



Платонъ—представитель идеализма въ древней философіи.

Исторія философіи на первый взглядъ представляется нескончаемою смѣною системъ и теорій, одна другую ниспровергающихъ, или по крайней мѣрѣ разнорѣчащихъ и, повидимому, не заключающихъ въ себѣ ничего достовѣрнаго, безусловно важнаго въ научномъ смыслѣ. Такъ ли на самомъ дѣлѣ? Не говоримъ объ историческомъ значеніи философіи, состоящемъ въ томъ, что она служитъ выраженіемъ наиболѣе глубокихъ, характеристическихъ свойствъ времени, въ которое является, и народа, которому принадлежитъ. Такое значеніе философіи, хотя и безспорно важное, не относится къ научному ея достоинству. Мы спрашиваемъ: дѣйствительно ли философія собственно въ научномъ отношеніи всегда была бесплодною? Не представляетъ ли философія чего либо, имѣющаго для науки безусловное, вѣчное значеніе? Само собою разумѣется, что вопросъ, поставленный здѣсь, касается того, что выработано философіею. Тѣ задачи, которыми въ разное время философія была занята, конечно и для науки и въ жизни имѣютъ непрерывающую важность; но съ другой стороны, справедливо ли утверждать, что при безусловной важности задачъ, поставляемыхъ философіею, попытки ума человѣческаго къ рѣшенію этихъ задачъ не привели ни къ чему положительному, что имѣло бы безспорную важность въ наукѣ?



Философія есть дѣло ума человѣческаго. Между тѣмъ положительно можно сказать, что никогда съ такою энергіей, съ такою свободою и достоинствомъ умъ человѣческій не проявлялъ свою дѣятельность, какъ это было въ древней греческой философіи. Поэтому если мы хотимъ знать, въ чемъ сущность философіи, что для нея достижимо и въ чемъ дѣйствительно философія приводитъ—то всего лучше для этой дѣли обратиться къ изученію греческой философіи.

Но философія греческая имѣетъ для насъ чрезвычайную важность и въ другомъ отношеніи. Въ древности философія имѣла широкое значеніе; тогда она замѣняла собою не только науку, но, можно сказать, и самую религію, потому что философія греческая на первыхъ же порахъ своего развитія разрываетъ связь съ народными религіозными представленіями,—и люди преданные философіи, вслѣдствіе этого, искали въ ней не только знанія въ собственномъ смыслѣ, но и убѣжденій, потребныхъ для жизни практической.

Поэтому въ отношеніи къ греческой философіи, кромѣ сказаннаго выше вопроса о томъ, что сдѣлано ею,—имѣетъ несомнѣнную важность и другой вопросъ, чего не могла сдѣлать философія, при всѣхъ ея усиліяхъ? Когда говорятъ, что философія „для явленія божья.. была.. средствомъ.. приготовленія.. ихъ къ христіанству, то при этомъ имѣютъ въ виду именно отрицательную сторону ея, состоящую въ томъ, что, не смотря на всѣ свои усилія, философія не въ состояніи была сдѣлать для человѣка того, что осуществилось потомъ въ христіанствѣ.

Для того, чтобы показать въ нѣкоторой мѣрѣ существенное значеніе греческой философіи въ томъ и другомъ отношеніи—положительномъ и отрицательномъ, дабы выяснить по возможности, какую важность имѣетъ философія по отношенію къ наукѣ и чѣмъ была она для жизни—достаточно для этого обратить вниманіе на философію Платона и Ари-



стотеля, ибо въ лицѣ этихъ философовъ древняя греческая философія достигаетъ высшаго процвѣтанія: здѣсь мы имѣемъ все существенное, что было выработано гениемъ греческаго ума и въ научномъ отношеніи, какъ и относительно вопросовъ жизни.

При самомъ бѣломъ взглядѣ на исторію греческой философіи, нельзя не замѣтить въ ней двухъ рѣзко расходящихся, и даже противоположныхъ одно другому, воззрѣній на міръ, которыя очевидно были господствующими. Воззрѣнія эти,—каждое въ рѣшительной его исключительности и односторонности,—были высказаны довольно рано,—одно Гераклитомъ, другое въ такъ-называемой элейской школѣ. Какъ образовались эти воззрѣнія и въ чемъ состоитъ сущность ихъ?

Естественное, первоначальное стремленіе нашего ума направлено къ отысканію причинъ того, что мы наблюдаемъ вокругъ себя. А какъ наблюденію нашему прежде всего представляются явленія физическаго міра, то вотъ почему первые попытки философской мысли имѣли цѣлю изъясненіе наиболѣе общихъ, закономѣрно происходящихъ въ мірѣ явленій и перемѣнъ? Отсюда первые греческіе философы называются физиками. Все существующее измѣняется. Измѣняемость—вотъ фактъ повсюду наблюдаемый,无可辩駁. Очевидно, что прежде всего долженъ быть возникнуть въ умѣ вопросъ объ общей причинѣ всего измѣняемаго. Требовалось именно опредѣлить нѣчто всегда остающееся, при измѣняемости вещей, и въ то же время служащее средствомъ измѣняемости, переходящимъ изъ одного явленія въ другое. Однимъ словомъ,—вопросъ былъ—съ одной стороны о причинѣ, а съ другой, о самомъ порядкѣ или законахъ повсюдной измѣняемости существующаго. Поводъ къ такого рода вопросамъ заключался въ самой мифологіи религіозной. Греческая религіозная мифологія—это олицетвореніе различныхъ силъ и стихій, дѣйствую-



щихъ повсюду въ природѣ. Посредствомъ этого олицетворенія, все происходящее въ природѣ являлось для человѣка въ извѣстномъ отношеніи къ нему, получало болѣе или менѣе опредѣленное для него значеніе. Но какъ созданія фантазій, мифическія народныя представленія не могли удовлетворить ума, естественно стремящагося къ тому, чтобы не только представить извѣстнымъ образомъ, просто по внушенію натуры, естественнаго чувства, то или иное явленіе, но и понять его, слѣдовательно опредѣлить причину, которая была бы сродна этому явленію. Философія не могла конечно заразъ отрѣшиться отъ мифическихъ религіозныхъ представленій, тѣмъ болѣе, что эти представленія были поводомъ къ пробужденію ея въ умѣ человѣческомъ. И дѣйствительно греческая философія является первоначально въ формѣ эпическихъ повѣствованій; для выраженія мысли, она пользуется мифическими представленіями,—однимъ словомъ: съ внѣшней стороны, по формѣ своей, философія греческая, на первыхъ порахъ, имѣетъ характеръ чувственно созерцательный. Но затѣмъ, важная, существенная особенность первыхъ проявленій философской мысли, при видимомъ сходствѣ ихъ съ фантазіями мифологіи,—это преднамѣренность мысли, имѣющей въ виду одну цѣль—представить дѣйствительность, какъ нѣчто понятное для ума,—тогда какъ мифологія собственно не къ уму, а къ чувству приближала явленія природы, воображая въ нихъ дѣйствія существъ человѣкоподобныхъ. Въ мифологіи выразились представленія общаго, народнаго сознанія о дѣйствіяхъ различныхъ силъ природы: равнымъ образомъ и философія греческая, на первыхъ порахъ ея есть такое же непосредственное выраженіе тѣхъ формъ, но только не общаго, а личнаго сознанія, въ которыхъ представлялась ему внѣшнимъ образомъ созерцаемая дѣйствительность, какъ нѣчто болѣе или менѣе понятное для ума.

Въ первоначальныхъ попыткахъ къ образованію философскаго взгляда на существующее,—два представленія: представленіе—измѣняемости и другое о томъ, что измѣняется, высказываются въ единствѣ общаго міросозерцанія,—въ неразрывной связи одно съ другимъ. Въ основаніи всего существующаго предполагается нѣкоторое общее начало,—именно матеріальный элементъ, или же неопредѣленное матеріальное единство, и за тѣмъ задача философской мысли состояла только въ томъ, чтобы показать, какъ это предполагаемое общее начало вещей видоизмѣняется и, превращаясь, образуетъ изъ себя гармоническій, единый міръ. Если есть измѣненіе, то должно быть и измѣняющееся или то, что производитъ во всемъ и вездѣ наблюдаемые нами перемѣны,—вотъ та простая мысль, которую выразили первые греческіе философы, предполагая одинъ за другимъ, что вещи происходятъ изъ воды, воздуха, огня.

Между тѣмъ у одного изъ первыхъ греческихъ философовъ, именно у Гераклита, съ особенною силою, въ смыслѣ исключительномъ, высказывается одно изъ указанныхъ представленій, это именно—представленіе измѣняемости, такъ что оно является здѣсь не просто какъ предположеніе, служащее исходнымъ пунктомъ для философской мысли, но въ значеніи положительнаго воззрѣнія на дѣйствительность. Все происходитъ изъ огня и все снова превращается въ огонь. Таково основное положеніе въ философскомъ ученіи Гераклита. Повидимому, здѣсь нѣтъ существеннаго различія отъ ученій прежнихъ философовъ такъ называемой іонійской школы, потому что, какъ замѣчено выше, всѣ они предполагаютъ нѣчто общее въ основаніи бытія вещей, и все существующее представляютъ происходящимъ изъ этого общаго матеріальнаго начала и снова въ него обращающимся. Но дѣло въ томъ, что представленіе порядка и формъ измѣняемости у



Гераклита не есть просто средство определить и утвердить предположенную имъ мысль объ общемъ началѣ вещей, какъ это было у другихъ философовъ, напротивъ изображеніе того, какъ происходитъ измѣняемость вещей,—здѣсь само по себѣ имѣетъ философскій интересъ. Понятіе измѣняемости Гераклитъ высказываетъ въ самыхъ разнообразныхъ выраженіяхъ. Признавая огонь мірообразовательнымъ началомъ,—онъ повторяетъ при этомъ въ различныхъ формахъ то положеніе, что борьба, измѣняемость, движеніе есть всеобщій, первоначальный законъ бытія вещей. Непрерывный потокъ противоположностей въ порядкѣ образованія вещей изъ міроваго огня,—вотъ что составляетъ, по Гераклиту, и предметъ познанія, и сущность бытія. Вѣчно движущійся огонь то направляется сверху въ низъ, при чемъ происходитъ постепенное образованіе изъ него вещей, то восходитъ къ верху, и вслѣдствіе этого, съ такою же постепенностію, вещи снова превращаются въ огонь. Это вѣчно происходящее движеніе огня по двумъ противоположнымъ направленіямъ есть не что иное, какъ, никогда не перестающая въ мірѣ, борьба между образованіемъ вещей и уничтоженіемъ ихъ. Поэтому Гераклитъ говоритъ, что противоположное есть полезное, служащее къ рожденію и сохраненію; прекраснѣйшее согласіе есть то, которое содержитъ въ себѣ различное; раздоръ—отецъ всего; міръ есть огонь то потухающій, то снова воспламеняющійся. Гераклитъ понялъ измѣняемость вещей, какъ постоянное переходеніе одной противоположности въ другую. Вездѣ и во всемъ соединяются противоположности: жизнь и смерть, юность и старость, бодрствованіе и сонъ и т. д., и всѣ такія противоположности вѣчно переходятъ одна въ другую. Итакъ все течетъ (*panta rei*), движется, измѣняется, нигдѣ нѣтъ покоя. Такимъ образомъ, по воззрѣнію Гераклита, міръ пребываетъ въ вѣчномъ, никогда непрерывающемся потокѣ, вслѣдствіе

того, что всякое предъидущее, уничтожаясь, рождаетъ изъ себя новое послѣдующее: жизнь переходитъ въ смерть, изъ смерти возникаетъ жизнь. Одно только и есть постоянное и неизмѣнное въ вещахъ—это именно всеобщій законъ ихъ измѣяемости, по которому одинъ членъ противоположности смѣняется другимъ, и такъ въ безконечность. Этотъ законъ бытія у Гераклита называется правдою (*dikn*), необходимостію (*eifxarpevn*), всеобщимъ разумомъ вещей (*logos*). Очевидно, представленія измѣяемости и неизмѣннаго въ сущности, что служить основаніемъ или началомъ всего измѣняющагося, въ воззрѣніи Гераклита, можно сказать, отождествляются: только измѣяемость, если можно такъ выразиться, неизмѣнна, по Гераклиту. Непзмѣняемое, единое и общее господствующее во всемъ (*o kainos logos kai theos*) непосредственно осуществляется въ измѣяемости вещей: измѣяемость есть сама природа общаго и единого.

Какое значеніе имѣетъ у Гераклита понятіе измѣяемости,—это ясно можно видѣть изъ того, какъ училъ онъ о познаніи. Замѣчательно, что Гераклитъ чувства признавалъ плохими свидѣтелями истины на томъ основаніи, что вещи представляютъ они постоянными, не въ такой степени подверженными измѣяемости, какъ она есть на самомъ дѣлѣ. Поэтому истинное свойство вещей, всеобщій законъ бытія ихъ,—т. е. непрерывная течучесть, подвижность ихъ,—только мыслию познается, хотя конечно душа не иначе пріобрѣтаетъ знаніе, какъ при помощи чувствъ. Посредствомъ чувствъ душа сообщается съ общимъ разумомъ бытія, будучи, по природѣ своей, одинакова со всѣмъ, что существуетъ внѣ ея, какъ предметъ познанія. Поэтому во время сна, когда чувства закрыты, душа теряетъ разумъ и затѣмъ, какъ скоро пробуждается дѣятельность чувствъ, въ ней снова воспламеняется разумный огонь отъ соприкосновенія ея посредствомъ



чувствъ съ міровымъ огнемъ. Такимъ образомъ ясно, что измѣняемость вещей для Гераклита не есть просто фактъ, непосредственно очевидный, наблюдаемый чувствами, по мысль души, познающей общій разумъ бытія чрезъ сообщеніе съ нимъ. Для прежнихъ философовъ измѣняемость вещей была только поводомъ къ философствованію,—здѣсь же понятіе измѣняемости прямо является философскимъ воззрѣніемъ. Это очевидно потому, что Гераклитъ иначе понялъ измѣняемость вещей. Мысль объ измѣняемости высказывается въ его ученіи съ такою односторонностію и исключительностію, что въ виду этой мысли дѣйствительность, какъ она представляется непосредственно чувствамъ, кажется постолбною.—Прежніе философы полагаютъ, какъ непосредственно данный фактъ, что вещи измѣняются, и затѣмъ вопросъ состоялъ только въ томъ, на чемъ основывается измѣняемость, что именно служить къ образованію и разрушенію вещей средствомъ и вмѣстѣ дѣятельнымъ началомъ? Гераклитъ, напротивъ, останавливается на самомъ фактѣ измѣняемости и только этотъ фактъ мыслить,—мыслить не какъ прежніе философы, ища объясненія ему въ томъ или иномъ предположеніи объ общемъ началѣ вещей, но просто анализируя непосредственно данное представленіе измѣняемости,—изъясняя только то, какъ должно понимать измѣняемость вещей, въ чемъ она состоитъ. И замѣчательно, что Гераклитъ первый различаетъ ясно разумъ,—познаніе приобретаемое душою,—отъ свидѣтельства чувствъ. Это очевидно потому, что въ ученіи Гераклита мысль и свидѣтельство чувствъ встрѣчаются на одномъ пунктѣ, именно предметъ и для чувствъ и для мысли здѣсь тотъ же—явленіе измѣняемости, тѣмъ не менѣе иначе представляется это явленіе чувствамъ и иначе познается мыслію. Непосредственное чувственное созерцаніе дѣйствительности и другое посредствуемое мыслію очевидно не совпадаютъ одно съ другимъ.

