанія—это сужденіе. Сужденіе о вещи не возможно, если мы не имѣемъ объ ней никакого представленія. Поэтому сужденія о вещахъ являются въ-слѣдъ за ощущеніями и представленіями, изъ которыхъ они образуются. Ибо сужденіе въ томъ и состоитъ, что мы или раздѣляемъ представленія одни отъ другихъ, или сочетаваемъ ихъ, какъ принадлежація одно другому, какъ имѣющія между собою связь. Но хотя матеріально сужденіе или мнѣніе образуется изъ представлений; однако въ отношеніи формальному, будучи высказываемо или въ смыслѣ утвержденія или какъ отрицаніе, всякое сужденіе необходимое отношеніе имѣетъ къ понятію, идеѣ предмета, о которомъ высказывается, все равно сознается, или не сознается таковое отношеніе. Связное сужденіе о вещи, или мнѣніе, болѣе или менѣе опредѣленное, никогда не явилось бы, если бы у насъ не было сознанія идей, дающаго раздѣльно получаемымъ чувственнымъ представленіямъ разнообразныя взаимныя соотношенія. Имѣя въ представленіяхъ разединенные образы ощущаемаго, въ зависимости ихъ отъ случайныхъ условій мѣста и времени наблюденія, какъ могли бы мы сознавать, что, не смотря на раздѣльность вещей ощущаемыхъ и на различіе условій, при которыхъ онѣ ощущаются, всемъ имъ равно принадлежитъ бытіе, а также отношенія сходства, различія, словомъ—высказывать общее, если бы въ нашемъ сознаніи не было идей, посредствомъ которыхъ мыслятся это общее (идей бытія, равенства, сходства, различія) и на основаніи которыхъ утверждается или отрицается что либо о вещахъ, т. е. образуется сужденіе? Ощущенія и представленія образуютъ изъ себя сужденіе, или мнѣніе не случайно, не въ томъ самомъ ихъ видѣ и порядкѣ, какъ они получаются нами,

но покоящу въ сознаниі общаго,—въ сознаниі бытія вещей ощущаемыхъ, сходства, равенства, различія однихъ по отношенію къ другимъ,—они сопоставляются и приводятся въ извѣстные соотношенія между собою свободною дѣятельностію разума.

Такимъ образомъ сужденіе равное имѣетъ отношеніе и къ представленіямъ, въ которыхъ нѣтъ еще знанія, и къ понятіямъ, въ которыхъ заключается высшее, дѣйствительное знаніе идей. Какъ посредствующая между незнаніемъ и полнымъ знаніемъ, форма познаванія вещей,—сужденіе свойственно только человѣку. Ибо полное знаніе есть принадлежность боговъ, а то, что можно назвать незнаніемъ (ощущенія и представленія), свойственно животнымъ. Человѣкъ не имѣетъ полного знанія; но въ то же время не одни только ощущенія и представленія свойственны его природѣ: сверхъ этого онъ обладаетъ еще силою сужденія (разсудокъ, что называется еще здравымъ смысломъ, *diánoia*), а также имѣетъ разумъ (*νοῦς*), чрезъ который сообщается съ знаніемъ идей. Отсюда знаніе, доступное человѣку, какъ неполное, соединяется съ незнаніемъ. Въ самомъ дѣлѣ, сужденіе, по преимуществу свойственная человѣку форма познаванія, не вполне чуждо знанія; ибо, какъ мы видѣли, оно имѣетъ связь съ идеями, или, точнѣе, понятіями, посредствомъ которыхъ идеи сознаются: но вмѣстѣ съ тѣмъ оно примыкаетъ и къ незнанію, и въ слѣдствіе того не можетъ имѣть рѣшительной истинности, но, какъ бы колеблясь между знаніемъ и незнаніемъ, совмѣщая въ себѣ то и другое, бываетъ то истиннымъ, то ложнымъ. Однакожъ, хотя этотъ двойственный характеръ сужденія зависитъ отъ равнаго соприкосновенія его и къ знанію и къ незнанію, но причина, по которой дѣйствительно сужденіе, или мнѣніе, бываетъ то истиннымъ, то ложнымъ, всегда заключается въ такомъ или иномъ отношеніи его къ мыслимому содержанію идей. Ибо какъ ложность сужденія состоитъ въ несоотвѣтствіи, такъ основаніе истинности заклю-

чается въ согласіи утверждаемаго или отрицаемаго имъ объ известномъ предметѣ съ идеею этого предмета.

Какимъ образомъ возможно несоотвѣстствіе сужденій съ идеями,—это отчасти видно изъ представленнаго уже ученія Платона объ идеяхъ, а отчасти, какъ сейчасъ увидимъ, прямо выясняется у Платона. Когда Платонъ доказывалъ противъ элейскихъ философовъ, что множество сущаго не только не исключается, напротивъ предполагается мыслию о единствѣ, то отсюда естественно слѣдовало, что сущее должно понимать какъ членораздѣльный, гармонически единый міръ бытія, въ которомъ имѣеть мѣсто безконечное множество мыслимыхъ сущностей (*νοητάς*). При этомъ очевидно, что каждой изъ такихъ сущностей свойственно бытіе ограниченное, относительное, а потому только опредѣленное нѣчто можно утверждать о каждой мыслимой сущности, все же несоединимое съ утверждаемымъ должно отрицать, какъ не принадлежащее ей. Утвержденіе соединяется съ отрицаніемъ такъ, что одно другимъ ограничивается. Именно, посредствомъ отрицанія мы высказываемъ, чего нѣтъ въ известномъ родѣ вещей, что не принадлежитъ имъ; но конечно объ этомъ можно знать только на основаніи положительнаго знанія о томъ, что именно есть въ томъ же родѣ вещей, что свойственно ему по идеѣ этихъ вещей. Когда же то, чего нѣтъ, утверждается какъ существующее, тогда происходитъ заблужденіе или ложное сужденіе, въ которомъ слѣдовательно небытіе полагается вмѣсто бытія. Но возможно ли это? спрашиваетъ Платонъ. Какимъ образомъ небытіе, не существующее, не только можетъ быть представлено и высказано, но и признано существующимъ? Не ясно ли, что и помыслить нельзя о томъ, чего нѣтъ на самомъ дѣлѣ, что не существуетъ? А между тѣмъ софисты обольщаютъ юношей не дѣйствительнымъ, а призрачнымъ знаніемъ, убѣждая именно въ дѣйствительномъ существованіи

того, чего нѣтъ на самомъ дѣлѣ, что не дѣйствительно, не существуетъ, а только кажется существующимъ. Не должно ли признать поэтому, что и небытіе есть, существуетъ такъ же, какъ и бытіе? Какъ ни странно, по видимому, подобное предположеніе, но должно сознаться, что и бытіе, о которомъ всѣ говорятъ, при внимательномъ разсмотрѣніи его, можетъ оказаться такъ же мало понятнымъ, какъ и небытіе. Въ самомъ дѣлѣ, что и движеніе и покой равно существуютъ въ мірѣ,—это безспорно. Ибо нельзя представить міръ ни безусловно движущимся, ни находящимся въ безусловномъ покоѣ: и покой *есть* въ дѣйствительности, и движеніе *есть*. Говоря о движеніи и покоѣ, какъ о существующемъ, мы очевидно бытіе относимъ въ этомъ случаѣ одинаково и къ движенію и къ покою. Не смотря на это, можно ли сказать, что бытіе *есть* и движеніе и покой? Нельзя очевидно, потому что покой и движеніе взаимно себя исключаютъ. Итакъ и бытіе *есть* нѣчто такъ же мало понятное, какъ и небытіе, ибо какъ представить что нибудь не движущимся, и вмѣстѣ не находящимся въ покоѣ? Ясно только одно, именно—что бытіе, не будучи само ни движеніемъ, ни покоемъ, соединяется съ тѣмъ и другимъ, иначе сказать: и движеніе и покой равно участвуютъ въ бытіи, но только участвуютъ, а не суть то же, что бытіе. Отсюда уже мы можемъ видѣть, что *есть* роды вещей, соединимые между собою, и *есть* не соединимые, или: такъ какъ вещи мы мыслимъ посредствомъ идей, то можно сказать иначе, что одни изъ понятій мы мыслимъ и высказываемъ въ связи ихъ между собою, другія раздѣляемъ, какъ не могущія быть соединенными, но *есть* и такія понятія, которыя имѣютъ связь со всѣми другими. Въ этомъ мы окончательно убѣдимся, если рассмотримъ далѣе, какъ относятся между собою сказанныя выше понятія: бытія, покоя и движенія. Понятія—покой и движеніе не соединимы одно съ другимъ, какъ противорѣчащія;

но оба мыслятся въ связи съ понятіемъ бытія, при чемъ бытіе не есть покой или движеніе. а остается отличнымъ отъ того и другаго. Итакъ, каждая изъ этихъ идей есть *иная* по отношенію къ другимъ, будучи всегда *тою же* (тождественною) въ отношеніи къ себѣ. Но что такое это: *та же* и *иная*? Какъ бытіе, хотя мы приписываемъ его покою и движенію, есть понятіе самостоятельное, такъ точно и высказанныя сей-часъ понятія тождества и различія, одинаково относясь къ тѣмъ тремъ понятіямъ, тѣмъ не менѣе отличны отъ нихъ. Въ самомъ дѣлѣ, нельзя сказать, что покой и движеніе составляютъ *то же*,—это ясно; нельзя также сказать, что оба равны *иному*, суть *иное*, ибо и это также значило бы смѣшивать то и другое до безразличія: то, что мы усвояемъ покою и движенію, какъ принадлежащее имъ, очевидно не есть само ни движеніе, ни покой, а объ иномъ какъ и о тождественномъ мы говоримъ, что то и другое только принадлежатъ, свойственны движенію и покою. Это же самое должно сказать и объ отношеніи того же и иного къ бытію. Бытіе не есть *то же*, ибо, какъ мы видѣли, хотя бытіе принадлежитъ покою и движенію, однако вслѣдствіе этого то и другое еще не суть *то же*. Равнымъ образомъ, *иное* означаетъ отношеніе одного бытія къ другому, слѣдовательно не есть само бытіе. Нельзя поэтому сказать, что бытіе есть *иное*. Такимъ образомъ, какъ покой и движеніе только участвуютъ въ бытіи, такъ равнымъ образомъ, высказывая о бытіи, покой и движеніи идеи тождества и различія, мы отличаемъ эти идеи и отъ бытія, и отъ покоя, и отъ движенія. Это значить, что ничто не существуетъ безусловно, а только относительно, болѣе или менѣе; и потому бытіе мы утверждаемъ только какъ *принадлежащее* всему существующему; все существующее только отчасти, а не вполне есть бытіе, не есть само бытіе. Равнымъ образомъ, и отношенія тождества и различія только болѣе или менѣе

присущи всему существующему: обо всемъ можно сказать, что оно тождественно, но только въ извѣстномъ отношеніи, именно въ отношеніи къ себѣ, потому что относительно всего остальнаго, — все есть иное. И тождество и различіе, въ смыслѣ безусловномъ, нигдѣ въ дѣйствительности не существуютъ, а только мыслятся въ идеяхъ того же и иного. Въ дѣйствительности тождество повсюду соединяется съ не тождественнымъ, такъ что все есть то же по участию въ идеѣ того же, но равнымъ образомъ все существуетъ какъ иное, по участию въ иномъ: во всякой вещи, во всякомъ родѣ вещей, тождество соединяется съ различіемъ и одно другимъ ограничивается. Обращаемся къ анализу понятій бытія, движенія, покоя, того же и иного. Движеніе и покой, какъ мы видѣли, будучи противоположны одно другому, соединяются между собою чрезъ посредство бытія. А это значить, что движеніе и покой можно мыслить отчасти находящимися одно при другомъ, какъ соединенные въ бытіи, или чрезъ бытіе, равно имъ присущее. Однакожъ отъ этого не уничтожается различіе какъ между движеніемъ и покоемъ, такъ равно между ними обоими и бытіемъ. Ибо, какъ мы видѣли, хотя и участвуютъ въ бытіи покой и движеніе, но ни то, ни другое не есть само бытіе. Если же движеніе есть иное, чѣмъ бытіе, то не значить ли это, что движеніе есть частію небытіе, насколько, то есть, участвуетъ въ иномъ и отлочно отъ бытія? Итакъ и небытіе есть такъ же, какъ бытіе. Ибо природа *иного*, которая есть во всемъ, каждую вещь дѣлаетъ иною, отлочною отъ бытія: въ этомъ смыслѣ можно сказать, что все есть небытіе; но въ другомъ отношеніи, насколько все участвуетъ въ бытіи, можно сказать также, что все есть бытіе, то есть, бытіе такъ соединяется съ небытіемъ во всемъ, что одно ограничивается другимъ. Такимъ образомъ, въ каждой идеѣ есть много бытія и безконечно много небытія. Признать небытіе существующимъ

