



Очерки истории философии древней и новой.

(Продолжение ¹⁾).

Ф и л о с о ф і я П л а т о н а.

Три предмета составляют содержание философии Сократа, именно: *знание, добродѣтель и благо*. И эти три предмета составляли одну нераздѣльную задачу, единую цѣль философской дѣятельности. Прежде всего Сократъ представляется ищущимъ знанія. А такъ какъ знаніе, котораго искалъ Сократъ, онъ понималъ какъ продуктъ умственной самодѣятельности, то самая эта дѣятельность, направленная къ отысканію знанія, какъ требующая усилій, свободнаго самоограниченія, терпѣнія и самообладанія, отреченія отъ внѣшнихъ благъ жизни и преимуществъ, высоко цѣнимыхъ людьми—такая дѣятельность естественно должна была имѣть въ глазахъ Сократа значеніе *добродѣтели*. Съ другой стороны, потому только самое стремленіе къ знанію могло имѣть столь важное значеніе, что и предметъ этого стремленія,—т. е. знаніе, котораго искалъ Сократъ, само по себѣ наиболѣе цѣнно. Это именно знаніе о томъ, въ чемъ заключается сущность добродѣтельной жизни, знаніе о нравственномъ совершенствѣ человѣка. Такое знаніе безспорно есть высшее

¹⁾ См. Труды Кіевск. дух. Академіи, сентябрь 1900 г

благо; само по себѣ стремленіе къ познанію того, каковъ долженъ быть совершенный человѣкъ, конечно служить ручательствомъ въ томъ, что такого рода знаніе не можетъ остаться празднымъ, бездѣтельнымъ. Вотъ почему Сократу представлялось знаніе добродѣтели равносильнымъ самой добродѣтели; добродѣтель же есть благо въ томъ смыслѣ, что только она даетъ полное и наиболѣе совершенное внутреннее удовлетвореніе, полное довольство собою,—иначе—дѣлаетъ человѣка блаженнымъ.

Итакъ въ трехъ понятіяхъ о знаніи, добродѣтели и благѣ заключается вся философія Сократа. Но эти понятія не *теоретически*,—т. е. не въ видѣ опредѣленнаго систематическаго ученія, а только *практически*, въ видѣ стремленій и свойствъ, характеризующихъ личную жизнь Сократа, получили свое выраженіе въ его философствованіи. Теоретическая разработка означенныхъ понятій составляетъ задачу философіи Платона.

1) Посмотримъ прежде всего какъ рѣшается у Платона вопросъ о *познаніи*. Рѣшеніе этого вопроса у Платона есть не что иное, какъ синтезъ прежнихъ ученій о познаніи. При всякомъ дѣйствительномъ синтезѣ, въ отличіе отъ механическаго сочетанія, отъ простаго смѣшенія, соединяемые элементы необходимо подвергаются нѣкоторому видоизмѣненію. Поэтому, хотя въ ученія Платона о познаніи соединяются прежнія ученія по этому вопросу, однако это не значитъ, что Платонъ лишь повторяетъ сказанное прежде другими философами.

Хотя уже первые философы пришли къ сознанію, что истина познается не чувствами, а разумомъ, однако необходимость чувственнаго познанія нигдѣмъ не была подвергаема сомнѣнію. И Платонъ также не отрицаетъ чувственнаго познанія, а только признаетъ его наименѣе совершеннымъ, такъ что, при сравненіи съ высшимъ и наиболѣе совершеннымъ познаніемъ, оно представляется какъ бы *незнаніемъ*,



отсутствіемъ дѣйствительнаго знанія. Необходимость же чувственного познанія заключается въ томъ, что оно составляетъ исходный пунктъ въ познавательной дѣятельности. Вотъ почему, на поставленный въ діалогъ *Теэтетъ* вопросъ, что такое знаніе, дается прежде всего слѣдующій отвѣтъ: знаніе есть *ощущеніе* (αἴσθησις), чувственное воспріятіе. Все опроверженіе этого опредѣленія познанія состоитъ въ разъясненіи несоотвѣтствія такого рѣшенія вопроса истинному понятію о знаніи: настоящее, совершенное знаніе должно быть твердо, непоколебимо, ощущеніе же—состояніе крайне неустойчивое, измѣнчивое, текучее. Однако нельзя сказать, что ощущеніе—призракъ, миражъ: ощущенія имѣютъ реальное, соотвѣтствующее имъ, объективное основаніе, столь же измѣнчивое и текучее, какъ сами ощущенія. Такимъ объективнымъ основаніемъ ощущеній служитъ *матерія*, вещество. У прежнихъ философовъ мы видимъ указанія на разныя матеріальныя начала, но не находимъ общаго понятія о матеріи; такимъ понятіемъ, какъ мы видѣли, нельзя признать *ἄπειρον* Анаксимандра. Лишь у Платона этотъ терминъ получилъ такое значеніе, но это потому, что Платонъ первый изъ философовъ пришелъ къ общему понятію о матеріи. Понятіе это состоитъ въ слѣдующемъ: оставаясь при однихъ ощущеніяхъ, мы не могли бы ни о чемъ сказать,—что это *есть*, существуетъ, а могли бы говорить обо всемъ лишь такъ, что это *происходитъ, бываетъ*; матерія и есть начало рожденія, быванія, происхожденія, поэтому и называется она у Платона просто *рожденіемъ* (γένεσις). У Пифагорейцевъ въ числѣ другихъ видовъ противоположностей указывается, какъ одна изъ главныхъ, противоположность началъ: *мужскаго и женскаго*. Матерія Платона—начало *женское, страдательное*; она *матерь* всѣхъ вещей, и, какъ начало *страдательное*, называется также *мѣстомъ*, т. е. вмѣстилищемъ всего раждаемаго ею и въ ней происходящаго. Таково же значеніе въ нашемъ познаніи чувственного на-

блуденія, или воспріятія (матерія также начало воспріемлющее); оно не есть познаніе, но есть необходимый его носитель, субстратъ.