Совершенною противоположностію въ отношеніи къ ученію Гераклита объ измѣняемости всего—образуетъ философія элейской школы, утверждающая неизмѣнность и едѣнство бытія. Гераклитъ, какъ мы видѣли, различаетъ уже знаніе о вещахъ, данное въ разумной душѣ, отъ непосредственно чувственнаго созерцанія, которое признаетъ обманчивымъ. Но это же различіе въ познаніи еще яснѣе и съ большею рѣшительностію высказывается въ элейской школѣ. По ученію элейскихъ философовъ, дѣйствительное знаніе бытія пріобрѣтается только мышленіемъ, напротивъ свидѣтельство чувствъ даетъ лживыя, призрачныя мнѣнія, которыя несправедливо всѣмъ признаются за истинныя. Какъ же должно думать о бытіи сообразно съ мышленіемъ? Что бытіе не можетъ происходить и не происходить ни откуда—это ясно, ибо одно изъ двухъ: если сущее происходитъ, то или изъ небытія, что не возможно (откуда въ послѣдующей философіи какъ одно изъ очевидныхъ, основныхъ положеній—обыкновенно высказывается слѣдующее: изъ ничего не можетъ быть что нибудь), или изъ сущаго—бытія,—но и это также не возможно, ибо и безъ этого оно уже есть сущее. Если бы сущее происходило также отъ сущаго, то это значило бы, что и происходящее и то, изъ чего оно происходитъ, составляютъ одно и тоже, или иначе: сущее происходило бы отъ себя самаго. Итакъ бытіе не происходитъ: оно просто есть. Если же происхожденіе не возможно для сущаго, то слѣдовательно ничего нѣтъ происходящаго въ дѣйствительно сущемъ, иначе сказать: сущее не измѣняется, ибо измѣняемость именно представляется, какъ постоянное чередованіе происхожденія и уничтоженія. Итакъ сущее есть и не измѣняется; оно всегда самому себѣ равно,—тождественно. Далѣе понятно также, что какъ скоро нѣтъ измѣняемости, то сущее не можетъ быть многимъ, ибо въ такомъ только случаѣ множество находилось бы въ



сущемъ, если бы это сущее превращалось въ многообразные виды бытія, если бы, то есть, измѣнялось. Такимъ образомъ сущее есть едино. Ничто въ самомъ дѣлѣ не можетъ быть кромѣ сущаго,—то что не есть сущее (не сущее) очевидно не существуетъ: сущее есть, не сущаго нѣтъ—такъ выражался Парменидъ. Если въ сущемъ нѣтъ множества, то ясно, что единство его есть безусловное. Поэтому и самое мышленіе о сущемъ—мысль бытія не есть что либо отличное отъ бытія, но тождественно ему.

Изъ этихъ существенныхъ положеній элейской философіи очевидно, что основное понятіе въ ней есть понятіе единства бытія. Но единство бытія элейскіе философы высказывали въ смыслѣ исключительномъ, какъ рѣшительную противоположность *многому*. Отсюда въ дальнѣйшей философіи между прочимъ немаловажною задачею было—примиреніе этой противоположности—*единою и многую* (*ἐν καὶ πολλὰ*). Единство бытія элейцевъ очевидно есть не что иное, какъ отвлеченное понятіе бытія, понятіе, не заключающее въ себѣ, по причинѣ крайней отвлеченности, никакого положительнаго содержанія. Вотъ почему о бытіи единомъ, въ элейской школѣ, была высказываемы почти исключительно опредѣленія отрицательныя. При этомъ, какъ самая мысль о единомъ бытіи, такъ равнымъ образомъ и дальнѣйшія, связанныя съ нею, опредѣленія элейскіе философы выражали въ различной формѣ. Ксенофанъ, основатель элейской школы, высказываетъ мысль о единствѣ бытія въ формѣ теологической, подъ видомъ идеи о единомъ божествѣ. Это былъ первый философъ, провозгласившій несостоятельность языческаго антропоморфизма. Одушевленный мыслию о единомъ сущемъ, Ксенофанъ училъ, что божество не имѣетъ ничего сходнаго съ людьми, что единство существа его есть исключющее въ немъ всякія различія. Въ этомъ смыслѣ, т. е. дабы выразить понятіе о единствѣ божества,



онъ говорилъ, что оно есть все глазъ, все ухо, все мысль,— то есть, въ божествѣ, по мысли Ксенофана, нѣтъ никакихъ различій; нельзя сказать, что оно есть частію одно, напр. глазъ, частію другое (ухо) и опять еще иное что либо. Если что можно высказать о божествѣ, то не иначе, какъ относительно всего его существа. Ту же мысль о единствѣ бытія Парменидъ выражаетъ философскимъ образомъ. Онъ прямо уже говоритъ о бытіи, что оно едино, неизмѣнно, неподвижно и так. д., и также при этомъ развиваетъ свое понятіе бытія въ опредѣленіяхъ, преимущественно отрицательныхъ, противопоставляя единое бытіе призрачному множеству, отрицая по отношенію къ этому единому бытію и все то, что соединяется съ представленіемъ многаго—т. е. дѣлимость, измѣняемость, подвижность. Наконецъ выраженіе понятій элейской философіи у Зенона является въ формѣ діалектическаго развитія мысли. Зенонъ былъ первымъ діалектикомъ, а діалектика его состояла въ томъ, что онъ ниспровергалъ общепринятая представленія о существованіи множества, измѣняемости, движенья, показывая, что въ каждомъ такомъ представленіи кроется противорѣчіе, обличающее несостоятельность его предъ судомъ мышленія, т. е.—немыслимость такихъ представленій.

Для насъ нѣтъ нужды распространяться о томъ, какъ Зенонъ опровергалъ общія мнѣнія о вещахъ, признающія множественность, измѣняемость, движимость бытія. Важно только указать здѣсь на то значеніе, какое имѣла діалектика Зенона по отношенію къ дальнѣйшей исторіи философіи. Своею діалектикой Зенонъ, такъ сказать, сдвинулъ философское сознаніе съ общей, натуральной точки зрѣнія,—чувственнаго созерцанія. Въ слѣдствіе діалектики Зенона было ясно, что имѣющее очевидность для чувствъ, является невозможнымъ и непонятнымъ для мышленія. Но тѣ натурально представляющіяся мнѣнія о вещахъ, которыя были оспариваемы Зенономъ,



какъ основанныя на непосредственномъ свидѣтельствѣ чувствъ, составляютъ нѣчто независящее отъ человѣка. Поэтому, какъ скоро есть возможность признать такіа мнѣнія не состоятельными, не смотря на видимую необходимость ихъ, и если такая оцѣнка мнѣній есть дѣло свободного анализирующаго сознанія человѣка, то отсюда прямо слѣдовало то заключеніе, что думать такъ или иначе о вещахъ—это зависитъ отъ личнаго сознанія и свободы человѣка. Надобно только умѣть отстаивать свои мнѣнія и опровергать не согласныя съ ними, то есть, требуется только владѣть искусствомъ діалектическимъ для своихъ личныхъ цѣлей, чтобы пользоваться имъ какъ средствомъ защиты своихъ мнѣній. А такъ какъ мнѣнія могутъ быть различны и даже противоположны, и нельзя сказать, какихъ именно должно держаться мнѣній, то поэтому и діалектическое искусство не въ томъ состоитъ, чтобы извѣстныя, опредѣленные мнѣнія защищать, а другія опровергать, а просто въ умѣнїи говорить pro и contra всякаго, случайно взятаго мнѣнія. Въ этихъ опредѣленіяхъ мы имѣемъ сущность софистики.

Человѣтъ есть мѣра всѣхъ вещей, мѣра сущаго, какъ оно есть, и не сущаго, поколику оно не есть,—это положеніе Протагора обобщаетъ точку зрѣнія и характеръ умственного сознанія, высказаннаго софистикою. Смыслъ этого положенія тотъ, что ничего нѣтъ безотносительно ни истиннаго, ни ложнаго; потому что кажущееся одному истиннымъ, для другаго представляется ложнымъ, и нѣтъ никакой возможности безусловно рѣшить, какіа мнѣнія слѣдуетъ признать истинными одинаково для всѣхъ, ибо истинность, какъ и ложность мнѣнія, зависитъ отъ личнаго отношенія къ нему человѣка, отъ признанія его въ томъ или другомъ смыслѣ; а признаніе вообще есть дѣло личное. Человѣкъ въ самомъ себѣ, въ своемъ личномъ сознаніи, имѣетъ мѣру, съ которою и сообра-



зуются какъ практическая дѣятельность его, такъ и мнѣнія теоретическія. Не то, чтобы, извѣстнымъ образомъ выработанное, убѣжденіе человѣкъ былъ въ правѣ признавать истиннымъ; нѣтъ: всякое наудачу взятое представленіе или мнѣніе, если признается кѣмъ либо истиннымъ, то и дѣйствительно для него истинно, и притомъ пока признается такимъ; когда извѣстное мнѣніе признается кѣмъ либо истиннымъ, то это не значить, что противное ему во всякомъ случаѣ ложно, оно можетъ быть истиннымъ для другаго, или даже для того же лица, только въ другое время. Отсюда, изъ такого понятія объ истинности и ложности мнѣній, какъ о совершенно случайныхъ явленіяхъ въ личномъ сознаніи человѣка,—естественно слѣдовало то мнѣніе, которымъ софисты руководствовались на практикѣ, что съ равною силою все можно доказывать, какъ и опровергать; отсюда же развитіе реторическаго искусства и изобрѣтеніе софизмовъ. Задача образованія, по мнѣнію софистовъ, главнѣйшимъ образомъ состоитъ въ приобрѣтеніи искусства доказывать свои мнѣнія. Далѣе, въ практическомъ отношеніи софисты, соотвѣтственно своей чочтѣ зрѣнія, признавали всѣ общественныя установленія и вѣрованія основанными на произволѣ человѣческомъ. Это не значить впрочемъ, что софисты отвергали и религію и законы общественныя. Въ пользѣ ихъ они не сомнѣвались, но въ то же время ничего иного не видѣли въ нихъ, кромѣ полезности и то не для всѣхъ, ибо вообще, по мнѣнію софистовъ, ничего нѣтъ равнаго для всѣхъ. Какъ законы придуманы по соглашенію слабыхъ между собою противъ сильныхъ: такъ, равнымъ образомъ, религія есть изобрѣтеніе политиковъ, для которыхъ она служитъ вѣрнѣйшимъ средствомъ обезпеченія ихъ власти въ народѣ. Главное здѣсь—стремленіе все объяснять изъ произвольныхъ намѣреній человѣка, а это стремленіе совершенно понятно изъ сущности софистики; поэтому



ни въ какомъ случаѣ въ подобныхъ взглядахъ софистовъ на все, что было признаваемо необходимымъ для благосостоянія общества—нельзя видѣть преднамѣренныхъ попытокъ къ испроверженію основъ общественной жизни. Софисты не только не были врагами общества, напротивъ это были представители современнаго просвѣщенія, люди стоявшіе во главѣ общества своего времени; но что вліяніе ихъ на общество было по большей части развращающимъ—это также несомнѣнно.

Два философскіе воззрѣнія, о которыхъ было говорено выше,—одно высказанное Гераклитомъ, другое, принадлежащее элейской школѣ, были, какъ замѣчено, въ греческой философіи господствующими. Не удивительно поэтому, что главнѣйшіе представители софистики—Протагоръ и Горгій пытались найти въ этихъ противоположныхъ воззрѣніяхъ—подкрѣпленіе,—теоретическое оправданіе общему софистическому направленію мысли. Протагоръ ссылаясь на мнѣніе Гераклита, что все течетъ, измѣняется, и заключалъ отсюда, что той же участи должно подлечь и знаніе человѣческое, что и въ познаніи также точно не можетъ быть ничего твердаго, постояннаго, какъ нѣтъ этого въ бытіи вещей. Поэтому, нельзя сказать безъотносительно, что то, или другое мнѣніе истинно: всякое мнѣніе можетъ быть истиннымъ и ложнымъ, смотря по тому, какъ кто его признаетъ для себя, и притомъ до тѣхъ только поръ оно истинно или ложно для признающаго его въ томъ или другомъ смыслѣ, пока продолжается это признаніе. Мнѣнія человѣческія измѣнчивы и многоразличны, поэтому каждый совершенно въ правѣ не только имѣть тѣ или другія мнѣнія, но и провозглашать ихъ истинность, которую другой конечно можетъ оспаривать, но опять, не на основаніи чего либо безъотносительно истиннаго, а въ интересѣ своихъ личныхъ мнѣній. Другой софистъ Горгій въ сочиненіи своемъ, имѣвшемъ странное названіе: *о несуществующемъ, или о*



природѣ (περί τοῦ καὶ ὄντος ἢ περὶ φύσεως), пользуясь діалектикою Зенона, доказывалъ, что 1) ничто не существуетъ. Элейскіе философы, какъ мы видѣли, сущее признавали произшедшимъ, слѣдовательно вѣчнымъ. Но Горгій замѣчаетъ далѣе, что вѣчное должно быть безконечнымъ, а о безконечномъ нельзя сказать что оно есть гдѣ либо; оно не находится ни въ самомъ себѣ, ни въ другомъ: въ противномъ случаѣ оно имѣло бы ограниченность. Какъ скоро же безконечное не есть гдѣ либо, то слѣдовательно оно не существуетъ. Итакъ сущаго вообще нѣтъ. Сила этого доказательства основывалась на томъ, что философія греческая до сихъ поръ не въ состояніи была представить, по причинѣ своего чувственно созерцательнаго характера, ничего безпространственнаго. Даже элейскіе философы, не смотря на крайнюю отвлеченность ихъ точки зрѣнія, представляли свое единое бытіе шаровиднымъ, и самое единство бытія опредѣляли, какъ равномерную полноту, сосредоточенность его въ себѣ. Ясно отсюда, что софистика есть не что иное, какъ ниспроверженіе чувственно созерцательнаго образа воззрѣній, который доселѣ былъ свойственнъ философіи греческой,—конечно не сознательное, или намѣренное. Иначе сказать: въ софистикѣ фактически выразилась невозможность положительнаго, твердаго знанія о вещахъ, бесспорнаго, долженствующаго быть общепризнаннымъ, какъ скоро оно ищется въ чувственно воззрительномъ сознаніи... Именно, самое появленіе софистики въ исторіи философіи служитъ нагляднымъ доказательствомъ этой невозможности. Впрочемъ яснѣе мы будемъ видѣть это впослѣдствіи. 2) Горгій доказывалъ то положеніе, что если и существуетъ нѣчто, то это существующее не познаваемо. Ибо, предполагая дѣйствительность у насъ знанія о существующемъ, мы должны допустить, что все представляемое и мыслимое нами дѣйствительно существуетъ, и несуществующаго мы не



могли бы тогда представить, между тѣмъ на дѣлѣ не такъ. Мы можемъ представить себѣ и то, чего въ дѣйствительности нѣтъ. Итакъ соотвѣтствія между представляемымъ нами и тѣмъ, что существуетъ—нѣтъ: слѣдовательно, мы не имѣемъ дѣйствительнаго знанія. Если первое положеніе, какъ мы видѣли, разоблачаетъ несостоятельность чувственной точки зрѣнія, показывая несоотвѣтствіе чувственно представляемаго (пространственное бытіе) съ понятіями мышленія (безконечность, вѣчность бытія), то здѣсь очевидно Горгіій указывать на то, что знаніе наше есть только кажущееся, воображаемое, словомъ есть дѣло личнаго сознанія человѣка, отъ него зависить. Очевидно, что эта послѣдняя мысль есть только выводъ изъ прежняго положенія. Знаніе есть нѣчто, зависящее вполне отъ человѣка и не имѣющее никакого отношенія къ существующему, ибо, что касается дѣйствительности вещей, то мы не знаемъ даже, существуетъ ли что нибудь. Поэтому всѣ наши мнѣнія суть только призрачная игра имѣющихъ исключительно личное значеніе для человѣка образовъ, или представленій. И надобно сказать, что софисты были вѣрны и на практикѣ такому взгляду на знаніе, ибо дѣйствительно игра словами, безцѣльное доказываніе и опроверженіе одного изъ того же;—такое сущность софистическаго діалектика. Различіе въ окончательныхъ выводахъ, которые слѣдуютъ изъ представленныхъ выше соображеній Протагора и Горгія, можетъ быть представлено, по замѣчанію одного историка, такъ: по ученію Протагора, всякое мнѣніе истинно (одно для одного, другое для другаго и т. д., словомъ, всякое для кого нибудь). Наоборотъ, изъ діалектическихъ тонкостей Горгія слѣдуетъ, что всякое мнѣніе ложно (ибо нѣтъ знанія). Но очевидно, въ томъ и другомъ случаѣ высказывается въ сущности одно, именно, что знаніе, которое имѣло бы значеніе независимое отъ того, кто имѣетъ его,—такое знаніе не суще-

ствуешь. Поэтому какъ нельзя самому быть въ чемъ либо твердо убѣжденнымъ, такъ равнымъ образомъ нельзя также и въ другомъ образовать твердое убѣжденіе въ истинности или ложности чего либо. Остается одно только средство имѣть вліяніе на людей, — именно уговаривать ихъ, дѣйствовать на нихъ словомъ, и цѣлю такого рода дѣйствованія очевидно могло быть единственно достиженіе успѣха въ обществѣ, словомъ — личный интересъ.