странно, но въ томъ смыслѣ, какъ говорится о немъ здѣсь, оно не есть противное бытію, а только нѣкоторая часть бытія, не соединимая съ другими; потому что небытіе, признавая его существующимъ, можно назвать еще *инымъ*. Оно дѣйствительно есть только иное опредѣленное бытіе, отличное отъ другаго такъ же опредѣленнаго бытія. Такъ, доброе есть существующее нѣчто, но и не доброе также существовать, однакожь въ отношеніи къ доброму является небытіемъ, потому что въ идеѣ добраго *нѣтъ* того, что мы называемъ недобрымъ. Все, что мы высказываемъ и мыслимъ какъ иное въ отношеніи къ чему либо, и есть именно небытіе того, въ отношеніи къ чему разсматривается. Когда говоримъ о небытіи, замѣчаетъ Платонъ, то не разумѣемъ противное бытію (отсутствіе бытія), а только нѣчто иное (отсутствіе не просто бытія, но опредѣленнаго бытія). Такъ, когда говоримъ о вещи, что она не большая, то это вовсе не означаетъ отсутствія величины, а только относительное небытіе ея. Бытіе есть; есть также и небытіе. Это значить только, что одна часть бытія отлична отъ другой и, можно сказать, есть небытіе этой другой. Для того мы и утверждаемъ бытіе небытія, дабы не подумали, говорить Платонъ, что мы представляемъ первое противоположнымъ послѣднему. Какъ бытіе не безусловно, такъ и небытіе только относительно есть; ибо бытіе и небытіе были бы противоположны и, какъ противоположныя, исключали бы себя взаимно, если бы то и другое принимать въ значеніи безотносительномъ. Но дѣло въ томъ, что мы даже не въ состояніи представить небытіе въ смыслѣ безусловномъ: не можетъ быть и мысли о томъ, чего нѣтъ ни въ какомъ отношеніи; но равнымъ образомъ нельзя представить и бытіе существующимъ безотносительно. Итакъ между бытіемъ и небытіемъ мыслимо только относительное различіе (а не противоположность), по которому бытіе есть не просто бытіе, но

опредѣленное бытіе, равно и небытіе есть отсутствіе не просто бытія, но бытія опредѣленнаго, при чемъ, слѣдовательно, будучи разсматриваемо въ другомъ отношеніи, тоже небытіе необходимо является бытіемъ, какъ и наоборотъ, то, что есть бытіе въ одномъ отношеніи, въ другихъ—можетъ оказаться небытіемъ (Софистъ).

Съ перваго взгляда очевидно, что въ представленномъ анализѣ понятій—покоя, движенія, бытія, непрямое выражено Платонѣмъ требованіе и вмѣстѣ представлено примѣръ точности и систематической опредѣленности мысленія. Въ самомъ дѣлѣ, этотъ анализъ очевидно направленъ противъ софистическаго ученія мегарской школы, утверждавшей, что все есть одно, что идеи—это различныя наименованія одного и того же единаго бытія, исключающаго всякое множество, и что, слѣдовательно, нѣтъ никакого смысла и значенія въ соединеніи понятій однихъ съ другими. Связывая въ обыкновенной рѣчи слова и понятія между собою, мы чрезъ это какъ бы предполагаемъ существованіе множества, въ которомъ при различіи есть единство, связь. На самомъ дѣлѣ такого множества нѣтъ. Эту мысль мегарики не прямо доказывали, усиливаясь, посредствомъ софизмовъ, убѣдить другихъ въ томъ, что множество словъ и понятій, высказываемыхъ обыкновенно въ разговорѣ, есть призрачное, не выражаетъ дѣйствительно существующаго множества, ибо всякое слово, всякое понятіе имѣетъ самостоятельное, независимое значеніе. Такъ, когда мы говоримъ: добрый человѣкъ, то беремъ здѣсь совершенно различныя понятія (добрый означаетъ одно, а человѣкъ—другое), и связывая одно съ другимъ эти понятія, воображаемъ, что ими обозначаются различныя части одного и того же. А между тѣмъ невозможно, чтобы многое было единымъ, а одно было многимъ. Итакъ множество, данное въ языкѣ, не имѣетъ дѣйствительнаго значенія, ибо это есть множество не бытія, а именъ, относящихся

къ одному и тому же. Поэтому различныя понятія не могутъ и не должны быть соединяемы такъ, какъ бы ими обозначались различныя части бытія, имѣющія между собою связь. Дабы не противорѣчить истинѣ, нужно всякое слово, всякое понятіе, отдѣльно отъ всѣхъ другихъ прямо относить къ единому бытію, какъ наименованіе его, и только это одно бытіе разумѣть, какъ скоро мы говоримъ. — Но такая философія, по замѣчанію Платона, уничтожаетъ всякую возможность рѣчи: связь идей есть необходимое условіе существованія языка. Впрочемъ, не всѣ идеи безразлично соединимы между собою. Дѣйствительно, различающіяся въ языкѣ понятія имѣютъ, — каждое въ отдѣльности, — самостоятельное, соответствующее дѣйствительности содержаніе, но при самостоятельности есть и связь между ними, какъ это мы видѣли изъ разсмотрѣнія понятій — бытія, покоя, движенія, того же и иного. Въ анализѣ этихъ понятій представлень, какъ замѣчено, примѣръ философскаго мышленія, который, вопреки софистической игрѣ понятіями, служитъ нагляднымъ доказательствомъ того, что въ употребленіи ихъ всего менѣе можетъ быть допущенъ произволъ, что напротивъ всякое понятіе надлежащее свое мѣсто имѣетъ въ систематическомъ мышленіи, такъ что собственно этому понятію присущій смыслъ и связь его съ другими соприкосновенными понятіями даны для мышленія въ неизмѣнно-правильномъ, точно опредѣленномъ взаимномъ соотношеніи. Но если въ понятіяхъ, въ каждомъ въ отдѣльности, есть неизмѣнно присущій ему смыслъ, вслѣдствіе чего всякое понятіе въ отношеніи къ себѣ всегда есть *тоже*, и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ имѣютъ опредѣленную связь между собою: то понятно, что и въ рѣчи и въ мышленіи, имѣющемъ дѣло всегда съ общими понятіями, возможны и даже неизбежны ложныя сочетанія и сопоставленія понятій, съ нарушеніемъ содержащагося въ нихъ смысла и свойственныхъ имъ логическихъ соотношеній. Такъ происхо-

дять заблужденія, или ложныя сужденія. Возможность заблужденія, бывающаго и въ мышленіи и въ рѣчи, основывается именно на томъ, что, какъ было показано, въ области идей, по причинѣ опредѣленности содержанія ихъ, есть не только бытіе, но и небытіе; слѣдовательно и небытіе можетъ быть высказываемо и смѣшиваемо съ бытіемъ. О всякомъ предметѣ въ слѣдствіе этого есть возможность не только истинно высказывать, что свойственно ему по данному содержанію идеи, но и можно утверждать объ немъ то, что ему не принадлежитъ и чего нѣтъ въ мыслимомъ содержаніи соотвѣтствующей ему идеи: въ послѣднемъ случаѣ происходитъ заблужденіе. Равнымъ образомъ, въ слѣдствіе смѣшенія бытія идеи съ небытіемъ ея, т. е. съ тѣмъ, что къ ея содержанію не относится, возможно такъ же дѣйствительно присущее предметамъ этой идеи отрицать, какъ не принадлежащее имъ. Такимъ образомъ очевидно, что ложныя сужденія возможны именно въ слѣдствіе рѣшительной опредѣленности идей, по которой не все безразлично можетъ быть утверждаемо, какъ и не все можно отрицать относительно того или иного рода вещей. Когда мы судимъ о вещахъ, не ясно сознавая соотвѣтствующія имъ идеи, то и на самомъ дѣлѣ происходятъ заблужденія. Итакъ, что прежде казалось невозможнымъ,—смѣшеніе бытія съ небытіемъ, теперь является понятнымъ. Какъ есть небытіе, а не только бытіе, и поэтому дѣйствительно возможно неправильное поставленіе въ мнѣніяхъ одного на мѣсто другаго, такъ равнымъ образомъ знаніе можетъ соединяться и даже необходимо соединяется съ незнаніемъ (въ смыслѣ заблужденія); а это значить, что вообще намъ доступно только неполное, несовершенное знаніе, такъ что человѣку болѣе свойственно стремиться къ знанію, нежели имѣть его.. Наконецъ, для насъ совершенно понятно теперь значеніе той мысли Платона, что въ идеяхъ бытіе соединяется съ небытіемъ. Платонъ, по свой-

ственному ему объективизму мышления, не могъ иначе понять сущности ложнаго сужденія, какъ только полагая, что предметъ его есть небытіе, въ противоположность съ истиннымъ мнѣніемъ, которое, по его убѣжденію, въ томъ и состоитъ, что всегда высказываетъ дѣйствительно существующее. Предметъ ложнаго сужденія конечно также всегда есть существующее, но дѣйствительно существующее высказывается въ ложномъ сужденіи такъ, какъ оно не есть; поэтому-то можно сказать, что въ ложномъ сужденіи, или мнѣніи небытіе высказывается, понимая конечно небытіе въ смыслѣ относительно, именно въ отношеніи къ предмету сужденія. Такъ въ ложномъ сужденіи: человѣкъ имѣетъ крылья (тестетъ летаетъ) утверждается не существующее (небытіе), но это же не существующее въ другомъ отношеніи (въ отношеніи къ птицамъ) есть дѣйствительность.

Итакъ заблужденіе не только возможно для насъ, такъ какъ въ идеяхъ есть и бытіе и небытіе, но и неизбѣжно отъ того, что мы не имѣемъ яснаго сознанія идей. Причина же этой неясности сознанія объ идеяхъ заключается въ томъ, что мы знаемъ идеи не прямо, какъ онѣ есть въ себѣ, а по воспоминанію ихъ, которое является по поводу представленій, образуемыхъ непосредственнымъ наблюденіемъ надъ вещами. Хотя мнѣнія, или сужденія, какъ было замѣчено, образуются изъ представленій, но соединеніе представленій, при этомъ, не случайное, а опредѣляется отношеніемъ ихъ къ общимъ понятіямъ. Это потому, что вещи представляемыя подобны идеямъ. Какъ подобія идей, вещи напоминаютъ намъ соответствующіе имъ первообразы, и такимъ образомъ то, что не есть еще знаніе, и что можно назвать незнаніемъ—представленія—связывается съ дѣйствительнымъ знаніемъ, иначе: представленія о томъ, что является, соединяются съ понятіемъ самой сущности являемаго. Ясно послѣ этого, какимъ обра-

вомъ представленія о вещахъ, не заключаѣ въ себѣ дѣйстви-
тельнаго знанія, однакожъ приводятъ къ нему; понятно, какъ
возможно то, что разсудокъ (размысленіе) изъ многого, дан-
наго посредствомъ наблюденія, образуетъ единое понятіе вещи.
Необходимость ложныхъ мнѣній или сужденій является, при
этомъ, очевиднымъ слѣдствіемъ того, что вещи суть несовер-
шенныя подобія идей. Поэтому-то представленіе вещи, какъ
непосредственный образъ ея, только напоминаетъ намъ при-
сущую ей идею: припоминаніе очевидно не есть еще знаніе,
а только средство къ достиженію его; т. е., хотя ведетъ къ
знанію, но притомъ не только не освобождаетъ насъ отъ
заблужденій, напротивъ дѣлаетъ ихъ неизбѣжными: путемъ
ошибокъ мы приходимъ къ познанію истиннаго, именно по-
тому, что такое знаніе не содержится въ нашемъ сознаніи
съ полною ясностію и очевидностію, но приобрѣтается по
припоминанію, болѣе или менѣе неясному и потому легко
приводящему въ обманъ. Такимъ образомъ и съ этой стороны
мы видимъ, что какъ безусловное незнаніе для человѣка не-
возможно, ибо все, что бы мы ни представили, имѣетъ отно-
шеніе къ истинному бытію вещей, и только не всегда вѣрные су-
жденія объ немъ мы высказываемъ; такъ и полное знаніе равно
намъ недоступно. Дѣйствительно, мнѣніе не есть полное зна-
ніе, но также и не безусловное незнаніе, даже когда бываетъ
ложнымъ, ибо всегда касается дѣйствительно существующаго:
по непосредственной связи бытія съ небытіемъ, вмѣсто одного
мы высказываемъ въ ложномъ сужденіи другое, однакожъ, во
всякомъ случаѣ, высказываемъ нѣчто относительно существую-
щаго дѣйствительно, такъ что наше незнаніе (въ смыслѣ
заблужденія) всегда соединяется, можно сказать, съ знаніемъ
истиннымъ и потому никогда не бываетъ безусловнымъ.

