

описание исторической действительности дѣлаетъ «Законы» очень цѣннымъ пособіемъ для изученія древности, а содержащіяся въ нихъ указанія на то, какъ относился Платонъ къ этой дѣйствительности, въ значительной степени пополняютъ наши свѣдѣнія о его наклонностяхъ; выводы же, которые можно сдѣлать изъ «Законовъ» относительно его теоретическаго ученія, въ общемъ очень незначительны. Исключеніемъ является въ этомъ отношеніи только десятая книга, содержащая законченное, необычайно ясно расположенное и строго выдержанное богословское разсужденіе полемическаго характера, страстный и энергическій тонъ котораго служитъ цѣннымъ свидѣтельствомъ духовной бодрости гениальнаго мыслителя.

IV. ФИЛОСОФЪ.

Какъ въ жизни, такъ и въ ученіи и въ сочиненіяхъ Платона мы видимъ единство его личности: въ ней соединяется множество стремленій, и она представляется благодаря этому связанною со всѣми духовными силами своего времени. Если мы попытаемся разграничить эти различныя отношенія ея и, тѣмъ самымъ, установить, что далъ Платонъ въ различныхъ областяхъ, то наше вниманіе прежде всего привлекутъ, разумѣется, его чисто научныя доктрины.

При этомъ уже бѣглый обзоръ его писательской дѣятельности заставляетъ видѣть въ томъ, что мы называемъ его философскою системою, не застывшій и замкнутый въ себѣ, но внутренне измѣняющійся и развивающійся сводъ мыслей; благодаря этому-то онъ и могъ въ непрерывно увеличивающихся размѣрахъ воспринимать и религіозныя, и социальна-политическія тенденціи.

Центромъ того, что Платонъ создалъ въ области науки, онъ самъ всегда называлъ свое ученіе объ идеяхъ; поэтому изложеніе его философіи должно быть по существу исторіей ученія объ идеяхъ. Намъ придется показать, изъ какихъ мотивовъ и какихъ предпосылокъ возникло это ученіе, какъ оно развилось въ метафизическую доктрину, и какъ, наконецъ, произошло его внутреннее преобразование. Первоначально представляя собою логическую теорію, оно обратилось въ міровоззрѣніе и общій принципъ философской науки. Въ этомъ процессѣ заключается сущность платоновой философіи.

1. Учение об идеях.

(Диалектика).

Какъ и всякая великая эпоха въ исторіи философіи, эпоха Сократа и Платона обусловлена постановкой гносеологической проблемы, — размышленіемъ о сущности знанія. Этотъ поворотъ мышленія въ сторону изслѣдованія самого себя совершается здѣсь впервые, и великое научное значеніе Платона заключается именно въ томъ, что онъ въ этомъ поворотѣ увидѣлъ существенную и самую важную сторону дѣятельности Сократа.

Въ «Хармидѣ», гдѣ рѣчь идетъ о понятіи самообладанія (*σωφροσύνη*), Платонъ развиваетъ ту мысль, что нравственное требованіе самопознанія (*γνώσις σεαυτοῦ*) имѣетъ въ виду совершенно особенный видъ знанія, объектомъ котораго служатъ не другіе предметы, какъ у обыкновеннаго знанія (*ἐπιστήμη*), а оно само, т. е. имѣетъ въ виду знаніе о знаніи. Этимъ уже сказано, что конечную основу такого «ученія о знаніи» составляетъ этической мотивъ. Это — заимствованный Платономъ безъ всякихъ урѣзокъ принципъ Сократа, по которому не только всякое умѣнье въ техникѣ и даже въ политикѣ, но и нравственная добродѣтель зиждется на знаніи. Для того, чтобы существовала сознательная добродѣтель, въ основу всякой философіи должна быть положена теорія познанія.

Поэтому, какъ бы близки ни были Платону этические и социально-политическіе мотивы, заставлявшие его въ концѣ-концовъ видѣть въ знаніи только средство, необходимое для достиженія его конечныхъ цѣлей, и какъ бы сильно ни вліяли эти мотивы на развитіе его стремленія къ познанію, — ядромъ его научной доктрины все-таки остается именно этотъ основной вопросъ о сущности знанія; и въ отвѣтъ на этотъ вопросъ онъ прежде всего и превзошелъ Сократа.

Сократъ въ сущности всегда ограничивался тѣмъ, что для всякаго вопроса практической жизни искалъ общаго правила, на основаніи котораго данный вопросъ долженъ быть рѣшенъ. Онъ училъ критическому отношенію къ себѣ, но это отношеніе сводилось лишь къ тому, чтобы никогда не поступать по привычкѣ, или сообразно съ обычаемъ, или въ силу непосредственнаго чувства, но всегда дѣйствовать на основаніи сознательныхъ соображеній; его жизненнымъ идеаломъ было хотѣніе по правиламъ. Въ этой практической формѣ нашелъ онъ тотъ разумный принципъ, который приводилъ все частное человеческой жизнедѣятельности въ зависимость отъ одного общаго — отъ размышленія. Онъ установилъ, что сознательная добродѣтель, которая должна быть противопоставлена условной порядочности, какъ единица высшаго порядка, можетъ заключаться только въ знаніи общаго правила. Кто хочетъ отдавать себѣ отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ, тотъ долженъ имѣть понятіе о цѣнностяхъ и задачахъ жизни, съ которыми здѣсь приходится имѣть дѣло. Такимъ образомъ философствованіе Сократа, по содержанію направленное на отысканіе прочныхъ нравственныхъ принциповъ, приняло форму знанія, выражавшагося въ понятіяхъ.

Эта же задача была руководящей и для Платона; но у него она получила большіе размѣры и развѣтвилась въ нѣсколькихъ направленіяхъ.

Извѣстную роль играло при этомъ прежде всего обстоятельство, что въ Платонѣ, рядомъ съ этико-политическимъ, возникъ и чисто научный интересъ къ математическому познанію. Нерѣшеннымъ остается вопросъ о томъ, былъ ли этотъ интересъ вызванъ его юношескимъ образованіемъ, полученнымъ въ Афинахъ, или знакомствомъ съ такими людьми, какъ Теодоръ изъ Кирены, или ранними отношеніями къ пифагорейцамъ¹⁾; во всякомъ случаѣ

¹⁾ Правда, Аристотель въ историко-критическомъ введеніи къ своей „Метафизикѣ“ объясняетъ положеніе Платона, глав-

это важное пополнение одностороннихъ взглядовъ Сократа сказывается уже въ произведеніяхъ пятидесятихъ годовъ, въ которыхъ изложено еще только возникающее учение самого Платона. Правда, во всѣхъ этихъ произведеніяхъ, уже въ силу того, что они направлены противъ софистической реторики, рѣчь идетъ главнымъ образомъ о преобразованіи общественной жизни на нравственныхъ началахъ; но въ наукѣ, отъ которой только и можно ожидать спасенія, мы всетаки уже видимъ ясно выраженную тенденцію стать чѣмъ-то болѣе широкимъ, нежели простое правоучительное самоуясненіе; теоретическое міровоззрѣніе начинаетъ складываться въ болѣе широкихъ, хотя и неопредѣленныхъ еще очертаніяхъ. Особенно удобнымъ примѣромъ, на которомъ видна прочность знанія, выражаемаго понятіями, служитъ математика; и въ «Менонѣ», гдѣ намѣчается метафизическій и богословскій общій тонъ новаго ученія о знаніи, этотъ процессъ происходитъ рядомъ съ развивающимся пониманіемъ математики.

Несомнѣнно, что въ своей философіи Платонъ въ такой же сильной степени находился подъ вліяніемъ математическихъ мотивовъ, въ какой онъ самъ способствовалъ развитію греческой математики; и это взаимное отношеніе, на нашъ взглядъ, слѣдуетъ объяснить тѣмъ, что именно Платонъ увидѣлъ въ математическихъ проблемахъ самую благодарную почву для изслѣдованія при помощи понятій, — область точныхъ опредѣленій и недоступныхъ сомнѣнію доказательствъ. Поэтому занятія математикой играли важную роль въ Академіи, которая такимъ образомъ вступила въ научное родство съ пифагорейцами; и это соединеніе наложило на позднѣйшую греческую

нымъ образомъ, его отношеніемъ къ пифагорейской доктринѣ. Однако нельзя забывать, что въ то время, когда Аристотель вступилъ въ Академію, у Платона, благодаря его путешествіямъ въ Италію, установились такіа близкія отношенія съ пифагорейскимъ союзомъ, какихъ мы не имѣемъ правъ предполагать между ними съ самаго начала.

математику тотъ отпечатокъ объективности, который получилъ свое типическое выраженіе въ руководствѣ Эвклида.

Что касается отдѣльныхъ математическихъ предметовъ, то произведенія Платона свидѣтельствуютъ объ его основательномъ знакомствѣ съ пифагорейской теоріей чиселъ, но не указываютъ на самостоятельную разработку имъ относящихся сюда проблемъ. Но такая разработка производилась въ его школѣ, и весьма вѣроятно поэтому, что и самъ учитель принималъ въ ней участіе около того времени, когда онъ, въ «ненаписанномъ ученіи» своей старости, пытался привести ученіе объ идеяхъ въ непосредственную метафизическую связь съ теоріей чиселъ. Этимъ объясняется и прославленіе арифметики, какъ науки наиболѣе близкой къ философіи. Ярче выступаетъ въ произведеніяхъ Платона интересъ къ геометріи; въ этой области Академія главное вниманіе обращала, кажется, на ученіе о пропорціяхъ. Самъ же Платонъ подчеркиваетъ въ особенности тотъ успѣхъ, который заключается въ переходѣ отъ планиметріи къ стереометріи, и то пренебреженіе, въ которомъ находилась послѣдняя до этихъ поръ, онъ осуждаетъ самымъ рѣзкимъ образомъ. На усердіе, съ которымъ онъ занимался этими вопросами, указываетъ приписываемое ему рѣшеніе такъ называемой делосской проблемы объ удвоеніи куба посредствомъ двухъ среднихъ пропорціональныхъ.

Болѣе важно однако то обстоятельство, что Платонъ внесъ въ математическія изслѣдованія требованіе, по которому исходить должно отъ опредѣленій и аксіомъ, и что для рѣшенія геометрическихъ задачъ, сводившихся въ сущности къ возможнымъ построеніямъ въ предѣлахъ данныхъ фигуръ, онъ ввелъ въ употребленіе аналитическіе методы, пріемъ исключенія и доказательство отъ противнаго. Этимъ путемъ въ математику была введена методика понятій.