Предметомъ философствованій первыхъ греческихъ философовъ вообще былъ міръ вѣншей дѣйствительности. Поэтому и образъ возрѣній въ первый періодъ исторіи греческой философій имѣлъ характеръ чувственно созерцательный. Однакоже, для философій уже въ первое время ея стало ясно, что дѣйствительность иначе является чувствамъ, и совершенно иначе познается мышленіемъ. Въ особенности, въ элейской школѣ рѣшительно высказывается контрастъ между точкою зрѣнія, свойственною мышленію, и чувственными представленіями о бытіи вещей. Но и послѣ этого, философія не отрѣшится отъ точки зрѣнія на дѣйствительность — чувственной. Такъ, въ той же элейской школѣ, хотя было высказано, какъ бытіе должно мыслить, вопреки очевиднымъ свидѣтельствамъ чувствъ, однако, на ряду съ этимъ, мы видимъ изложеніе теоріи о происхожденіи матеріальнаго міра. И даже, какъ было замѣчено выше, мыслимое, единое бытіе у элейцевъ представляется, какъ имѣющее шаровидную форму. Непосредственно созерцательный такъ называемый объективный характеръ греческой философій, въ первый періодъ ея исторіи выразился въ особенности въ томъ общепринятомъ ея мнѣніи относительно познанія, что равное познается равнымъ. Существовало убѣжденіе, что человѣкъ образованъ точно также, какъ и все существующее, что природа его не отличается въ сущности отъ природы, вѣтъ его данной. Поэтому и познаніе



было понимаемо, какъ дѣйствіе равнаго—познаваемой дѣйствительности,—на равное, т. е. на познающаго. Въ элейской школѣ, какъ мы видѣли, было утверждаемо тождество мышленія и бытія, слѣдовательно и здѣсь также признается равенство между знаніемъ и предметомъ познанія. Поэтому, какъ скоро явилось мнѣніе, что дѣйствительность иначе создается нами, нежели какъ она есть на самомъ дѣлѣ, то очевидно такое мнѣніе было равносильно рѣшительному отрицанію знанія; ибо противорѣчило тому общепринятому въ философій воззрѣнію относительно знанія, которымъ признавалось, что оно есть дѣйствіе равнаго на равное. Дѣйствительно, софистика, провозгласившая то мнѣніе, что человѣкъ и виѣнняя дѣйствительность не равны между собою, ибо *«человѣкъ есть мѣра сущаго»*, была отрицаніемъ дѣйствительности знанія и истины въ смыслѣ древней философій. Виѣстѣ съ тѣмъ человѣкъ поставляется здѣсь нѣкоторымъ образомъ въ независимость отъ остальнаго міра, какъ относительно мнѣній, такъ и въ отношеніи къ практической дѣятельности,—высказывается очевидно сознаніе личности, и такое сознаніе полагается началомъ, отъ котораго исходитъ и мысль и дѣятельность человека. Но уже изъ того, что было сказано относительно софистики; видно, что сознаніе личности въ лицѣ выражающаго, имѣло характеръ эгоистическій. Ибо, какъ въ своихъ мнѣніяхъ, каждый, по своему личному усмотрѣнію, можетъ утверждать одно и отрицать другое, такъ равно и въ отношеніи практическомъ, съ точки зрѣнія софистики слѣдуетъ признать, что каждый въ правѣ дѣйствовать сообразно съ своими личными желаніями и интересами. По мнѣнію софистовъ такъ всегда и бываетъ въ дѣйствительности; въ самомъ дѣлѣ, все, что признается обязательнымъ,—имѣетъ цѣлю достиженіе чьихъ либо интересовъ. Поэтому, гражданинъ долженъ искать образованія единственно ради того, чтобы, помощію его, впо-



слѣдствіи вѣрнѣе успѣвать въ осуществленіи своихъ замысловъ и желаній личныхъ и подчинять своей власти людей такъ, чтобы они, сами того не замѣчая, служили нашимъ цѣлямъ; средствомъ къ приобрѣтенію власти надъ умами людей должны быть—реторика и діалектика.

Такимъ образомъ общесъ значеніе софистики состоитъ въ томъ, что въ ней выразилось сознаніе личности. По образованіе,—такъ сказать, выработка личности—это было уже дѣломъ Сократа. Но крайней мѣрѣ, главнѣйшая задача его дѣятельности состояла въ томъ, чтобы содѣйствовать воспитанію личности. Сократъ самъ говорилъ о себѣ, что его дѣло есть воспитаніе гражданъ. Конечно и софисты также посвящали себя дѣлу образованія юношества, но то образованіе, которое было сообщасмо обществу софистами, имѣло въ виду, главнымъ образомъ, содѣйствовать счастливому выѣшнему положенію гражданина въ обществѣ. Ловкость въ рѣчахъ и поступкахъ, какъ средство къ приобрѣтенію успѣха въ обществѣ, вотъ что было задачею софистическаго образованія. Напротивъ, Сократъ своими бесѣдами непреодолимо дѣйствовалъ на внутреннюю жизнь личности, пробуждалъ и развивалъ въ ней потребность самосознательнаго, отчетливаго мышленія и дѣйствованія. Самосознаніе было естественнымъ требованіемъ Сократа, съ которымъ онъ относился къ другимъ; оно и было также свойствомъ его личности. Знаніе по Сократу есть добродѣтель. Это значитъ, что дѣйствительно, какъ учили софисты, знаніе отъ человѣка зависитъ и есть дѣло личнаго его сознанія, но софисты были не правы, думая, что знаніе, такъ какъ зависитъ отъ человѣка, есть нѣчто случайное, непосредственное данное въ сознаніи человѣка,—и что, поэтому, у каждаго свое есть знаніе. Нѣтъ: дѣйствительное знаніе должно быть выработано; тѣ случайныя, натурально данныя мнѣнія и представленія, которыя есть въ пе-



обработаннымъ сознаниіи каждаго человѣка, должны быть изслѣдуемы и рассмотрѣны критически, съ цѣлію образовать или извлечь изъ нихъ нѣчто общее, неизблемое, несомнѣнно вѣрное для каждаго и во всякомъ частномъ случаѣ. Знаніе не есть что либо сразу данное, готовое, натурально сложившееся въ сознаниіи человѣка. Оно есть нѣчто такое, что должно быть избранною цѣлію сознательной дѣятельности разума,—словомъ, знаніе *есть добродѣтель*. Но должно сказать и наоборотъ, что добродѣтель есть знаніе,—то есть, знаніе и добродѣтель тождественны. Самосознаніе должно обнимать всю жизнь человѣка; въ этомъ именно смыслъ училъ Сократъ, что добродѣтель, будучи знаніемъ, можетъ быть только одна. Самосознаніе,—это начало единства знанія и дѣла; въ немъ средоточіе какъ умственной, такъ и моральной жизни личности. Такимъ образомъ въ извѣстномъ требованіи Сократа: «познай самого себя» заключается идея о единствѣ, гармонической цѣлости внутренней жизни личности, основанной на разумѣ. Но какъ же именно выразилось у Сократа это требованіе самосознанія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы находимъ въ извѣстномъ методѣ философствованія Сократа. Какъ самосознаніе было вмѣстѣ и требованіемъ Сократа по отношенію къ другимъ, и личнымъ его качествомъ,—такъ равно и сократическій методъ есть извѣстный, свойственный только Сократу практическій способъ собесѣдованія съ другими, въ которомъ выразилась личность философа, но въ то же время онъ имѣлъ по отношенію къ другимъ воспитательное значеніе. Равнымъ образомъ, какъ самосознаніе по Сократу есть единство умственной и нравственной жизни личности, то поэтому и въ методѣ его соединяются стремленія къ совершенствованію себя и другихъ въ обоихъ отношеніяхъ, т. е. умственномъ и нравственномъ.



Въ софистикѣ, какъ было замѣчено выше, неопредѣленнымъ образомъ, выразилось сознание личности, сознание того, что человекъ самъ себя служитъ мѣрою, съ которою натурально сообразуются его мнѣнія и поступки. Но это сознание, по своей неопредѣленности, по отсутствію въ немъ положительнаго содержанія, отрывало просторъ въ жизни и мышленіи всякимъ случайнымъ, своеобразнымъ проявленіямъ личной природы каждаго. Противъ этого-то неопредѣленнаго сознания о полномочіи человеческой личности во всѣхъ отношеніяхъ, съ цѣлю содѣйствовать разумному направленію ея и облагороженію личности, Сократъ высказалъ требованіе самосознанія. И понятно, что онъ могъ высказывать это требованіе и настойчиво проводить его въ своихъ бесѣдахъ только потому, что оно было прежде всего характеристическою чертою,—постояннымъ стремленіемъ собственной его личности. Далѣе, естественно было также и то, что личное самосознаніе Сократа ближайшимъ образомъ привело его къ признанію отсутствія у себя дѣйствительнаго знанія. Сократъ ясно видѣлъ, что такое знаніе, въ чемъ состоитъ сущность его, именно: онъ живѣйшимъ образомъ сознавалъ то существенное требованіе нашего мышленія, вслѣдствіе котораго мы ищемъ ~~возникшія~~ ~~въ обществѣ~~, отдѣляя отъ него всѣ случайныя, частныя опредѣленія, какъ несущественныя, болѣе или менѣе безразличныя къ истинѣ. Въ виду этого требованія, свойственнаго нашему мышленію,—частныя случайныя мнѣнія и представленія личныя о вещахъ оказывались ~~и знаніемъ~~, и прежде всего для Сократа было очевидно собственное его незнаніе. Но другіе этого не признавали. Поэтому бесѣды Сократа имѣли, между прочимъ, цѣлю—разоблачить у другихъ ложную увѣренность въ томъ, что они имѣютъ знаніе. Для этого въ собесѣдованіяхъ своихъ съ согражданами, анализируя высказанныя ими мнѣнія, онъ показывалъ разногла-



сія, несоотвѣтствіе этихъ мнѣній одного другому при единствѣ предмета, о которомъ высказывались. По естественному требованію ума, при единствѣ предмета, и знаніе, относящееся къ нему—должно быть одно. Но этого именно и не находилъ Сократъ, разбирая одно за другимъ общепринятія мнѣнія объ одномъ какомъ либо предметѣ; ибо всякое изъ такихъ мнѣній оказывалось не имѣющимъ общаго значенія, приложимымъ только къ частному случаю предмета, примѣнительно же къ другому обстоятельству, хотя въ отношеніи къ тому же предмету, являлось неумѣстнымъ,—встрѣчалось противорѣчіе ему въ другомъ мнѣніи, годномъ также только на этой случай. Если бы, однакожъ, единственнымъ слѣдствіемъ бесѣды Сократа было сознаніе того, что объ одномъ предметѣ существуютъ разнорѣчающія мнѣнія, что слѣдовательно въ этихъ мнѣніяхъ нѣтъ дѣйствительнаго знанія, то въ такомъ случаѣ діалектика Сократа служила бы только къ подтвержденію софистическаго ученія, по которому всякій по своему воленъ разсуждать обо всемъ, смотря потому, какъ кому представляется что либо, и иначе быть не можетъ. Диалектика Сократа имѣла не отрицательное только, но и положительное значеніе. Самъ Сократъ говорилъ о себѣ, что онъ помогаетъ своими бесѣдами рожденію мыслей у другихъ. Выѣстъ съ познаніемъ того, что не составляетъ дѣйствительнаго знанія,—слѣдствіемъ сократическаго метода было также большее или меньшее сознаніе и о томъ, въ чемъ состоитъ сущность знанія, что должно признать знаніемъ дѣйствительнымъ. Вотъ напримѣръ рѣчь идетъ о справедливости. Цѣль бесѣды опредѣлить—въ чемъ состоитъ справедливость. Въ отвѣтъ на такой общій вопросъ перечисляются частныя обстоятельства, имѣющія отношеніе къ понятію справедливости. Ложь, обманъ, отнятіе у человѣка свободы—вотъ дѣла несправедливыя,—справедливость, слѣдовательно, состоитъ въ томъ, чтобы не по-



зволить себѣ подобныхъ поступковъ. Однакожъ, подобныя указанія на частные случаи достаточно ли выражаютъ понятіе справедливости? Когда полководецъ, покоривши враждебное государство, лишаетъ его свободы, или, если онъ обманываетъ непріятеля, то, по принятому выше мнѣнію о томъ, что справедливо и что противно справедливости,—подобныя дѣйствія слѣдовало бы отнести къ дѣламъ несправедливости. Но съ этимъ вѣдь нельзя согласиться. Собесѣдникъ Сократа замѣчаетъ при этомъ, что поступки, исчисленные выше, только когда дѣлаются въ отношеніи къ друзьямъ,—несправедливы. Но это замѣчаніе опровергается тѣмъ, что напр., если полководецъ въ рѣшительный моментъ битвы, видя свое войско въ страхѣ, обманываетъ, увѣривъ его, что близка помощь, или, если отецъ больному дитяти даетъ лекарство подъ видомъ обыкновенной пищи и питья и, слѣдовательно, также обманываетъ его, или когда кто отнимаетъ у друга оружіе, видя намѣреніе его лишить себя жизни, то все это можно ли отнести къ несправедливости? Не очевидно ли отсюда, чего ищетъ Сократъ и не находитъ? Онъ требуетъ общаго опредѣленія справедливости и потому не удовлетворяется частными, случайными мнѣніями, относящимися къ понятію справедливости, ибо изъ сопоставленія ихъ ясно видно, что держась такихъ мнѣній одно и то же въ одномъ случаѣ приходится признавать, въ другомъ же—отрицать. И дѣйствительно, самъ Сократъ высказываетъ потомъ требуемое имъ общее понятіе о справедливости. Справедливость, по опредѣленію его, состоитъ въ исполненіи того, что предписывается законами. Здѣсь уже очевидно объединяются частнѣйшіе случаи, которые, по обстоятельствамъ, то относятся къ справедливости, то бываютъ противны ей; именно, одинъ и тотъ же поступокъ можетъ быть справедливымъ въ одномъ случаѣ, въ другомъ несправедливымъ, смотря потому, нарушается ли имъ законъ,



или нѣтъ. Законъ запрещаетъ убійство чловѣка, признавая его несправедливымъ, но умерщвленіе врага на войнѣ не противно, однакожъ, справедливости, именно потому, что тотъ же законъ не запрещаетъ такого рода убійства.