Такъ какъ у насъ вмѣстѣ съ знаніемъ всегда соеди-
няется незнаніе, и даже преобладаетъ надъ знаніемъ дѣйстви-

*:

тельнымъ, то поэтому способъ къ достиженію полнаго знанія есть прежде всего отрицательный. Когда относительно известнаго предмета мы знаемъ, что то и другое мнѣніе ложно, то отсюда болѣе или менѣе опредѣляется, какъ должно думать объ этомъ предметѣ. Если, какъ мы видѣли, неясное припоминаніе идей ведетъ къ заблужденіямъ, то въ немъ же заключается и средство противъ заблужденій. Именно, тѣмъ съ большею ясностію сознается нами идея известнаго предмета, чѣмъ болѣе, при помощи отрицательной діалектики, такъ сказать, очищается припоминаніе ея отъ обманчивыхъ образовъ фантазіи и, разоблачаемыхъ ею, ложныхъ мнѣній, имѣющихъ только призрачную вѣроятность. Здѣсь-то имѣетъ значеніе высказанное Платономъ, въ объясненномъ смыслѣ, понятіе небытія. По тѣснѣйшей внутренней связи бытія съ небытіемъ въ идеяхъ, одно въ отношеніи къ другому является ограниченіемъ, и въ этомъ собственно состоитъ, этимъ условливается какъ опредѣленность содержанія въ идеяхъ, такъ и опредѣленность бытія вещей. Ясно отсюда, что какъ скоро мы знаемъ, что должно признать небытіемъ въ отношеніи къ известной идеѣ, то чрезъ это болѣе или менѣе выясняется положительное содержаніе ея, какъ оно есть въ свойственномъ ему ограниченіи. При множествѣ общеупотребительныхъ ложныхъ мнѣній, при шаткости мнѣній истинныхъ, при недостаточно ясномъ сознаніи идей разума, знаніе было бы недостижимо, даже въ той мѣрѣ, въ какой можетъ быть достигнуто, если бы единственный путь къ нему былъ положительный, т. е. прямое, непосредственное переходеніе нашего ума отъ положительнаго содержанія мнѣній къ познанію идей. Элейскіе философы потому собственно не въ состояніи были высказать ничего о бытіи, что отрицали безусловно небытіе. Въ слѣдствіе этого и само бытіе представлялось имъ не имѣющимъ никакихъ ограниченій, расходящимся въ безконечность, не-

уловимымъ для какихъ либо понятій, невыразимымъ ни въ какихъ положительныхъ опредѣленіяхъ. Такимъ образомъ, не смотря на несоотвѣтствіе миѣній безусловному (въ смыслѣ неизмѣняемости) содержанію идей, есть возможность достигать познанія послѣднихъ при помощи анализа первыхъ. Платонъ именно этимъ отрицательнымъ путемъ раскрываетъ свои философскія воззрѣнія.

Однако мы пришли къ странному заключенію, именно, что отъ незнанія мы стремимся къ знанію и дѣйствительно достигаемъ его болѣе или менѣе, но съ другой стороны, какъ было показано, незнаніе возможно вслѣдствіе того, что есть знаніе. Что прежде,—знаніе или незнаніе? Здѣсь самъ собою возникаетъ извѣстный софистическій вопросъ (Протагоръ): если знаніе предшествуетъ незнанію, то какъ возможно послѣднее? Наоборотъ: изъ незнанія, если оно прежде, какимъ образомъ можетъ возникнуть знаніе? Но рѣшеніе этихъ вопросовъ очевидно уже изъ предыдущаго. Хотя знаніе совершенное есть всегда и должно быть прежде незнанія, но такое знаніе свойственно только богамъ, которымъ поэтому дѣйствительно чуждо незнаніе. Говоря безотносительно, знаніе очевидно прежде есть, нежели незнаніе; но первое принадлежитъ богамъ, послѣднее свойственно человѣку. Впрочемъ положеніе, что незнаніе предшествуетъ знанію, и въ отношеніи къ человѣку требуетъ значительнаго ограниченія. Мы видѣли, что отъ незнанія человѣкъ переходитъ къ знанію посредствомъ припоминанія. Если бы человѣкъ не имѣлъ знанія первоначально въ самомъ себѣ, тогда невозможенъ былъ бы переходъ для него отъ незнанія къ знанію, хотя бы, говоря безотносительно, знаніе на самомъ дѣлѣ существовало (у боговъ). Но этотъ переходъ потому и возможенъ, что незнаніе, свойственное человѣку, не есть безусловное и состоитъ только въ несознаваемости первоначальнаго, присущаго душѣ

знанія:—пріобрѣтеніе знанія—это не что иное, какъ воспоминаніе того, что прежде знала душа, въ періодъ своего домірнаго существованія. Критика мнѣній, равно какъ достиженіе знанія, отрицательнымъ путемъ, помощію діалектики, потому собственно возможны, какъ мы видѣли, что мнѣнія и представленія служатъ поводомъ къ возбужденію въ душѣ сознанія идей. Такимъ образомъ врожденность идей есть предположеніе, необходимо вытекающее въ системѣ Платона изъ общихъ основаній ея. Сужденіе или мнѣніе бываетъ или утвердительнымъ, или отрицающимъ что-либо относительно предмета сужденія. Поэтому мышленіе (собственно размышленіе, которое должно отличать отъ разумѣнія), какъ дѣятельность души, образующая мнѣнія, состоитъ то въ соединеніи, то въ раздѣленіи представленій и понятій, то есть въ признаніи или отрицаніи взаимной связи ихъ между собою. Съ другой стороны, такъ какъ слово человѣческое есть непосредственное выраженіе происходящей въ душѣ умственной дѣятельности, то можно также сказать, что мышленіе есть разговоръ души, обращенный къ ней самой.

Съ такимъ понятіемъ о мышленіи вполне согласуется у Платона взглядъ его на діалектику. Если дѣятельность мышленія состоитъ существенно то въ соединеніи, то въ раздѣленіи понятій, то это потому, что, какъ мы видѣли, понятія, по самой природѣ своей, одни соединяются между собою, другія несоединимы. Какъ изъ буквъ можетъ образоваться слово только при извѣстномъ, опредѣленномъ сочетаніи ихъ между собою, какъ въ музыкѣ тоны не соединяются всѣ со всѣми безразлично, такъ и понятія образуютъ истинное мнѣніе только тогда, если поставляются въ правильныя, свойственныя ихъ природѣ, логическія соотношенія. Знаніе о томъ, какія понятія и какъ именно соединимы, и какія не соединимы,—такое знаніе и есть діалектика. Діалектика—это мето-

дическое мышление, управляемое логическими законами, свойственными его деятельности. И какъ мышление высказывается въ словѣ, то поэтому діалектику можно опредѣлить еще, какъ искусство систематически вести разговоръ. Платонъ высоко цѣнилъ діалектику потому, что она ведетъ къ философскому знанію. Въ самомъ дѣлѣ, посредствомъ критическаго разсмотрѣнія мнѣній о какомъ либо предметѣ, мы приходимъ къ точнымъ, логически опредѣленнымъ понятіямъ относительно того, что существенно свойственно этому предмету, выясняемъ для себя идею его; а въ познаніи идеи вещи и заключается именно разуміе ея, то неизбежное, вполне достовѣрное знаніе, которое Платонъ поставляетъ цѣлю для философіи, хотя и не вполне достижимою для нея. Философія Платона преимущественно есть діалектическій анализъ различныхъ мнѣній о различныхъ предметахъ и по поводу различныхъ вопросовъ философскихъ, или по крайней мѣрѣ приводящихъ къ философскимъ изслѣдованіямъ. Такой характеръ философіи Платона, по внутреннему ея содержанію, вполне отвѣчаетъ тому воззрѣнію его, что область мнѣній есть по преимуществу свойственная людямъ форма познания вещей, но что, будучи только причастною истинному знанію, а не заключающая въ себѣ, эта область должна быть, поэтому, для философіи только опорою и вмѣстѣ средствомъ къ достиженію, насколько возможно, подлиннаго знанія вещей. Точно также, если внѣшняя форма выраженія философскихъ идей у Платона исключительно почти есть діалогъ, то и эта черта соответствуетъ понятію его о діалектикѣ, какъ искусствѣ методически вести разговоръ. Необходимость ограничить свою философскую деятельность критическимъ изслѣдованіемъ мнѣній заключалась, впрочемъ, для Платона и въ условіяхъ его времени. Мнѣнія, говоря вообще, далеки отъ истины; они возникаютъ случайно и держатся по преданію, нерѣдко темъ

ному и неопредѣленному, или по силѣ привычки; отсюда неизбежно между ними разпогласіе: неопредѣленность, нетвердость въ логическомъ отношеніи, зависимость отъ обстоятельствъ, совершенно безразличнымъ къ истинѣ,—таковы свойства ходячихъ мнѣній. Тѣмъ болѣе это справедливо относительно понятій и мнѣній, бывшихъ въ обществѣ, современномъ Платону, когда научнаго образованія не могло быть, такъ какъ науки вовсе еще не было. Между тѣмъ софисты, вмѣсто того, чтобы примирять и объединять, по возможности, въ общихъ воззрѣніяхъ неопредѣленные и разнорѣчащія мнѣнія, способствовали къ большей еще запутанности понятій, отвергнувъ даже возможность знать что-нибудь опредѣленнымъ образомъ. Естественно, что вслѣдствіе этого и при тогдашнемъ, непосредственно близкомъ отношеніи философіи къ общественной жизни, Платону предстояла задача—изъ потока софистическихъ рѣчей и ходячихъ мнѣній, помощію діалектики, выработать общія воззрѣнія, которыя имѣли бы основаніе не во внѣшнихъ, безразличныхъ къ истинности ихъ, обстоятельствахъ, а въ неизмѣнной природѣ самаго разума. Софистика дѣйствительно, можно сказать, была почвою для Платона въ дѣлѣ образованія и развитія общихъ началъ и понятій его философіи. Діалектическія извилины, видимая игра словами, неожиданные обороты въ порядкѣ развитія мысли, до крайности утомительныя повторенія,—все это такія черты въ философскихъ сочиненіяхъ Платона, которыя напоминаютъ болѣе или менѣе софистику. И неудивительно: Платонъ имѣлъ дѣло главнымъ образомъ съ софистами. Но нельзя не удивляться тому, что, не смотря на указанныя черты, благородный, возвышенный характеръ философствованія Платона, зависящій отъ достоинства цѣлей, преслѣдуемыхъ имъ, вездѣ съ равною силою и постоянствомъ удерживается. Мышленіе Платона, хотя запутанными путями, непрерывно одна-

кожъ возвышается до сознанія высшихъ интересовъ разума и жизни вообще.

Впрочемъ, хотя индуктивный порядокъ изслѣдованія,—отвлеченіе общаго отъ частнаго помощію діалектики—и есть преимущественный въ философіи Платона, но, по сознанію самого Платона, это не единственныи способъ развитія философскаго мышленія. Знаніе для Платона было еще только идеаломъ, отдаленною цѣлію, которой нужно было достигать постепенно, и притомъ самое достиженіе ея для человѣка только отчасти возможно. Поэтому-то для Платона всего естественнѣе было постепенно переходить къ знанію дѣйствительному, начиная всякій разъ изслѣдованіе тѣмъ, что еще не составляетъ знанія, именно высказываніемъ и разсмотрѣніемъ случайныхъ представленій и неопредѣленныхъ мнѣній. Но, по мѣрѣ достиженія знанія, является необходимымъ другой методъ философствованія, методъ, состоящій въ послѣдовательномъ, систематическомъ выведеніи изъ общихъ опредѣленій частнѣйшихъ понятій. Необходимость такого метода основывается на томъ, что вещи, какъ подобія идей, только изъ идей могутъ быть изясняемы. Сами по себѣ вещи, какъ онѣ представляются намъ въ непосредственномъ опытѣ, не даютъ истиннаго, подлиннаго знанія о себѣ, знанія о томъ, что такое онѣ по своей сущности. Такое знаніе, или лучше, разумѣніе вещей, является у насъ только тогда, когда, по мѣрѣ постепеннаго расширенія опыта и критическаго разсмотрѣнія мнѣній, образуемыхъ опытомъ, мы приходимъ къ сознанію идеи, какъ общей сущности цѣлаго рода вещей. И какъ понятія, чрезъ которыя мы мыслимъ идеи, имѣютъ логическія отношенія между собою, состоящія въ томъ, что высшія, болѣе общія понятія заключаютъ въ себѣ низшія, то для опредѣленія того, что мыслимо относительно той или другой вещи, необходимо раздѣленіе цѣлаго рода такихъ вещей на содер-