Но если такимъ образомъ сократовское требованіе, чтобы знаніе выражалось понятіями, у Платона распространилось съ практическихъ и на теоретическія проблемы, то это распространеніе должно было необходимо вызвать измѣненія въ самомъ процессѣ образованія понятій. Сократъ старался вывести общія правила и понятія цѣнности, исходя изъ отдѣльныхъ представленій, отыскивая и сравнивая аналогичные имъ случаи; но этотъ «эпагогическій» (индуктивный) приемъ былъ недостаточенъ для отысканія математическихъ понятій. Опредѣленія, вродѣ слѣдующихъ: точка есть предѣлъ линіи, линія есть предѣлъ плоскости, плоскость есть предѣлъ тѣла, — такія опредѣленія не могли быть ни найдены, ни обоснованы индуктивнымъ путемъ. Платонъ долженъ былъ сознать недостаточность сократовской схемы, какъ только его задача — знаніе, выражаемое въ понятіяхъ — предстала передъ нимъ въ болѣе широкихъ размѣрахъ.

Эта недостаточность обнаружилась еще и въ другомъ направленіи. Сократъ указалъ путь отъ частнаго къ общему, отъ представленій, присущихъ сознанію cadaго, къ научнымъ понятіямъ; но не ведетъ ли противоположный путь отъ общаго къ частному? Знаніе, выражающееся въ понятіяхъ, должно прослѣдить также и подраздѣленіе родовыхъ понятій на видовыя; оно должно, наконецъ, слѣдовать своей задачей изложеніе порядка и связи (*λογισμῶν*) всѣхъ понятій между собой.

Для подраздѣленія (*τέμεσις*) понятій Платонъ нашелъ простой способъ въ схемѣ элейскихъ изслѣдованій. Зенонъ, отвлеченно разбирая проблемы о множественности и движеніи отдѣльныхъ вещей, остроумно пользовался слѣдующимъ методомъ: онъ изслѣдовалъ вопросъ, разсматривая сначала одно возможное рѣшеніе его, а затѣмъ другое — прямо противоположное. «Если міръ состоитъ изъ многихъ вещей, то число ихъ либо конечно, либо бесконечно; если мы предположимъ, что оно конечно, то и т. д.»

Платонъ, кажется, перенялъ этотъ методъ, и, какъ простѣйшій и наиболѣе надежный приемъ для подраздѣленія понятій, онъ употреблялъ и рекомендовалъ основывающуюся на противорѣчии дихотомію; по крайней мѣрѣ въ обоихъ подробныхъ дедуктивныхъ процессахъ, путемъ которыхъ въ діалогахъ «Софистъ» и «Политикъ» понятія софиста и государственнаго дѣятеля выводятся при помощи послѣдовательнаго ряда опредѣленій, мы видимъ педантическое, правда, и утомительное примѣненіе схемы противорѣчащихъ умозаключеній.

Къ этому присоединилось еще другое позастованіе. Элейцы пользовались подобными раздѣленіями для того, чтобы вывести слѣдствія изъ cadaго допущеннаго случая; при этомъ ихъ обычная полемическая цѣль заключалась въ томъ, чтобы доказать невозможность cadaго случая нелѣпностью его результатовъ. Этотъ приемъ былъ также усвоенъ и распространенъ въ положительную сторону Платономъ; онъ ввелъ методъ гипотетическаго изслѣдованія понятій, сводившійся къ тому, что пригодность и достовѣрность добытаго мышленіемъ понятія повѣрялись правильностью слѣдствій, которыя изъ него можно вывести.

Всѣ эти дѣйствія, — отыскиваніе понятій, ихъ подраздѣленіе и размѣщеніе въ опредѣленномъ порядкѣ, ихъ гипотетическое изслѣдованіе, Платонъ соединилъ подъ общимъ именемъ діалектики; понятія же, которыми занимается послѣдняя, онъ называлъ идеями. Въ діалектикѣ онъ видѣлъ божественное искусство, которое одно только и можетъ дать истинное знаніе и которое, слѣдовательно является единственною основой истинной добродѣтели.

Въ сравненіи съ простыми формами сократовскихъ бесѣдъ мы находимъ здѣсь могуче созрѣвшее и получившее болѣшую глубину логическое сознаніе. Около основнаго отношенія между общимъ и частнымъ уже расчленяются многочисленныя ходы

научной мысли и ясно понимается ихъ различіе. Правда, Платонъ не далъ законченнаго плана логики, какъ не далъ систематическаго изложенія никакой науки; но тамъ, гдѣ ему приходится касаться логическихъ вопросовъ, напримѣръ вопроса о томъ, что такое сужденіе и умозаключеніе, или вопроса о законахъ мышленія, тамъ онъ оказывается и въ области формальной мысли на такой высотѣ, что намъ становится понятнымъ, сколь многому научился у него создатель научной логики, Аристотель. Это не мѣшаетъ намъ нѣрѣдко находить у Платона отдѣльныя разсужденія, слабыя съ логической стороны, напримѣръ доказательства, построенныя на различномъ значеніи одного и того же слова, или даже совершенно ошибочныя, какъ неправильное оборачиваніе общихъ утвердительныхъ отвѣтовъ и т. д. Это не покажется удивительнымъ, если мы вспомнимъ, что логическая обработка философской мысли здѣсь только начинается; удивительно же, если комментаторы, во что бы то ни стало желавшіе удивляться, хотятъ въ этихъ случаяхъ растолковать намъ, что Платонъ былъ вполнѣ знакомъ съ софистическими уловками и пользовался ими, какъ литературнымъ средствомъ, только для насмѣшки или характеристики.

Такое значительное пополненіе сократовскаго принципа должно было измѣнить и самое пониманіе сущности и цѣнности понятія. Сократъ полагалъ, что общее можно найти въ частныхъ представленіяхъ людей и что отсюда его слѣдуетъ только вывести въ ясное сознаніе, и онъ довольствовался тѣмъ, что требовалъ для найденныхъ такимъ образомъ правилъ всеобщаго признанія; у Платона же идеи получили совершенно иное отношеніе къ представленіямъ, даваемымъ опытомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно иное значеніе.

Платонъ не могъ не замѣтить, что понятія, выводимыя дедуктивнымъ путемъ при подраздѣленіи болѣе высокаго понятія или являющіяся результа-

тами гипотетическаго изслѣдованія, по своему происхожденію и значенію, существенно отличаются отъ тѣхъ правилъ, которыя выводилъ Сократъ изъ опыта и изъ мнѣній людей; первыя по своему обоснованію и значенію оказываются независимыми отъ воспріятій и возникшихъ изъ нихъ возрѣній; ихъ источникъ—одно только разумное мышленіе. Такимъ образомъ для Платона снова стала руководящимъ моментомъ противоположность между мышленіемъ и воспріятіемъ, установленная великими метафизиками, Гераклитомъ и Парменидомъ, отброшенная софистами и лишь неопредѣленно поддерживаемая Сократомъ въ смыслѣ нѣкотораго отношенія цѣнности. Платонъ долженъ былъ убѣдиться, что тѣ понятія, въ которыхъ онъ, вмѣстѣ съ Сократомъ, искалъ истиннаго познанія и истинной добродѣтели, по своему существу и происхожденію, совершенно отличны отъ воспріятій и не могутъ быть выведены изъ нихъ.

Онъ распространилъ—что важнѣе всего—это заключеніе и на тѣ понятія, которыя надлежало выводить изъ воспріятій сократовскимъ, индуктивнымъ путемъ. Онъ нашелъ, что и въ этомъ случаѣ воспріятія служатъ, правда, поводами, вызывающими понятія, но не ихъ источниками; что содержаніе послѣднихъ не заключено въ готовомъ и законченномъ видѣ ни въ отдѣльныхъ воспріятіяхъ, ни во всей ихъ совокупности; но что, получивъ поводъ, даваемый воспріятіями, разумъ самостоятельно находитъ это содержаніе. Платонъ охотно разъясняетъ это (въ «Фѣдрѣ» и въ «Ширѣ») на понятіяхъ цѣнности, которыя преимущественно занимали Сократа. Когда мы говоримъ о красивыхъ лошадяхъ, красивыхъ женщинахъ, красивыхъ мальчикахъ и т. д. и хотимъ отъ этихъ представленій перейти къ понятію красоты, то это понятіе не заключено въ чистомъ и законченномъ видѣ ни въ одномъ изъ названныхъ частныхъ примѣровъ; но всѣ они вмѣстѣ только вызываютъ въ нашемъ со-

знаніи то чистое понятіе, которому ни одинъ изъ нихъ не удовлетворяетъ вполнѣ.

Хотя такимъ образомъ образованіе понятій сводится къ тому, чтобы найти единое и общее (το κοινόν), являющееся въ множественности эмпирическихъ данныхъ, однако это общее (содержаніе родового понятія) не заключено въ представленіяхъ, вызываемыхъ воспріятіемъ, какъ составная часть, но только намѣчается и копируется въ нихъ. Идея по сравненію съ воспріятіями является идеаломъ; ее можно найти не въ нихъ, а по нимъ. Процессъ образованія понятій заключается не въ расчлененіи воспріятій, посредствомъ котораго можно было бы убѣждаться въ наличности чего либо общаго въ нихъ всѣхъ; онъ есть одновременная интуиція, самостоятельно схватывающая общее, что соединяетъ отдѣльныя единицы. *Επαγωγή* (перечисленіе, индукція) переходитъ въ *συγωγή* (сведеніе, синтезъ).

Этимъ воззрѣніемъ на сущность родового понятія, которое должно быть познано расчлененіемъ, и на его отношеніе къ воспріятіямъ, въ которыхъ даны его единичныя проявленія, всецѣло опредѣляется историческое положеніе Платона между Сократомъ и Аристотелемъ. Сократъ ставитъ только неопредѣленное еще требованіе: понять, объяснить и оцѣнить частное на основаніи общаго. Платонъ требуетъ, чтобы это общее было сознано посредствомъ «одновременнаго созерцанія» всего отдѣльнаго и несовершеннаго, какъ нѣчто отъ него отличное; Аристотель же, напротивъ, считаетъ, что общее можетъ быть найдено путемъ расчлененія частнаго, въ которомъ оно содержится цѣликомъ. Можно назвать одинъ изъ этихъ взглядовъ синоптической, другой — аналитической теоріей родового понятія; и эта противоположность имѣла рѣшающее значеніе для Платона и Аристотеля не только въ отношеніи логики, но и въ отношеніи метафизики: ибо именно въ силу ея общая сущность вещей для одного отлична отъ восприни-

маемыхъ явленій, для другого же — содержится въ нихъ.

Для Платона изъ его синоптического воззрѣнія вытекало, что воспринимаемый образъ никогда не можетъ быть вполнѣ подобенъ соответствующей ему идеѣ. Это станетъ особенно понятно, если мы вспомнимъ, какія представленія прежде всего носились передъ нимъ. Съ одной стороны, это были нравственныя понятія, которыхъ искалъ Сократъ, — нормативныя рѣшенія, которыя были бы пригодны для опредѣленія цѣлей и цѣнностей нравственной жизни, но объ осуществленіи которыхъ въ дѣйствительныхъ помыслахъ и дѣйствіяхъ людей не было и рѣчи; съ другой стороны, онъ имѣлъ въ виду математическія понятія, которыя никогда не встрѣчаются вполнѣ реализованными въ опытѣ. Въ воспріятіи не существуетъ абсолютно математическаго образа. Никакой дѣйствительный шаръ въ природѣ, даже выточенный человѣкомъ съ величайшимъ искусствомъ, не удовлетворяетъ вполнѣ стереометрическому опредѣленію шара.