Вліяніе Сократа на согражданъ не было дѣломъ теоріи, или опредѣленнаго ученія,—это было непосредственное дѣйствіе самой личности Сократа, неопредѣленное, но вмѣстѣ и многостороннее. Какъ философствованіе Сократа было выраженіемъ не только умственного, одушевлявшаго его, интереса, но и стремленій практически нравственныхъ, такъ равно и слѣдствія его философствованія конечно затрогивали всецѣло жизнь того общества, въ которомъ онъ былъ представителемъ новаго направленія ея. Поэтому-то, методъ философствованія Сократа не есть только выраженіе новаго духа въ философіи собственно;—это живой образъ личности Сократа, можно сказать даже, что философія является здѣсь тождественною съ внутреннею жизнью личности, переходить въ эту жизнь. Какъ характеристическое выраженіе личности Сократа, принадлежащій ему способъ философствованія имѣлъ значеніе не только умственно образовательное, но и нравственно воспитательное. Конечно такое значеніе философіи Сократа зависѣло отъ степени моральнойности тѣхъ, съ которыми онъ обращался. Безспорно, что вліяніе Сократа на современное ему юношество было большею частію характера отрицательнаго и, пожалуй, приводило многихъ въ умственной и нравственной распушченности, ибо старое disproвергалось, а новыхъ началъ для жизни не было выработано; безъ сомнѣнія Сократа понимали мало, такъ что вообще не отличали отъ софистовъ, но все это ничего не говоритъ противъ великаго историческаго знанія Сократа. Какое громадное разстояніе отдѣляетъ Сократа отъ софистовъ—это совершенно очевидно для насъ. Софисты не въ состояніи были внести въ современ-



ную имъ жизнь ничего, что возвышалось бы надъ общимъ уровнемъ ея; напротивъ стремленіемъ Сократа было—идеализовать жизнь; пробудить въ обществѣ самосознаніе и разумъ. Когда мы, руководимся въ жизни мнѣніями, образованными помимо воли и сознанія нашего, заимствованными отъ другихъ, и потому крѣпкими единственно по силѣ привычки къ нимъ; то, хотя бы и сильна была увѣренность наша въ истинности такихъ мнѣній, какъ самая эта увѣренность, такъ и употребительность ихъ въ жизни неизбѣжно подвержены случайностямъ. Прочность всякаго подобнаго мнѣнія держится единственно на томъ, что оно прилагается къ соответствующему случаю, послужившему къ образованію его, а потому естественно, что иное обстоятельство можетъ представить основаніе для другаго мнѣнія, совершенно несогласнаго съ первымъ, хотя въ сущности относящагося къ тому же предмету. Понятно само собою, что крѣпость подобнаго рода мнѣній въ нашемъ сознаніи возможна до тѣхъ только поръ, пока мы не соображаемъ ихъ одно съ другимъ, не пытаемся привести ихъ къ единству. Какъ на практикѣ, въ жизни, господствуетъ множественность и разнообразіе, такъ и въ сознаніи, непосредственно отражающемъ на себѣ эту жизнь, —неизбѣжно должна быть пестрота несогласныхъ мнѣній и представленій. Софисты имѣли въ виду—именно этотъ непосредственный эмпиризмъ сознанія общественнаго, когда утверждали, что каждый объ всемъ въ правѣ думать такъ, какъ случайно что либо кажется ему, что все можно съ равною силою доказывать и опровергать. Въ самомъ дѣлѣ, если остановиться на этомъ необработанномъ состояніи сознанія, въ которомъ пестрота явленій обыденной жизни отражалась производя пуганицу, сбивчивость, неопредѣленность понятій, то не должно ли подобное умственное состояніе вѣстѣ съ Сократомъ признать *незнаніемъ*? При изумительной гибкости,



подвижности и восприимчивости характера,—въ умственномъ сознаніи грековъ, можно сказать, всегда было неопредѣленное измѣнчивое настроеніе! Отсюда объясняется, почему исторія греческаго народа представляетъ такіе контрасты, что, въ слѣдствіе этого, самые несогласимые, повидимому, взгляды и сужденія въ этомъ отношеніи не безъосновательно могутъ быть провозглашаемы. Явленіе контрастовъ мы видимъ и въ греческой философіи. Гераклитъ вездѣ и во всемъ видитъ только измѣняемость, недопускающую никакого единства, никакого постоянства,—и такой взглядъ на существующее, по нему, есть дѣло разумной души. Совершенно напротивъ, элейцы утверждаютъ, что мыслимо только единое, вѣчно неизмѣнное, которое исключаетъ изъ себя всякое множество,—что поэтому все измѣняющееся и множественное есть ничего не значущее явленіе чувствъ,—но при этомъ свое единое они не могли однакожъ мыслить иначе, какъ только представляя его чувственнымъ образомъ—подъ видомъ шара, имѣющаго въ себѣ равномѣрную полноту бытія, неизмѣннаго и неподвижнаго! При сильной возбужденности философской мысли, стремящейся къ знанію, не было для нея твердой опоры въ ясномъ отчетливомъ сознаніи законовъ и условій, свойственныхъ дѣятельности человѣческаго ума. Развитіе философской мысли потому собственно и было одностороннее, принимавшее то или другое исключительное направленіе, что не основывалось на самосознаніи, не было еще методическимъ, не имѣло строго научнаго характера. Когда Сократъ высказалъ требованіе самосознанія, то вмѣстѣ съ тѣмъ было положено начало развитію собственно научной умственной дѣятельности. Впрочемъ, не должно забывать, что интересъ умственный въ философіи Сократа неразрывно соединялся съ практически-правственными стремленіями. Мы можемъ только сказать, что умственный элементъ,—идея научнаго знанія преобладающее



значеніе имѣть въ философіи Сократа,—именно образуетъ въ ней средоточіе, объединяющее въ себѣ все черты оригинальной личности философа. Нерѣдко замѣчаютъ, что философія Сократа, по содержанію своему, была нравоучительною. Для насъ ясно теперь, въ какомъ смыслѣ можно признать это мнѣніе. Мы уже знаемъ, что цѣлію философскаго метода Сократа было показать, въ чемъ состоитъ истинное знаніе, и для этого онъ въ своихъ разговорахъ разбираетъ то или другое мнѣніе, высказанное собесѣдникомъ, послѣ чего было очевидно, что подобныя мнѣнія не составляютъ знанія и что предметъ знанія дѣйствительнаго можетъ быть только общее, а не частное и случайное. Но такія мнѣнія, которыя были высказываемы о разныхъ предметахъ Сократу вообще касались интересовъ практически правственной жизни; иначе и быть не могло, ибо Сократъ не съ философами имѣлъ дѣло, постоянныя сношенія его были съ обыкновенными гражданами; нерѣдко онъ бесѣдовалъ съ софистами, но и софисты, не имѣя никакого положительнаго ученія, также были заняты преимущественно вопросами характера практическаго. Нравоученіе не было прямою цѣлію философіи Сократа, онъ пользовался ходячими мнѣніями для того только, чтобы помощію критики этихъ мнѣній показать, въ чемъ состоитъ сущность истиннаго знанія, но такъ какъ вопросы, которыхъ касались подобныя мнѣнія, были характера практическаго, то при рѣшеніи ихъ самъ собою опредѣлялся взглядъ на добродѣтель. Добродѣтель есть, по Сократу, знаніе. Поэтому, показать, въ чемъ сущность добродѣтели, это значило тоже, что опредѣлить, каково должно быть истинное знаніе. И дѣйствительно, рассматривая общепринятые понятія о добродѣтеляхъ, Сократъ показывалъ, что все добродѣтели основываются на сознаніи блага, но отсюда было ясно также и то, что важнѣйшее достоинство принадлежать знанію общаго—заклю-



чающагося въ основаніи частныхъ явленій. Такъ, только сознаніе *общей идеи* блага даетъ цѣну всякому нравственному дѣйствію.

Безъ сомнѣнія философствованіе Сократа представляетъ характеръ преимущественно моральный. Но дѣло въ томъ, что само знаніе, которое было предметомъ философіи Сократа, съ точки зрѣнія этой философіи, есть добродѣтель. Знаніе не есть просто натуральная принадлежность человѣка: оно есть дѣло свободнаго, настойчиваго труда; оно должно быть образовано сознательною, свободною дѣятельностію ума. Знаніе, или мудрость есть важнѣйшая, существенная добродѣтель и, можно сказать, сущность всѣхъ добродѣтелей. Попятно такимъ образомъ, почему въ философіи послѣ Сократа мотивъ нравственный является преобладающимъ, и сама философія получаетъ значеніе нравственной заслуги, ибо мудрость признается важнѣйшею добродѣтью. Но первоначально вліяніе Сократа, такъ какъ это вліяніе было, хотѣя глубокое, но неопредѣленное въ высшей степени, выразилось въ томъ, что ближайшіе его слушатели или ученики нравственное возбужденіе, бывшее плодомъ философіи Сократа, мотивировали философскими воззрѣніями Гераклита и элейской школы. При этомъ конечно ~~главнымъ дѣломъ было, — выразить чуждое, чуждое,~~ нравственное возбужденіе личности Сократа въ положительномъ философскомъ ученіи, а между тѣмъ господствующими философскими воззрѣніями были ученія Гераклита и элейцевъ... Элейскіе философы учили о единомъ бытіи; мегарская школа последователей Сократа точно такимъ же образомъ философствовала о единомъ высшемъ благѣ, понавъ это благо, какъ безусловно единое бытіе. Одно только есть сущее, — это сущее есть высочайшее благо. Поэтому, что бы мы ни мыслили, и о чемъ бы ни говорили, если не разумѣемъ это высочайшее благо, то въ такомъ случаѣ ничего дѣйствитель-



наго не высказываемъ, и наши мысли не имѣютъ дѣйствительнаго значенія,—ибо кромѣ единаго безусловнаго блага ничего иного нѣтъ. Съ другой стороны, киринейская школа, основываясь на ученіи Гераклита объ измѣняемости, текучести всего,—высшее благо и цѣль жизни полагала въ томъ, чтобы по возможности пользоваться положительными чувственными удовольствіями и, наслаждаясь только настоящимъ, никогда не думать о будущемъ и забывать прошедшее.....

Такимъ образомъ, два противоположныя до крайности воззрѣнія,—одно объ измѣняемости всего, другое о неизмѣнно существѣ,—повторяются въ исторіи греческой философіи до Платона. Отсюда понятно, что для Платона было необходимо высказать опредѣленно свое отношеніе къ этимъ, противорѣчащимъ одно другому, философскимъ воззрѣніямъ. И въ самомъ дѣлѣ, критическое разсмотрѣніе этихъ воззрѣній служить для Платона средствомъ къ опредѣленію положительныхъ началъ своей философіи. При этомъ, общая мысль философіи Сократа, что знаніе дѣйствительное, вполне соразмѣрное съ сущностію предмета, заключается въ общемъ понятіи этого предмета—имѣетъ очевидно для Платона значеніе руководительнаго принципа.

Итакъ выяснить болѣе или менѣе сущность философіи Платона не иначе возможно, какъ только слѣдуя за нимъ въ его діалектическомъ анализѣ главнѣйшихъ воззрѣній предшествоющей ему философіи. Въ этомъ отношеніи первостепенную имѣютъ для насъ важность два сочиненія Платона: Теэтетъ и Парменидъ. Въ первомъ изъ нихъ разсматривается, главнымъ образомъ, мнѣніе Протагора, что знаніе заключается существенно въ чувственныхъ ощущеніяхъ и представленіяхъ, въ послѣднемъ Платонъ критикуетъ основное воззрѣніе о бытіи, высказанное въ элейской школѣ.



Вотъ въ главныххъ чертахъ содержаніе перваго изъ указанныхъ здѣсь сочиненій.

На вопросъ Сократа, что такое знаніе, Тезетъ отвѣчаетъ: мнѣ кажется, что знающій какую либо вещь чувствуетъ (ощущаетъ) то, что знаетъ, и потому, насколько я могу судить, знаніе есть не что иное, какъ ощущеніе. Сократъ замѣчаетъ, что это опредѣленіе знанія принадлежитъ Протагору, который только другими словами выразилъ его,—именно такъ: человекъ есть мѣра всѣхъ вещей,—мѣра сущаго, какъ оно есть, и не сущаго, поколику оно не есть. Это значитъ, что вещи для каждаго таковы, какими являются ему. Но дѣляемость вещей тоже, что ощущеніе: вещи являются намъ имѣющими тѣ или другія качества,—это означаетъ просто, что мы такъ или иначе ощущаемъ ихъ. Если же ощущеніе есть знаніе, не слѣдуетъ ли отсюда, что оно всегда показываетъ то, что происходитъ въ дѣйствительности? Потому-то Протагоръ и утверждалъ, что, по справедливости судя, мы не можемъ ничему приписать какое либо опредѣленное качество или имя (ибо какъ ощущенія постоянно перемѣняются, такъ и вещи должны быть измѣнчивы): такъ, если известную вещь мы назовемъ большою, то въ другомъ случаѣ она окажется малою, если назовемъ тяжелою, то принуждены будемъ сказать въ то же время, что она (сравнительно) легка. Ничто не есть одно; никакая вещь не имѣетъ одинаковыхъ опредѣленныхъ качествъ, ибо то, что мы называемъ существующимъ, есть нѣчто происходящее всегда отъ взаимодѣйствія многихъ причинъ и смѣшенія различныхъ вещей. Поэтому ни о чемъ нельзя сказать что *это есть*; напротивъ все *только происходитъ, дѣлается, бываетъ*. Всѣ мудрецы, исключая Парменида,—Гераклитъ, Эмпедоклъ, и также поэты Гомера и Эпикоръ согласны въ этомъ случаѣ съ Протагоромъ. По словамъ Гомера, все произошло, слѣдовательно и существуетъ



чрезъ потокъ и движеніе. Въ самомъ дѣлѣ, движеніе есть начало, рождающее и поддерживающее существованіе всего, между тѣмъ какъ покой является причиною небытія и уничтоженія. Тагъ огонь, дающій всему жизнь, происходитъ вслѣдствіе движенія (чрезъ треніе), и движеніемъ поддерживается. Все живущее существуетъ, пока есть движеніе: покой, неподвижность причиняетъ разстройство въ нашемъ тѣлѣ,—движеніе и дѣятельность сохраняютъ его. Наша душа все лучшее приобрѣтаетъ помощію размышленія и изученія (дѣятельности). Движеніе есть благо и для души, и для тѣла. Вообще міръ поддерживается и сохраняется движеніемъ неба и солнца: съ прекращеніемъ этого движенія все рушилось бы. Не должно ли допустить послѣ этого, что движеніе есть также причина знанія? Если такъ, то, напримѣръ, называемое бѣлымъ цвѣтомъ не есть что либо существующее внѣ глазъ, которыми этотъ цвѣтъ является, но и въ самомъ зрѣніи не находится, вообще не имѣетъ опредѣленнаго мѣста; въ противномъ случаѣ явленіе, называемое бѣлымъ цвѣтомъ, не было бы въ состояніи движенія, образованія,—измѣняемости, но имѣло бы существованіе постоянное. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ цвѣта происходятъ отъ взаимодѣйствія зрѣнія и предметовъ видимыхъ, такъ что ни осязающему органу не принадлежатъ, ни вещамъ осязаемымъ, но составляютъ нѣчто посредствующее между тѣмъ и другими, и это очевидно должно сказать обо всемъ, что осязается. Вотъ почему, одно и то же различнымъ чувствующимъ существамъ различно представляется: нѣтъ ничего постояннаго, тождественнаго для человѣка уже потому, что самъ онъ измѣняется. Такимъ образомъ, все пребываетъ въ движеніи, и само знаніе также зависитъ отъ него. Ощущеніе, которое, по предположенію, есть именно знаніе, всегда происходитъ вмѣстѣ съ осязаемымъ, какъ одно и то же дѣйствіе двоякаго рода движеній—дѣятельнаго и страдательнаго.