Знаніе не есть также *мнѣніе* или представленіе (*δόξα*). Однакожъ, сравнительно съ ощущеніемъ, мнѣніе ближе къ дѣйствительному знанію, а потому мнѣніе составляетъ дальнѣйшую степень познанія: ощущеніе ни истинно, ни ложно, ибо не столько есть познаніе, сколько состояніе (пріятное или непріятное) познающаго. Мнѣніе же хотя бываетъ ложнымъ, но можетъ быть также и истиннымъ. Въ послѣднемъ случаѣ, очевидно, мнѣніе не лишено нѣкоторой доли участія въ истинномъ дѣйствительномъ знаніи. Несовершенство мнѣнія состоитъ въ томъ, что не имѣетъ въ самомъ себѣ опоры; отъ этого происходитъ неустойчивость мнѣнія: мнѣніе колеблется, такъ какъ бываетъ то истиннымъ, то ложнымъ. Таково же свойство и самаго бытія, составляющаго предметъ или содержаніе мнѣнія; предметомъ мнѣнія служатъ *образы вещей чувственныхъ* (явленія), которые то происходятъ, то разрушаются, то появляются, то исчезаютъ: по причинѣ такой измѣнчивости вещей, вслѣдствіе неустойчивости ихъ бытія, легко можно принять существующее за несуществующее (т. е. за переставшее существовать), и наоборотъ, и что истинно теперь и въ этомъ мѣстѣ, т. е. соотвѣтствуетъ дѣйствительному положенію вещей, легко можетъ оказаться ложнымъ въ другое время и въ другомъ мѣстѣ, т. е. при измѣнившемся положеніи вещей. Вотъ отчего происходятъ ложныя мнѣнія; мнѣніе бываетъ ложнымъ въ томъ случаѣ, когда бытіе смѣшивается съ небытіемъ, истинное (т. е. вѣрное) смѣшивается съ ложнымъ (съ невѣрнымъ), т. е. въ случаѣ, если одно принимается за другое. Что ложное мнѣніе не есть знаніе—это ясно; но нельзя ли признать знаніемъ мнѣніе истинное? Выше сказано, что мнѣніе вообще неустойчиво, не имѣетъ въ себѣ опоры, и это относится ко всякому мнѣнію, не только ложному, но также и



къ истинному. Поэтому, очевидно, мнѣніе, хотя бы было истиннымъ, не есть знаніе. Мнѣніе не сдѣлается знаніемъ и въ томъ случаѣ, если будетъ подкрѣплено чрезъ присоединеніе къ нему *разъясненія* его предмета,—въ чемъ бы такое разъясненіе ни состояло. Будетъ ли состоять разъясненіе предмета, къ которому мнѣніе относится, въ перечисленіи составныхъ частей, или же въ указаніи отличительнаго признака такового предмета, въ томъ и другомъ случаѣ знаніе должно уже быть на лицо, дабы возможно было самое разъясненіе: вѣдь, чтобы перечислить составныя части предмета, нужно ихъ знать напередъ; равнымъ образомъ только тотъ можетъ указать отличительный признакъ предмета, кому уже напередъ извѣстно какъ относительно этого предмета, такъ и относительно другихъ, въ чемъ они сходны между собою и въ чемъ различны. Словомъ—разъясненіе, присоединенное къ мнѣнію, только усложняетъ его, а вѣдь въ наибольшей мѣрѣ познаваемымъ должно признать не сложное, а простое, т. е. *простые элементы*, изъ коихъ состоитъ все сложное. Сложное потому менѣе познаваемо, что все сложное подвержено переменамъ; очевидно, что и самое познаніе сложнаго, какъ соотвѣтственное своему предмету, также не можетъ быть твердымъ и неизблемымъ. Истинное знаніе и по предмету своему, и по способу усвоенія его должно быть *просто и непосредственно*. Все сложное зависимо отъ того, изъ чего оно состоитъ; такъ и знаніе, основанное на другомъ знаніи, не есть достовѣрнѣйшее и важнѣйшее; самое достовѣрное и наиболѣе важное—то знаніе, которое служитъ основаніемъ и опорой для всякаго иного знанія. И таково знаніе *умозрительное*, знаніе состоящее въ непосредственномъ умственномъ воспріятіи своего предмета. Разсмотримъ это знаніе. Оно очевидно должно быть поставлено, по достоинству своему, выше простаго мнѣнія. Какъ же оно пріобрѣтается и въ чемъ состоитъ какъ по содержанію своему, такъ и по формѣ?