Эти вполнѣ основательныя разсужденія Платонъ переноситъ на всѣ понятія вообще; ему кажется, что воспринимаемые образы по самому своему существу всегда являются лишь несовершенными копіями понятій, но никогда не служатъ ихъ совершенными изображеніями: эти образы схожи съ понятіями, но не равны имъ.

Остроумный выводъ изъ этого отношенія дѣлаетъ Платонъ въ своей философіи языка, изложенной въ «Кратилѣ». На вопросъ о томъ, какое отношеніе существуетъ между словами и понятіями, которыя они означаютъ, софисты, по принятой у нихъ схемѣ, отвѣчали, что это отношеніе должно быть объяснено либо чисто внѣшнимъ, условнымъ назначеніемъ (θέσει), либо по существу (φύσει), родствомъ и сходствомъ между понятіемъ и словомъ. Развивая на половину серьезно, на половину съ ироническими преувеличеніями послѣдній взглядъ съ его фанта-

стическими этимологическими подробностями, Платонъ все-же вполне серьезно указываетъ на то, что и выраженіе понятія въ языкѣ—слово—можетъ имѣть извѣстное сходство съ содержаніемъ понятія, но никогда не можетъ передать его во всей его чистотѣ и полнотѣ.

Если же истинная сущность и истинное содержаніе понятія не заключены въ воспріятіи, то какимъ образомъ получаемъ его мы, люди, познавательная дѣятельность которыхъ, будучи связана съ тѣломъ, несомнѣнно развивается при помощи воспріятій? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ у Платона сказывается своеобразная скованность всего античнаго мышленія, которое не допускало представленія творческой энергіи сознанія, но хотѣло во всякомъ познаніи видѣть лишь воспроизведеніе чего-то полученнаго, найденнаго въ готовомъ видѣ. Если такимъ образомъ содержаніе понятія отлично отъ содержанія соответствующихъ ему воспріятій и не дано въ нихъ, то оно должно было для Платона быть дано и воспринято познающею душой какъ-либо иначе. Если разумное мышленіе не можетъ почерпнуть содержанія своихъ понятій изъ воспріятій, то это содержаніе должно быть ему дано какимъ либо инымъ образомъ:—понятіе выражаетъ «вспоминаніе» такого содержанія, которымъ душа обладала съ самаго начала, независимо отъ всякихъ актовъ воспріятія. Изъ этихъ мотивовъ возникла научнымъ путемъ наиболѣе характерная для платоновой теоріи познанія доктрина, по которой всякое знаніе, выражающееся въ понятіяхъ, есть *ἀνάμνησις*, воспоминаніе.

Для психологическаго объясненія этой главной доктрины Платонъ пользуется (въ «Пирѣ» и особенно въ «Фэдонѣ») ясно выраженнымъ закономъ ассоціаціи по сходству. Если при синоптическомъ образованіи понятій воспріятія приводятъ къ идеѣ, которая, какъ таковая, въ нихъ не содержится, то это можно объяснить только такимъ обра-

зомъ, что познающее сознаніе, получая воспріятія, припоминаетъ нѣкоторое понятіе, сходное съ ними, служащее ихъ прототипомъ. Для этого однако необходимо, чтобы такое первообразное понятіе существовало въ душѣ, еще до напомнившихъ о немъ воспріятій, хотя-бы и несознаваемое, какъ другіе хранящіеся въ памяти предметы. Но подобное скрытое существованіе возможно—какъ и для эмпирическихъ воспоминаній—только въ томъ случаѣ, если данное понятіе раньше было въ душѣ по крайней мѣрѣ одинъ разъ въ качествѣ сознательнаго представленія. Поэтому знаніе, выражаемое понятіями, возможно только въ силу того, что идея была познана душой прежде, чѣмъ для послѣдней, благодаря ея соединенію съ тѣломъ, сдѣлались возможными воспріятія, и что теперь, на основаніи закона ассоціаціи по сходству, по поводу воспріятій въ сознаніи воспроизводится сходная съ ними идея.

Съ гениальной смѣлостью развиваетъ Платонъ это ученіе въ «Фэдонѣ» на самой идеѣ сходства. Это—одинъ изъ перловъ его діалектики. Когда мы называемъ двѣ вещи «сходными», то онѣ въ дѣйствительности никогда не бываютъ совершенно сходны; ибо для того, чтобы назвать ихъ сходными, мы должны были раньше различать ихъ какимъ либо образомъ, т. е. находить несходными. Если-же мы все-таки примѣняемъ къ нимъ понятіе сходства, то это понятіе мы получаемъ не изъ нихъ, но должны были принести его съ собою въ міръ, т. е. должны были обладать имъ раньше и съ самаго начала; относительно же сходныхъ вещей только «напоминаютъ» намъ абсолютную идею сходства.

Всякое знаніе, выражаемое въ понятіяхъ, есть, слѣдовательно, воспоминаніе; какъ первоначальное, до всякаго воспріятія приобретенное достояніе души, возвращается оно въ сознаніе, какъ только идея вызвана сходными съ нею воспріятіями.

Это основное ученіе Платона объ *ἀνάμνησις* (воспоминаніи) можно истолковывать, выходя изъ предѣ-

ловъ ея буквального смысла, съ современныхъ точекъ зрѣнія. Какъ теорія познанія, оно содержитъ ту цѣнную мысль, что для разума существуютъ истины, которыя, хотя ихъ нельзя обосновать никакими данными воспріятія, непосредственно очевидны сами собой, о неопровержимомъ значеніи которыхъ намъ только слѣдуетъ «вспомнить»; въ этомъ смыслѣ говорилъ, напримѣръ, и Декартъ о «врожденныхъ идеяхъ», причемъ онъ — вопреки значенію словъ — имѣлъ въ виду не столько психологическій критерій изначальнаго присутствія, сколько логическое значеніе непосредственно-несомнѣнной достовѣрности. Съ другой стороны, ученіе Платона можно привести въ связь съ воззрѣніями новѣйшей психологіи и логики. Эти науки держатся того взгляда, что первыя представленія челоуѣка носятъ неопредѣленный, общій характеръ и благодаря этому могутъ быть узнаны во многихъ отдѣльныхъ воспріятіяхъ; изъ нихъ лишь при болѣе напряженномъ вниманіи развиваются опредѣленные частныя представленія. Сознательное же логическое мышленіе исходитъ изъ послѣднихъ, чтобы, слѣдуя какъ бы въ обратномъ направленіи, отыскивать родовыя понятія, содержаніе которыхъ (какъ и ихъ обозначеніе въ словѣ) часто должно совпадать съ первыми неопредѣленными и общими представленіями. Такимъ образомъ добытое логикой родовое понятіе заключаетъ въ себѣ воспроизведеніе первоначальнаго, затемненнаго отдѣльными представленіями, общаго представленія.

Но такія толкованія чужды ученію Платона; напротивъ, это ученіе слѣдуетъ буквально понимать въ томъ смыслѣ, что знаніе, выражающееся въ понятіяхъ, есть припоминаніе того, что челоуѣкъ позналъ до своего существованія, связаннаго съ тѣлесными воспріятіями. Въ «Федонѣ» Платонъ ведетъ доказательство слѣдующимъ образомъ: идею, напримѣръ идею сходства, душа должна была получить раньше, чѣмъ получила какое бы то ни было воспріятіе своей земной, тѣлесной жизни; ибо съ этихъ

поръ она получала только такія воспріятія, а въ нихъ указанная идея не содержится. Поэтому остается только предположить, что душа получила эту идею во время нѣкотораго болѣе ранняго существованія или же въ моментъ рожденія. Последнее предположеніе безсмысленно, потому что въ этомъ случаѣ она должна была бы въ то-же мгновеніе снова забыть данную идею; такимъ образомъ идея можетъ быть воспринята только въ періодѣ предсуществованія. Эта аргументація показываетъ, что ученіе объ *ἀνάμνησις* (воспоминаніи) слѣдуетъ понимать въ буквальномъ смыслѣ, въ смыслѣ времени, и что его слѣдуетъ относить къ предшествующему земной жизни существованію души. Для него строится строго-диалектическое доказательство, основывающееся на психологіи и теоріи познанія, между тѣмъ какъ болѣе раннее изложеніе этой доктрины, въ «Менонѣ», въ «Федрѣ» и въ ссылкѣ, встрѣчающейся въ «Пирѣ», построено скорѣе на мистически-религіозныхъ представленіяхъ (ср. ниже гл. 5).

Еще выше и шире паритъ однако мысль Платона надъ основами, положенными Сократомъ, въ вопросѣ о познавательной цѣнности понятій. Если Сократъ могъ удовольствоваться значеніемъ понятій, какъ принциповъ для этического сужденія, то у Платона распространеніе знанія, выражаемаго понятіями, на область теоріи привело къ поразительно важнымъ выводамъ. Знаніе, съ греческой точки зрѣнія, всегда есть отраженіе бытія въ сознаніи, соотвѣтствіе между представленіемъ и его объектомъ. И если истинное знаніе заключается въ понятіяхъ, то въ содержаніи послѣднихъ должно, слѣдовательно, быть позвано истинное бытіе, абсолютная дѣйствительность. Этимъ оборотомъ Платонъ черпаетъ въ сократовской философіи смѣлость для созданія новой метафизики. Диалектика заявляетъ, что она — познаніе истиннаго бытія.

Это сказывается на двойномъ значеніи платоновскаго выраженія идея (*idéa, eídōs*). Въ качествѣ

функций, видовъ умственной дѣятельности, идеи являются понятіями, въ особенности родовыми понятіями ¹⁾; какъ объекты же, познанные и изображенные въ содержаніи понятій, идеи суть «формы» истиннаго бытія, сама дѣйствительность со всей опредѣленностью своего содержанія. Въ послѣднемъ смыслѣ (который особенно подробно разъясняется въ «Пирѣ») «идея» является не мыслью, а чѣмъ-то реальнымъ. Мы обладаемъ идеей красоты (въ субъективномъ значеніи), какъ родовымъ понятіемъ только потому, что ея объектъ — идея красоты (въ объективномъ значеніи) или «само красивое» (*αὐτὸ τὸ καλόν*) — есть абсолютная сущность, форма истинной дѣйствительности ²⁾.

Свою настоящую окраску и свой историческій блескъ ученіе объ идеяхъ приобрѣло однако лишь благодаря тому, что въ это развитіе сократовскаго ученія о понятіяхъ оно сумѣло включить результаты софистической гносеологій и особенно теоріи Протагора. Въ этомъ отношеніи Платонъ является могучимъ духомъ, который приводитъ противоположности, порожденныя философіей эпохи просвѣщенія, къ единству высшаго порядка; и это удалось ему именно благодаря его синоптическому воззрѣнію на сущность понятій.