жающиеся въ немъ виды, и далѣе раздѣленіе видовъ на частнѣйшіе виды и т. д., т. е. требуется для этого систематическое распредѣленіе наиболѣе общаго понятія на низшія, заключающіяся въ немъ, и затѣмъ дальнѣйшее раздѣленіе этихъ низшихъ понятій на болѣе частныя опредѣленія. Такимъ образомъ, посредствомъ систематическаго мышленія, переходя постоянно отъ понятій къ понятіямъ, отъ болѣе общихъ къ частнѣйшимъ, мы достигаемъ истиннаго знанія о вещи, т. е. разумѣнія ея сущности, и вмѣстѣ убѣждается въ несомнѣнной достовѣрности такого знанія. Ибо, какъ понятія мыслятся систематически вслѣдствіе того, что одни соединяются между собою, другія не соединяются, а нныя со всеѣми имѣютъ связь, такъ точно и вещи, будучи подобіями идей, осуществляютъ въ своей дѣйствительности именно этотъ порядокъ разума, заключающійся въ идеяхъ. Итакъ, если, помощію индуктивнаго метода, мы, на основаніи опыта, восходимъ къ познанію идей, то путемъ обратнымъ, переходя отъ идей къ идеямъ, отъ высшихъ къ низшимъ, мы осуществляемъ подлинное знаніе вещей. Цѣль философіи есть именно разумное знаніе о вещахъ, и такая цѣль осуществляется, болѣе или менѣе, методомъ дедуктивнымъ. Этотъ методъ и есть собственно присущій самой природѣ разума, ибо разумъ всегда имѣетъ дѣло съ наиболѣе общимъ и изъ общаго изъясняетъ частное. Когда дѣйствительно дѣлается такое изъясненіе вещей изъ общаго, присущаго имъ и мыслимаго въ идеяхъ, какъ первообразахъ вещей: тогда мы имѣемъ знаніе, о которомъ въ собственномъ смыслѣ можно сказать, что оно есть истинное. Знать истину объ этой или иной вещи—это значитъ мыслить идею вещи. Въ идеяхъ заключается истина вещей, поэтому-то отъ идей заимствуютъ свою истинность и самыя мнѣнія о вещахъ: они истинны, если не противорѣчатъ идеѣ тѣхъ вещей, относительно которыхъ высказываются. Не всегда мы можемъ быть

увѣрены въ своихъ мнѣніяхъ, хотя бы они были истинны; это потому, что основаніе истинности ихъ заключается не въ нихъ самихъ, а въ мыслимомъ содержаніи идей, сознаніе о которомъ не всегда соединяется съ высказываніемъ истинныхъ мнѣній.

Если разумѣніе (*νοῦς*), говоритъ Платонъ въ «Тимей», и истинное мнѣніе различны, то несомнѣнно есть идеи, недоступныя для чувствъ, но познаваемыя только разумомъ (*ἰδέα... ἀκαίσθητα... νοούμενα μόνον*); если бы истинное мнѣніе не различалось ничѣмъ отъ разумѣнія,—все внушаемое намъ чувствами имѣло бы тогда достовѣрность. Нельзя не признать однако же, что это (разумѣніе и истинное мнѣніе) двѣ вещи не сходныя: одно есть слѣдствіе знанія, другое происходитъ отъ непосредственной увѣренности (*ὑπὸ πεποιθεῖ*); одно всегда вмѣстѣ съ разумомъ, другое не разумно; одно рождается непоколебимое убѣжденіе, другое уступчиво; наконецъ истинное мнѣніе принадлежитъ всѣмъ людямъ, знаніе же есть удѣлъ боговъ, а изъ людей доступно только не многимъ. Итакъ должно признать бытіе идеи, не рождаемой и не гибнущей, какъ не принимающей въ себя ничего чуждаго ей, такъ и не переходящей во что либо иное (всегда тождественной, неизмѣнной), невидимой и не ощущаемой инымъ какимъ либо образомъ, доступной только созерцанію ума. Есть еще другой (кромѣ идеальнаго) родъ сущаго, *подобный* первому и одноименный съ нимъ (по причинѣ сходства), ощущаемый (*αἰσθητόν*), рождаемый, всегда находящійся въ движеніи,—бытіе то являющееся, то гибнущее, воспринимаемое (*παραληπτόν*) мнѣніемъ черезъ чувства (Tim. 51—52).

Здѣсь очевидно опредѣляется отношеніе между мыслимымъ міромъ идей и измѣняющимся бытіемъ вещей; кромѣ того, здѣсь же отчасти видно, почему такъ понималъ Платонъ отношеніе идей къ вещамъ. Если разумѣніе не можетъ отно-

ентся прямо къ вещамъ, по причинѣ ихъ измѣняемости, то, слѣдовательно, должна быть высшая область бытія идеальнаго, которое и есть предметъ разумѣнія. Съ другой стороны, какъ мы видѣли, и знаніе о вещахъ возможно только потому, что раздѣльно получаемыя нами представленія о нихъ разумъ поставляетъ въ связь съ общими понятіями. Общія понятія, въ систематически мыслимой связи которыхъ осуществляется разумѣніе бытія, представляютъ въ себѣ болѣе совершенный и полный образъ того, что есть въ вещахъ; такимъ образомъ вещи служатъ только поводомъ къ ихъ образованію, иначе—напоминаютъ намъ то, что разумъ знаетъ чрезъ понятія, напоминаютъ именно идеи, какъ предметъ высшаго подлиннаго знанія. Итакъ, если несомнѣнно есть идеи, то также несомнѣнно, что вещи—это только подобія (*εἰκόνες*) идей, которыя, поэтому, въ отношеніи къ вещамъ суть ихъ первообразы (*παράδειγμα*) Рарп. 132. Какъ подобія идей, вещи болѣе или менѣе принимаютъ участіе въ нихъ (*μετέχουσιν*), но не тождественны съ ними.

Есть мнѣніе, что такъ какъ, по смыслу философіи Платона, бытіе истинное принадлежитъ только идеямъ, то о вещахъ ощущаемыхъ должно сказать, что онѣ не сущее, небытіе. Бытіе принадлежитъ вещамъ настолько, насколько онѣ участвуютъ въ идеяхъ, но это значитъ, что бытіе свойственно только идеямъ, ибо и бытіе вещей есть собственно бытіе идей въ вещахъ. Итакъ, заключаютъ отсюда, идеи Платона не совмѣстимы съ существованіемъ вещей; послѣднее отрицается первыми. Едвали однакожъ ученіе Платона объ идеяхъ ведетъ къ такому рѣшительному заключенію, которое будто бы и есть доказательство несостоятельности того ученія. Мы знаемъ уже, что бытіе, по Платону, есть особая, самостоятельная идея, отличная отъ всѣхъ другихъ, хотя и сообщается со всѣми. Поэтому, въ смыслѣ философіи Платона, слѣдуетъ

сказать, что вещи существуют настолько, поколику участвуют не вообще въ идеяхъ, а въ *идеѣ бытія*, а въ какой мѣрѣ вещи причастны бытію,—это не опредѣляется прямо изъ идеи бытія, но узнается изъ наблюденій надъ вещами, именно вотъ почему: Платонъ безразлично говоритъ и объ участіи идей въ идеѣ бытія и объ участіи вещей въ той же идеѣ, но понятно, что иначе участвуютъ въ идеѣ бытія прочія идеи, и совершенно иначе причастны ей вещи. Участіе иныхъ идей въ идеѣ бытія означаетъ просто логическую, мыслимую связь ихъ между собою, тогда какъ причастіе вещей идеѣ бытія надобно понимать какъ подобіе ихъ этой идеѣ: существованіе вещей есть несовершенное подобіе идеи бытія, въ томъ смыслѣ, что о вещахъ, по причинѣ ихъ измѣняемости, нельзя сказать: *онъ есть*, но всегда должно говорить, что *онъ бываетъ*. Такъ какъ причастіе всѣхъ другихъ идей идеѣ бытія состоитъ въ связи ихъ съ этою идеею, и какъ связь эта есть логическая, мыслимая; то поэтому связь той или иной идеи съ идеею бытія просто опредѣляется изъ того, насколько мыслима эта связь, ибо бытіе идей есть бытіе мыслимое, умозерцаемое (*νοητόν*): вообще же взаимныя отношенія идей между собою познаются мышленіемъ, посредствомъ разума. Нельзя сказать этого объ отношеніи вещей къ идеямъ. Только идеи мыслимы, вещи же—ощущаемы. Отсюда для опредѣленія того, какъ относится дѣйствительное существованіе вещей къ умозерцаемому бытію идей, необходимо соединеніе знанія объ идеяхъ, которое пріобрѣтается душою посредствомъ разума, съ чувственнымъ познаніемъ вещей. Изъ того, что мыслимо о вещахъ, не слѣдуетъ дѣйствительное видимое существованіе мыслимаго. Такъ, въ извѣстномъ отношеніи вещь можетъ быть причастною нѣкоторымъ идеямъ, но если въ томъ же отношеніи она не участвуетъ въ идеѣ бытія, то въ этомъ именно отношеніи, не смотря на участіе въ тѣхъ

идеяхъ, она не существуетъ, и въ этомъ случаѣ участіе вещи въ идеяхъ есть собственно связь ея идеи съ другими идеями, а не дѣйствительное подобіе идеямъ самой вещи; извѣстныя идеи могутъ быть мыслимы по отношенію къ вещамъ извѣстнаго рода, какъ не противорѣчація природѣ этихъ вещей, какъ возможныя для нихъ, однако осуществимость идей опредѣляется изъ того, насколько дѣйствительно вещи существуютъ въ смыслъ этихъ именно идей,—необходимо такимъ образомъ опытное знаніе о вещахъ. Участіе вещей въ идеяхъ можетъ имѣть и дѣйствительно имѣть много степеней, возможно большее или меньшее участіе,—это именно потому, что, какъ сказано, такое участіе есть только *подобіе*, а не прямая, опредѣленная вполне, связь вещей съ идеями. Такимъ образомъ существованіе вещей не исключается бытіемъ идей, иначе сказать, идеи имѣютъ бытіе независимое отъ вещей, и это бытіе ихъ есть мыслимое, тождественное съ мыслимостью ихъ. А такъ какъ мыслимое по отношенію къ вещамъ всегда есть больше того, что представляетъ непосредственное ихъ существованіе, то вотъ почему, какъ мы видѣли, Платонъ признаетъ вещи только подобными идеямъ. И прежде всего мыслимое по отношенію къ вещамъ есть то, что представляется уму мыслящему, какъ возможное для нихъ. Понятіе возможнаго есть необходимое условіе изъясненія вещей. Вещь есть предметъ разумѣнія только въ предѣлахъ возможнаго, ибо что не возможно, то немыслимо, а возможно то, что не противорѣчитъ мыслимому содержанію идеи. Невозможное—это тоже, что небытіе въ данной идеѣ, и какъ небытіе во всякой идеѣ относительно, такъ и невозможное по содержанію одной идеи является возможнымъ въ смыслъ другой; безотносительно же невозможнаго, то есть невозможнаго ни для чего и ни въ какомъ отношеніи, нельзя представить, какъ нельзя представить безусловнаго небытія. Мы видѣли, что, въ-слѣдствіе

присутствія въ идеяхъ небытія, возвышеніе познавательной дѣятельности ума отъ вещей къ идеямъ осуществляется посредствомъ опредѣленій о томъ, чего въ идеяхъ нѣтъ, и это значить, что идея извѣстнаго рода вещей для насъ выясняется по мѣрѣ того, какъ мы узнаемъ, что невозможно относительно этихъ вещей.