Такъ цвѣтъ (ощущаемое) всегда является нераздѣльно съ видимостію его (ощущеніе); только когда глазъ видящій и предметъ видимый встрѣчаются между собою, тогда только происходитъ цвѣтъ и ощущеніе его. Очевидно, что видимость цвѣта является какъ слѣдствіе движенія глаза по направленію къ данному предмету; напротивъ цвѣтъ есть дѣйствіе движенія противоположнаго отъ предмета къ зрѣнію. Глазъ въ этомъ случаѣ наполняется зрѣніемъ и дѣлается видящимъ, но онъ не есть само зрѣніе, равнымъ образомъ и предметъ видимый при встрѣчѣ съ глазомъ является имѣющимъ цвѣтъ, не будучи самымъ цвѣтомъ. Однимъ словомъ, ощущеніе и качество ощущаемое—это только явленія и слѣдствія взаимнаго движенія одной противъ другой двухъ причинъ—дѣятельной и страдательной. Какъ ощущеніе и ощущаемое свойство не бываютъ одно безъ другаго, но всегда происходятъ какъ одно и то же дѣйствіе, такъ равно и отношеніе этихъ двухъ причинъ, производящихъ ощущеніе совмѣстно съ ощущаемымъ таково, что одна необходимо предполагается другою. Ничего въ самомъ дѣлѣ нельзя представить, что имѣло бы всегда равныя качества или только страдательныя, или однѣ дѣятельныя; ибо ничто недѣятельно безъ отношенія къ страдательному, равно нѣтъ ничего страдательнаго независимо отъ дѣятельнаго..... Итакъ все познаваемое, какъ и само знаніе есть не болѣе, какъ только *отношеніе*, непрерывно измѣняющееся, и потому нужно отбросить слово *бытіе*, какъ ничего дѣйствительнаго не выражающее. Бытіе ничему нельзя приписать, ибо только *бываемость* свойственна всему. Ни о чемъ нельзя сказать, что *это есть*: чтобы не противорѣчить природѣ вещей, слѣдуетъ всегда и обо всемъ выражаться въ такомъ родѣ: это происходитъ, дѣлается, погибаетъ, вообще является.



Изъ предъидущаго слѣдуетъ, что всякому ощущенію соотвѣтствуетъ нѣчто дѣйствительное, ибо ощущеніе безъ того, что ощущается, не происходитъ. Поэтому, всякое ощущение необходимо—истинно и таково дѣйствительно должно быть знаніе. (Ложное знаніе не мыслимо). Какъ же однако происходитъ, что мы отличаемъ обманчивыя, т. е. ложныя ощущенія отъ истинныхъ? Такъ мы увѣрены, что въ состояніяхъ болѣзни, сумасшествия, во время сна, вещи представляются людямъ, находящимся въ этихъ состояніяхъ—ложно. Относительно этого, должно замѣтить слѣдующее. Когда мы отличаемъ ощущенія, свойственныя нѣкоторымъ состояніямъ нашего организма, отъ тѣхъ, которыя испытываемъ болѣе обыкновенно, то, признавая первыя истинными какъ наиболѣе для насъ привычныя, а послѣднія ложными—мы сравниваемъ въ этомъ случаѣ сами по себѣ одни ощущенія съ другими. Между тѣмъ, какъ мы видѣли, ощущенія сами по себѣ не могутъ быть разсматриваемы, ибо всегда имѣютъ необходимое отношеніе къ ощущающему, а также къ тому, что ощущается. Поэтому и истинность ощущеній не есть особое свойство, независимо принадлежащее ощущеніямъ; истинность ощущеній есть не что иное, какъ соотвѣтствіе ихъ дѣйствительности ощущающаго и вещей ощущаемыхъ. А въ этомъ смыслѣ должно признать всякое ощущеніе истиннымъ. Всякое ощущеніе есть дѣйствіе причинъ измѣняющихся,—происходить отъ взаимнаго отношенія между состоящимъ ощущающимъ и вліаніемъ, соотвѣтствующимъ этому состоянію со стороны предмета ощущаемаго. Отсюда ясно,—что какъ бы ни измѣнялись ощущенія, какъ бы ни противорѣчили въ разное время одни другимъ, однако каждое, какъ необходимое дѣйствіе данныхъ въ дѣйствительности причинъ, какъ выраженіе отношенія этихъ причинъ, столь же истинно, сколько и другія, испытываемыя при совершенно иныхъ обстоятельствахъ.



Въ дѣйствительности все образуется изъ множества причинъ, то производящихъ движеніе, то претерпѣвающихъ его, и каждая, вступая въ связь съ различными вещами, неодинаковыя производить дѣйствія. Но точно въ такой же мѣрѣ и такимъ же образомъ происходитъ постоянно измѣняемость и въ познающемъ дѣйствительность:—такъ Сократъ здоровый и Сократъ больной не тождественны, но совершенно различны,—ясно, что и ощущенія, испытываемыя Сократомъ здоровымъ и больнымъ, должны быть неодинаковы, но тѣмъ не менѣе равно истинны, ибо всякая изъ причинъ, производящихъ ощущенія, иначе дѣйствуетъ на здороваго, иначе въ больномъ—(вино для здороваго челоуѣка имѣетъ вкусъ сладкій, напротивъ больному кажется горькимъ). Такимъ образомъ, при всѣхъ возможныхъ условіяхъ, познаніе наше о вещахъ равно истинно, и только различно, по причинѣ измѣняемости отношеній между познающимъ и познаваемымъ. Какъ ощущеніе невозможно внѣ отношенія его къ вещи ощущасмой, такъ и наоборотъ качества ощущаемыя являются существующими такъ или иначе только вслѣдствіе отношенія ихъ къ познающему. Такимъ образомъ ясно, что истинное знаніе не только доступно всякому, но и необходимо. *Ощущеніе не можетъ быть ложнымъ, а знаніе именно есть ощущеніе. Поэтому, если различаютъ людей мудрыхъ отъ глупыхъ, то отсюда не слѣдуетъ, что одни имѣютъ истинное знаніе о вещахъ, а другіе заблуждаются. Различіе между людьми, относительно знанія, вообще состоитъ въ томъ, что вещи представляются имъ не одинаково: одному такъ, другому иначе, именно такъ, что одно и то же нѣкоторымъ является лучше, другимъ хуже; мудрость состоитъ просто въ умѣньи поставить себя и другихъ въ такое отношеніе къ вещамъ, чтобы все являлось по возможности въ лучшемъ видѣ, и чтобы казавшееся прежде кому либо худшимъ представлялось ему лучшимъ. Такъ врачъ*



может измѣнить состояніе больного человѣка, вслѣдствіе чего вино, имѣвшее для него непріятный вкусъ, дѣлается пріятнымъ. Такъ точно ораторъ можетъ такъ пастроить своихъ слушателей, что высказываемыя имъ мнѣнія будутъ представляться наилучшими: въ этомъ состоитъ его мудрость.

Опредѣливъ такимъ образомъ точный смыслъ, заключающійся въ извѣстномъ положеніи Протагора, и высказавъ даже то, что можетъ быть представлено въ пользу этого положенія,—Платонъ въ то же время рѣшительно опровергаетъ его, и далѣе разсматриваетъ нѣкоторые другія предположенія, касающіяся вопроса о познаніи. Вотъ сущность того, что въ этомъ отношеніи высказано у Платона.

Дѣйствительно ли, какъ это слѣдуетъ изъ ученія Протагора, знаніе одинаково свойственно всѣмъ людямъ, и различіе людей мудрыхъ отъ лишенныхъ мудрости состоитъ только въ томъ, что одни въ состояніи представлять вещи въ наилучшемъ видѣ, тогда какъ другимъ онѣ являются хуже? Совершенно иное, общепринятое понятіе о мудрости. Неоспоримъ тотъ всеобщій фактъ, что каждый почти считаетъ себя въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ мудрѣе другихъ и нѣкоторыхъ другихъ мудрѣе себя. Извѣстно, что при встрѣчѣ съ большими опасностями, напр. на войнѣ, на морѣ, во время болѣзни, обыкновенно всѣ обращаются къ покровительству и защитѣ тѣхъ, кого признаютъ способными, знающими искусство управлять другими въ подобныхъ обстоятельствахъ; далѣе не всѣ дѣла человѣческія исполняются всѣми, но для нѣкоторыхъ обыкновенно ищутъ знающихъ эти дѣла. Очевидно люди думаютъ, что есть между ними различіе въ отношеніи къ знанію: однихъ признаютъ мудрыми и знающими, а другихъ—не имѣющими знанія, будучи притомъ увѣрены, что мудрость основывается на истинномъ мнѣніи, а незнаніе есть мнѣніе ложное. Такимъ образомъ общепринятое



понятіе о мудрости необходимо соединяется съ предположе-
ніемъ различія истинныхъ мнѣній отъ ложныхъ. И въ самомъ
дѣлѣ, не все мнѣнія равно истинны,—это видно изъ того уже,
что мы судимъ и оцѣниваемъ мнѣнія другихъ именно въ отно-
шеніи къ ихъ истинности. Если, какъ это съ очевидностію
слѣдуетъ изъ положенія Протагора относительно знанія, вся-
кое мнѣніе есть необходимо истинно, чѣмъ и о чемъ бы ни
высказывалось,—то не долженъ ли онъ признать также истин-
нымъ и то мнѣніе, которое утверждаетъ, что ученіе его ложно.
Хотя все, что относится къ ощущеніямъ, дѣйствительно таково
для каждаго, какимъ представляется ему лично, однакожъ
относительно пользы и вреда ощущаемыхъ вещей не большіе
ли знаютъ одни, чѣмъ другіе? Идѣ дѣло касается пользы,
тамъ нужно для опредѣленія ея нѣкоторое знаніе о будущемъ,
знаніе о послѣдствіяхъ того или иного обстоятельства, но
ощущенія представляютъ всегда только настоящее. Относи-
тельно пользы нѣкоторыхъ вещей, дѣйствительно, справедливы
мнѣнія тѣхъ только людей, которымъ больше, чѣмъ другимъ,
извѣстны эти вещи. Такъ, только врачъ можетъ имѣть пра-
вильное мнѣніе о будущемъ ходѣ болѣзни, винодѣлатель—о
будущемъ достоинствѣ вина и под. Такимъ образомъ легко
доказать, что есть мнѣнія не только истинныя, но и ложныя,
ибо не всякое мнѣніе истинно. Но какъ доказать, что знаніе,
вопреки мнѣнію Протагора, не заключается непосредственно
въ самомъ ощущеніи? Извѣстное уже намъ мнѣніе Протагора
объ ощущеніяхъ основывается, какъ извѣстно, на томъ пред-
положеніи, что все безусловно измѣняется. Но можетъ ли
быть допущено такое предположеніе? Если дѣйствительно все
измѣняется и ничто не находится въ покоѣ, то тутъ нужно
разумѣть не только пространственное движеніе, перемѣна-
мость мѣста (*περίφερα*), но и постоянное превращеніе—измѣ-
неніе (*αλλοίωσις*;) самыхъ качествъ вещей; въ противномъ слу-



чаѣ при измѣняемости было бы нѣчто неизмѣнное. Но въ этомъ безусловномъ смыслѣ допустить измѣняемость всего, значить отвергнуть всякую возможность языка и знанія: при безусловной измѣняемости вещей, невозможно было бы высказать опредѣленное нѣчто, ибо ничто тогда не можетъ имѣть постояннаго имени и опредѣленія; неизбежно въ такомъ случаѣ объ одномъ и томъ же какъ утверждать, такъ и отрицать одно и то же, — словомъ, знаніе вещей невозможно, если ничего нѣтъ неизмѣннаго. Дѣйствительно, ощущенія наши непостоянны, и для чувствъ все является инымъ, не тождественнымъ. Но дѣло въ томъ, ограничивается ли наше знаніе одними ощущеніями? Впечатлѣнія восприимаются нами, каждое раздѣльно отъ всѣхъ другихъ, посредствомъ одного какого либо чувства: то, что я ощущаю посредствомъ слуха, — никакъ не можетъ быть мнѣ извѣстно при помощи зрѣнія; ни одно чувство не сообщается съ другими, но каждое служитъ проводникомъ особаго рода ощущеній. Не смотря на то, въ душѣ нашей есть идеи, относящіяся ко многимъ ощущеніямъ, полученнымъ посредствомъ многихъ чувствъ. Такъ о многихъ ощущеніяхъ вмѣстѣ мы говоримъ, что они тоже или не тоже, что они есть или не есть, подобны и не подобны. Такъ какъ мы не имѣемъ отдѣльнаго чувственнаго органа для сопоставленія и сравненія многихъ ощущеній, то очевидно, что отношенія ихъ, выражаемыя въ идеяхъ бытія, тождества, различія, душа познаетъ непосредственно, сама собою и чрезъ то образуются сужденія. Сами по себѣ ощущенія суть нѣчто неуловимое для сознанія, неопредѣленное, измѣнчивое; вотъ почему и было замѣчено выше, что если бы познаніе ограничивалось ощущеніями, — невозможенъ былъ бы тогда языкъ. Только общее, относящееся ко многимъ ощущеніямъ, и выражаемое нами въ сужденіяхъ, составляетъ предметъ познанія. Ощущенія одинаково свойственны и людямъ, и животнымъ, и



притомъ со времени рожденія; сужденія напротивъ только людямъ свойственны и притомъ не принадлежать имъ непосредственно съ началомъ самой жизни, но впоследствии образуются. Итакъ, не заключается ли знаніе въ сужденіи конечно истинномъ, ибо бываютъ ложныя сужденія? Но прежде надобно знать, какъ происходятъ сужденія ложныя, дабы отличить отъ нихъ сужденія истинныя. Само собою очевидно, что знаніе есть нѣчто совершенно противоположное незнанію, а средняго между тѣмъ и другимъ ничего нѣтъ; и это потому, что бытіе и небытіе взаимно исключаются, такъ что необходимо во всякомъ случаѣ только одно изъ двухъ: или бытіе или небытіе. Что невозможно признать ложныя сужденія безусловнымъ незнаніемъ,—это ясно; нельзя допустить, что въ нихъ небытіе высказывается: каково бы ни было сужденіе, во всякомъ случаѣ нѣчто въ немъ содержится, а небытіе не можетъ быть представлено, равно какъ, чего не знаемъ безусловно, о томъ и говорить нельзя. Поэтому, необходимо кажется предположить, что въ ложныхъ сужденіяхъ смѣшиваются одно съ другимъ: знаніе и незнаніе, бытіе и небытіе; въ послѣднемъ случаѣ несуществующее представляетъ въ ложномъ сужденіи, какъ существующее, и наоборотъ. Не можетъ ли быть, чтобы мы представляли себѣ то, что дѣйствительно знаемъ какъ нѣчто иное, чего не знаемъ? Смѣшанное знаніе съ незнаніемъ очевидно нельзя. Равнымъ образомъ и о томъ, чего нѣтъ, что не существуетъ, какъ сказано, мы не можемъ имѣть никакого представленія, слѣдовательно и смѣшивать небытіе съ бытіемъ въ сужденіи не можемъ. Остается затѣмъ предположеніе, что ложное сужденіе происходитъ какъ скоро мы смѣшиваемъ различныя представленія, одинаково присущія нашему сознанію и равно относящіяся къ дѣйствительнымъ предметамъ. Повидимому кажется не вѣроятнымъ, чтобы кто нибудь представленія неодинаковыя не ра-