Знаніе, которое мы приобрѣтаемъ по слуху, чрезъ сообщеніе отъ другихъ, насъ обыкновенно не удовлетворяетъ. Мы хотимъ быть по возможности *очевидцами* того, что намъ извѣстно по слуху; послѣдній способъ познанія есть *непосредственный* и потому наиболѣе убѣдительный и достовѣрный, между тѣмъ какъ знаніе сообщаемое другими, то, что мы узнаемъ по слуху, обыкновенно лишено этихъ свойствъ, по крайней мѣрѣ не въ такой степени ими обладаетъ. Однако и то, что мы сами видимъ—непрочно, какъ сказано, подвержено перемѣнамъ, а потому и знаніе, получаемое этимъ способомъ, хотя и болѣе достовѣрное, чѣмъ то, которое основывается на свидѣтельствѣ другихъ,—все же несовершенно. Вотъ если бы возможно было для насъ видѣть то, что не подлежитъ перемѣнамъ происхожденія и разрушенія, т. е. прсгое и нерушимое, и всегда остающееся себѣ равнымъ. Но такого рода бытіе чувствамъ недоступно. Впрочемъ, кромѣ зрѣнія тѣлеснаго, воспринимающаго только вещественные, а потому разрушимые предметы, есть *духовное зрѣніе*; мы обладаемъ умственнымъ созерцаніемъ, которое въ отношеніи къ предметамъ вѣчно сущимъ то же, что тѣлесное зрѣніе въ отношеніи къ вещамъ временнымъ. Какъ же именно мы должны мыслить то бытіе, которое составляетъ предметъ умственного созерцанія и какъ происходитъ самое это созерцаніе? Какъ извѣстно, пифагорейцы признавали предметомъ такого умственно-созерцательнаго познанія *числа*. Числа дѣйствительно не то, что вещи,—не происходятъ и не разрушаются, ни рождаются, ни умираютъ. Какое происхожденіе для нихъ измыслить? спросимъ словами Парменида. Всѣ числа происходятъ изъ единицы (чрезъ прибавленіе единицы къ самой себѣ), а сама единица не происходитъ; поэтому и о происхожденіи чиселъ должно сказать, что это происхожденіе какъ бы внѣвременное. Однакожъ, какъ свидѣтельствуемъ Аристотель, пифагорейцы не раздѣляли чиселъ отъ вещей, т. е. отъ тѣлеснаго чувственного міра, и они

были правы: число мыслится какъ *величина* (понятіе *количественное*), а величину можно ли представить отдѣльно отъ пространства, которое, по Платону, то же, что матерія (вмѣстительство). Итакъ очевидно, что для болѣе яснаго разграниченія чувственнаго познанія отъ познанія умозрительнаго, необходимо мыслить и предметъ этого послѣдняго познанія такъ, чтобы невозможно было смѣшеніе этого предмета съ бытіемъ чувственнымъ, вещественнымъ. Предметомъ умозрительнаго познанія должно признать *не количественное бытіе, а качественное*. Дѣйствительно, для чиселъ Платонъ назначаетъ мѣсто среднее, переходное между міромъ вещей чувственныхъ и бытіемъ умопостигаемымъ; къ послѣднему-же онъ относитъ свойства, *качества* вещей,—только не въ томъ ихъ видѣ, какъ онѣ являются для чувственнаго познанія, но такими, какими ихъ мыслить нашъ разумъ. Для чувствъ всякое качество является *смѣшаннымъ* съ другими, не только отличными отъ него, но и противоположными ему; *единое* является соединеннымъ со *множествомъ*, *подобное* съ *неподобнымъ*, *прекрасное* съ *безобразнымъ* и т. д. Умъ же нашъ всякое качество мыслить какъ сущее *само по себѣ*, отдѣльно (т. е. отвлеченно) отъ всѣхъ другихъ. Потому-то въ чувственномъ мірѣ постоянно мы видимъ смѣну противоположностей, переходъ отъ одного качества къ другому противоположному; въ мірѣ же умозерцаемомъ всякій отдѣльный видъ сущаго, всякая идея всегда остается тѣмъ же самымъ, не переходя ни во что иное. Вотъ почему Платонъ учитъ, что этотъ видимый міръ вещей только *подобенъ*, но не равенъ истинно сущему. Всякая идея отпечатлѣвается во множествѣ чувственныхъ, подобныхъ въ отношеніи этой идеи, вещей, или, какъ выражается Платонъ, вещи сходныя между собою относительно какого либо признака *причастны* идеѣ этого признака, причѣмъ однако идея, не смотря на участіе въ ней вещей ей подобныхъ, остается единою, тождественною; самая идея чрезъ то не раздробляется, а сохраняетъ неизмѣнно свое единство

и тождество; раздробленіе относится къ чувственнымъ подобіямъ идеи, ибо причиною этой раздробленности служить матерія. Какъ идея есть начало единства и тождества, такъ матерія есть начало множества и измѣняемости. Конечно, непонятно, какъ это возможно, что идея, будучи присущею множеству вещей ей соотвѣтственныхъ, тѣмъ не менѣе остается единою и не раздѣляется на части (вопросъ объ этомъ подробно изслѣдуется въ діалогѣ *Парменида*), но должно взять во вниманіе, что идеи безтѣлесны, духовны, а духовному раздѣленіе на части не свойственно. Таинственность и непонятность общенія идей съ вещами слѣдуетъ относить къ непостижимости единенія между духовнымъ и тѣлеснымъ бытіемъ.

Что касается умственного созерцанія, какъ способа познанія соотвѣтствующаго истинно сущему, т. е. идеямъ, то душа наша, когда соединяется съ тѣломъ, теряетъ этотъ даръ умственного созерцанія, такъ какъ тѣло разобщаетъ ее съ міромъ идей. Для восстановленія утраченнаго дара необходимымъ средствомъ служить чувственное наблюденіе: образы вещей въ этомъ чувственномъ мірѣ возбуждаютъ въ душѣ *примѣненіе* идей; а еще болѣе способствуетъ къ оживленію и укрѣпленію умственного созерцанія дружеская общительность, обмѣнъ мыслей между людьми ищущими знанія.