Но возможное не тоже, что существующее. Ибо не все возможное есть въ дѣйствительности вещей; что и какъ есть въ дѣйствительности, объ этомъ нельзя знать, какъ мы видѣли, по одному тому, что мыслимо,—словомъ, существованіе вещи не слѣдуетъ изъ идеи. Поэтому, если вещи образованы по идеямъ, то идеи не есть самая причина ихъ образованія. Образовать міръ могло только нѣкоторое благое начало, владѣющее знаніемъ совершеннымъ, т. е. само Божество. Какъ первоначальная причина всего, устроитель міра не могъ имѣть иного побужденія къ образованію его, кромѣ своей благодати, для которой зависть вполнѣ недоступна. Тѣмъ не менѣе, дѣло трудное—познать отца и устроителя міра, и совершенно невозможно сообщить такое знаніе всѣмъ, хотя бы оно и было доступно (разумѣется для немногихъ) Тим. 28. Ибо, какъ солнце, будучи причиною видимости и вмѣстѣ происхожденія, какъ и возрастанія вещей, само не рождается,—подобно тому высочайшее благое начало (τὸ ἀρχαῖον) есть причина не только познаваемости, но и самой сущности, само же не есть сущность; какъ причина сущности, оно выше и превосходитъ ее по своему достоинству. Рерив. VI. 509. Итакъ, очевидно только то, что образователь міра (ἡδαιουργός), единственно по причинѣ своей благодати, устроилъ все наилучшимъ образомъ, т. е., соотвѣтственно идеямъ. Самое же образованіе міра состояло въ томъ, что Богъ расположилъ все, бывшее прежде въ состояніи безпорядочнаго смѣшенія, пропорціонально, такъ что первоначальныя основныя отношенія матері-

альныхъ элементовъ могутъ быть выражены математически. Это значитъ, что Божество сообщило вещамъ разумность бытія, и только въ слѣдствіе этого онѣ могутъ быть познаваемы. А такъ какъ разумъ немислимъ внѣ души, то вотъ почему вселенную должно представлять существомъ живымъ, одареннымъ разумною душою, которая есть начало движенія въ матеріальномъ бытіи вещей и сознанія въ мірѣ существъ разумно-нравственныхъ. Такимъ образомъ, вещи могутъ быть разсматриваемы въ двоякомъ отношеніи: есть причины вещей божественныя,—это идеальный міръ вѣчнаго разума, по подобію котораго образованъ видимый міръ вещей, и съ другой стороны есть причины необходимыя, матеріальныя (Tim. 46.), которыя имѣютъ свое основаніе въ томъ, что не можетъ быть опредѣлено (матерія), и что служитъ мѣстомъ рожденія и вмѣстѣ воспріимлющимъ началомъ (δεξιμενι) для всѣхъ возможныхъ формъ вещественнаго бытія. Отношеніе между тѣми и другими причинами вещей таково, что послѣднія служатъ средствомъ къ осуществленію первыхъ. Итакъ идеи суть и истина, и вмѣстѣ благо вещей. Ибо Божество, образовавшее міръ, захотѣло устроить все наилучшимъ образомъ, и это значитъ—сообразно съ идеями. Отсюда только въ идеяхъ познается совершеннѣйшій образъ существованія вещей: идеи по отношенію къ вещамъ, въ этомъ смыслѣ, суть предназначенныя имъ цѣли. Вотъ основаніе для цѣлесообразнаго изъясненія вещей. Правда, опредѣленіе цѣлей у Платона слишкомъ общее, недостаточное. Оно ограничивается тѣмъ, часто повторяемымъ у него замѣчаніемъ, при изъясненіи того или иного явленія,—что это именно есть наилучшее. Но здѣсь дѣло не въ томъ, какъ изъяснялъ Платонъ устройство вещей, тѣмъ болѣе, что все высказанное имъ, въ этомъ отношеніи, самъ же онъ признавалъ только болѣе или менѣе вѣроятнымъ; важно то убѣжденіе Платона, впервые проведенное имъ послѣдова-

тельно во всей философіи, что образъ бытія вещей не случаенъ, но соотвѣтствуетъ разуму, ибо все имѣетъ разумныя цѣли для своего существованія.

Прежде было высказано объ идеяхъ, что въ нихъ заключается возможность того, что есть въ дѣйствительности. Теперь же ясно, что изъ идей опредѣляется также, чѣмъ должна быть дѣйствительность. Отсюда, измѣняемость вещей есть не что иное, какъ непрерывное стремленіе ихъ, въ предѣлахъ возможнаго, осуществить то, что должно быть по мыслимому содержанію идей. Содержаніе идей потому именно неизмѣняемо, всегда себѣ равно, что мыслимое тождественно въ нихъ бытію; это не значитъ впрочемъ, что всякая идея равна идеѣ бытія; нѣтъ: иначе должно сказать, что все мыслимое по отношенію къ той или иной идеѣ, какъ содержащееся въ ней, совершенно равно мѣрѣ участія ея въ идеѣ бытія ¹⁾. Все мыслимое, какъ возможное и какъ долженствующее быть, въ идеяхъ вполне есть: возможное и необходимое (въ смыслѣ долженствующаго быть) не различаются въ мірѣ идеальномъ ни между собою, ни съ бытіемъ, свойственнымъ идеямъ; напротивъ, въ мірѣ видимомъ, ощущаемомъ, возможное не совпадаетъ съ тѣмъ, что есть, и то, что есть въ дѣйствительности, не тождественно съ тѣмъ, что должно быть. Въ слѣдствіе этого, только посредствомъ постоянного перехода отъ осуществленія одной возможности къ другой, вещи достигаютъ болѣе или менѣе своего блага, предопредѣленнаго имъ въ идеяхъ. Въ томъ именно и состоитъ *немыслимость* измѣненія, что въ *мыслимомъ* (въ идеѣ) возможное какъ и долженствующее быть равны тому, что есть: тождественность—вотъ что отличаетъ мыслимое отъ ощущаемаго ²⁾.

¹⁾ Мѣра участія великой идеи въ идеѣ бытія есть въ то же время мѣра того, что возможно и что должно быть по смыслу си.

²⁾ Здѣсь представлени раздѣльно понятія возможнаго и необходимаго (въ

Такимъ образомъ, въ идеяхъ Платона заключается отрицательное и вмѣстѣ положительное начало изъясненія вещей. Идеи—это мыслимыя, разумныя основанія бытія вещей, и потому только чрезъ сознаніе идеи вещь становится для насъ понятною. Когда думаютъ изъяснять событія, происходящія въ вещахъ и самый образъ ихъ существованія изъ причинъ вещественныхъ, то вмѣсто того, чтобы удовлетворить потребности знанія, на дѣлѣ возбуждаютъ только новыя недоумѣнія, новые вопросы, ибо въ этомъ случаѣ можно спрашивать о причинахъ безъ конца. Какъ скоро же для насъ ясно, что такъ или иначе существующее и возможно и должно быть по самой идеѣ, тогда только у насъ является разумніе вещи (*νοήσις*), дѣйствительное знаніе ся, исполнѣ насъ удовлетворяющее; ибо потребность разума можетъ быть удовлетворена только тѣмъ, что согласно съ природою разума, что разумно: такъ все прекрасное въ вещахъ изъясняется разумнымъ образомъ только изъ идеи красоты, виѣ же этой идеи прекрасное представляется совершенно для насъ непонятное сочетаніе извѣстныхъ механическихъ средствъ и условій.

Все существуетъ для блага; благо есть добродѣтель (цѣль, совершенство) вещей, но само благо, какъ исполнѣ совершенное, достаточное для себя, не имѣетъ причины. Итакъ въ томъ, чтобы понять высшее благо вещей, заключается окончательная задача и полное удовлетвореніе потребности знанія. Стремленіе вещей къ осуществленію идеи рождастъ въ нихъ добродѣтель и совершенство: вещь является соотвѣтствующею своей цѣли, и потому совершенною, именно по мѣрѣ участія ея въ идеѣ. Такимъ образомъ въ идеяхъ заключается

смыслъ должнствующаго бытія), собственно съ цѣлю изяснить отношеніе идей къ вещамъ. Но слѣдуетъ замѣтить, что только у Аристотеля раздѣльно опредѣляется смыслъ этихъ понятій. Платонъ не разъясняетъ ихъ, тѣмъ не менѣе въ идеяхъ Платона эти понятія необходимо содержатся.

все истинное, благое и прекрасное, чему только нѣкоторое подобіе мы видимъ въ дѣйствительности вещей. Божество, образовавшее міръ по образцу идей, должно быть поэтому представляемо какъ благое начало и какъ виновникъ познаваемости для насъ истиннаго и, наконецъ, какъ художникъ, опредѣлившій для всего мѣру, вѣсъ, величину, устроившій во всемъ правильность отношеній....

Но хотя идеи суть истина и благо вещей, однако не должно забывать, что какъ первообразы существующаго, онѣ не заключаются въ самыхъ вещахъ; онѣ пребываютъ внѣ видимаго міра. Итакъ для опредѣленія того, какъ относится мыслимое къ дѣйствительности видимой, надобно еще показать, въ чемъ состоитъ въ видимомъ мірѣ вещей подобіе идеямъ.

Какъ въ мірѣ идеальномъ, умосозерцаемомъ, все имѣетъ свою опредѣленность, состоящую въ томъ, что всякая идея, будучи въ самой себѣ всегда *тою же*, въ отношеніи къ другимъ идеямъ есть *иная*, такъ и въ мірѣ видимомъ все состоитъ изъ того же и иного (*τὸ αὐτὸν, ἑτέρον*). Но отношеніе того же и иного въ идеяхъ отлично отъ того, какое представляютъ вещи,—и это потому, что самое бытіе идей, какъ мыслимое, отлично отъ существованія вещей. Наболѣе общія идеи, въ которыхъ участвуютъ всѣ другія,—это суть идеи *бытія*, *того же* и *иного*, ибо все мыслимо, во первыхъ, какъ сущее, потомъ какъ всегда себѣ равное, тождественное (измѣняющееся не мыслимо) съ собою и, наконецъ, такъ какъ въ мыслимомъ есть множество, то, при тождествѣ, одно мыслимое отлично отъ другаго, слѣдовательно по отношенію къ этому другому есть *иное*. Понятно, что тѣ же три идеи имѣютъ значеніе и для дѣйствительности видимой, опредѣляя господствующія въ ней отношенія, ибо вообще вещи подобны идеямъ. Въ самомъ дѣлѣ, всякая вещь въ дѣйствительности

*

есть иная по отношенію ко всѣмъ другимъ вещамъ; кромѣ того, будучи дѣлимой, и въ самой себѣ также представляет *иное*, ибо всякая часть ея есть иная относительно другихъ; наконецъ, постоянно измѣняясь, всякая вещь и во всей своей цѣлости дѣлается постоянно *иною* сравнительно съ тѣмъ, чѣмъ была прежде. Такимъ образомъ, въ сущности дѣлимой и измѣняющейся преобладаетъ подобіе идеи *иною*. Но этимъ необходимо предполагается присутствіе въ мірѣ начала неизмѣняемаго, соотвѣтствующаго *идеи того же*. И такая, необходимо предполагаемая сущность, по противоположности съ измѣняемостію и дѣлимостію матеріальнаго существованія вещей, очевидно должна быть не видимою, неизмѣняющеюся, а, какъ подобіе того же, всегда себѣ тождественною. Такая сущность есть разумъ или, лучше, разумная душа, ибо разумъ внѣ души немислимъ. Итакъ съ матеріальнымъ существованіемъ вещей связано бытіе разумной души, приводящей все въ порядокъ и все оживляющей. Будучи подобіемъ *идеи того же*, душа имѣетъ бытіе въ самой себѣ, ибо она есть начало въ мірѣ движущее, сама же ничѣмъ постороннимъ не движима. Но такъ какъ бытіе души связано съ матеріальнымъ существованіемъ вещей (имѣетъ тѣло), то поэтому можно сказать, что она есть сущность, смѣшанная изъ противоположныхъ элементовъ: измѣняемаго, а также дѣлимаго и неизмѣнимаго, а также не дѣлимаго. Поэтому-то міровая душа, какъ замѣчено, съ одной стороны открывается въ порядкѣ и правильности отношеній вещественнаго бытія, но съ другой стороны она есть самосознающій разумъ, обнаруживающій себя въ области сознательно нравственной жизни (вся небесная сфера населена душами). Отсюда также необходимо, чтобы движеніе въ мірѣ было, и оно дѣйствительно есть, двоякое: одно, самое совершеннѣйшее, круговое, соотвѣтствующее природѣ разума и служащее проявленіемъ его; другого рода движеніе, имѣю-

щее много видовъ и господствующее въ области подлунной, свойственно элементамъ матеріальнымъ и различно, по различію этихъ элементовъ.

Какъ подобный идеямъ, міръ вещей видимыхъ служить для души поприщемъ познавательной дѣятельности ея. Именно, обращаясь къ познанію правильныхъ отношеній, существующихъ въ устройствѣ бытія измѣняемаго, душа образуетъ истинныя мнѣнія и убѣжденія; съ другой же стороны, когда приходитъ къ сознанію неизмѣннаго, представляемаго высшею областію вселенной, въ стройномъ круговращеніи ея, и это неизмѣняемое познаетъ, какъ наиболѣе совершенное выраженіе мыслимаго, тогда является въ ней разумѣніе, знаніе совершенное Tim. 37.