личать въ своемъ сознаниі, утверждая, или отрицая объ одномъ то, что имѣеть мѣсто только въ отношеніи къ другому. Но здѣсь надобно обратить вниманіе на слѣдующее обстоятельство, вслѣдствіе котораго дѣйствительно бываетъ то, что представляется на первый взглядъ неслѣдующимъ. Душѣ нашей свойственна способность удерживать представленія и возстаповлять ихъ въ сознаниі по поводу новыхъ представленій, тождественныхъ или сходныхъ съ прежними. По принципъ такой способности нашей души, всякое новое представленіе, данное въ настоящемъ чувственномъ воззрѣніи, не остается уединенно, но вызываетъ изъ памяти прежнія представленія, имѣющія къ предмету его близкое отношеніе. При этомъ, естественно возможны ложныя сочетанія представленій, вновь полученныхъ, съ прежними. Такъ, напр., видя издали идущихъ двухъ человѣкъ и зная обоихъ, я могу признать одного за другаго, т. е. настоящее представленіе одного изъ нихъ можетъ сочетаться съ прежнимъ представленіемъ другаго и наоборотъ. И такія неправильныя сочетанія возможны также и по отношенію къ понятіямъ отвлеченнымъ именно потому, что не всѣ такія понятія заразъ даны въ сознаниі. Чтобы отличить тѣ изъ понятій, которыя есть въ нашемъ сознаниі отъ сохраняемыхъ памятью, Платонъ замѣчаетъ, что обладать знаніемъ и имѣть его—не одно и то же: мы имѣемъ знаніе, когда оно присуще нашему сознанию; владѣемъ же тѣмъ знаніемъ, о которомъ у насъ нѣтъ яснаго наличнаго сознанія, но которое содержится только въ памяти. Изучать что нибудь—это значить въ сущности не болѣе, какъ только приводить къ сознанію то, что есть въ нашей душѣ первоначально. Представленное здѣсь объясненіе происхожденія ложныхъ сужденій показываетъ однакожъ, что такія сужденія возможны только въ предѣлахъ и подъ условіемъ дѣйствительнаго знанія. Ибо очевидно, что если

сущность ложнаго сужденія состоитъ въ неправильной связи, въ неправильномъ сопоставленіи однихъ представленій или понятій съ другимъ, то каждое изъ такихъ представленій или понятій порознь есть дѣйствительное знаніе и всегда относится къ дѣйствительно существующему. Не возможны были бы и ложныя сужденія, если бы мы не имѣли дѣйствительнаго знанія о предметахъ, также дѣйствительныхъ. Дабы образовалось ложное сужденіе, необходимо имѣть готовые представленія и понятія, ибо сужденіе только сочетаетъ ихъ одно съ другимъ, само же по себѣ всякое представленіе, какъ и всякое понятіе, необходимо должно относиться къ чему либо дѣйствительному,—и въ этомъ смыслѣ всякое представленіе, какъ и всякое понятіе, данное у насъ, есть знаніе. Такимъ образомъ надобно согласиться, что незнаніе (ложное сужденіе можно назвать незнаніемъ) имѣетъ свое основаніе въ знаніи. Прежде было высказано строгое разграниченіе знанія отъ незнанія; теперь же оказывается, что то и другое имѣютъ ближайшую связь между собою. Въ знаніи—причина незнанія. Почему же, замѣчаетъ Сократъ, по поводу такого вывода, и наоборотъ *незнанію* не быть причиною знанія и слѣдуетъ не быть причиною зрѣнія? Вопросъ о томъ, что такое знаніе, какова сущность его и какъ происходитъ,—является здѣсь неизбѣжнымъ и далеко еще перѣшленнымъ... Если ложное сужденіе есть *незнаніе*, то вѣроятно, по противоположности ему, сужденіе истинное слѣдуетъ признать дѣйствительнымъ знаніемъ. Но въ самомъ ли дѣлѣ всегда съ истиннымъ сужденіемъ соединяется дѣйствительное знаніе предмета? Примѣръ оратора, внушающаго правильный взглядъ на извѣстное дѣло, сужденіе объ немъ вѣрное, при чемъ тѣ, которые, такимъ образомъ, приобретаютъ вѣрныя сужденія, могутъ не имѣть дѣйствительнаго знанія о предметѣ сужденій,—такой примѣръ показываетъ, что правильное мнѣніе,



или истинное сужденіе не тождественно знанію. Знаніе не есть также и то истинное сужденіе, которое основывается на общемъ опредѣленіи предмета (*αληθὴς δοξα μετὰ λόγου*) ¹⁾. Опредѣлить можно только сложное. Итакъ, если знаніе состоитъ въ общемъ опредѣленіи предмета, то не слѣдуетъ ли отсюда, что все простое, входящее въ составъ сложнаго, не познаваемо? Но сложное, состоящее изъ простыхъ элементовъ, очевидно въ отношеніи къ нимъ есть цѣлое, а цѣлое равно своимъ частямъ. Поэтому, если справедливо, что цѣлое—сложное познаваемо,—то это же должно быть допущено также и въ отношеніи къ частямъ цѣлаго. Въ самомъ дѣлѣ, простые элементы вещей несравненно болѣе яснымъ и точнымъ образомъ познаваемы для разума, чѣмъ все сложное, состоящее изъ этихъ простыхъ частей: знаніе элементовъ есть даже условіе для познанія сложнаго; такъ, чтобы умѣть писать и читать, нужно прежде изучить буквы и звуки голоса, обозначающіе ихъ; такъ, для изученія музыки, предварительно знакомятся съ элементарными музыкальными тонами. Нельзя поэтому сказать, что знаніе о предметѣ заключается въ опредѣленіи его: есть предметы познаваемые, но которыхъ опредѣлять невозможно. Въ дѣйствительности всякій предметъ есть нѣчто сложное, тѣмъ не менѣе простое перечисленіе составныхъ частей или признаковъ предмета не есть еще знаніе предмета. Ибо при такомъ перечисленіи мы легко можемъ относить къ предмету и то, что случайно принадлежитъ ему и не составляетъ его природы. Предметомъ знанія должно быть, между тѣмъ, только существенное. А какъ существенное въ каждомъ предметѣ есть отличительное его свойство или признакъ, то сужденіе, въ которомъ указывается

¹⁾ Λόγος—въ греческ. языкѣ имѣетъ много значеній, но здѣсь это слово очевидно означаетъ общее опредѣленіе вещи.



отличительное свойство предмета, не есть ли поэтому знаніе? Нельзя остановиться и на этомъ предположеніи: Ибо, чтобы отличить одинъ предметъ отъ другихъ, надобно напередъ уже имѣть знаніе этихъ всѣхъ предметовъ и такимъ образомъ, если бы знаніе заключалось въ опредѣленіи предмета, высказывающемъ отличительный признакъ его, тогда можно бы сказать, что мы имѣемъ знаніе прежде самаго знанія. Вообще должно сказать, что всякое сужденіе предполагаетъ знаніе предмета, о которомъ высказывается. Какъ ложныя сужденія возможны только потому, что есть знаніе истинное: такъ равнымъ образомъ и мнѣнія истинныя не заключаютъ въ себѣ знанія дѣйствительнаго, но только предполагаютъ его и побуждаютъ искать его, стремиться къ нему.

Представленный здѣсь анализъ различныхъ предположеній относительно сущности знанія можетъ служить для насъ достаточнымъ указаніемъ на то, какую идею о знаніи имѣлъ самъ Платонъ. Здѣсь онъ не высказалъ своего понятія объ этомъ, но если мы знаемъ, что нельзя, по Платону, признавать знаніемъ въ собственномъ смыслѣ, то отсюда уже понятно, каково должно быть то знаніе, котораго онъ требовалъ. Не только ощущенія, какъ такія неуловимыя сами по себѣ состоянія, которыя по причинѣ своей текучести, крайней подвижности, не могутъ быть высказаны,—даже сужденія, посредствомъ которыхъ мы болѣе или менѣе объединяемъ раздѣльно получаемыя ощущенія, не составляютъ еще знанія, котораго ищетъ Платонъ. И если ощущенія не заключаютъ въ себѣ дѣйствительнаго знанія, по причинѣ своей текучести, подвижности: то этимъ уже предполагается, что знаніе истинное должно быть неизмѣннымъ, всегда себѣ равнымъ. Ощущенія образуютъ нѣчто познаваемое только по мѣрѣ того, какъ постепенно объединяясь въ общихъ опредѣленіяхъ—бытія, равенства, различія, получаютъ чрезъ то нѣкоторую



устойчивость въ сознаніи. Отсюда уже ясно, что твердость, рѣшительная опредѣленность, неизмѣнность,—вотъ существенныя свойства подлиннаго знанія. Далѣе, сужденія признаются не соотвѣтствующими идеѣ знанія потому, что есть не только истинныя, но и ложныя сужденія. Поэтому сужденія предполагаютъ собою знаніе высшее, на основаніи котораго мы можемъ отличать истинное сужденіе отъ ложнаго, и само собою понятно, что такое предполагаемое знаніе не можетъ не быть истиннымъ. Итакъ знаніе въ собственномъ смыслѣ, по Платону, необходимо есть истинно; въ отношеніи къ нему мыслима только двоякая возможность: имѣть или не имѣть его; но нельзя сказать объ немъ того же, что справедливо относительно сужденій: оно не можетъ быть истиннымъ и ложнымъ. Будучи безусловно истиннымъ, знаніе, какъ скоро есть, не можетъ измѣняться: оно всегда себѣ равно, тождественно, непоколебимо. Наконецъ истинное знаніе, какъ понимаетъ его Платонъ, должно имѣть характеръ непосредственнаго, ни откуда не выводимаго, умственнаго созерцанія. Достоинство истиннаго знанія опредѣляется тѣмъ, что оно есть основаніе и критерій для всѣхъ формъ познавательной дѣятельности души. Такъ ощущенія получаютъ смыслъ и значеніе для сознанія только въ сужденіи, и слѣдовательно предполагаютъ собою необходимость сужденія; само же сужденіе не объясняется изъ ощущеній,—но не составляя дѣйствительнаго знанія, также предполагаетъ еще высшую форму сознанія, какъ условіе своей возможности. Не очевидно ли отсюда, что дѣйствительное знаніе должно имѣть непосредственно въ себѣ свою достовѣрность? Ибо, если бы оно предполагало нѣчто выше себя, какъ свое основаніе, тогда не было бы подлиннымъ знаніемъ. Такое знаніе въ самомъ себѣ должно имѣть силу очевидности и необходимости, а не заимствовать ее внѣ себя. А какъ заключающее въ самомъ себѣ свою



достоверность, знаніе подлинное не имѣть въ себѣ степеней, оно не бываетъ болѣе или менѣе знаніемъ, но есть всегда полное, совершенное знаніе.

Такимъ образомъ Платонъ понялъ идею знанія въ смыслѣ безусловномъ, въ томъ именно смыслѣ, въ которомъ оно не можетъ быть принадлежностію людей, а свойственно вполнѣ только божеству. Здѣсь мы имѣемъ случай указать на существенную, характеристическую черту греческой философіи, дающую ей неоцѣненное достоинство. Изъ понятія Платона о знаніи, представленнаго выше, очевидно, въ какой высокой степени греческая философія была проникнута стремленіемъ къ знанію, и какая искренность и свобода мысли выразилась въ этомъ стремленіи. Съ одной стороны сильнѣйшее возбужденіе, необычайная энергія, проявляемая умственною дѣятельностію, съ другой, соединенная съ этою возбужденностію мысли, непоколебимая увѣренность въ достижимости высшаго философскаго знанія,—вотъ что преимущественно отличаетъ греческую философію отъ всякой другой. Безъ сомнѣнія эти черты, свойственныя греческой философіи, объясняются не только свѣжестію силъ, но въ особенности тѣмъ, что еще не было вполнѣ утвердившихся въ жизни вѣковыхъ преданій и формъ, кромѣ тѣхъ началъ, слишкомъ конечно неопредѣленныхъ, которыя были свойственны самой природѣ націи. Философія греческая не имѣла интереса служить цѣлямъ и задачамъ, образованнымъ помимо ея, самою жизнію. Относительно греческой философіи по справедливости можно сказать, что она развивалась сама изъ себя. Здѣсь мы видѣли выраженіе умственной дѣятельности человѣка въ ея первобытной, натуральной простотѣ и непосредственности. Вотъ почему идеаль научнаго знанія только греческая философія могла выработать такъ, что онъ навсегда остается неизмѣнною и можно сказать недосигаемою нормою для дѣятель-



пости разума человеческого; вотъ почему также изученіе греческой философіи наиболѣе можетъ способствовать къ развитію строгаго научнаго характера въ изучающемъ!. Конечно такія черты греческой философіи показываютъ въ то же время невыработанность, нетвердость въ умственномъ сознаніи положительныхъ началъ ихъ исторической жизни, отъ которой философія легко могла отрѣшиться. Но это именно обстоятельство и даетъ возможность намъ въ греческой философіи изучать совершенно натуральный ходъ развитія ума человеческого, его достоинство и границы, свойственныя природѣ его.

Основная характеристическая черта греческой философіи, какъ было сейчасъ замѣчено, есть непосредственная, совершенно натуральная увѣренность въ достижимости для силъ человеческого ума дѣйствительнаго, вполнѣ достовѣрнаго, знанія о вещахъ. Эта увѣренность высказалась въ томъ положеніи, на которое было уже указано выше,—что равное познается равнымъ. Знаніе являлось даже необходимостію для человеческой природы; ибо эта природа въ сущности тождественна съ природою всего познаваемого,—а какъ тождественная, имѣетъ такую неразрывную связь со всею остальною природою, что находится съ нею во взаимодействіи.—Знаніе именно есть дѣйствіе равнаго на равное: въ немъ существующее какъ-бы себя само знаетъ. Правда, какъ мы видѣли, такого рода объективизмъ былъ поколебленъ софистикою, ибо софисты учили, что знаніе есть дѣло самаго человѣка, отъ него зависитъ, т. е. знанія съ точки зрѣнія софистики на самомъ дѣлѣ нѣтъ; ибо иного понятія о знаніи, кромѣ представленнаго выше, не было. Но должно замѣтить, что софистика имѣла отрицательное значеніе только въ отношеніи къ чувственно созерцательной точкѣ зрѣнія на вещи, которая была до сихъ поръ свойственна греческой философіи, ибо иной точки зрѣнія и сами софисты не знали. Но крайней



мѣрѣ, вся прежняя до-Платоновская философія, хотя имѣла сознаніе о томъ, что мышленіе отлично отъ чувственныхъ представленій, ибо не совпадаетъ съ ними, но въ чемъ состоитъ это различіе—это еще не было ясно для нея. Поэтому сознаніе различія между природою мышленія и чувственно созерцательною точкою зрѣнія было высказываемо въ опредѣленіи основныхъ началъ философіи, но въ развитіи этихъ началъ, въ положительной философской дѣятельности ума мышленіе является смѣшаннымъ съ чувственными созерцаніями, не имѣетъ отвлеченнаго характера,—и даже этотъ характеръ не былъ сознаваемъ, какъ принадлежащій самой природѣ мышленія. Поэтому совершенно понятно, что какъ скоро Платонъ не только рѣшительно высказываетъ точку зрѣнія на вещи, свойственную исключительно мышленію, но и послѣдовательно держится этой точки, строго разграничивая ее въ своей философіи отъ чувственныхъ представленій о вещахъ, то и прежнее понятіе о знаніи, какъ дѣйствіи равнаго на равное, у него получаетъ прежнюю силу. Такимъ образомъ, хотя личное сознаніе и было признано софистами исходнымъ пунктомъ знанія, но основной предметный характеръ греческой философіи чрезъ это не измѣнился въ сущности. Только прежде основаніе познанія предполагалось въ бытіи познаваемого, какъ равномъ познающему; со времени же Сократа философія находитъ это основаніе въ познающемъ, какъ равномъ познаемому. Такимъ образомъ понятно, почему то же самое убѣжденіе, по которому равное познается равнымъ, мы находимъ также у Платона. Всякая мысль, по основному воззрѣнію его философіи, есть необходимо мысль сущаго (Parm. 132, 6). По смыслу этого положенія, дѣйствительность необходимо познается мышленіемъ, какъ равная совершенно его природѣ. Это особенно нужно имѣть въ виду при изъясненіи философіи Платона. Въ самомъ дѣлѣ, мы