Однакожъ и софисты любили разсуждать и другихъ учили этому умѣнью. Но только не знаніе само по себѣ, не любовь къ истинѣ,—не что либо подобное побуждало ихъ къ такому занятію, а тщеславіе, желаніе приобрѣсти извѣстность, что доставляло имъ значительныя матеріальныя выгоды. Поэтому философствованіе софистовъ въ умственномъ отношеніи было бесплодно какъ для нихъ самихъ, такъ и для ихъ послѣдователей и учениковъ: оно не обогащало ихъ знаніемъ истиннымъ, т. е. твердымъ и незыблемымъ, опирающимся на умственномъ созерцаніи. Разумъ—начало упорядочивающее: самое созданіе міра, по представленію Платона,

состоить въ приведеніи матеріи изъ свойственнаго ей безпорядочнаго состоянія въ состояніе порядка. Порядокъ образуется, коль скоро матерія, которая сама по себѣ есть начало неограниченное, неопредѣленное, подчиняется опредѣленной мѣрѣ, ограничивается извѣстнымъ образомъ. Поэтому, гдѣ есть порядокъ, правильность, законъ, гармонія, тамъ должно быть два начала: *неограниченное* и *ограничивающее*, иначе—граница, предѣлъ; первое начало еще называется началомъ множества, или просто *множествомъ*, а послѣднее—*единымъ*. Положеніе это, что во всемъ есть единое и многое, неограниченное и ограниченіе, сдѣлалось общеизвѣстнымъ и общепринятымъ. И вотъ этимъ положеніемъ софисты злоупотребляли и основали на немъ свою софистическую діалектику такимъ образомъ: при разсмотрѣніи всякаго предмета, они старались показать, что, хотя этотъ предметъ обозначается единымъ словомъ, и самъ представляется намъ какъ что то цѣльное, единое, нераздѣльное, но на самомъ дѣлѣ въ немъ содержится неопредѣленное множество (признаковъ или элементовъ), и многое можетъ быть объ немъ высказано; наоборотъ, что представляется намъ множественнымъ, о томъ мы можемъ говорить какъ объ одномъ. Переходя, такимъ образомъ, въ своихъ рѣчахъ сразу отъ единства къ неопредѣленному множеству и обратно,—софисты вмѣсто того, чтобы приводить мышленіе въ порядокъ, научать стройному и упорядоченному разсмотрѣнію предмета, только запутывали мысли своихъ слушателей и приводили ихъ въ недоумѣніе. Дѣйствительно же упорядоченный образъ разсмотрѣнія вещей, который одинъ только можетъ приводить къ твердому и достовѣрному знанію, по Платону, состоитъ въ томъ, чтобы не *сразу*, не *вдругъ*, а *постепенно* переходить, при разсмотрѣніи всякаго предмета, отъ единства его къ многоразличію, и обратно—отъ многоразличія—къ единству. Такой постепенный, а потому и упорядоченный образъ разсмотрѣнія предмета получится, когда будетъ показано, сколь много

содержится въ единствѣ предмета, когда это многоразличіе будетъ представлено по частямъ, и въ извѣстной послѣдовательности. Напр., звукъ человѣческаго голоса, какъ отдѣльный предметъ знанія, въ этомъ смыслѣ есть нѣчто единое, но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ извѣстно, есть много членораздѣльныхъ звуковъ, входящихъ въ составъ человѣческой рѣчи. Однако, кто знаетъ только это, что человѣческій голосъ есть и единое и вмѣстѣ многоразличное, того нельзя признать знающимъ этотъ предметъ; знаніе получится только тогда, когда мы въ состояніи опредѣленно перечислить и правильно раздѣлить всѣ человѣческіе членораздѣльные звуки,—буквы гласныя, согласныя, двугласныя—въ составъ человѣческой рѣчи ¹⁾. Когда такое постепенное и послѣдовательное обзорѣніе многоразличія въ предметъ происходитъ въ порядкѣ восходящемъ (отъ неопредѣленно многого къ единому), то это есть *συναγωγή* или *ἀνάγωγή*, а когда происходитъ въ обратномъ, нисходящемъ порядкѣ, то этотъ методъ называется раздѣленіемъ *διαίρεσις*. Знаніе формъ и правилъ этого двойственного порядка изслѣдованія и умѣнье имъ пользоваться, для достиженія твердаго и непоколебимаго знанія, и составляетъ ту философскую науку, которую, подъ названіемъ *διαλεκтики*, Платонъ признаетъ важнѣйшею изъ всѣхъ наукъ.

Требованіе постепенности въ обзорѣніи многоразличія, содержащагося въ единствѣ предмета,—это требованіе относится лишь къ одному началу порядка, къ началу *неограниченному*. Но есть еще, какъ сказано, другое начало, именно ограничивающее или граница (*πέρας*). Какое же методологическое требованіе относится къ этому началу? Требованіе—*опредѣлить*, точно разграничить предметъ изслѣдованія. Требованіе это Платонъ ставитъ во главу угла,

¹⁾ Извѣстный Беконъ Веруламскій только повторяетъ высказанное Платонъ, когда въ своей теоріи индуктивнаго метода ставитъ требованіе, чтобы отъ фактовъ не сразу переходить къ наиболѣе общимъ положеніямъ, но сначала вводить положенія *среднія*.

именно: всякое изслѣдованіе, по Платону, должно начинать опредѣленіемъ предмета изслѣдованія. И это требованіе направлено противъ софистической діалектики, для которой обычнымъ и самымъ излюбленнымъ приѣмомъ служить подмѣнъ одного предмета другимъ, къ чему способствовала неопредѣленность, многозначность общеупотребительныхъ выраженій языка. Опредѣленіемъ предмета изслѣдованія точно намѣчаются предѣлы, изъ коихъ изслѣдованіе не должно выступать, а этимъ устраняется возможность означеннаго подмѣна и намѣреннаго уклоненія въ сторону отъ предмета рѣчи.