Ибо отрицательная и полемическая сторона этого взгляда является нечѣмъ инымъ, какъ критикой,

¹⁾ При этомъ мы не считаемся съ той специфической терминологіей, которая была точно установлена въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ самимъ Платономъ, а затѣмъ Аристотелемъ, и по которой съ формально-логической стороны *γένος* и *εἶδος* различаются такъ, какъ мы теперь различаемъ «родъ» и «видъ».

²⁾ Это двойное значеніе слова „идея“ играло большую роль въ развитіи платонова ученія, и имъ же въ немалой степени было обусловлено его историческое вліяніе; но въ то же время оно повело къ многочисленнымъ недоразумѣніямъ. Слѣдуетъ въ особенности замѣтить, что на позднѣйшее пониманіе, по которому идеи являются первообразными мыслями Бога, у самого Платона нѣтъ ни малѣйшаго намека.

которой Платонъ подвергаетъ въ «Феэтетѣ» все софистическое ученіе о познаніи; она сводится къ тому, что изъ однихъ только воспріятій никогда нельзя получить знанія, какъ системы понятій и, слѣдовательно, нельзя получить никакой «науки» вообще. Чтобы доказать это, Платону надо только держаться того, что высказалъ Протагоръ. Послѣдній ограничилъ воспріятіями все человѣческое познаніе и именно поэтому пришелъ къ слѣдующему выводу: не существуетъ истины, которая имѣла бы всеобщее значеніе, но для каждаго истинно то, что ему въ данный моментъ кажется истиннымъ, и мѣрою всѣхъ вещей является, такимъ образомъ, (отдѣльный) человѣкъ. Платонъ вполне соглашается съ этимъ выводомъ; онъ даже принимаетъ ту психофизическую теорію, по которой воспріятіе происходитъ изъ встрѣчи двухъ противоположныхъ движеній, — движенія воспринимающаго субъекта и подлежащаго воспріятію объекта: при столкновеніи ихъ въ послѣднемъ возникаетъ воспринимаемое качество (*αἰσθητόν*), въ первомъ — воспріятое представленіе (*αἰσθησις*), вполне сходное съ этимъ качествомъ. Но такая относительная истинность поэтому и дѣйствительна только въ моментъ акта воспріятія и проходитъ вмѣстѣ съ нимъ. И еслибы знаніе было ограничено одними воспріятіями и ихъ содержаніемъ, то оно никогда не перешло бы за предѣлы этой относительной истины. Это-же проявляется и въ томъ опредѣленіи (принадлежащемъ, быть можетъ, циникамъ), по которому сущность «науки» заключается въ правильномъ — выведенномъ изъ воспріятій — мнѣніи и въ его разумномъ обоснованіи (*δόξα ἀληθὴς κατὰ λόγον*). Поэтому истинное знаніе (*ἐπιστήμη*), необходимое для добродѣтели, можетъ быть достигнуто лишь совершенно инымъ путемъ — именно, путемъ диалектическаго мышленія.

Если такимъ образомъ воспріятія не признаются за источникъ дѣйствительнаго и совершеннаго научнаго знанія, то, съ другой стороны, имъ все-же при-

писывается известнаго рода относительная и мимолетная истинность и познавательная сила. Мышленіе и воспріятіе являются двумя разнородными и въ то же время разноцѣнными ступенями познавательной дѣятельности; между сократовскимъ и протагоровымъ принципомъ, сохраняющими значеніе каждый въ своемъ родѣ и въ своей области, возникаетъ нѣкоторое отношеніе, какъ между цѣнностями, причемъ, однако, оба они считаются отличающимися другъ отъ друга кореннымъ и существеннымъ образомъ, и о непосредственномъ переходѣ отъ одного вида познанаія къ другому нѣтъ и рѣчи ¹⁾.

Этому отношенію между способами познанаія должно, по воззрѣнію Платона, соответствовать и аналогичное отношеніе между объектами познанаія. Если въ понятіяхъ заключено такое знаніе, которое, хотя и вызывается воспріятіями, но не развивается изъ нихъ и существенно отъ нихъ отличается, то и идеи, служащія объектами понятій, должны обладать, рядомъ съ объектами воспріятій, самостоятельной и болѣе высокой реальностью. Но объектами воспріятій во всѣхъ случаяхъ являются тѣла и ихъ движеніе, или, какъ чисто по гречески отбѣняетъ Платонъ, видимый міръ; слѣдовательно идеи, какъ объектъ познанаія, выраженнаго въ понятіяхъ, должны представлять собою самостоятельную, отдѣльную дѣйствительность, невидимый и не-тѣлесный міръ.

Это открытіе имматеріальнаго міра составляетъ главную заслугу платоновой діалектики.

¹⁾ Въ этомъ заключается главное различіе между Платономъ и Демокритомъ. Послѣдній также требовалъ, рядомъ съ познанаіемъ черезъ воспріятія (*αἰσθητικὴ γνώμη*), понимаемымъ и оцѣниваемымъ въ протагоровомъ смыслѣ, еще и истиннаго знанія (*γυγνητικὴ γνώμη*), получаемаго посредствомъ мышленія; но онъ полагалъ, что одно можно вывести изъ другого, онъ устанавливалъ между ними разницу только въ степени, но не по существу, и потому съ помощью мышленія, оперирующаго понятіями, онъ нашелъ не новый, не-тѣлесный міръ, а только основной элементъ того же тѣлеснаго міра—атомы.

Оно является строго-последовательнымъ выводомъ изъ того взгляда, что понятіе существенно отличается отъ воспріятій, которымъ оно соответствуетъ, и изъ требованія, по которому объектомъ понятія должно служить нѣчто существенно отличающееся отъ тѣлъ и ихъ движеній, составляющихъ объекты воспріятій. Такимъ образомъ идеи становятся для Платона имматеріальными образами и сущностями; онѣ составляютъ особый, высшій міръ рядомъ съ воспринимаемымъ тѣлеснымъ міромъ. Ибо различіе цѣнности, относившееся къ видамъ познанаія, необходимо переносится и на соответствующія имъ области дѣйствительности.

Такое раздѣленіе міра на разноцѣнные области само по себѣ было не ново для греческаго мышленія. Подготовленное обычнымъ въ религіозныхъ представленіяхъ всѣхъ народовъ противопоставленіемъ неба и земли, оно получило у грековъ теоретическое выраженіе благодаря пифагорейцамъ. Послѣдніе находили порядокъ (*κόσμος*) и устойчивость, равномерность и гармонию только въ мірѣ созвѣздій; міръ же «подъ луной», землю со всѣмъ, что на ней происходитъ, они разсматривали какъ царство безпорядка, смѣны и несовершенства. Но и это различіе проводилось все-таки въ предѣлахъ тѣлеснаго міра. Совершенно нова въ платоновомъ ученіи обь идеяхъ была мысль противопоставить всему тѣлесному міру, познаваемому посредствомъ воспріятій, имматеріальный міръ идей, какъ объектъ знанія, выражаемаго въ понятіяхъ. Правда, и этотъ взглядъ Платона, какъ мы увидимъ ниже, въ своемъ основаніи имѣлъ религіозный характеръ; правда, онъ былъ связанъ съ родственной ему пифагорейской космографіей, но его своеобразность все-таки заключалась въ требованіи, чтобы высшій міръ былъ міромъ невидимымъ, имматеріальнымъ; и корни этой своеобразности лежали въ принципѣ діалектики.

Поэтому ядромъ платоновой философіи является

дуализмъ, устанавливаемый въ ней между обоими видами познанія — мышленіемъ и воспріятіемъ, и точно такъ же между обоими ихъ объектами — им-матеріальнымъ и матеріальнымъ міромъ. На высотѣ своего изложенія въ «Республикѣ» Платонъ далъ слѣдующій очеркъ своей системы. Всякое познаніе есть либо разумное пониманіе (*νόησις*), либо основанное на воспріятіяхъ мнѣніе (*δόξα*). Предметомъ перваго служитъ невидимый, не-тѣлесный міръ; разумное познаніе простирается частью на идеи (*ἐπιστήμη*), частью на математическія формы (*διάνοια*); познаніе же посредствомъ воспріятій — частью на самыя тѣла (*πίστις*), частью на ихъ искусственныя изображенія (*εἰκασία*).

Тотъ же дуализмъ переносится изъ теоретической и на практическую дѣятельность. Если, какъ полагалъ Сократъ, хотѣніе человѣка опредѣляется его пониманіемъ, то и цѣнность его хотѣнія будетъ зависѣть отъ цѣнности его пониманія. Изъ истиннаго діалектическаго знанія должна вытекать иная, высшая добродѣтель, нежели изъ относительнаго знанія, изъ воспріятій и мнѣній. Поэтому Платонъ различаетъ по существу и по цѣнности два вида добродѣтели: философскую и обыкновенную. Обыкновенная добродѣтель, это — та мѣщанская порядочность, которая покоится на привычкѣ и обычай, на накопленныхъ опытомъ мнѣніяхъ; ея правила — мораль толпы и будничной жизни — соблюдаются отдѣльнымъ человѣкомъ не изъ убѣжденія, но изъ разсудительности и изъ личныхъ интересовъ. Напротивъ, философская добродѣтель возникаетъ изъ знанія, сведеннаго въ понятія; она сознаетъ свои мотивы и можетъ дать въ нихъ отчетъ; она — жизнь, руководимая разумомъ. Поэтому и цѣли ея лежатъ въ невидимомъ мірѣ, между тѣмъ какъ «обыденная добродѣтель» стремится къ благамъ земной жизни.

Такимъ образомъ Платонъ и въ области практики устраняетъ разладъ между доктринами Со-

крата и софистовъ, признавая ихъ дѣйствительность въ различныхъ сферахъ. Однако, вполнѣ естественно, что въ этомъ отношеніи различіе цѣнностей отгѣняется еще сильнѣе и рѣзче. Въ теоретическомъ отношеніи знанію, основанному на воспріятіяхъ и примѣнимому только къ частичному содержанию видимаго міра, могла быть приписана извѣстная, хотя и низшая, цѣнность; практически же признаніе, что мораль разсудительности сохраняетъ свое значеніе для толпы, заключало въ себѣ въ то же время сужденіе о непригодности этой морали для избранной части человѣчества, которая призвана найти свое благо въ истинномъ знаніи.

Рядомъ съ этимъ теоретическимъ и практическимъ дуализмомъ діалектика, со своимъ сивоптическимъ основнымъ воззрѣніемъ на сущность понятія, имѣла, однако, еще и другую сторону: если понятіе должно быть чѣмъ-то инымъ, нежели воспріятіе, то послѣднія должны все-таки походить на него и быть въ состояніи такимъ образомъ вызывать его въ памяти. Это послѣднее, положительное отношеніе, точно такъ же, какъ и противоположное, должно было для Платона перенестись на отношеніе видимаго міра къ невидимому, на отношеніе тѣлесныхъ явленій къ идеямъ. И въ качествѣ имматеріальныхъ образовъ и сущностей идеи суть прототипы, которыхъ несовершенныя, лишь сходныя, но не тождественныя изображенія (*εἰδωλα*) содержатся въ тѣлесныхъ вещахъ.