Но такое познаніе болѣе или менѣе достижимо для души въ слѣдствіе того, что она имѣетъ природу, одинаковую съ природою міровой жизни, или души. Какъ міровая душа, проявляющая себя съ одной стороны въ чувственномъ, съ другой—въ невидимой области жизни міровой, есть существо, по выраженію Платона, смѣшанное изъ двухъ началъ; такъ и душа человѣческая представляетъ двоякую природу, смертную и бессмертную. Тождество природы души человѣческой съ міровою въ этомъ случаѣ состоитъ въ томъ, что бессмертная часть души, т. е. разумъ, какъ неизмѣняемая и недѣлимая всегда остается *тождественною*, между тѣмъ какъ въ смертной части души преобладаетъ подобіе иного. Разумная сущность души міровой представляется въ сказаніи Тимея происшедшею непосредственно отъ Божества, но равнымъ образомъ и души человѣческія существуютъ до соединенія съ тѣлами и такъ же получили бытіе отъ диміурга. Мы видѣли, что основаніе, по которому достижимо для человѣка знаніе, со стороны вещей познаваемыхъ, состоитъ въ томъ, что онѣ существуютъ по образу идей. Теперь же для насъ ясно, что

и въ душѣ познающей есть основаніе возможности для нея высшаго, идеальнаго знанія, и это основаніе заключается въ премірной природѣ ея, именно въ томъ, что она существовала еще до соединенія съ тѣломъ и нѣкогда созерцала истину вещей (идей) непосредственнымъ образомъ. По тому и другому основанію, знаніе, приобретаемое нами здѣсь, очевидно должно быть признано только припоминаніемъ.

Какъ душа міровая есть начало самодвижущее, такъ равнымъ образомъ и наша душа служить сама для себя причиною движенія. Поэтому именно душа безсмертна, что нѣтъ въ ней причины къ разрушенію. Движеніе есть существенное условіе и признакъ жизни: ясно отсюда, что душа, какъ самодвижущее начало, имѣетъ жизнь въ самой себѣ, а потому совершенно отлична, по своей природѣ, отъ всего того, что подвержено разрушенію. Только, когда движимое отлично отъ движущаго,—какъ причины движенія,—тогда раздѣленіе одного отъ другаго возможно, и слѣдствіемъ такого раздѣленія бывасть разрушеніе. Но это не возможно для души, которая есть вмѣстѣ и движимое и движущее, т. е. сама себя движетъ, слѣдовательно въ себѣ, а не въ другомъ имѣетъ основаніе своей жизни. Въ этомъ смыслѣ Платонъ причину безсмертія души полагаетъ въ идеѣ жизни, подобіе которой она носитъ въ себѣ самой. Какъ имѣющая жизнь въ себѣ, душа неразрушима, и въ самомъ дѣлѣ ея не разстраиваетъ, а потому не можетъ и уничтожить, самое зло, свойственное человѣку и бывающее въ его душѣ. Если это зло имѣетъ гибельное вліяніе на душу въ нравственномъ отношеніи; то нельзя сказать, чтобы оно такъ же было гибельно и по отношенію къ самому существованію души; между тѣмъ все другое разрушается именно отъ присущаго ему зла: такъ болѣзнь разстраиваетъ тѣло и бываетъ причиною его смерти.

Впрочемъ, душа безсмертна только какъ существо разумное. Ибо разумъ есть собственно божественное начало въ человѣкѣ: душа человѣка участвуетъ въ вѣчномъ и божественномъ именно по мѣрѣ господства въ ней разума. Между тѣмъ, это господство разума въ насъ болѣе возможно, нежели дѣйствительно, потому что страстные влеченія души смертной нерѣдко преодолеваютъ законную власть разума. Но въ томъ именно и состоитъ нравственное достоинство человѣка, задача добродѣтельной жизни, чтобы, въ слѣдствіе постоянныхъ усилій, направленныхъ къ познанію истины и осуществленію чрезъ то блага въ жизни, разумъ торжествовалъ надъ неограниченною, беспорядочною дѣятельностію души. Человѣкъ есть повтореніе міра въ маломъ видѣ. Поэтому, какъ вообще въ мірѣ, по причинѣ живущаго въ немъ разумнаго порядка вещей, все стремится къ осуществленію того, что есть въ идеяхъ; такъ и человѣку естественно присуще стремленіе, по мѣрѣ познанія истины, осуществлять въ жизни свойственное ему благо. Въ знаніи заключается такимъ образомъ основаніе добродѣтельной жизни, и важнѣйшая, высшая добродѣтель есть мудрость. Однакоже, съ другой стороны, въ порядкѣ вещей совершенство, предопредѣленное имъ въ идеяхъ, не всегда есть дѣйствительное ихъ состояніе; ибо въ природѣ каждой вещи есть также расположенность къ свойственному ей злу. Отсюда и въ природѣ человѣка заключается двоякая возможность—какъ постепеннаго осуществленія предназначеннаго ей блага, такъ и внутренняго разстройства ея. И чѣмъ сложнѣе, многостороннѣе требованія человѣческой природы, тѣмъ менѣе возможно для человѣка осуществленіе въ жизни блага, безъ содѣйствія ему въ этомъ отношеніи со стороны другихъ; т. е., подлинное благо и счастье каждаго достижимо болѣе или менѣе, только подъ условіемъ общаго благосостоянія людей. Такимъ образомъ, общественный союзъ людей,

вотъ единственное средство къ осуществленію нравственнаго блага въ жизни каждаго и для достиженія, чрезъ то, истиннаго счастія всѣхъ. А чтобы общее благосостояніе, какъ условіе личнаго совершенства и блаженства каждаго, было дѣйствительностію, для этого въ самомъ устройствѣ общественной жизни должны быть не только средства, но и побудительныя причины для каждаго—содѣйствовать своею дѣятельностію единственною цѣли общества,—содѣйствовать именно водворенію въ немъ правды, которая совмѣщаетъ въ себѣ всѣ добродѣтели человѣческія и есть не что иное, какъ гармоническое единство ихъ. Таковы средства и причины, ведущія къ осуществленію блага въ обществѣ: а) общественное воспитаніе гражданъ, состоящее въ гармоническомъ развитіи физическихъ и душевныхъ ихъ силъ, посредствомъ гимнастики и музыки (а для нѣкоторыхъ, предназначенныхъ къ правительственной власти,—въ преимущественномъ развитіи разума, посредствомъ изученія математики и философіи; ибо правитель долженъ быть философомъ, такъ какъ вообще главное въ жизни есть знаніе, въ которомъ заключается благо); далѣе, б) правильное устройство общественныхъ отношеній, которое должно быть основано на распредѣленіи занятій между различными классами общества, соответствующемъ различнымъ потребностямъ жизни, а такъ же на самомъ тѣсномъ кровномъ родствѣ гражданъ между собою. Къ развитію же сильнѣйшаго чувства родства и общенія между всѣми должны служить общеніе имуществъ, женъ и дѣтей (жизнь общественная должна быть такъ устроена, чтобы каждый гражданинъ въ равныхъ себѣ по возрасту видѣлъ братьевъ, старшихъ признавалъ отцами, младшихъ себя—сыновьями, не зная дѣйствительныхъ ни отца, ни матери, ни братьевъ, или сестеръ, ни дѣтей своихъ); ибо при обособленности семейной жизни, при личномъ имущественномъ правѣ, неизбежно возникаютъ привязанности къ

частнымъ интересамъ, въ ущербъ крѣпости общественнаго союза, а чрезъ это дѣлается невозможнымъ достиженіе общаго блага, слѣдовательно и блага каждаго гражданина въ отдѣльности.

Взглядъ Платона на философію вполне соответствуетъ тому, какъ самъ онъ философствовалъ. Поэтому существенный характеръ философіи Платона изъясняется не только изъ нея самой, но также и изъ понятія высказаннаго имъ о философіи. Философія Платона есть какъ бы осуществленіе того, что думалъ онъ о философіи. Итакъ изъ сказаннаго о философіи Платона можно уже видѣть и то, чѣмъ была философія для Платона, какъ онъ понималъ ее.

Въ основаніи философствованія Платона, какъ мы видѣли, заключается требованіе опредѣлить, въ чемъ по-истинѣ состоитъ знаніе. Рассмотрѣніе познавательной дѣятельности души, въ которой выражается только стремленіе къ знанію, привело Платона къ предположенію идей,—какъ предмета вполне соответствующаго тому знанію, которое, по самому понятію объ немъ, должно имѣть общее для всѣхъ значеніе и быть неизмѣняющимся, непосредственно присущимъ душѣ разумной. Но идеи—это такіе первообразы вещей, въ которыхъ душа, стремящаяся къ знанію, познаетъ не только истину, но и благо всего существующаго. Поэтому, если душа знаетъ изъ идей и то, что есть сама она по сущности, то и собственное ея благо заключается въ томъ же знаніи. Съ другой стороны, такъ какъ знаніе идей первоначально присуще душѣ и только должно быть постепенно развиваемо въ сознаніи, то отсюда, по причинѣ тождества знанія и блага, самое благо души, или цѣль ея есть нѣчто первоначально принадлежащее ей, положенное въ ея природѣ. Итакъ понятно, что философія, въ смыслѣ Платона, будучи стремленіемъ къ

высшему знанію, есть въ то же время исکانіе нравственнаго блага и осуществленіе его въ жизни, по мѣрѣ познанія сго. Философія—это внутренняя жизнь души, проявляемая въ свойственномъ ей стремленіи къ познанію истины и вмѣстѣ къ совершенству нравственному. Развивать и поддерживать такое стремленіе, а чрезъ то осуществлять постепенно въ жизни все, что украшаетъ душу, все прекрасное и совершенное въ ея природѣ—вотъ задача философін. Философія не состоитъ въ одномъ научномъ знаніи, она есть самая жизнь, въ которой познаніе соединяется съ осуществленіемъ познаваемого; точнѣе слѣдуетъ сказать, что въ знаніи философскомъ заключается все существенное для жизни. И дѣйствительно, философія является такою именно въ типической личности Сократа, который изображается у Платона очевидно какъ идеаль философ. Такимъ образомъ Платонъ понималъ философію въ самомъ широкомъ смыслѣ, и такое пониманіе философіи у него есть не болѣе, какъ только теоретическое выраженіе философской практики Сократа. Вотъ почему Платонъ въ своихъ сочиненіяхъ, представляющихъ самое разнообразное содержаніе по предметамъ, которые въ нихъ разсматриваются,—поставляетъ въ связь съ философією различныя жизненные отношенія и вообще явленія, далеко не одинаковыя по своему непосредственному значенію въ жизни практической. Дружба, любовь къ прекрасному, искусство слова изустнаго и письменнаго, т. е. ораторство и литературная письменность, всѣ эти и многія другія явленія Платонъ разсматриваетъ какъ имѣющія прямое отношеніе къ философін и, слѣдовательно, какъ могущія, при вѣрно понятомъ цѣлесообразномъ значеніи ихъ, руководить къ философствованію. Какъ въ теоретическомъ отношеніи, всякій случайный пріемъ мысли, всякое наудачу взятое мнѣніе о чемъ бы ни было, можетъ быть средствомъ къ возбужденію философской дѣятельности

мышления: такъ и въ отношеніи практическомъ ничто не остается внѣ всякаго отношенія къ философіи. И дѣйствительно, для Сократа всякій случай изъ области мысли и жизни могъ быть поводомъ къ философской бесѣдѣ. Равнымъ образомъ, хотя Платонъ, въ своей Республикѣ, философское направление ума признаетъ такую добродѣтельную, которая должна принадлежать только правителямъ, но отсюда не слѣдуетъ, что занятія и добродѣтели другихъ классовъ общества не имѣютъ отношенія къ философіи. Ибо въ государствѣ должно быть единство добродѣтелей, и мудрость должна принадлежать правителямъ потому именно, что эта добродѣтель можетъ быть общимъ достояніемъ государства только чрезъ посредство правителей. Разумъ долженъ господствовать во всемъ обществѣ, но осуществленіе такого господства разума въ государствѣ достижимо только посредствомъ правительственной власти: такъ точно и другія добродѣтели (мужество умѣренность), каждая посредствомъ особеннаго класса, осуществляются во всей общественной жизни. Дабы яснѣе представить, въ какой непосредственной связи съ жизнію Платонъ мыслить философію, укажемъ здѣсь на примѣры того, какъ онъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ приходитъ къ понятію о философіи. Такъ, въ «Лизисѣ» Платонъ рассматриваетъ дружбу какъ добродѣтель, полагая истинное достоинство ея во взаимномъ вспоможеніи друзей къ нравственному облагороженію себя. Истинный другъ не тотъ, кто любимому лицу не даетъ видѣть недостатковъ своихъ постояннымъ восхваленіемъ истинныхъ, или мнимыхъ достоинствъ его, но кто, умаляя цѣну достоинствъ своего друга, чрезъ то возбуждаетъ въ немъ сознаніе своихъ недостатковъ,—слѣдствіемъ же такого сознанія необходимо должно быть у него желаніе знать то, чего ему недостаетъ и о чемъ онъ до тѣхъ поръ не зналъ. Въ самомъ дѣлѣ, только при такомъ условіи возможна дружба.