Діалектика составляетъ формальную сторону философскаго знанія. Изъ такого понятія о діалектикѣ не исключается и ученіе объ идеяхъ, какъ истинно сущемъ. Ибо ученіе это также имѣетъ характеръ формальный. Пока мы знаемъ только, что идеи неизмѣняемы и потому составляютъ истинно сущее,—что идеи—предметъ непосредственнаго умственнаго созерцанія, что этотъ даръ умственнаго созерцанія, утраченный душою въ моментъ ея рожденія въ этомъ мірѣ (потому рожденіе представляется, какъ ниспаденіе ея изъ небеснаго жилища въ область земного, измѣнчиваго бытія), можетъ быть въ нѣкоторой мѣрѣ возстановленъ при помощи діалектики и то не для всѣхъ, а только для имѣвшихъ этотъ даръ въ самомъ началѣ въ наибольшей степени. Все это—положенія формальнаго характера, ибо относятся къ понятію о философскомъ познаніи болѣе, чѣмъ къ понятію о самомъ предметѣ этого познанія.

II) По философіи Сократа предметъ философскаго знанія—добродѣтель. Но понятіе о добродѣтели есть подчиненное и зависимое отъ другого высшаго понятія, именно отъ понятія о благѣ, какъ конечной цѣли человеческой дѣятельности. А потому собственнымъ предметомъ философскаго изслѣдованія должно признать вопросъ о *благѣ*. Въ изслѣдованіе этого предмета, какъ часть его, должно войти и

ученіе о добродѣтели. Таковъ порядокъ дальнѣйшаго изслѣдованія.

Приступая къ изложенію вопроса о благѣ, надлежитъ имѣть въ виду прежде всего, что благо понимается у Платона двояко: а) какъ состояніе человѣческой жизни—индивидуальной и общественной и б) какъ первообразъ этого состоянія, какъ идея. Понятно, что прежде, чѣмъ говорить о подобіи, необходимо отмѣтить черты первообраза. По ученію Платона, идея блага выше истины и бытія. Она выше истины, ибо познаніе истины ищется *ради блага*. Истина представляется намъ предметомъ достойнѣйшимъ нашихъ умственныхъ усилій, но это конечно потому такъ, что на истину мы смотримъ съ точки зрѣнія блага, т. е. по причинѣ близости истины къ идеѣ блага. Истина нуждается въ своемъ оправданіи, именно стремленіе къ истинѣ для насъ оправдывается тѣмъ, что истина родственна благу, само же благо не нуждается ни въ какомъ оправданіи себя, ибо ищется не ради чего либо иного, но единственно ради себя самого, иначе сказать—благо есть предметъ наиболѣе желаемый и желаемый самъ по себѣ. Превосходство блага надъ истиной заключается въ томъ, что истина есть предметъ дѣятельности умственной, тогда какъ благо составляетъ предметъ всѣхъ душевныхъ силъ. Такъ какъ благо выше истины, а истина и есть то, къ чему направляется наше познаніе, то, очевидно, благо вмѣстѣ съ тѣмъ должно быть и выше познанія, т. е. слѣдуетъ признать его, если не совершенно непознаваемымъ, то по крайней мѣрѣ *последнимъ предѣломъ* въ области познаваемаго. Нельзя признать его совершенно непознаваемымъ, ибо чрезъ идею блага все познаваемо (по причинѣ близости истины и бытія къ благу), и насколько все познаваемо чрезъ идею блага, послѣдняя очевидно должна отображаться въ познаваемомъ, и сама слѣдовательно въ этой мѣрѣ познаваема. Выше указано сравненіе тѣлеснаго зрѣнія съ духовнымъ окомъ ума, съ созерцані-

емъ умственнымъ. Сравненіе это въ настоящемъ случаѣ особенно умѣстно, и оно дѣйствительно употреблено Платономъ. Что въ видимомъ мірѣ солнце, то въ мірѣ умопостигаемомъ есть *идея блага*: какъ солнце дѣлаетъ видимыми всѣ предметы, а равно есть причина и самого зрѣнія, само же оно съ трудомъ можетъ быть видимо (смотрѣть прямо на солнце для глазъ крайне трудно), такъ идея блага въ мірѣ умопостигаемомъ есть причина (конечная) познанія и познаваемого; сама же она выше истины и бытія; она крайній предѣлъ въ познаваемомъ, а какъ причина бытія, какъ начало, которымъ все въ мірѣ образуется и которое есть цѣль всего, она должна быть въ этомъ смыслѣ поставлена выше бытія. Очевидно, что идея блага, понятая такимъ образомъ, тождественна съ Божествомъ, съ верховнымъ мірообразующимъ разумомъ. Платонъ, конечно, не могъ признать идеи происшедшими: идеи—это область бытія вѣчнаго, неизмѣннаго. Въ какомъ же смыслѣ идею блага должно признать причиною идей, какъ бытія умопостигаемого, какъ предметовъ познаваемыхъ? Выше было сказано, что идея, по Платону,—начало единства, въ противоположность матеріи, которая есть начало множественности. Но такъ какъ идей множество, то и въ мірѣ идеальномъ, а не только чувственномъ, должно быть допущено начало матеріальное,—не какъ вещество, т. е. не въ смыслѣ начала производящаго измѣняемость и дѣлимость (идеи неизмѣняемы и недѣлимы), но какъ условіе относительнаго несовершенства идей, состоящаго въ томъ, что каждая идея не есть все бытіе, слѣд. есть бытіе неполное; при существованіи въ идеяхъ начала матеріальнаго, начала служащаго причиною ихъ относительнаго несовершенства (при ихъ различимости одна отъ другой) должно быть также и начало единства, въ силу котораго идеи составляютъ единый нераздѣльный міръ бытія совершеннаго. Это начало, объединяющее собою міръ идей, дающее всѣмъ идеямъ ихъ смыслъ и значеніе, и есть идея блага: что чрезъ каждую въ отдѣльности