Все видимое есть подобіе невидимаго. Если Аристотель намекаетъ, что уже пифагорейцы установили такое отношеніе между вещами и «числами», то это — быть можетъ, вѣрное указаніе на историческую связь, и здѣсь математика и отношеніе между математическими и эмпирическими величинами снова играютъ посредническую роль; но какой шагъ впередъ отъ неопредѣленной, игривой аналогіи, которую проводитъ какойнибудь пифагореецъ между справедливостью и числомъ четыре или де-

вать, къ логической ясности, съ которою въ діалектикѣ красивая вещь разсматривается какъ несовершенное изображеніе «самой красоты»! И здѣсь Платонъ при помощи сократовскаго принципа облагородилъ то, что въ области представленій нашель у пнеагорейцевъ.

Этимъ положительнымъ отношеніемъ между идеей и явленіемъ, между понятіемъ и воспріятіемъ обусловленъ, какъ показано выше, тотъ процессъ, посредствомъ котораго знаніе, выражаемое въ понятіяхъ, возникаетъ какъ воспоминаніе. Но этотъ процессъ имѣетъ для человѣка, подобнаго Платону, не только логическій, но въ то же время и этический, и, какъ мы увидимъ ниже, религиозный характеръ; это — не процессъ безстрастнаго мышленія, но процессъ, до глубины потрясающій душу человѣка. Когда воспріятіе чувственныхъ вещей пробуждаетъ въ душѣ воспоминаніе о сверхъ-чувственномъ «образѣ», который она нѣкогда созерцала въ невидимомъ мірѣ, то она не успокаивается на этомъ воспоминаніи; въ еще неспорченной душѣ поднимается удивленіе, а затѣмъ могучее стремленіе снова созерцать этотъ «первообразъ» во всей его чистотѣ и совершенствѣ и такимъ путемъ подняться въ высшій міръ; въ ней возникаетъ мучительное безпокойство, она порывается отъ чувственнаго къ сверхъ-чувственному, чтобы схватить его и овладѣть имъ. Это — философское стремленіе, это — платоническая любовь, со всѣми ея страданіями и всѣми ея радостями.

Потому и наука, исполненная этого стремленія, есть любовь къ мудрости, *φιλοσοφία* (философія)¹⁾. Въ серединѣ между неизмѣннымъ достояніемъ боговъ и тупостью невоспримчивыхъ низшихъ существъ

¹⁾ Позднѣйшая традиція приписываетъ созданіе этого термина Пнеагору; но всѣ признаки говорятъ за то, что онъ получилъ свое значеніе лишь въ сократовскомъ кругу, быть можетъ, у самого Платона.

стоитъ она, какъ стремленіе къ знанію. Первые, боги — обладатели знанія; люди толпы — представители невѣжества; философы, это — тѣ, кто хочетъ знать.

Такъ становится глубже и осуществляется сократовскій идеаль любви (*έρως*). Нравственная общность стремленія къ истинѣ и совершенству получаетъ метафизическое значеніе; духовнымъ содержаніемъ общенія является, какъ изложено съ восхитительной и поражающей красотой въ «Фэдрѣ» и «Пирѣ», возношеніе къ имматеріальному міру идей; его цѣль — снова вызвать первообразы въ родственныхъ душахъ. Эроть (любовь), какъ философское влеченіе, есть влеченіе чувственнаго къ сверхъ-чувственному, и отсюда уже можно предвидѣть, какимъ путемъ ученіе объ идеяхъ дойдетъ до того, чтобы и за этимъ субъективнымъ процессомъ признавать метафизическое значеніе.

2. Міръ, какъ сущность, и міръ возникновенія.

(Метафизика).

Отправными точками діалектики служили антропологическія воззрѣнія, господствовавшія въ философіи въ эпоху просвѣщенія, и противоположность между Сократомъ и софистами; но болѣе широкая постановка въ ней проблемы знанія, естественно, привела къ переходу на метафизическую почву. Мышленію и воспріятію соотвѣтствуютъ невидимый и видимый міръ. Когда Платонъ такимъ образомъ выпелъ изъ тѣхъ предѣловъ, какіе первоначально поставила себѣ аттическая философія, то его взоръ долженъ былъ обратиться къ метафизическимъ доктринамъ, созданнымъ въ первомъ, космологическомъ періодѣ греческой науки; и, приведя ученіе объ идеяхъ въ связь съ ихъ выводами и противоположными взглядами, онъ достигъ той высоты, на которой

для него стало возможным связать все нити предыдущаго мышления въ одно великое цѣлое.

Самымъ важнымъ моментомъ въ синтезѣ, который онъ такимъ образомъ произвелъ, было то обстоятельство, что противоположность между матеріальнымъ и имматеріальнымъ міромъ могла быть отождествлена съ тѣмъ основнымъ противоположеніемъ, которое въ болѣе ранней философіи обнаружилось между Гераклитомъ и элеейцами. Это противоположеніе было выраженнымъ въ понятіяхъ продуктомъ первыхъ изслѣдованій природы, и изъ него исходили затѣмъ примиряющія попытки въ естествознаніи пятаго вѣка; къ нему же примкнулъ теперь Платонъ со своимъ ученіемъ объ идеяхъ.

Первою проблемой греческой философіи былъ вопросъ объ единомъ и неизмѣнномъ принципѣ, лежащемъ въ основѣ разнообразныхъ измѣняющихся процессовъ, совершающихся въ природѣ. Изъ различныхъ попытокъ качественно опредѣлить этотъ основной элементъ развилось съ одной стороны ученіе Гераклита о вѣчномъ теченіи во всѣхъ вещахъ, въ которыхъ нельзя найти непреходящаго бытія, съ другой—отвлеченная доктрина элеейцевъ, которые считали, что съ постулатомъ единаго бытія, требуемымъ мыслью, несовмѣстимы множественность и смѣна явленій. По Гераклиту міръ есть вѣчное возникновеніе, бытіе же въ немъ—лишь призракъ, по Пармениду существуетъ только одно неизмѣнное бытіе, а всякое измѣненіе—обманъ чувствъ. Послѣдователи, какъ Эмпедокль, Анаксагоръ и атомисты, пытались примирить объ эти парадоксальныя крайности, принявъ нѣсколько неизмѣняемыхъ субстанцій, поочереднымъ смѣшеніемъ и раздѣленіемъ которыхъ долженъ быть объясненъ эмпирический міръ, съ его разнообразіемъ и измѣнчивостью. Такимъ путемъ возникли основныя понятія естествознанія—элементъ и атомъ.

Платону ученіе объ идеяхъ давало возможность совершенно инымъ образомъ примирить указанныя

противорѣчія. Видимый міръ тѣлъ, объектъ воспріятій, разнообразный и измѣнчивый, какъ и самыя воспріятія, представлялся ему царствомъ гераклитова совершенія, вѣчнаго возникновенія и исчезновенія, въ которомъ нѣтъ ничего постояннаго; цѣль же познанія, сводимаго въ понятія,—познанія, предметомъ котораго должно служить невидимое, состоитъ въ томъ, чтобы припомнить чистый первообразъ, непреходящее единое, заключенное во всѣхъ смѣняющихся данныхъ воспріятія; въ противоположность тѣлеснымъ явленіямъ, идеи носятъ на себѣ признаки элейскаго бытія.

Такимъ образомъ сверхъ-чувственный міръ идей, царство невидимаго сдѣлалось для Платона міромъ вѣчнаго, истиннаго бытія (*ὄντως ὄν*) или сущности (*οὐσία*), тѣлесный же міръ, царство видимаго—міромъ возникновенія (*γένεσις*).

Въ этомъ смыслѣ ученіе Протагора приводится, первоначально въ «Феэтетѣ», въ связь съ ученіемъ Гераклита,—въ связь, быть можетъ, нѣсколько болѣе тѣсную, чѣмъ какова она была въ дѣйствительности. Платонъ, какъ позднѣе скептики, объяснялъ утвержденіе объ относительности воспріятій вѣчной измѣнчивостью ихъ объекта, т. е. тѣлеснаго міра. Если воспріятіе, которое само есть продуктъ различныхъ и противоположныхъ движеній, служитъ лишь отраженіемъ мимолетнаго состоянія, кратковременнаго отношенія между субъектомъ и объектомъ, то его истинность исчезаетъ вмѣстѣ съ этимъ состояніемъ, она имѣетъ съ самаго начала и ограничена. Міръ, подобный тѣлесному, гдѣ все вѣчно возникаетъ и исчезаетъ, гдѣ нѣтъ постояннаго бытія, можетъ служить предметомъ только такого же непостояннаго рода познанія, лишенаго прочнаго единства,—и такимъ именно родомъ познанія является воспріятіе. Постоянно лишь возникающій міръ познается постоянно лишь возникающею, никогда не получающею устойчивыхъ и законченныхъ формъ, дѣятельностью души.

Съ другой стороны, еще болѣе естественно, что Платонъ привелъ знаніе, выражаемое понятіями, въ связь съ элейской метафизикой. Уже нѣкоторыя формальныя черты его діалектики напоминали разсужденія, которыми пользовался въ особенности Зенонъ; по существу же родственность заключалась въ томъ, что идея, какъ объектъ истиннаго познанія, должна была обладать стройной невидимой дѣйствительностью, отличной и независимой отъ всѣхъ формъ, въ которыхъ она воспринимается. Эта тѣсная положительная связь между ученіемъ объ идеяхъ и элейской доктриной наиболѣе ясно сказывается въ діалогахъ «Софистъ» и «Парменидъ»: въ обоихъ ясно видно, что Платонъ желалъ замѣнить абстрактное бытіе элейцевъ сверхъ-чувственнымъ міромъ идей, и въ обоихъ разсматриваются трудности, на которыя онъ при этомъ натолкнулся ¹⁾.

Такимъ образомъ, благодаря принципу соотношенія между знаніемъ и предметомъ знанія, платоновое ученіе объ идеяхъ занимаетъ между элейцами и Гераклитомъ, и надъ ними, приблизительно такое же положеніе, какъ между Сократомъ и Протагоромъ, и надъ ними. Въ обоихъ случаяхъ Платонъ обращаетъ противоположность въ различіе цѣнностей. Предметомъ истиннаго познанія посредствомъ понятій, познанія, котораго искалъ Сократъ, служитъ міръ идей, имѣющій цѣнность элейскаго бытія; предметомъ относительнаго познанія посредствомъ воспріятій, какъ его понималъ Протагоръ, служитъ тѣлесный міръ, имѣющій и цѣнность только относительноую, именно, цѣнность гераклитова возникновенія.