видѣли, что по Платону подлинное знаніе всегда равно себѣ, неизмѣнно, что такое знаніе есть воистинѣ совершенное и безусловное, и что, какъ это очевидно само собою, оно не можетъ быть всецѣло приобретаемо, но есть въ душѣ первоначально и непосредственно, ибо ничто другое не можетъ служить средствомъ къ приобретенію такого знанія, напротивъ оно само служитъ къ познанію всего существующаго основаніемъ. Но отсюда, изъ этихъ положеній, для Платона прямо вытекало предположеніе бытія безусловнаго, соотвѣтствующаго такого рода знанію, иначе сказать, въ самомъ понятіи о знаніи заключалось для него непосредственно очевидное доказательство дѣйствительности высшей области бытія, которое должно быть предметомъ такого знанія, и какъ знаніе, по непосредственно данной идее знанія, должно быть всегда равнымъ себѣ, не измѣняющимся: таковъ же долженъ быть и предметъ его. Этотъ предметъ высшего, подлиннаго знанія есть сущее, вѣчно пребывающее, неизмѣнное, познаваемое только разумомъ и недоступное для чувствъ. По моему мнѣнію, замѣчаетъ Платонъ, прежде всего должно различать существующее всегда и не имѣющее происхожденія (т. е. неизмѣнное: *γενεσιν δὲ ἄκ' ἔχον*) отъ того, что всегда только бываетъ, но никогда не есть. Одно воспринимается разумомъ чрезъ мышленіе (*νοησι μετὰ λογῆς*) какъ неизмѣнное, о другомъ же мы имѣемъ только мнѣнія чрезъ чувство, чуждое разума: это именно то, что всегда рождается и погибаетъ, но никогда не есть (Tim. 28, а). Чтожъ такое это сущее, которое есть предметъ дѣйствительнаго знанія, присущаго только разуму? Не есть ли это сущее то единое бытіе, всегда себѣ равное, исключющее всякую множественность, о которомъ учили элейскіе философы? Такъ какъ сущее, о которомъ говоритъ здѣсь Платонъ, познается чрезъ мышленіе и можетъ быть опредѣлено только посредствомъ того, что объ немъ мыслимо, то



вотъ почему діалектическое развитіе мысли о единомъ сущемъ у Платона даетъ самое знаніе объ немъ. Высказать, что мыслимо и что не мыслимо о сущемъ—это значить показать, что есть сущее въ самомъ себѣ. И такое діалектическое изслѣдованіе мысли о сущемъ дѣйствительно мы находимъ въ Парменидѣ—извѣстномъ діалогѣ Платона. Здѣсь опровергается ученіе элейскихъ философовъ о единомъ бытіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь же содержится и положительное воззрѣніе Платона о сущемъ, хотя прямо и не высказывается. Вотъ существенное содержаніе наиболѣе важной для насъ второй части этого сочиненія.

Непосредственно очевидное для ума положеніе состоитъ въ томъ, что *есть сущее*, всегда равное себѣ, неизмѣняющееся, ибо это сущее, какъ мы видѣли, необходимо предполагается самою идеею знанія. Но затѣмъ, познаніе сущаго должно быть развито изъ этого положенія, ибо что мыслимо о сущемъ, то и на самомъ дѣлѣ въ немъ есть. Но вотъ элейскіе философы мыслили о сущемъ какъ о единомъ, исключаящемъ всякое множество, представляя его въ то же время шаровиднымъ. Посмотримъ, насколько оправдывается ученіе элейской школы о сущемъ непосредственно данною и очевидною мыслью, что сущее *какъ единое есть*. Продолжимъ, что сущее дѣйствительно таково, какъ учили объ немъ элейскіе философы,—именно, что оно есть единое, исключающее всякую множественность. Если есть одно сущее и множества нѣтъ, то что можно сказать объ этомъ единомъ, возможно ли представить его? Очевидно, это единое въ строгомъ смыслѣ, какъ исключающее всякое множество, не состоитъ изъ частей и потому не составляетъ цѣлаго. Не будучи цѣлымъ, едино не можетъ имѣть опредѣленнаго мѣста въ пространствѣ, не заключено ни въ какую форму. Нельзя также представить его движущимся ни въ смыслѣ качественного вѣщанія, ибо



иначе оно не было бы тѣмъ, что есть, т. е. единымъ, ни въ смыслѣ перемѣщенія: послѣднее предполагаетъ сложность частей въ томъ, чему оно свойственно. Но нельзя сказать однакожъ, что единое пребываетъ въ покоѣ, ибо оно не находится нигдѣ, не имѣетъ опредѣленнаго мѣста, какъ сказано, а что не остается на мѣстѣ, то не можетъ быть въ покоѣ. Равнымъ образомъ нельзя сказать о единомъ, если оно есть, что оно подобно себѣ или чему либо иному, равно какъ нельзя также сказать, что оно не равно себѣ или иному чему либо: всѣ такія понятія, какъ подобное, тождественное, равное означаютъ отношеніе, а во всякомъ отношеніи мыслится различіе: *относющееся* и съ другой стороны *то, къ чему относится что либо*; вотъ почему Платонъ и говоритъ о единомъ въ строгомъ смыслѣ, что нельзя мыслить въ немъ никакого отношенія, ни равенства, ни подобія, ни тождества, ибо это значило бы допустить различіе въ единомъ. Но если всѣхъ означенныхъ опредѣленій нельзя приписать единому, то ясно, что нельзя также сказать объ немъ, что оно находится во времени, что оно было, есть, будетъ, ибо въ противномъ случаѣ,—относительно времени оно было бы и равнымъ и не равнымъ себѣ и иному. Итакъ ясно, что единое, если таковыми въ немъ въ смыслѣ исключительномъ, не существуетъ, ибо ничего нельзя объ немъ мыслить: его нельзя ни назвать, ни представить. Какъ не находящееся ни въ какомъ мѣстѣ, и не пребывающее во времени,—единое *не есть*: оно тоже, что ничто.

Предположимъ, въ самомъ дѣлѣ, что единое дѣйствительно существуетъ. Что слѣдуетъ отсюда? Тогда должно сказать о единомъ, что оно участвуетъ въ бытіи, ибо единое и бытіе не тождественны; то и другое мы различаемъ,—потому что, когда говоримъ о единомъ, то не значить это, что мы необходимо разумѣемъ въ этомъ случаѣ бытіе и наобо-



ротъ. Когда говоримъ, что единое существуетъ, то при этомъ единому приписываемъ бытіе, а бытію усвоаемъ единство,— т. е., различаемъ одно отъ другаго. Итакъ единое, если существуетъ, то принимаетъ только участіе въ бытіи, послѣднее принадлежитъ первому, но не тождественно съ нимъ. Если же бытіе и единое различны, а между тѣмъ связаны между собою такъ, что образуютъ какъ-бы цѣлое, то и въ отдѣльности о единомъ должно сказать, что оно есть цѣлое, въ которомъ, какъ части, содержатся бытіе и единое, равно какъ и бытіе, въ свою очередь, также есть цѣлое и такъ въ безконечность. Такимъ образомъ единое, если существуетъ, необходимо есть безконечное множество. Простой смыслъ этого вывода тотъ, что если единому принадлежитъ бытіе, то чрезъ это уже оно перестаетъ быть исключительнымъ единствомъ: въ немъ мы различаемъ бытіе отъ единства, а гдѣ есть различимость (дѣлимость), тамъ неизбѣжно дѣленіе въ безконечность. Здѣсь Платонъ бытіе единого очевидно представляетъ, какъ пространственную величину, ибо и философы элейскіе не иначе понимали свое единое бытіе; а всякая пространственная величина мыслится дѣлимой въ безконечность. Отсюда, изъ такого понятія о единомъ бытіи, какъ цѣломъ, въ которомъ есть части, слѣдуетъ также, что это бытіе въ самомъ себѣ пребываетъ, т. е. содержится въ частяхъ, которыя равны цѣлому, и слѣдовательно находится въ покоѣ, но равнымъ образомъ единое, будучи въ себѣ, находится также въ иномъ— т. е. въ каждой своей части,—а каждая часть не то же, что цѣлое,—а находясь постоянно въ иномъ, оно слѣдовательно движется. Итакъ въ единомъ, если оно существуетъ, необходимо есть иное (т. е. различіе). Поэтому, оно можетъ быть рассматриваемо и въ отношеніи къ себѣ и въ отношеніи къ иному. Такъ единое должно быть равнымъ, или тождественнымъ самому себѣ,—это понятно само собою, но тождество



необходимо предполагаетъ различіе въ самомъ тождественномъ,—именно различіе тождественнаго отъ того, чему оно тождественно. Итакъ можно сказать также, что единое не равно себѣ, не тождественно; тоже должно сказать и объ отношеніи единаго къ иному: оно тождественно иному, такъ какъ это иное заключается въ немъ самомъ, и отлично отъ него, ибо иначе иное не было бы инымъ. Подобнымъ образомъ Платонъ доказываетъ далѣе, что единое, если допустить его существованіе, и подобно и вмѣстѣ не подобно самому себѣ и въ отношеніи къ иному, что оно соприкасается съ самимъ собою и инымъ и вмѣстѣ не соприкасается, и что наконецъ единое участвуетъ во времени, и слѣдовательно объ немъ, а также и объ иномъ заразъ можно сказать, что оно есть теперь, что оно было и что будетъ. Общая мысль всей этой діалектики есть та, что если единое существуетъ дѣйствительно, то объ немъ однѣ и тѣ же общія опредѣленія можно и утверждать и вмѣстѣ отрицать. А это значить, что о единомъ сущемъ ничего нельзя ни мыслить, ни высказать въ значеніи безусловномъ. Прежде мы видѣли, что если единое понимать въ смыслѣ исключительномъ, не допуская въ немъ никакого различія, какъ учили элейскіе философы, то оказывается невозможнымъ высказать объ немъ что либо опредѣленное и представить его. Очевидно, единое въ смыслѣ исключительномъ не существуетъ. Оно необходимую связь имѣетъ съ множествомъ, такъ что, допуская бытіе единаго, мы должны необходимо мыслить въ немъ множество. Но при такомъ понятіи о единомъ, какъ заключающемъ въ себѣ множество, ничего нельзя высказать объ немъ въ смыслѣ безусловномъ, а только относительномъ; ибо, прилагая къ единому сущему, содержащему въ себѣ множество, наиболѣе общія мыслимыя о вещахъ опредѣленія, мы не можемъ просто утверждать ихъ, но съ утвержденіемъ необходимо соединяется отрицаніе. Та-



кимъ образомъ все, что можно мыслить и высказать о бытіи, имѣетъ значеніе относительное. Эту мысль Платонъ діалектически такъ выражаетъ:

Если единое сущее, говоритъ онъ, есть не только единое, но и многое вмѣстѣ, если даѣе оно участвуетъ во времени, то не слѣдуетъ ли отсюда, что единое участвуетъ въ бытіи и вмѣстѣ будучи множествомъ не участвуетъ въ немъ? Въ самомъ дѣлѣ, бытіе то существуетъ, то не существуетъ, скажемъ иначе: оно и рождается и погибаетъ. Будучи единымъ и многимъ вмѣстѣ, оно перестаетъ быть многимъ, когда является какъ единое, а дѣлаясь многимъ не есть болѣе единое, т. е. бытіе то соединяется, то раздѣляется. Однимъ словомъ, если относительно сущаго необходимо мыслить противоположныя опредѣленія—т. е. и утверждать и отрицать одно и то же,—а между тѣмъ оно участвуетъ во времени,—то это значить, что бытіе является *попеременно* имѣющимъ различныя опредѣленія,—слѣдовательно вообще *измѣняется*. А какъ измѣненіе вообще состоитъ въ постоянномъ переходѣ изъ движенія въ покой и обратно, то иначе можно сказать, что бытіе находится то въ движеніи, то въ покой. Но возможно ли мыслить измѣняемость? Если измѣненіе состоитъ въ постоянномъ переходѣ изъ движенія въ покой и обратно изъ покоя въ движеніе, то ясно, что оно не есть ни само движеніе, ни покой, но то и другое вмѣстѣ, иначе оно есть самое превращеніе одного въ другое. Но можно ли представить такой моментъ во времени и въ бытіи, когда вещь заразъ находится и въ движеніи и въ покой? Ибо превращеніе одного состоянія въ другое означаетъ именно такой моментъ, когда оба они соединяются,—слѣдовательно, когда въ собственномъ смыслѣ вещь не находится ни въ томъ, ни въ другомъ состояніи, ни въ движеніи, ни въ покой. Итакъ о сущемъ, если оно измѣняется, должно сказать, что въ моментъ самаго измѣне-



нія оно не есть во времени, ибо не находится тогда ни въ какомъ опредѣленномъ состояніи. Поэтому единое сущее, поколику измѣняется, не есть ни бытіе, ни небытіе, ни одно, ни многое, ни рождается, ни погибаетъ,—словомъ, о бытіи измѣняющемся ничего опредѣленнаго нельзя мыслить и высказать.

Какъ единое не мыслимо безъ множества, такъ и наоборотъ множества нельзя представить независимо отъ единого. Не иначе можно мыслить множество, какъ только представляя его цѣлымъ, то-есть имѣющимъ единство и конечно каждая часть въ этомъ цѣломъ есть также единое. Итакъ множество и въ цѣломъ и въ частяхъ причастно единому. Но съ другой стороны, какъ отличное отъ единого, множество должно быть безграницнымъ, ибо всякая часть въ немъ, какъ отличная отъ единого (ибо все множество отличается отъ единого) необходимо поэтому есть многое. Итакъ природа множества есть безконечное разнообразіе, но ограничиваемое единствомъ. Такимъ образомъ и о множествѣ, какъ причастномъ единому, и въ то же время отличномъ отъ него, также только относительныя опредѣленія можно высказывать: оно и есть и не есть вмѣстѣ, подобно и не подобно и т. д.

Такимъ образомъ мы необходимо имѣемъ единое, какъ существующее въ связи съ множествомъ, и наоборотъ множества мы не можемъ представить независимо отъ единого. Это положеніе можетъ быть доказано и отрицательно, т. е. если предположимъ, что единого нѣтъ, какъ оно было доказываемо до сихъ поръ положительнымъ развитіемъ понятія о единомъ, на основаніи предположенія бытія его. Если бы единое не существовало, то и тогда оно по крайней мѣрѣ можетъ быть мыслимо, ибо во всякомъ случаѣ мы можемъ нѣчто высказать объ немъ, можемъ сказать, что оно отлично отъ множества, равно самому себѣ. Следовательно въ единомъ,



если предположить, что оно не существуетъ, *есть* однакожъ нѣчто принадлежащее, заключающееся въ немъ, что можетъ быть высказано. И какъ необходимо, чтобы все, что можно сказать о единомъ дѣйствительно въ немъ было, то это значить, что единое участвовать въ бытіи, существуетъ дѣйствительно, въ противномъ случаѣ бытіе (мыслимое въ единомъ) находилось бы въ небытіи. Такимъ образомъ, предполагая, что единое не существуетъ, мы не иначе можемъ мыслить небытіе его, какъ только въ связи съ бытіемъ. Это и дѣйствительно такъ: бытіе и небытіе мы необходимо мыслимъ одно въ связи съ другимъ, т. е. нѣтъ ни безусловнаго бытія, ни безусловнаго небытія. Съ другой стороны, если предположить, что единое не существуетъ, то въ такомъ случаѣ и множество не мыслимо. Множество мы представляемъ, какъ совокупность различающихся между собою вещей, но если единаго нѣтъ, въ такомъ случаѣ различію во множествѣ не должно быть предѣла. И вслѣдствіе этого невозможны никакія опредѣленные качества вещей: нельзя мыслить по отношенію къ нимъ ни величины, ни числа, ни равенства, ибо все это внѣ единаго невозможно; тогда не можетъ быть ни начала, ни конца въ бытіи вещей, ибо всякому началу должно предшествовать другое, и тогда вслѣдствіе этого необходимо слѣдуетъ новый: все неизбѣжно раздѣляется, какъ скоро нѣтъ единаго; внѣ единаго вещи необходимо должны представлять и сходство, и не сходство, и движеніе, и покой, появленіе, и исчезновеніе, однимъ словомъ призрачную игру явленій.