идею (за исключеніемъ идеи блага) мыслится, или иначе— созерцается умомъ, только отчасти и не совершенно, то самое, во всей полнотѣ и совершеннымъ образомъ, понимается чрезъ идею блага. Каждая идея въ отношеніи къ вещамъ подобнымъ ей, есть причина *конечная*, есть *цѣль*. Идея же блага есть конечная причина всеобщая и всесовершенная, слѣд. чрезъ нее всѣ иныя, конечныя причины получаютъ свое завершеніе и свой смыслъ. Вотъ какимъ образомъ идея блага должна быть признана причиною всѣхъ другихъ идей.

Теперь посмотримъ, въ чемъ и какъ отображается идея блага. Первѣе всего, конечно, и наиболѣе совершеннымъ образомъ идея блага отобразилась въ *великомъ мірѣ*, а затѣмъ и въ *маломъ мірѣ*; но тогда какъ въ большомъ мірѣ отраженіе идеи блага есть дѣйствительность; въ маломъ мірѣ оно составляетъ только должное и желаемое, по крайней мѣрѣ, болѣе чѣмъ дѣйствительное состояніе жизни. Сверхъ того, не слѣдуетъ забывать, что и большой міръ познаваемъ лишь въ той мѣрѣ, насколько въ немъ отражается идея блага, т. е. въ отношеніи цѣлесообразности его устройства. Что же касается матеріальныхъ причинъ вещей, то въ этомъ отношеніи міровая дѣйствительность можетъ быть предметомъ только мнѣнія, приблизительно вѣрнаго представленія, предметомъ міоа, а не достовѣрнаго совершеннаго знанія.—Этимъ оправдывается положеніе Сократа, что о причинахъ вещей напрасно было бы пытаться пріобрѣсти достовѣрное знаніе, что такое знаніе свойственно только Божеству, а человѣкъ долженъ искать знанія лишь о себѣ самомъ—о своемъ назначеніи и своихъ обязанностяхъ. Вопросъ о конечной цѣли человѣческаго бытія былъ бы неразрѣшимъ, если бы невозможно было знать ничего о конечной цѣли существованія міра.

Такъ какъ міръ есть отображеніе идеи блага и слѣд. мы должны признать Виновника міра, т. е. верховный Разумъ, божество, чуждымъ зависти, то міръ долженъ быть

совершенъ въ своемъ устройствѣ. Совершенство же его въ матеріальномъ отношеніи состоитъ въ отсутствіи въ немъ хаотической, неорганизованной матеріи, которая вся цѣликомъ подчинена порядку и сформирована; въ формальномъ отношеніи міръ долженъ имѣть видъ шаровидный, что выражаетъ довольство самимъ собою, полную достаточность для себя самого,—отсутствіе нуждъ, которыхъ онъ не могъ бы удовлетворить собственными средствами. Но важнѣе совершенства міра иного порядка,—совершенства духовныя. Міръ есть одушевленное и разумное существо. Поэтому должна быть *міровая душа*, какъ органъ, посредствующій собою общеніе чувственного съ идеальнымъ или сверхчувственнымъ, слѣдовательно родственная съ міромъ идей, но вмѣстѣ съ тѣмъ, по причинѣ сложности своего состава и измѣняемости, имѣющая склонность къ бытію чувственному и съ нимъ связанная. Какъ существо одушевленное, міръ движется самъ собою, не нуждаясь для этого въ дѣйствіи какой либо посторонней причины. Такъ какъ міръ—одушевленное и разумное существо, то повсюду въ немъ господствуетъ разумный порядокъ, отношеніе подчиненности. Въ земной области преобладаетъ мнѣніе, а небо есть область свѣта, разума и совершеннаго знанія. Поэтому даръ знанія душа наша приноситъ въ этотъ земной міръ изъ своего небеснаго жилища, куда ее устремляетъ желаніе снова овладѣть тѣмъ даромъ. Все живущее въ мірѣ существуетъ для блага, конечно, прежде всего своего, но въ эту систему всеобщей цѣлесообразности, какъ необходимая ея часть, и притомъ важнѣйшая, входитъ также систематическое осуществленіе человѣкомъ своего собственного блага. Въ чемъ же состоитъ это благо, собственно уже человѣческое благо? Одни, какъ извѣстно, признавали высшимъ благомъ человѣка удовольствіе, другіе же полагали таковое благо въ умственной дѣятельности, ищущей самаго совершеннаго, конечно, знанія. Съ перваго взгляда наиболѣе пріемлемымъ представляется