¹⁾ Таковъ, безъ сомнѣнія, смыслъ обоихъ произведеній, и этимъ они помогаютъ намъ понять философію Платона,— безразлично, допустимъ ли мы, что Платонъ самъ дѣлалъ себѣ эти возраженія, или предположимъ, что они исходятъ отъ элейца—руководителя обоихъ діалоговъ. Ср. выше стр. 60 и слл. О вліяніи, которое оказали эти возраженія на Платона, будетъ сказано ниже, стр. 95 слл.

Нельзя не видѣть, насколько болѣшую роль здѣсь играетъ элейско-сократовскій моментъ, нежели гераклито-протагоровскій. Первый принципиально опредѣляетъ платоновое міросозерцаніе и оставляетъ послѣднему лишь подчиненное мѣсто. Подобно тому, какъ воспріятіе, по сравненію съ мышленіемъ въ понятіяхъ, содержитъ лишь низшій видъ познанія, такъ и міръ возникновенія, чувственное царство тѣлъ, обладаетъ лишь низшей дѣйствительностью по сравненію съ міромъ сущности, сверхъ-чувственнымъ царствомъ идей.

Это становится особенно понятнымъ, если при-смотримъ къ тому, какъ Платонъ діалектически опредѣляетъ возникновеніе. Онъ возвращается при этомъ къ той же мысли, которой пользовался великій элеецъ Парменидъ для того, чтобы рядомъ со своимъ ученіемъ о бытіи, исключавшимъ всякую множественность и всякое движеніе, все-таки, хотя бы гипотетически, разбирать вопросы, относящіеся къ міру явленій. Этотъ міръ онъ считалъ смѣсью бытія и небытія. Точно такъ же и Платонъ разсматриваетъ міръ идей, какъ чистое бытіе (*αἰγιονόεος*), тѣлесный же міръ съ его вѣчнымъ возникновеніемъ, какъ смѣсь бытія и небытія (*μὴ ὄν*). Возникновеніе, это—бытіе и въ то же время небытіе, еще небытіе и уже не бытіе, и въ этомъ именно и заключается низшее достоинство міра возникновенія по сравненію съ міромъ, какъ сущностью.

Этимъ однако не исчерпывается элейская окраска указанныхъ мыслей. Для Парменида «бытіе», сообразно съ прирожденнымъ материалистическимъ направленіемъ человѣческаго мышленія, означало тѣлесность или наполненіе пространства, небытіе же означало пустое пространство. Для Платона «бытіе» было уже не тѣлеснымъ; напротивъ, оно было положительной имматериальной дѣйствительностью, именно—идеей; «небытіе» же (*μὴ ὄν*) и у него, какъ у элейцевъ, оставалось пустымъ пространствомъ. Но для него «міръ возникновенія», тѣлесный

міръ, сдѣлался поэтому смѣсью идей съ предметомъ пространствомъ, онъ пересталъ, такимъ образомъ, быть только чѣмъ-то кажущимся или совершеннымъ ничто; онъ сталъ низшей, менѣ чистой, ослабленной степенью дѣйствительности; поэтому міръ идей, по сравненію съ нимъ, назывался истиннымъ бытіемъ (τὸ ὄντως ὄν).

Такимъ образомъ, мы въ концѣ-концовъ видимъ у Платона два міра: одинъ изъ нихъ—невидимый, вѣчный, непронесшій и непреходящій, неизмѣнный, поистинѣ дѣйствительный; это—имматеріальный міръ идей; другой—видимый, непрерывно измѣняющійся, въ своемъ бытіи смѣшанный съ пространственнымъ небытіемъ; это—матеріальный міръ тѣлъ и ихъ движеній.

Это ученіе о двухъ мірахъ является оригинальной и типической чертой платоновой метафизики, и его главный моментъ заключается въ понятіи имматеріальности. Ибо въ предѣлахъ физическаго міра уже пифагорейцы, какъ было указано выше, дѣлали различіе въ цѣнности между высшей и низшей дѣйствительностью. Платоновое ученіе о двухъ мірахъ можно обозначить, какъ возвышеніе того же пифагорейскаго воззрѣнія; міръ звѣздъ, въ качествѣ тѣлеснаго и подвижнаго, еще принадлежитъ у него къ міру возникновенія, и лишь въ новомъ имматеріальномъ мірѣ онъ находитъ абсолютный покой, чистое, постоянно равное самому себѣ бытіе.

Рѣзкое противопоставленіе этихъ двухъ міровъ, метафизическій дуализмъ, является слѣдствіемъ гносеологическаго дуализма между мышленіемъ и воспріятіемъ. Знаніе, выражаемое въ понятіяхъ, познаетъ міръ, который есть и никогда не возникаетъ; воспріятіе же и мнѣніе (πίστις) направлены на міръ, который возникаетъ, но никогда не есть. Эта формула, встрѣчающаяся еще въ позднихъ произведеніяхъ (въ «Тимей»), опредѣляетъ въ общихъ чертахъ то міросозерцаніе, которое мы находимъ у

нашего философа въ среднемъ періодѣ его жизни: въ «Федрѣ», въ первой половинѣ «Федона». Оно, какъ мы увидимъ ниже, наиболѣе близко подходило къ его религиознымъ убѣжденіямъ, и изъ всѣхъ его доктринъ оно производило самое сильное впечатлѣніе и сыграло самую важную роль въ исторіи.

Но оно заключало въ себѣ множество трудностей, которыя не ускользнули отъ самого философа и отъ болѣе зрѣлыхъ изъ его товарищей. Строгая критика, которой впоследствии подвергъ эту доктрину Аристотель, во всѣхъ главныхъ чертахъ намѣчена уже въ діалогахъ «Софистъ» и «Парменидъ», и ея вліяніе ясно сказывается въ позднѣйшихъ произведеніяхъ Платона.

Первая трудность состоитъ въ томъ, чтобы установить границы содержащагося въ мірѣ идей. Если по логическому плану Платона всякое родовое понятіе должно было означать познаніе какой-либо идеи, то невидимый міръ населялся первообразами всѣхъ видимыхъ вещей; тогда въ немъ было представлено также злое и гадкое, тогда въ міръ чистыхъ образовъ проникали и различные грязные элементы, родовыя понятія пошлаго, некрасиваго и отвратительнаго. Въ «Парменидѣ» Сократу указываютъ, что логическій принципъ не даетъ возможности предохранить царство идей отъ такихъ вторженій. Но это возраженіе сводится къ тому, что характеромъ родового понятія не обосновывается различіе въ цѣнности обоихъ міровъ, или, какъ позднѣе выразилъ эту мысль Аристотель, что міръ идей есть нечто иное, какъ міръ воспріятій, еще разъ представленный въ понятіяхъ.

Принципіально Платонъ не сумѣлъ выпутаться изъ этой безвыходной дилеммы; но по его примѣрамъ можно видѣть, въ какомъ направленіи онъ пытался это сдѣлать. Наиболѣе часто называетъ онъ качественныя понятія, какъ теплота и холодъ, легкость и тяжесть, охотно также и математическія отношенія, какъ равенство, величина, незначитель-

ность, единственность, двойственность; въ особенно-важныхъ мѣстахъ, гдѣ рѣчь идетъ о міросозерцаніи, выраженномъ въ ученіи объ идеяхъ, мы находимъ опредѣленія цѣнности, какъ красота, добро, справедливость. Но рядомъ съ этими идеями качества встрѣчаются и идеи матерій, какъ огонь, или состояній, какъ покой и движеніе, цвѣтъ и звукъ, далѣе, родовыя понятія живыхъ существъ, какъ животное и человѣкъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ наконецъ, даже идеи искусственныхъ произведеній человѣка, какъ столъ и постель ¹⁾. На основаніи всего этого мы можемъ сказать, что Платономъ руководило стремленіе найти типическія и въ особенности нормативныя опредѣленія эмпирической дѣйствительности въ болѣе высокой дѣйствительности идей; но это стремленіе нигдѣ не выражено принципиально, и оно не могло поэтому сдѣлаться точнымъ критеріемъ для выбора родовыхъ понятій, достойныхъ принятія въ міръ идей ²⁾. И послѣдній въ сущности остается поэтому совокупностью всевозможныхъ родовыхъ понятій.

Еще больше трудностей представлялъ для Платона и вопросъ о порядкѣ и связи между идеями; и здѣсь формальный принципъ діалектики также оказывался недостаточнымъ. Что весь

¹⁾ Хотя Аристотель сообщаетъ, что въ позднѣйшее время Платонъ не признавалъ болѣе идей искусственныхъ произведеній и отношеній, но этому, по крайней мѣрѣ судя по произведеніямъ, нельзя вполнѣ довѣрять. Идеи отношеній играютъ еще въ „Федонѣ“ важную роль, а въ одной изъ болѣе позднихъ частей „Республики“ (въ первой половинѣ десятой книги) рѣчь идетъ объ идеѣ постели. Правда, въ этомъ мѣстѣ пускается въ ходъ быстро намѣченное (и не особенно счастливо проведенное) доказательство, цѣль котораго—принизить художественную дѣятельность людей посредствомъ указанія на то, что она—нечто иное, какъ копированіе копій.

²⁾ Поэтому если Гербартъ опредѣляетъ идеи Платона, какъ абсолютныя качества, то это, быть можетъ, правильно выражаетъ тенденцію философа, но не соответствуетъ его дѣйствительному ученію.

міръ идей въ конечномъ счетѣ долженъ сводиться къ единству и составлять стройную систему,—это вытекало, какъ необходимый постулатъ, изъ элейскаго мотива, заключеннаго въ этомъ ученіи; а отдѣльные діалектическіе приемы, въ особенности подраздѣленіе понятій, непосредственно приводили къ мысли о подобной связи (*κλιμαξία*) идей. Но при подробной разработкѣ возникали большія трудности. Такъ какъ идеи имѣли общее значеніе въ очень различной степени, то можно было не только относить къ одной и той же конкретной вещи нѣсколько идей, но отчасти и относить однѣ идеи къ другимъ. Правда, такимъ образомъ между ними можно было установить отношенія подчиненности и соподчиненности; но это постоянно удавалось лишь для извѣстныхъ ограниченныхъ группъ. Такъ называемую платонову пирамиду понятій, которая должна была отъ низшихъ, единичныхъ и частныхъ понятій, служившихъ ея основаніемъ, подниматься посредствомъ послѣдовательнаго, шагъ за шагомъ проводимаго отвлеченія къ самому общему изъ всѣхъ понятій, какъ къ своей вершинѣ,—такую пирамиду Платонъ не только не создалъ,—онъ даже не думалъ о ея созданіи ¹⁾. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, гдѣ это требовалось ходомъ его изслѣдованій, Платонъ разбиралъ и наиболѣе общія понятія, напримѣръ, въ «Государствѣ» отношеніе между бытіемъ и сознаніемъ, въ «Феатетѣ» отношеніе между бытіемъ и небытіемъ, между тождествомъ и различіемъ и т. д.; но онъ не сдѣлалъ попытки привести весь міръ идей въ логическій порядокъ, и для того, чтобы

¹⁾ Лишь болѣе позднія, находившіяся подъ вліяніемъ Платона древнія философскія школы сдѣлали такую попытку, и при этомъ, сообразно свойствамъ логической законности, онѣ, естественно, пришли къ тому выводу, что вершина пирамиды—высшее и наиболѣе общее понятіе должно въ то же время быть и самымъ безсодержательнымъ, что въ немъ должно заключаться лишь совершенно неопредѣленное нѣчто или ничто.