Представленное здѣсь содержаніе діалектики Платона въ *Парменидѣ* имѣетъ большую важность, какъ при изясненіи сущности его философій, такъ и для характеристики ея. Діалектическій анализъ понятій: *одного* и *многаго*, показывая недостаточность основнаго философскаго воззрѣнія, высказаннаго въ элейской школѣ и отношеніе къ нему Платона, въ



то же время косвенно опредѣляетъ важнѣйшее основное понятіе въ философіи Платона—объ истинно сущемъ. Какъ Тэтетъ не прямо изъясняетъ идею Платона объ истинномъ знаніи, такъ точно «Парменидъ даетъ разумѣть, какое понятіе имѣлъ онъ о самомъ предметѣ подлиннаго философскаго знанія, показывая въ то же время необходимость такого понятія для мышленія. Чтобы яснѣе видѣть это, достаточно указать только на тѣ выводы, которые, естественнымъ образомъ, слѣдуютъ изъ діалектики Парменида.

Мы видѣли, что элейскіе философы, предполагая только единое бытіе,—единство это понимали въ смыслѣ исключительномъ, какъ отсутствіе всякой множественности, всего различнаго, такъ что *единое и сущее*—эти два понятія для нихъ были равно—значительными, тождественными. Платонъ показываетъ въ Парменидѣ, что, предполагая единое, какъ сущее, нельзя удержать въ строгомъ смыслѣ понятія единства его, ибо одно, какъ скоро существуетъ, не можетъ быть единымъ въ этомъ смыслѣ, въ смыслѣ элейской школы: приписывая ему такого рода единство, мы принуждены чрезъ то отрицать, по отношенію къ этому единому бытію, всѣ возможные опредѣленія и даже самое существованіе: единого нельзя представить *существующимъ, не приписывая ему множества*. Рѣальнымъ образомъ, когда предполагаемъ бытіе многаго (не одного, иного), никакъ не можемъ обойтись безъ понятія—единого: вмѣстѣ съ бытіемъ многаго соединяются такіа опредѣленія его, которыя предполагаютъ необходимость единого. Какъ скоро же строго противопологаемъ многое единому—необходимость требуетъ тогда отрицать всякія положительныя опредѣленія относительно многаго: тогда не мыслимо для насъ существованіе многаго. Предположимъ далѣе, что *одно* (ἓν) не существуетъ; въ такомъ случаѣ не должно быть никакихъ опредѣленій единого, но какъ же послѣ этого возможна самая



мысль о единомъ? Съ другой стороны и бытіе множества не мыслимо, если предположимъ, что единое не существуетъ, ибо внѣ единого—многое не можетъ имѣть опредѣленности. Итакъ ясно, что ни единое безъ многого, ни многое внѣ единого не мыслимы: и то и другое взаимно себя предполагаютъ, существуютъ совместно. Справедливо извѣстное положеніе элейской философіи, что бытіе одно; но совершенно ложно то мнѣніе, что единству противорѣчитъ многое, и что поэтому, если первое существуетъ, то не должно быть послѣдняго. На самомъ дѣлѣ, единство бытія не противоположно множеству, напротивъ первое заключаетъ въ себѣ послѣднее, ибо въ самомъ этомъ положеніи; *что бытіе одно* (*εν ὄν*) мы непосредственно мыслимъ многое. Но затѣмъ, если единство бытія мыслимо не въ исключительномъ его значеніи, а именно какъ заключающее въ себѣ множество, то и самое это множество должно быть понимаемо не въ смыслѣ чувственно неопредѣленнаго, измѣнчиваго, слѣдовательно для мысли неумовимаго существованія, а именно, какъ всегда себѣ равное содержаніе единого сущаго, доступное только мышленію, а не чувствамъ. Это потому, что, какъ мы видѣли, измѣняемость есть нѣчто невозможное съ точки зрѣнія мышленія, вынуждающее противорѣчанія опредѣленія объ одномъ и томъ же: множество сущаго, какъ познаваемое умомъ, мыслию, не можетъ быть измѣнчивымъ, а какъ не измѣняющееся, оно не есть во времени,—ему несвойственно также и движеніе. Элейскіе философы потому не могли признать бытія множества, что съ представленіемъ многого соединяли понятія движенія, вообще измѣняемости. Множество представлялось или слѣдствіемъ измѣняемости, а какъ измѣняемость есть нѣчто не мыслимое, ибо предполагаетъ происхожденіе и уничтоженіе въ бытіи, между тѣмъ какъ то и другое невозможно: то поэтому они учили, что бытіе одно и не заключаетъ въ себѣ никакого



множества: множество—это призрачное явленіе, представляющееся только чувствамъ. Платонъ показалъ, что единство бытія не мыслимо безъ множества, а такъ какъ измѣняемость дѣйствительно есть не мыслимое ничто, то отсюда слѣдуетъ только то, что и множественность, какъ и единство бытія, не подлежитъ измѣненію.

Для насъ весьма затруднительно живо почувствовать и представить съ полною ясностію тѣ, повидимому скудные, малосодержательные интересы, которыми была увлечена греческая философія, заявляя рѣдкую подвижность, необычайную возбужденность мысли. Два какихъ нибудь понятія занимаютъ исключительно почти умы греческихъ философовъ. Но едва ли возможно взвѣсить и оцѣнить достаточно всю важность тѣхъ задачъ, которыя были связаны съ этими понятіями, и въ рѣшеніи которыхъ кроется исторія умственного развитія грековъ, и, слѣдуетъ сказать, первоначальная исторія самой науки. Греки не владѣли тѣмъ богатствомъ отвлеченныхъ понятій, которое теперь составляетъ общее достояніе. Научнаго языка тогда не было, и первая важнѣйшая задача умственной дѣятельности состояла поэтому въ томъ, чтобы образовать этотъ языкъ, а для этого не только необходима была сознательная, намѣренная дѣятельность мышленія, но также, что въ особенности важно, изученіе его. Извѣстно, что навыкъ къ отвлеченному мышленію значительно ослабляетъ воспримчивость ума относительно фактическихъ явленій внѣшней дѣйствительности. Отсюда, по причинѣ противоположной, совершенно для насъ понятны свойственныя уму древнихъ грековъ необычайная чуткость, самая тонкая воспримчивость, живость и выразительность представленія,—эти качества, въ особенности проявившіяся въ языкѣ, владѣющемъ богатыми средствами выраженія неуловимыхъ для насъ разностей въ опредѣленіяхъ времени, состояній и дѣйствій наблюдаемыхъ вещей.



Но чѣмъ богаче и разнообразнѣе были средства языка для выраженія пластическихъ чувственныхъ представленій, тѣмъ съ большими трудностями соединялось приспособленіе этихъ формъ къ отвлеченному мышленію. Въ умственномъ сознаніи грека все представлялось разьединенно, въ олицетвореніи, такъ что, поэтому всякое слово для него было представителемъ, такъ сказать, особой, отдѣльно отъ другихъ, существующей вещи, или по крайней мѣрѣ именемъ чего либо даннаго, существующаго. Грекъ былъ убѣжденъ въ томъ, что языкъ, слово человѣческое есть непосредственное, вѣрное выраженіе данной вѣи насъ дѣйствительности вещей: въ немъ онъ видѣлъ повтореніе вѣчно движущагося потока самыхъ вещей (*ρῆμα* значить теку и говорю). Отсюда-то именно объясняется то замѣчательное явленіе въ исторіи греческой философіи, что какъ скоро греческіе философы начали мыслить отвлеченно, то съ этимъ вмѣстѣ соединялось стремленіе отрѣшиться отъ всякихъ положительныхъ формъ выраженія, потому что такія формы далеко не соответствовали самой природѣ мышленія. Поэтому и самое мышленіе не могло имѣть опредѣленности. Впрочемъ все же греческіе философы, и при отвлеченномъ мышленіи, не могли быть совершенно свободны отъ естественной имъ склонности представлять все въ чувственно образной формѣ, пластически (Элейцы). Стремленіе отрѣшиться отъ положительныхъ формъ языка наиболѣе рѣшительно у Платона, и это потому очевидно, что никогда прежде умственная дѣятельность отвлеченнаго мышленія не была въ такой мѣрѣ сознательною, проникнутою яснымъ пониманіемъ отличительности своей природы. Сущее въ своемъ подлинномъ бытіи, какъ оно есть въ самомъ себѣ, не можетъ быть выражено, по Платону, на языкѣ человѣческомъ: оно есть свѣтъ, постигаемый только непосредственнымъ, умственнымъ созерцаемъ. Вотъ почему полное знаніе только богамъ свой-

ственно; здѣсь же причина того, что сущее, созерцаемое умомъ, онъ изображаетъ въ формѣ отрицательной. Сущее (το οὐτως οὐ) именно то, что имѣетъ бытіе чрезъ себя (хотя каѡ αὐτο), говоритъ Платонъ, есть нѣчто бездѣльное, не имѣющее никакого вида, не осязаемое, но созерцаемое только умомъ, находящееся тамъ, гдѣ царствуетъ вѣчная истина (Phaedr. 247, с.). Но такъ какъ это сущее имѣетъ природу тождественную съ природою разума, посредствомъ котораго созерцается, то знаніе его и для челоука возможно въ известной мѣрѣ:—оно не можетъ быть только высказываемо въ положительной формѣ. Единственный путь къ нему есть діалектическое развитіе мысли. И въ самомъ дѣлѣ, какъ мы видѣли, этимъ путемъ было найдено, что сущее не есть одно въ строгомъ смыслѣ, какъ учили элейскіе философы, но что оно заключаетъ въ себѣ множество, и далѣе, что оно не измѣняется, ибо измѣняемость есть нѣчто не мыслимое. Такъ какъ высшая форма мысли есть понятіе, то ясно, что сущее познается только посредствомъ понятій разума. Если сущее будучи единымъ, содержитъ въ себѣ множество, то поэтому необходимо также должно быть и множество понятій, посредствомъ которыхъ познается истина и каждому понятію соотвѣтствовать, какъ предметъ его, опредѣленное, мыслимое единство въ области сущаго. Въ этомъ смыслѣ сущее, по Платону, есть членораздѣльный міръ идей. Какъ мыслимый міръ идей,—сущее есть не только бытіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ и мысль о бытіи, и наоборотъ всякая мысль необходимо есть мысль о сущемъ, ибо и мыслить, и высказать можно только то, что есть дѣйствительно. А что общія понятія, которыя являются въ нашемъ разумѣ, какъ скоро познаются вещи, дѣйствительно представляютъ въ себѣ то, что есть въ идеяхъ,—въ этомъ легко убѣдиться. Безспорно, всякое общее понятіе имѣетъ ближайшее отношеніе къ тому, что есть въ наблю-



даемой дѣйствительности вещей, тѣмъ не менѣе ни для одного изъ нихъ нѣтъ здѣсь вполне соответствующаго предмета. Вещи только болѣе или менѣе, но никогда вполне, не представляютъ на себѣ то, что сознается нами въ общихъ понятіяхъ. Такъ напр., въ дѣйствительности есть много вещей, о которыхъ мы высказываемъ понятіе равенства, сравнивая ихъ между собою,—но нѣтъ ничего такого, что представляло бы въ себѣ совершенное безусловное равенство, ибо всякая вещь, по сравненію съ другими вещами если оказывается равною имъ, то только отчасти,—больше или меньше, потому что съ равенствомъ всегда соединяется въ вещахъ неравенство. Между тѣмъ, помощію общаго понятія—равенства, мы созерцаемъ равенство безусловное, или какъ выражается Платонъ само равенство (*αὐτὸ τὸ ἴσον*), т. е. именно то, чего въ дѣйствительности видимой нѣтъ: ибо равное, какъ равное, т. е., само равенство въ вещахъ не существуетъ (*Phaedon* 74, а. в. с.). Или, напр., Симміасъ великъ въ сравненіи съ Сократомъ, но малъ сравнительно съ Федономъ. Здѣсь и великость и малость совмѣщаются въ одномъ человѣкѣ, слѣдовательно нельзя объ немъ сказать вполне ни того, ни другого: что онъ великъ, или что онъ малъ. Эти понятія, какъ понятія, исключаютъ себя взаимно: великость и малость, когда ихъ мыслимъ, какъ онѣ есть въ себѣ,—представляются не совмѣстными. Вообще, тогда какъ въ дѣйствительности, наблюдаемой чрезъ чувства, противное происходитъ отъ противнаго,—въ томъ, что существуетъ въ себѣ, именно въ мыслимомъ никогда не бываетъ противнаго ему; ибо одно мыслимое отрицаетъ собою другое, въ отношеніи къ которому оно мыслится какъ противное (*ibid.* 103, 6). Точно также прекрасное само въ себѣ не есть тоже, что прекрасные предметы (*Иппіасъ старшій*). Такимъ образомъ посредствомъ общихъ понятій сознается несравненно больше, чѣмъ сколько дано непосред-

ственно въ самыхъ вещахъ. Поэтому, хотя общія понятія образуются отъ того, что умъ нашъ многое, непосредственно данное въ вещахъ, сводить къ *единству* цѣлаго (Phaedr. 249, 6),—тѣмъ не менѣе это многое не есть еще достаточное основаніе, вполне изъясняющее то, что мыслится чрезъ понятія. Ясно, что только идеи суть вполне соразмѣрные предметы мыслимыхъ понятій: общія понятія (*λογισμοί*),—это, какъ сказано выше, та форма, въ которой разумъ овладѣваетъ истиннымъ знаніемъ, и только чрезъ понятія сущее болѣе или менѣе познаваемо для насъ (Soph. 254, a.). Понятіе есть мысль о сущемъ, потому что сущее имѣетъ природу мыслимую, и какъ мыслимое, (*νοητόν* Tim 48, c.) сущее есть идея. Вотъ почему Платонъ говоритъ объ идеяхъ то какъ о понятіяхъ, то разумѣя сущее (Phaedr. 249, b. Repub. X. 596, a. Parm. 132, d. c. Tim 51—52, a.).

Такимъ образомъ, ученіе объ идеяхъ есть такое основное воззрѣніе въ философіи Платона, помощью котораго сами собою изъясняются какъ сущность философскаго знанія и путь къ достиженію его, такъ равно и предметъ знанія. Идеи Платона имѣютъ значеніе и логическое, и метафизическое вмѣстѣ, ибо представляютъ въ себѣ то, что есть существеннаго въ познаніи и въ бытіи вещей. Поэтому на основаніи ученія объ идеяхъ опредѣляется относительное достоинство различныхъ видовъ познания и путь къ знанію философскому, равно какъ и то, что должно быть мыслимо относительно самаго предмета философскаго знанія.

(Продолженіе будетъ).