то мнѣніе, что благо не есть ни удовольствіе, ни знаніе, а правильное смѣшеніе того и другого. Признавая это мнѣніе наиболѣе близкимъ къ истинѣ, Платонъ въ смѣшанной жизни, соотвѣтственной такому понятію о благѣ, даетъ разуму и знанію столь преобладающее мѣсто, что удовольствіе, какъ элементъ блага, теряетъ всякое самостоятельное значеніе, обращаясь въ простое послѣдствіе дѣятельности умственной. Такое рѣшеніе вопроса о благѣ человѣческой жизни оправдывается тѣмъ психологическимъ ученіемъ о природѣ человѣка, что разумная душа, которой свойственно стремиться къ знанію, предназначена къ господству, что души чувствительная и желательная должны состоять въ подчиненіи разумной душѣ, что, чрезъ это только подчиненное отношеніе къ разумной душѣ, для низшихъ душевныхъ силъ—возможны и достижимы свойственныя имъ добродѣтели, т. е. совершенства принадлежащихъ имъ проявленій, именно—добродѣтель желательной души есть *умѣренность* или *благоразуміе*;—добродѣтель чувствительной души—*мужество*. Такъ какъ добродѣтели низшихъ силъ души осуществляются чрезъ господство разумной души надъ этими силами, то, очевидно, источникъ названныхъ добродѣтелей заключается въ *мудрости*, какъ добродѣтели свойственной душѣ разумной. Этимъ оправдывается ученіе Сократа, что добродѣтельнымъ можетъ быть только человѣкъ знающій. По крайней мѣрѣ эта мысль настойчиво проводится самимъ Платономъ въ такъ называемыхъ сократическихъ діалогахъ.

Человѣкъ можетъ быть мудрымъ, слѣд. вообще добродѣтельнымъ, только живя въ обществѣ, въ государствѣ. Въдѣ государство—это есть большой человѣкъ, и все, что свойственно отдѣльному человѣку, должно быть начертано, только въ болѣе крупныхъ чертахъ, въ устройствѣ государства. Дѣйствительно, соотвѣтственно тремъ составнымъ частямъ человѣческой души, Платонъ различаетъ въ государствѣ три сословія гражданъ: *правители*, *воины* и классъ *рабо-*

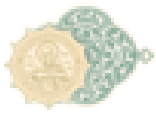
чихъ—промышленниковъ и торговцевъ. Правильное устройство государства состоитъ въ томъ, что во главѣ государства должны быть люди мудрые—философы,—люди обладающіе не только умственнымъ развитіемъ, но и практическою опытностію, которая должна быть ими предварительно приобрѣтена чрезъ прохожденіе низшихъ должностей; назначеніе воиновъ—быть хранителями внутреннего порядка и защитниками внѣшней безопасности государства. Классъ воиновъ и составляетъ собственно государство, ибо изъ ихъ среды избираются правители, а что касается промышленнаго класса, то въ составъ собственно государства, этотъ классъ не входитъ (т. е. рабочій классъ не пользуется правами гражданства). Назначеніе его—доставлять средства необходимыя государству, такъ что войны и правители уже отъ государства получаютъ все для нихъ потребное. Семейная жизнь и частное имущество дозволены только для промышленнаго класса, какъ стоящаго внѣ государства. Для гражданъ же государства должно быть правиломъ, чтобы у нихъ все было общее и ничего своего; прежде всего воспитаніе и образованіе должно быть дѣломъ не частнымъ, а государственнымъ. Требованіе это для Платона оправдывалось тѣмъ, что, будучи дѣломъ частнымъ, какъ воспитаніе, такъ и образованіе легко могло быть и дѣйствительно было нерѣдко развращающимъ. Ибо въ миоическихъ образахъ и сказаніяхъ, бывшихъ важнѣйшимъ воспитательнымъ средствомъ, немало содержится соблазнительныхъ картинъ и такого рода представленій о богахъ, которыя не сообразны съ истиннымъ понятіемъ о Божествѣ. Что касается образованія, то извѣстно какой характеръ оно получило подъ вліяніемъ софистовъ. Платонъ видѣлъ, конечно, на дѣлѣ, какъ часто общегосударственные интересы были обращаемы въ орудіе своекорыстія, какъ много вредили благосостоянію государства страсти народа. Но слишкомъ героическое и невѣрное средство противъ этихъ золь онъ предлагалъ, проектируя въ своемъ государствѣ

общеніе женъ и имуществъ, и исключая промышленный классъ изъ состава государства.

Указанное выше соотношеніе составныхъ частей государства и свойственныхъ имъ добродѣтелей (мудрость—добродѣтель правителей, мужество—добродѣтель воиновъ, умѣренность—добродѣтель промышленниковъ) Платонъ характеризуетъ, какъ составную общую добродѣтель *справедливости*. Справедливость въ томъ, чтобы всему было воздаваемо должное: чтобы предназначенное къ господству господствовало, а то чему слѣдуетъ быть въ подчиненіи другому было подчиненнымъ.

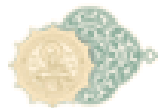
III. *Взглядъ Платона на философію*. Теперь, когда изложена, въ существенныхъ чертахъ, философія Платона, по двумъ ея главнымъ составнымъ частямъ, *по формѣ и содержанію*, мы можемъ представить и то, какъ смотрѣлъ Платонъ на философію. Удобнѣе именно теперь, а не въ началѣ ознакомиться со взглядомъ Платона на философію, такъ какъ этотъ взглядъ соответствуетъ философіи самого Платона и въ ней имѣетъ свое основаніе.

Для Платона философія, можно сказать, составляетъ все: она обнимаетъ всю жизнь человѣка,—всѣ его стремленія. Въдѣ въ мудрости, какъ мы видѣли, заключается сущность всѣхъ добродѣтелей. Всѣ совершенства, какими только можетъ украшаться человѣческая жизнь, соединяются въ мудрости, а мудрость и есть то, чего ищетъ, къ чему стремится философія. Въ познаніи заключается существо философіи. Познаніе же, какъ выше разъяснено, состоитъ, по Платону, въ умственной дѣятельности, опирающейся на умственномъ созерцаніи, и вырабатывающей правильную систему понятій,—движущейся, по выраженію Платона, отъ идей къ идеямъ и чрезъ идеи. Итакъ прежде всего важное значеніе для установленія понятія о философіи имѣетъ *умственное созерцаніе*. Предметъ умственного созерцанія есть бытіе трансцендентное, лежащее по ту сторону земной, т. е.