установить въ немъ систематическое единство, онъ прибѣгъ къ инымъ средствамъ.

Къ нимъ мы должны причислить неудачную, въ старости пришедшую философу мысль развить мѣръ идей, какъ систему чиселъ. Мы почти не знаемъ этой попытки изъ произведеній Платона, въ которыхъ, какъ въ «Филебѣ», она лишь въ концѣ слегка намѣчается; главныя свѣдѣнія о ней даютъ Аристотель (особенно въ своей Метафизикѣ) и позднѣйшія, болѣе или менѣе отрывочныя сообщенія. Какъ ни темны ея подробности, — ея общіе мотивы можно вполне понять. Пифагорейцы, стремившіеся создать систематическій сводъ научныхъ доктринъ и не имѣвшіе еще логической основы для него, воспользовались для этой цѣли своей теоріей чиселъ слѣдующимъ образомъ: они въ каждой области сопоставляли, посредствомъ болѣе или менѣе остроумныхъ и произвольныхъ аналогій, отдѣльныя понятія съ отдѣльными числами десятичной системы; такъ, напримѣръ, точку они обозначали, какъ одинъ, линію — какъ два, плоскость — какъ три, тѣло — какъ четыре и т. д. Такимъ путемъ они получали хотя нѣкоторое подобіе порядка между понятіями. Если Платонъ воспользовался этимъ суррогатомъ, то здѣсь имѣло значеніе то обстоятельство, что пифагорейцы всю систему чиселъ выводили изъ единицы, а это отношеніе между единственностью и множественностью играло важную роль также и въ разсужденіяхъ Платона объ отношеніи между идеей и ея явленіями, а затѣмъ и объ отношеніи между высшими и низшими идеями. Поэтому такія основныя положенія теоріи чиселъ, какъ противоположность между прямымъ и кривымъ, которую пифагорейцы къ тому же отождествляли съ противоположностью между неограниченнымъ и ограниченнымъ, или какъ отношеніе одного къ двумъ и т. д. — такія положенія для Платона сдѣлались метафизическими точками отправления, исходя изъ которыхъ, онъ выводилъ всѣ идеи изъ одного и того же одинаго принципа. Раз-

личныя толкованія этого принципа и подробности разработки всей бесплодной мысли могутъ быть здѣсь опущены тѣмъ скорѣе, что онѣ темны и противорѣчивы, и что очень большимъ сомнѣніямъ подвергается вопросъ о томъ, въ какой мѣрѣ дошедшія до насъ доктрины принадлежатъ Платону или ближайшимъ его ученикамъ.

Гораздо яснѣе и въ то же время гораздо удачнѣе былъ другой путь, избранный Платономъ, именно, — замѣна логическаго порядка въ мѣрѣ идей порядкомъ телеологическимъ. Ибо разъ Платонъ пришелъ къ тому воззрѣнію, что самый высокій образъ въ сверхъ-чувственномъ мѣрѣ, обнимающій и опредѣляющій всѣ прочіе, есть идея добра, то подчиненіе остальныхъ понятій этому единому принципу уже не могло быть логической субординаціей видовыхъ понятій родовому, — это подчиненіе должно было получить смыслъ отношенія между средствами и цѣлью. Правда, и въ этомъ случаѣ Платонъ не выработалъ градаціи телеологическихъ отношеній, и всѣ идеи, напротивъ, оказываются подчиненными идеѣ добра, такъ сказать, сразу; но по существу для его системы такимъ образомъ все-таки создается единство и значительный центральный пунктъ. Тѣ ходы мыслей, которые привели Платона къ этому результату, были, однако, связаны съ дальнѣйшими проблемами, плодами дуалистическаго характера его ученія о двухъ мірахъ.

Всѣ эти мысли группируются вокругъ вопроса объ отношеніи между явленіями и соотвѣтствующей имъ идеей. Если Платонъ приписывалъ послѣдней самостоятельную реальность въ сверхъ-чувственномъ мѣрѣ (*χωριστός*), и если это царство невидимаго (*τόπος νοητός*) было не только отличено отъ видимаго міра, но и въ дѣйствительности существовало отдѣльно отъ него, то каково было отношеніе между ними? Этому вопросу Платонъ не поставилъ съ самаго начала. Онъ хотѣлъ только установить, что разумное познаніе обладаетъ, ря-

домъ съ воспріятіями, самостоятельной истинностью, и что ему именно поэтому принадлежит и самостоятельный объектъ; и когда оба міра были такимъ образомъ противопоставлены другъ другу, — тогда возникъ вопросъ объ отношеніи между ними.

Основное представленіе, которымъ Платонъ первоначально отвѣтилъ на этотъ вопросъ, и къ которому онъ постоянно возвращался, вытекало изъ синоптической теоріи образования понятій и изъ доктрины, объяснявшей знаніе воспоминаніемъ: между идеей и явленіемъ (*φαινόμενον*) существуетъ тоже отношеніе, что и между понятіемъ и воспріятіемъ, именно — отношеніе сходства; при этомъ идеи считаются реальными первообразами, на которые явленія походятъ, хотя, разумѣется, лишь несовершененно. Отношеніе между явленіемъ и идеей есть, такимъ образомъ, подражаніе (*μίμησις*). Слѣдуетъ замѣтить, что это отношеніе первоначально понимается не въ генетическомъ смыслѣ, но только какъ выраженіе внутренней связи; этой же точки зрѣнія держались и пифагорейцы, рассматривая числа, какъ первообразы всѣхъ вещей. Лишь впоследствии, въ «Тимеѣ», Платонъ придалъ этому воззрѣнію тотъ смыслъ, что возникновеніе тѣлесныхъ вещей объясняется подражательной дѣятельностью, при которой за образцы берутся идеи.

Вначалѣ понятіе подражанія привело къ неразрѣшимому діалектическому затрудненію. Мы называемъ два явленія сходными, потому что оба они сходны съ общей соотвѣтствующей имъ идеей; но не требуется ли для того, чтобы установить сходство между идеей и явленіемъ, снова нѣчто высшее, общее обоимъ, — третье, посредствомъ котораго возможно сравненіе между ними? — и такъ до безконечности! Не требуется ли для того, чтобы установить сходство между конкретнымъ человѣкомъ и «человѣкомъ въ себѣ», «третьимъ человѣкомъ», который служилъ бы мѣриломъ при сравненіи? Это соображеніе (*τρίτος ἄνθρωπος*) приводится въ діалогѣ «Парменидѣ», и впоследствии

имъ снова воспользовался Аристотель. Если теперь оно кажется намъ нѣсколько софистическимъ, то оно все же указываетъ, что мысль Платона не успокоилась на понятіи подражанія.

Источникомъ другого встрѣчающагося у Платона взгляда на это отношеніе послужило разсужденіе о томъ, что идея должна быть чѣмъ-то единымъ (*μονάς*) въ противоположность множественности своихъ явленій. Такая постановка вопроса была особенно естественна въ діалогахъ, написанныхъ въ элейскомъ духѣ; но и въ «Филебѣ» вопросъ подробно разбирается съ этой же точки зрѣнія. Какъ можетъ единое быть многимъ, и какъ можетъ многое быть единымъ? Здѣсь размышленіе прежде всего наводило на мысль объ отношеніи цѣлаго къ своимъ частямъ, и если это же отношеніе затѣмъ переносилось на понятіе и воспріятіе, или на идею и явленіе, то ясно, что при этомъ, выражаясь логическими терминами, имѣлось въ виду уже не содержаніе, но объемъ понятій. Такъ слѣдуетъ понимать слова Платона, что явленія участвуютъ (*μετέχουσιν*) въ идеяхъ. Только послѣднимъ присуща истинная реальность, а возникающія и проходящія явленія реальны лишь постольку, поскольку они участвуютъ въ этой «сущности». Платонъ оставилъ и это воззрѣніе нѣсколько неопредѣленнымъ; оно означаетъ, повидимому, что всѣ части объема какого нибудь понятія принимаются сходными съ самимъ понятіемъ, но Платонъ нигдѣ не выразилъ этого отношенія вполне отчетливо. Поэтому, какъ ни важна была эта мысль благодаря вліянію, которое она оказала на разработку аристотелевой логики, — она не могла все-таки быть послѣднимъ словомъ Платона объ отношеніи между идеей и явленіемъ.

Нѣсколько далѣе ведетъ насъ третье опредѣленіе, заключающееся въ словахъ Платона о присутствіи идеи въ явленіи (*παρουσία*). Вещи въ эмпирическомъ мірѣ становятся сходными съ идеей, когда она «приходитъ къ нимъ», и онѣ теряютъ это свой-

ство, когда идея «удаляется отъ нихъ». Платонъ разсматриваетъ отношеніе между идеей и явленіемъ съ этой точки зрѣнія главнымъ образомъ въ «Фэдонѣ», и здѣсь вначалѣ невольно напрашивается мысль, что это—только удобный способъ наглядно изобразить трудное діалектическое отношеніе: здѣсь прямо говорится о «приходѣ и уходѣ» идей, благодаря которому чувственныя вещи то получаютъ измѣнчивыя качества, то снова ихъ лишаются. Но это представленіе, рядомъ съ другими проблемами, содержитъ слѣдующую большую трудность: такой «приходъ и уходъ» находящихся въ сверхъ-чувственномъ мірѣ идей не только не поддается никакому наглядному изображенію, но и совершенно несовмѣстимъ съ сущностью самихъ идей, съ ихъ неизмѣняемостью и неподвижностью.

Однако, разсматривая ближе эти изслѣдованія во второй половинѣ «Фэдона», мы видимъ, что они вытекаютъ изъ мысли, впервые выраженной здѣсь вполне ясно. Если до этихъ поръ, и даже еще въ первой половинѣ «Фэдона» основной пунктъ ученія объ идеяхъ постоянно ищется въ томъ убѣжденіи, что существуетъ «сама красота», «само добро» и т. д., то здѣсь центръ тяжести переносится на новую мысль, по которой отдѣльная чувственная вещь только потому красива или хороша, и можетъ такою называться, что она участвуетъ въ идеѣ красоты или добра, иными словами, потому, что данная идея въ ней «присутствуетъ». Въ идеяхъ заключается, слѣдовательно, основаніе, въ силу котораго явленіе оказывается такимъ, какимъ его представляетъ въ частныхъ случаяхъ воспріятіе; присутствіемъ идеи объясняется свойство чувственной вещи, приходомъ идеи обусловлено возникновеніе, ея уходомъ — исчезновеніе этого свойства. Идея это — причины явленій.