Ибо въ собственномъ смыслѣ дружеская связь не можетъ быть между равнымъ, потому что равное не имѣетъ нужды въ равномъ, не можетъ быть такъ же и между противоположнымъ, потому что противоположное естественно враждуетъ. Разсуждая такъ о дружбѣ, Платонъ разумѣетъ здѣсь естественную связь вещей въ природѣ. Но сказанное имѣетъ приложение и къ дружбѣ, какъ явленію нравственной жизни. Такъ не возможна дружба въ этомъ смыслѣ между однимъ добромъ и другимъ (добро не имѣетъ нужды въ добрѣ), равно какъ нѣтъ ея и въ отношеніи одного зла къ другому, такъ какъ отношеніе одного зла къ другому, неизбѣжно должно быть враждебное. Если же дружба не происходитъ отъ добра, равно какъ не есть и слѣдствіе зла, то ясно, что основаніемъ ея должно быть то, что можно назвать ни добромъ, ни зломъ (*οὐτε ἀγαθὸν οὐτε κακόν*), и таково именно—*желаніе* добра, ибо желаніе добра не тоже, что само добро, но оно не есть также и зло. Такимъ образомъ, истинная дружба возможна между людьми только вслѣдствіе желанія достигнуть блага, при взаимномъ вспоможеніи. (Когда у кого либо не достаетъ того, что онъ находитъ въ другомъ, то въ такомъ случаѣ возможна между тѣмъ и другимъ дружеская связь; отсюда видно, что дружба не есть сообщеніе между собою качествъ равныхъ или противоположныхъ). Но всякое относительно благо имѣетъ значеніе только какъ средство къ достиженію блага безусловнаго; поэтому окончательная цѣль дружественныхъ отношеній между людьми есть осуществленіе высочайшаго блага (въ такомъ безусловномъ значеніи стремленіе къ благу является общественнымъ союзомъ). Если же послѣднее основаніе дружественныхъ отношеній между людьми заключается въ общемъ всѣмъ стремленіи къ безусловному благу, то отсюда и стремленіе къ познанію того, что требуется для личнаго благосостоянія, стремленіе, соединенное

съ дружбою, при дальнѣйшемъ своемъ развитіи, неизбѣжно переходитъ въ любовь къ высшему философскому знанію. Ибо какъ дружба является въ слѣдствіе желанія блага, слѣдовательно по причинѣ отсутствія блага; такъ равно и къ мудрости стремятся только тѣ, которые сознаютъ въ себѣ отсутствіе знанія. Такую же точно мысль о философіи, именно что она есть стремленіе къ знанію, необходимо являющееся, какъ скоро есть въ душѣ сознаніе своего незнанія,—развиваетъ Платонъ въ мифѣ объ Эросѣ (въ разговорѣ: «пиръ»). Какъ любовь есть порожденіе бѣдности и богатства (бѣдности, потому что есть слѣдствіе *отсутствія* того, чего ищеть; богатства, потому что стремится къ *обладанію* любимымъ), такъ и въ стремленіи къ мудрости, въ философіи, совмѣщаются сознаніе незнанія и представленіе о томъ знаніи, которое есть цѣль такого стремленія. Поэтому можно сказать, что философія есть *любовь къ знанію*. Любовь есть чувство, всецѣло проникающее душу, какъ скоро является въ ней. Поэтому, разсматривая философію какъ явленіе любви, Платонъ очевидно видѣлъ въ ней дѣло всей жизни человѣка, требующее напряженія всѣхъ силъ его души. Въ «Федрѣ» Платонъ изъясняетъ, какъ изъ любви къ прекрасному вытекаетъ потребность философскаго знанія. Въ представленныхъ здѣсь рѣчахъ Сократа о любви высказывается различіе между чувственною любовью и нравственною (въ одной изъ рѣчей изображается чувственная, а въ другой нравственная любовь). Метафизическое основаніе такого различія—въ томъ, что есть двѣ области бытія,—нѣтипно сущее и призрачное существованіе вещей, соотвѣтствующія двойственной природѣ человѣка. Такъ какъ въ бытіи есть умосозерцаемый міръ сущаго и есть такъ же область измѣнчиваго матеріальнаго существованія, то поэтому и любовь человѣка къ прекрасному можетъ имѣть двоякое направленіе: или останавливаться на чувствен-

ныхъ формахъ прекраснаго, или же возвышаться къ созерцанію самой сущности его, къ идеѣ прекраснаго. Но какъ бы, впрочемъ, ни проявлялась любовь къ прекрасному, — въ основаніи своемъ, она есть божественное въ человѣкѣ и, какъ все, что есть въ разумной душѣ, она имѣетъ происхожденіе не земное; ибо возбуждается въ слѣдствіе неяснаго припоминанія души о красотѣ идеальной, видѣнной ею въ періодъ домірнаго существованія ея. Поэтому съ любовью къ прекрасному, при надлежащемъ направленіи ея, необходимо соединяется стремленіе къ познанію сущаго. Такимъ образомъ, и здѣсь, въ любви къ прекрасному, какъ и въ дружбѣ, нравственное соединяется, по Платону, съ теоретическимъ. Ясно изъ сказаннаго, что въ знаніи философскомъ Платонъ видѣлъ основаніе и цѣль всѣхъ въ совокупности стремленій человека, представляемыхъ какъ общественною, такъ и личною его жизнію. Но если такое значеніе, усвояемое Платономъ знанію, можетъ показаться преувеличеннымъ, то нужно замѣтить, что преувеличеніе, если только можно назвать это преувеличеніемъ, здѣсь относится не столько къ значенію знанія, сколько къ пониманію его. Невполнѣ точно опредѣляетъ Платонъ не слѣдствія, къ которымъ ведетъ знаніе, а самое знаніе. Потому именно Платону представлялось все въ жизни связаннымъ съ потребностію знанія, имѣющимъ единство съ знаніемъ, что, при отсутствіи у него точнаго анализа душевной жизни, знаніе онъ понималъ, какъ дѣло всей души: органъ познанія идей есть по Платону душа, а не какая либо изъ ея способностей. Словомъ, философія такъ же точно понимается у Платона, какъ и у Сократа; именно она есть единство стремленій души: знаніе есть только преобладающій мотивъ въ жизни души, развивающейся соотвѣтственно ея природѣ разумной. Потому-то Платонъ идеаль философа представляетъ намъ въ личности Сократа. Сократъ, какъ онъ

изображается у Платона, постоянно одушевленъ стремленіемъ къ умственному и нравственному усовершенію себя. Въ этомъ смыслѣ онъ называетъ себя преиспоженнымъ любви къ истинно-прекрасному. Но съ особенною силою рисуется истинно философскій характеръ Сократа въ его предсмертной бесѣдѣ съ друзьями. Личное настроеніе, обнаруженное имъ при этомъ случаѣ, вполне соотвѣтствуетъ примирительному взгляду на смерть, который высказывается отъ его лица въ этой бесѣдѣ, и является слѣдствіемъ возвышенныхъ ожиданій его души, не только не слабѣющихъ въ виду смерти, но еще болѣе возбужденныхъ мыслию о безсмертіи (Федонъ).

Мы имѣли въ виду, по возможности, представить только общія начала философіи Платона. Изложеніе философіи Платона, во всемъ объемѣ, соединено съ большими трудностями, и кромѣ того, для пониманія ея, едва ли необходимо. Въ самомъ дѣлѣ, особенность философіи Платона, какъ это отчасти видно уже изъ сказаннаго до сихъ поръ, есть полное отсутствіе догматизма. Философія Платона не есть положительное ученіе: она представляетъ діалектическій анализъ одностороннихъ мнѣній о различныхъ предметахъ,—въ ней мы видимъ самый процессъ мышленія, рѣдко заканчивающійся положительнымъ, ясно и опредѣленно выраженнымъ воззрѣніемъ, хотя и развивающійся въ одномъ направленіи. Естественно поэтому, что не только нѣтъ опредѣленности у Платона въ подробностяхъ выраженія философскихъ его воззрѣній, но и нерѣдко встрѣчаются разногласія въ этомъ отношеніи. Платонъ не излагаетъ прямо, а постоянно самъ для себя выясняетъ свои воззрѣнія, и то, что въ одномъ мѣстѣ высказано неопредѣленнымъ, общимъ образомъ, при другомъ случаѣ получаетъ болѣе полное развитіе. При этомъ конечно не только логическая необходимость систематическаго мышленія, но и различные сторонніе вліянія имѣли значеніе. Такъ, встрѣчаются

въ сочиненіяхъ Платона слѣды несомнѣннаго вліянія на его философію ученія пифагорейцевъ. Но это вліяніе выразилось не въ общемъ опредѣленіи началъ философіи, а въ частнѣйшемъ развитіи ихъ. Вотъ почему мы не упоминали о пифагорейской философіи. Сущность общихъ философскихъ воззрѣній Платона можно изъяснить, не принимая вовсе въ расчетъ вліянія пифагорейской школы. Аристотель, правда, сопоставляетъ ученіе Платона объ идеяхъ съ ученіемъ пифагорейцевъ о числѣ, какъ сущности вещей, но онъ же замѣчаетъ относительно того же ученія Платона, что оно представляетъ въ себѣ сочтаніе философіи Гераклита съ воззрѣніемъ Сократа относительно знанія. *Мет.* 1, 6. Въ самомъ дѣлѣ, связь философіи Платона съ философіею Гераклита и Сократа—самая ближайшая, логическая. Что вещи измѣняются, что ничего нѣтъ въ нихъ постояннаго, что здѣсь противное происходитъ отъ противнаго,—эта точка зрѣнія Гераклита и для Платона остается несомнѣнно вѣрною. И онъ, подобно Гераклиту, относительно вещей утверждаетъ, что въ бытіи ихъ господствуетъ природа *иного*; ибо всякая вещь не только по отношенію къ другимъ, но и въ себѣ самой, какъ состоящая изъ частей, различающихся между собою, и измѣняющаяся, есть постоянно *иная*. Но Сократъ показалъ, что въ частныхъ мнѣніяхъ, непосредственно относящихся къ вещамъ измѣняющимся, нѣтъ подлиннаго знанія; ибо въ нихъ недостаетъ единства, они не имѣютъ равнаго для всѣхъ значенія, между тѣмъ какъ естественное требованіе разума по отношенію къ знанію есть то, чтобы оно имѣло общее значеніе и было всегда равно себѣ. А что такое требованіе имѣетъ силу необходимости и не бесплодно, что дѣйствительно возможно знаніе въ этомъ смыслѣ, т. е. удовлетворяющее такому требованію,—это также показалъ Сократъ на дѣлѣ. Изъ философствованія Сократа было видно, какъ образуются общія

понятія, а также и то, что мнѣнія частныя, случайныя, сами себя разрушаютъ, когда мы ихъ анализируемъ, и тѣмъ побуждаютъ насъ вырабатывать общія понятія. Итакъ если справедливо то, что вещи измѣняются, и если поэтому представленія, какъ и мнѣнія о вещахъ, непостоянны и до безконечности различны, то въ этихъ представленіяхъ и мнѣніяхъ нѣтъ истиннаго знанія, ибо разумъ ищетъ общаго и неизмѣннаго. Истинное знаніе заключается не въ частныхъ мнѣніяхъ, а въ общихъ понятіяхъ, вырабатываемыхъ мышленіемъ при помощи анализа мнѣній. Такова идея, непрямо выраженная въ философствованіи Сократа. Но къ чему относятся общія понятія? Если чувственные представленія, въ которыхъ знанія въ собственномъ смыслѣ нѣтъ,—суть образы предметовъ дѣйствительно существующихъ, то тѣмъ болѣе общія понятія, удовлетворяющія исполнѣ идеѣ истиннаго знанія, должны имѣть соотвѣтствующую имъ область бытія. Вотъ исходная мысль въ философіи Платона ¹⁾. Никакос изъ общихъ

¹⁾ Сократъ не выразилъ опредѣленно той мысли, что знаніе предмета—въ общемъ понятіи его: изъ его философствованія вытекало только то, что знаніе заключается въ познаніи общаго. Мы видѣли далѣе, что, по Платону, идея совершается непосредственно умомъ, слѣдоват. и онъ общія понятія признавалъ какъ бы недостаточно выражающими содержаніе идей. Причина этого та, что, какъ замѣчено выше, общихъ, исполнѣ опредѣленныхъ понятій съ научнымъ значеніемъ тогда не было; были только общія случайныя, а потому не исполнѣ выражающія сущность предмета, опредѣленія; равнымъ образомъ и понятія общія, которыя такъ же образовались случайно, эмпирически, и заключались въ самомъ языкѣ, Платонъ, какъ и Аристотель, признаетъ просто именами вещей, очевидно не исполнѣ имъ соотвѣтствующими. Напр. Платонъ слово *ἄνδρως* производитъ отъ глагола *ἀνδρεῖν*, слѣд. оно значить: вверху смотрящій; очевидно, что въ буквальный значеніи слова нѣтъ полнаго понятія о человѣкѣ. (Stat. 399). Вотъ почему хотя Платонъ и признаетъ понятія выраженіемъ идей, но очевидно недостаточнымъ, ибо идеи невыразимы, но совершаются умомъ. Это просто значить то, что Платонъ имѣлъ дѣло съ словами, данными въ языкѣ, въ которомъ не было еще научныхъ терминовъ; а эти слова болѣею частью, по причинѣ