чувственной, дѣйствительности; посему, какъ отрицательное условіе для возбужденія въ нашей душѣ умственнаго созерцанія и соединеннаго съ нимъ влеченія души къ бытію умозерцаемому, требуется отвращеніе вниманія отъ всего чувственнаго, отъ земной дѣйствительности. Отсюда сущность философіи полагается въ постепенномъ *умирании для всего земного* и въ *жаждѣ безсмертія*, т. е. во всецѣломъ обращеніи души къ бытію вѣчному. Для философа смерть не есть зло, а напротивъ благо, ибо приближаетъ его къ той цѣли, къ которой онъ стремится всю свою жизнь, и ради которой всѣмъ пренебрегаетъ. Какъ соединеніе души съ тѣломъ, составляющее начальный моментъ этой жизни, разобщаетъ душу съ міромъ идей, погружаетъ ее въ забвеніе той сферы бытія, съ которою она наиболѣе родственна, такъ смерть, будучи разлученіемъ души съ тѣломъ, возвращаетъ ее снова къ первобытному блаженному ея состоянію. Такъ разсуждаетъ въ *Федонѣ* Сократъ, предъ лицомъ предстоящей ему смерти, убѣждая своихъ собесѣдниковъ въ томъ, что душа безсмертна и предназначена къ вѣчной блаженной жизни въ близкомъ общеніи съ богами. Сократъ, въ виду предстоявшей ему смерти, и не могъ иначе разсуждать о философіи. Такое разсужденіе вполне соответствовало его положенію. Истина, выраженная Сократомъ въ разсужденіи его о безсмертіи души, не требуетъ однако вовсе отрицанія настоящей земной жизни и полного къ ней пренебреженія. Земная дѣйствительность, этотъ чувственный міръ вещей, хотя, въ сравненіи съ потустороннимъ міромъ идей, и есть какъ бы темница. вмѣсто дѣйствительныхъ существенныхъ предметовъ заключаетъ въ себѣ только тѣни, слабыя подобія, отраженія этихъ предметовъ; но для насъ все же имѣютъ важное положительное значеніе и эти тѣни, вся эта настоящая земная дѣйствительность, такъ какъ этотъ міръ все же способенъ возводить нашу мысль къ истинному бытію и воспитываетъ нашу душу, приготавливаетъ ее къ общенію съ родственнымъ ей вѣчнымъ

бытіемъ, возбуждаетъ въ ней жажду вѣчной жизни и обладанія блаженствомъ непреходящимъ. Такое важное, воспитательное для души, значеніе даетъ этой земной дѣйствительности распространенная въ ней повсюду *красота*. Вѣдь красота яснѣ всего представляется въ этомъ мірѣ; она есть самый яркій отблескъ въ этомъ мірѣ идеальнаго бытія и потому дѣйствующій наиболѣе сильно на нашу душу. Въ душѣ быстро воспламеняется страстное влеченіе (эросъ) къ обладанію предметомъ, поразившимъ ее своей красотой. Но тщетно стремясь утолить жажду блаженства, посредствомъ наслажденія тѣлесной, несовершенной красотой, душа, руководимая умомъ, приходитъ къ убѣжденію въ бытіи иной высшей болѣе совершенной красоты, доступной только умственному, а не чувственному созерцанію. Съ этимъ вмѣстѣ любовь къ прекрасному перестаетъ быть влеченіемъ къ красотѣ чувственной, а преобразуется въ сверхчувственную, разумную любовь къ душевной красотѣ, къ прекраснымъ дѣламъ, учрежденіямъ, законамъ, наконецъ, къ высшей идеальной красотѣ истинно сущаго, составляющаго предметъ философіи. Такъ чувственное влеченіе къ наслажденію тѣлесной видимой красотой, въ душѣ, одаренной благороднымъ стремленіемъ къ высшему и совершенному, преобразуется въ философскую любовь къ истинѣ. Это и есть то, что называется платоническою любовью. Послѣ этого, любовь къ прекрасному проявляется уже какъ потребность совершеннаго знанія, и вмѣстѣ какъ стремленіе къ совершенной жизни, т. е. къ добродѣтели, которая достижима вполнѣ только для человѣка, ищущаго знанія. Потребность знанія дѣлаетъ человѣка діалектикомъ, т. е. методическимъ, терпѣливымъ и неутомимымъ (любовь дѣлаетъ человѣка такимъ) изслѣдователемъ,—въ общеніи съ другими дружественными ему лицами,—важнѣйшихъ для жизни вопросовъ, вопросовъ коренныхъ, отъ правильнаго рѣшенія которыхъ зависитъ нравственное достоинство, т. е. совершенство, жизни человѣка. Типъ понимаемаго такимъ образомъ философа



начертанъ Платономъ въ діалогѣ *Тезетъ*, гдѣ философъ сравнивается съ людьми, составляющими обычную уличную толпу, менѣе всего заботящимися о вопросахъ, надъ которыми философъ трудится, пренебрегая всѣмъ остальнымъ, до такой степени, что онъ кажется смѣшнымъ въ глазахъ этихъ людей, не понимающихъ, какъ можно пренебрегать тѣмъ, что такъ сильно ихъ волнуетъ, и какъ возможно такое равнодушіе къ тѣмъ живоогневающимъ новостямъ, которыя составляютъ обычную пищу ненасытнаго любопытства этихъ людей ¹⁾).

П. Линицкій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ См. объ этомъ *Нравственные принципы и характеры древнихъ греческихъ философовъ*. Г. Малеванскаго. *Труды Киевск. дух. Акад.* 1896 г. октябрь, стр. 285—290