понятій не можетъ относиться прямо и непосредственно къ вещамъ ощущаемымъ, потому что созерцаемое умомъ чрезъ эти понятія является въ отношеніи къ ощущаемой дѣйствительности вещей какъ возможное и вмѣстѣ долженствующее быть въ ней, слѣдовательно, какъ имѣющее, въ этомъ отношеніи, значеніе первообразно сущаго. Это первообразно сущее, познаваемое умомъ посредствомъ понятій, имѣетъ бытіе въ самомъ себѣ, ибо имѣетъ достоинство независимое отъ чего либо иного, будучи совершеннѣйшимъ, заключаая въ себѣ благо и цѣль всего существующаго въ видимой дѣйствительности. Какъ совершеннѣйшее, оно неизмѣняемо, неоощаемо, а только мыслимо. Хотя это сущее имѣетъ единство, но при единствѣ въ немъ есть и множество; отсюда для разума, познающаго его, оно является какъ мыслимый міръ идей, соединенныхъ между собою единствомъ присущихъ имъ, вполнѣ определенныхъ и неизмѣняющихся, логическихъ отношеній. Эти логическія отношенія идей, соединяющія ихъ въ связную систему разума, можно выразить въ слѣдующихъ наиболѣе общихъ опредѣленіяхъ: а) всѣмъ идеямъ принадлежитъ *бытіе*, ибо всѣ идеи въ совокупности мы мыслимъ какъ сущее. Впрочемъ нельзя сказать, что идеи совершенно равны бытію, потому что всякая мыслимая идея есть не все бытіе, а только нѣкоторое участіе принимаетъ въ немъ, соотвѣтственно своему положительному содержанию; только въ той мѣрѣ, въ какой идея принимаетъ участіе въ бытіи, можно сказать, что она

случайностей общаго употребленія, имѣя и значеніе случайное, такъ что Платонъ въ непосредств. ихъ смыслѣ не могъ видѣть понятій, вполнѣ соотвѣтствующихъ вещамъ, и оттого такіа понятія представлялись ему отрѣшенно отъ языка, какъ не выразимые, но созерцаемые умомъ тѣми вещей. Вотъ почему въ Тестетѣ λόγος не признается знаніемъ. Отсюда же понятна и та мысль, высказанная въ Кратилѣ, что хотя слова суть дѣйствительныя имена вещей и, какъ происшедшія отъ боговъ, первоначально выражали ихъ сущность, но отъ употребленія точное значеніе ихъ неизмѣнилось болѣею частію.

есть, и то, что есть въ идеѣ, всегда остается неизмѣнно содержащимся въ ней, всегда себѣ равнымъ. Отсюда всякая идея, въ самой себѣ, по свойственному ей содержанію, всегда есть *b) таже*. Но именно во внутреннемъ тождествѣ идеи, въ неизмѣнимости и всегда равной себѣ опредѣленности содержанія ея, заключается причина того, что всякая идея не есть тоже, что другая; всякая идея есть небытіе другихъ настолько, насколько имѣетъ въ себѣ оригинальное, ей исключительно свойственное содержаніе. Итакъ всякая идея, будучи въ самой себѣ тождественною, относительно другихъ всегда есть *c) иная*. Такимъ образомъ есть общая связь идей между собою, по причинѣ которой всѣ онѣ образуютъ единый міръ сущаго, и эта связь состоитъ въ томъ, что всѣ идеи одинаково участвуютъ въ однихъ и тѣхъ же опредѣленіяхъ, выражающихъ логическія отношенія ихъ между собою. Всѣ идеи причастны тождеству, поэтому можно сказать, что всѣ онѣ суть *тоже*, ибо всякая идея, оставаясь всегда тою же въ самой себѣ, имѣетъ однакожъ въ своемъ содержаніи нѣчто принадлежащее и другимъ. Такъ даже противоположныя идеи—покоя и движенія равны между собою въ томъ отношеніи, что какъ та такъ и другая участвуютъ въ идеѣ бытія. Итакъ всѣ идеи суть тоже, ибо участвуютъ въ идеѣ того же, но тождество ихъ не простирается до безразличія: тождество идей есть относительное, ограничиваемое различіемъ, потому-то и говорится, что онѣ только участвуютъ въ тождествѣ; тождество только присуще всѣмъ идеямъ, но равнымъ образомъ имъ принадлежитъ *иное*, именно то, что дѣлаетъ ихъ различными. Такимъ образомъ, тождество идей связывается въ нихъ съ различіемъ ихъ между собою. Нельзя въ самомъ дѣлѣ представить тождества чего либо, не полагая при этомъ и различія; одно другимъ ограничивается, такъ что и тождество есть опредѣленное (ограниченное), и различіе такъ же всегда

*

ограниченно. Тѣ же отношенія мы мыслимъ и въ приложеніи къ вѣщамъ, какъ подобіямъ идей. Но должно замѣтить, что тождество и различіе здѣсь не имѣютъ рѣшительной, вполнѣ разграниченной опредѣленности. Въ идеѣ тождественное— всегда и неизмѣнно тождественно, ибо не смѣшивается съ различнымъ, а только граничить съ нимъ, равнымъ образомъ и различіе есть всегда опредѣленное, не измѣняющееся; напротивъ, въ вѣщахъ тождественное переходитъ въ различное, и различное является какъ тождественное: въ этомъ и состоитъ измѣняемость вещей. Одна и таже вещь и въ отношеніи къ себѣ постоянно является иною, не тѣмъ, чѣмъ прежде была, и въ отношеніи къ другимъ измѣняется такъ, что оказывается то равною имъ, то отличною отъ нихъ. Поэтому-то вещи и не мыслимы; мыслимы только идеи вещей. Въ вѣщахъ тождество и различіе такъ смѣшивается, что когда я говорю, что она есть тоже, то въ это время она есть уже иная; равнымъ образомъ нельзя сказать разъ навсегда, что эта вещь есть иная по отношенію къ этой другой, ибо въ другое время она можетъ быть равною тойже вещи. Конечно, измѣняемость вещей имѣетъ границы, именно: она происходитъ въ предѣлахъ, положенныхъ самою природою вещи, въ предѣлахъ возможнаго для нея; а природа вещи, то, что возможно и что невозможно для нея, опредѣляется изъ идеи. Но въ границахъ, положенныхъ природою вещей, возможна за то вѣчно продолжающаяся измѣняемость ея. Человѣкъ никогда не можетъ превратиться во что либо другое, т. е., идея человѣка неизмѣнна; по этой идеѣ онъ всегда есть существо разумное, отличное отъ всѣхъ животныхъ другихъ: но въ дѣйствительности разумность человѣка есть сила постоянно измѣняющаяся, то нисходящая до низшей степени, приближающаяся къ животному неразумію, то восходящая до недостигаемой высоты генія. Потому-то, относительно дѣйствительности, для познанія ея,

необходима опытность, наблюдение. Мышление только регулирует то, что въ этомъ отношеніи представляетъ чувственное познание, полагая идеальныя границы, далѣе которыхъ не простирается измѣняемость дѣйствительности.

На основаніи сказаннаго, отношеніе философіи Платона къ предшествовавшей ей опредѣляется такъ. Два понятія—измѣняемаго. и неизмѣннаго прежніе философы мыслили въ непосредственномъ приложеніи ихъ къ самимъ вещамъ, и потому или искали въ дѣйствительности вещей общаго, неизмѣннаго въ сущности, основанія ихъ измѣняемости, или разграничивали эти два понятія такъ, что съ одной стороны ничего неизмѣннаго въ вещахъ не допускали, или съ другой стороны понимали бытіе, какъ простое положеніе, исключаящее все то, что мы относимъ къ вещамъ измѣняющимся, т. е. все, съ чѣмъ связывается понятіе измѣняемости, отрицали какъ не сущее. Между тѣмъ понятіе измѣняемости само собою заключается въ представленіяхъ о существующемъ; въ то же время и предположеніе неизмѣннаго неизбѣжно. Какъ примирять это противорѣчіе? Сократъ показалъ, что неизмѣняемое дано въ нашихъ общихъ понятіяхъ, тогда какъ мнѣнія представляютъ въ нашемъ познаніи элементъ измѣничивый. Итакъ, Сократъ первый приложилъ понятія измѣняемаго и неизмѣннаго къ познавательной дѣятельности души. И послѣ того, какъ стало ясно значеніе ихъ въ области душевной жизни, Платонъ пользуется ими въ этомъ смыслѣ при изъясненіи вещей такимъ образомъ. Вещи измѣняемы, по его ученію, но мы знаемъ ихъ не чрезъ нихъ самихъ, а посредствомъ идей неизмѣняемыхъ: то, что измѣняется, мы мыслимъ въ неизмѣнномъ, или чрезъ неизмѣнное, ибо измѣняемое само по себѣ, въ своей непосредственности, не мыслимо. Только предъ взоромъ разумной, человѣческой души вещи являются какъ неизмѣнныя сущности, или, правильнѣе, напоминаютъ

ей неизмѣнное. Вотъ почему понятіе о душѣ, какъ существѣ отличномъ отъ всего матеріальнаго, есть основное предположеніе въ философіи Платона. Однако же отсюда не слѣдуетъ, что неизмѣняемое, по Платону, есть только мысль и ничто болѣе. Для него было несомнѣнно, что если душа, какъ существо отличное отъ всего матеріальнаго, мыслить матеріальныя вещи чрезъ понятія, то сверхъ осязаемаго должна быть область идеальнаго бытія, сроднаго по своей природѣ нашей душѣ, которая поэтому стремится къ той области, какъ своей родинѣ.

Прежніе философы (до Сократа) мыслили основныя понятія своей философіи, непосредственно прилагая ихъ къ самымъ вещамъ, и вещи изъясняли, такъ сказать, изъ самыхъ же вещей. Поэтому и душевную жизнь человѣка, относя и къ ней тѣ же понятія и въ томъ же значеніи, не отличали отъ остальнаго міра вещей. Было, правда, высказываемо нѣкоторое сознаніе о томъ, что мышленіе (разумъ) познаетъ иначе, чѣмъ чувства, но предметъ знанія рассматривался какъ тотъ же и для чувствъ и для мышленія, которое, предполагалось, только болѣе вѣрно познаетъ его. Впервые ясная мысль, подготовленная, впрочемъ, философіею Сократа, объ отличительности природы души высказывается у Платона. Съ этимъ вмѣстѣ естественно соединилось сознаніе личности человѣческой, ея высшаго достоинства и нравственнаго предназначенія. Но анализа душевной жизни у Платона еще нѣтъ, указывается только неопредѣленно различіе разумной части души отъ неразумной (Тимей), но въ то же время, по мысли Платона, господство надъ всею душою естественно принадлежитъ разуму ¹⁾. Въ философіи Платона высшія стремленія

¹⁾ Вообще ученіе Платона о душѣ, изложенное въ Тимей, какъ и все, содержащееся въ этомъ сочиненіи, представляетъ характеръ неопредѣленнаго множественнаго сказанія.

души представляются, поэтому, въ гармоническомъ единствѣ. Жизнь души, нашедшей въ сознаніи идеи высшую объединяющую цѣль для своихъ стремленій, является здѣсь въ противоположности со всеѣмъ остальнымъ міромъ, съ которымъ она имѣетъ только временную связь. Въ этомъ отношеніи Платонъ возвышается далекъ надъ прежнею философіею и современною ему жизнію. Но эта внутренняя жизнь души, по причинѣ отсутствія научнаго анализа ея, представляетъ въ своей дѣятельности, какъ она является въ философіи Платона, характеръ непосредственности и увлеченія тѣмъ, что составляетъ предметъ ея стремленій, какъ это свойственно было вообще жизни греческаго народа. Потому-то Платонъ только могъ сочетать въ своихъ сочиненіяхъ поэтическій образъ выраженія съ философскимъ, строго систематическимъ, отчетливымъ мышленіемъ. Платонъ является въ своей философіи полнымъ и высшимъ представителемъ національнаго духа. По замѣчанію одного ученаго, онъ выразилъ въ чисто національномъ духѣ сознаніе общечеловѣческаго. Это сознаніе общечеловѣческаго и составляетъ въ философіи Платона неоспоримо важное значеніе ея въ научномъ отношеніи. Здѣсь впервые систематически опредѣляются научныя требованія, лежащія въ самой природѣ разума. Логика Аристотеля возможна и вполне понятна только послѣ философіи Платона, въ которой даны уже, хотя и не высказаны съ научною ясностію, начала для построенія этой науки.

П. Литвицкій.