Такимъ образомъ въ ученіе объ идеяхъ введенъ новый мотивъ, котораго первоначально въ немъ не было: оно стремится быть объяснительной

теоріей явленій. Цѣлью діалектики, въ ея первоначальной формѣ, было только—противопоставить колеблющимся воспріятіямъ и мнѣніямъ прочное знаніе; такое знаніе было найдено въ понятіяхъ, и, какъ объектъ послѣднихъ, потребовался сверхъ-чувственный міръ. Этимъ міромъ должна была заниматься философская мысль, не обращая вниманія на измѣнчивыи чувственный міръ. Теперь же намъ заявляютъ, что ученіе объ идеяхъ, и только одно оно, можетъ сдѣлать понятнымъ и міръ явленій.

Это измѣненіе задачи Платона намѣчается тѣмъ, что изложенію приведенныхъ мыслей онъ предпосылаетъ въ «Фэдонѣ» рассказъ, принадлежащій къ самымъ спорнымъ мѣстамъ его произведеній (Фэд. 96, слл.). Здѣсь Сократъ повѣствуетъ о томъ, какъ онъ тщетно пытался найти отвѣтъ на вопросъ о причинѣ (*aitia*) возникновенія и исчезновенія сначала въ механическихъ теоріяхъ натурфилософовъ, затѣмъ въ телеологической доктринѣ Анаксагора, и какъ, наконецъ, онъ понялъ, что только ученіе объ идеяхъ (которое при этомъ разсматривается, какъ давно уже установленное; ср. стр. 100 б) можетъ разрѣшить и эти проблемы. Этотъ рассказъ не соответствуетъ ни развитію Сократа, ни развитію самого Платона; его нельзя также истолковывать, какъ обзоръ исторіи доплатоновской философіи; его смыслъ заключается въ утвержденіи, что объясненія естественныхъ явленій, котораго искала натурфилософія, можно ожидать только отъ ученія объ идеяхъ. Міръ возникновенія можно понять только изъ міра, какъ сущности, совершеніе—только изъ бытія.

Такое толкованіе есть единственное, совмѣстимое съ прочими извѣстными намъ данными о развитіи Платона. Интересъ къ натурфилософіи, который здѣсь приписывается Сократу, былъ, какъ извѣстно, чуждъ не только послѣднему, но и всему его кругу, въ особенности-же самому Платону; въ раннихъ произведеніяхъ Платона этого интереса совершенно незамѣтно, и онъ возникъ у него лишь сравни-

тельно поздно. Въ борьбѣ противъ софистики и, вѣроятно, при помощи математики создалъ Платонъ свою діалектику; но чѣмъ больше разрасталась послѣдняя въ метафизическую доктрину, въ міросозерцаніе, тѣмъ шире становились научные интересы Платона, распространяясь и на вопросы естествознанія¹⁾; и онъ, само собою разумѣется, признавалъ за своимъ ученіемъ объ идеяхъ достаточно силы, чтобы справиться и съ этими проблемами. Отсюда твердая увѣренность, съ которою онъ въ «Федонѣ» обѣщаетъ это, хотя и не скрываетъ отъ себя трудностей задачи. Онъ говоритъ (быть можетъ, отвѣчая на нѣкоторые разсужденія «Софиста», о которыхъ сейчасъ будетъ упомянуто), что эта задача должна быть непременно рѣшена въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи. Будемъ ли мы понимать отношеніе между идеей и явленіемъ какъ подражаніе, какъ участіе, какъ присутствіе или какъ любой другой видъ общности, — самымъ важнымъ и самымъ достовѣрнымъ положеніемъ остается то, что единственную причину явленій слѣдуетъ искать въ идеѣ.

Существенно новая мысль заключалась, слѣдовательно, въ томъ, что въ идеяхъ надлежало видѣть также и причины всего совершающагося, причины возникновенія и исчезновенія чувственныхъ вещей и свойствъ. Но именно эта мысль и содержала большую трудность, которую невозможно было вполне разрѣшить съ платоновой точки зрѣнія. Она совершенно ясно и отчетливо изложена въ діалогѣ «Софистъ» и образуетъ поворотный пунктъ въ развитіи ученія о двухъ мірахъ.

Критика, которой въ этомъ діалогѣ подвергается платоново ученіе объ идеяхъ, вся основана на той мысли, что идеи, какъ ихъ понималъ Платонъ въ своей діалектикѣ (и, прибавимъ, какъ онъ необхо-

¹⁾ Что здѣсь играли извѣстную роль и потребности Академіи, — объ этомъ упомянуто выше (стр. 37).

димо долженъ былъ ихъ понимать въ силу исходныхъ пунктовъ этой діалектики), рѣшительно не могутъ служить причинами явленій, поскольку послѣднія содержатъ въ себѣ нѣкоторый процессъ совершенія. «Друзья идей», говорится здѣсь (стр. 246 слл.), противопоставляютъ сущность и возникновеніе (*οὐσία* и *γένεσις*) другъ другу, какъ два различныхъ міра; одинъ изъ нихъ, по ихъ словамъ, познается мышленіемъ, другой — воспріятіемъ; одинъ изъ нихъ есть невидимое царство вѣчно равнаго и неизмѣннаго, другой — видимое царство вѣчно подвижнаго, постоянно возникающаго и исчезающаго. При такомъ подраздѣленіи предикатовъ (вполнѣ соответствующемъ платоновой діалектикѣ) всякая активная и пассивная дѣятельность оказывается возможной только въ предѣлахъ міра возникновенія. Косность, присущая идеямъ въ силу ихъ неизмѣняемости, не позволяетъ разсматривать ихъ, какъ причины. Въ качествѣ послѣднихъ онѣ должны бы сами быть дѣятельны, т. е. подвижны, должны бы обладать душою, жизнью и разумомъ; только въ этомъ случаѣ въ нихъ можно было бы видѣть силы (*δυνάμεις*), которыми объясняются явленія. Но такъ какъ этими свойствами онѣ, согласно ученію объ идеяхъ, не обладаютъ, то и самое это ученіе такъ же неспособно сдѣлать понятнымъ міръ явленій, какъ и элейская доктрина бытія, которую оно хотѣло замѣнить¹⁾.

¹⁾ Ссылаясь на стр. 92, укажу еще разъ, что, во первыхъ, критикуемое въ «Софистѣ» „ученіе объ идеяхъ“, по моему мнѣнію, не можетъ быть никакой доктриной, совершенно неизвѣстной изъ другихъ источниковъ, напр. мегарской (какъ ее представляютъ себѣ Шлейермахеръ и Целлеръ), но можетъ быть единственно только ученіемъ Платона, и что, во вторыхъ, значеніе этой критики для переработки платоновой метафизики совершенно не измѣняется отъ того, исходитъ ли она отъ самого Платона, или отъ когонибудь другого. Ибо и въ послѣднемъ случаѣ она указываетъ, что Платонъ говорилъ о возможности вывести явленія изъ идей, и, даже исходя отъ когонибудь другого, эта критика все-таки послужила поводомъ для телеологической переработки платоновой метафизики.

Разработки положительных данных, которая предлагала эта критика для теории идей, как силъ, мы не находимъ у Платона; эти данныя получили известное значеніе лишь въ позднѣйшей литературѣ, у перипатетиковъ, стоиковъ и неоплатониковъ. Зато не подлежитъ сомнѣнію, что именно этой критикой мы должны объяснять себѣ ту своеобразную переработку, которой философъ въ концѣ-концовъ подвергъ отношеніе между идеей и явленіемъ.

Задача заключалась въ томъ, чтобы сохранить за идеями характеръ вѣчно неизмѣнныхъ, совершенно неподвижныхъ и недѣятельныхъ образовъ, и въ то же время все-таки видѣть въ нихъ «причины» возникновенія и явленій. Въ простѣйшей формѣ этотъ вопросъ можетъ быть выраженъ такъ: какимъ образомъ можетъ что нибудь быть причиной, если само оно остается неподвижнымъ?

Платонъ далъ отвѣтъ на этотъ вопросъ не въ строгой формѣ точныхъ понятій, какъ это могъ сдѣлать послѣ него и благодаря ему Аристотель, — онъ извлекъ его изъ тайниковъ своего міросозерцанія, опираясь на конечныя основы своей діалектики. Если послѣдняя вездѣ проводила свой принципъ, превращая процессы, совершающіеся въ познающемъ сознаниі, съ ихъ противоположностями и отношеніями, въ реальную дѣйствительность съ ея противоположностями и отношеніями, то Платонъ въ послѣдній разъ воспользовался этимъ приемомъ, применивъ его къ тому пробужденію философаго влеченія, въ которомъ онъ нашелъ жизненный нервъ діалектическаго «вспоминанія». Подобно тому, какъ въ душѣ человѣка при воспріятіяхъ, вызываемыхъ чувственными вещами, возгорается эта возвышеннѣйшая любовь, стремленіе къ сверхъ-чувственному, страстное желаніе снова созерцать чистый образъ и уподобиться ему въ отвлеченномъ мышленіи, — такъ и сама чувственная вещь, тѣлесное явленіе, должна быть исполнена такого-же влеченія къ

сверхъ-чувственному, должна стремиться (*ἀρέσσεια*) къ тому, чтобы изобразить въ себѣ идею и уподобиться ей.

Въ этомъ смыслѣ уже въ «Пирѣ» весь жизненный процессъ видимаго міра сведенъ на любовь, и этотъ Эротъ здѣсь опредѣляется, какъ стремленіе преходящаго къ вѣчному, смертнаго къ бессмертному. Захватывающей чередою смѣняются рѣчи въ этомъ наиболѣе блестящемъ изъ всѣхъ діалоговъ, принося все болѣе глубокіе и широкіе взгляды на существо Эрота, и уже въ шутиливой выдумкѣ Аристофана проглядываетъ та серьезная мысль, что путемъ любви раздѣленныя части міра явленій стремятся къ первоначальному и болѣе высокому единству, которое въ нихъ намѣчено. Въ кульминаціонномъ же пунктѣ тайна воспроизведенія раскрывается, какъ проникающее всю вселенную влеченіе проявить вѣчную истинность идеи въ безконечномъ ряду преходящихъ, чувственныхъ вещей.

Только такимъ образомъ идея можетъ быть причиной явленій, не переставая въ то-же время быть идеей. Она сохраняетъ сверхъ-чувственную чистоту, недвижимое и неизмѣнное величіе, и тѣмъ не менѣе ею одною опредѣлены всѣ стремленія и движенія чувственныхъ вещей. Она — цѣль, къ которой стремится все совершающееся и которою оно поэтому опредѣлено. «Сущность» есть цѣль «возникновенія». Единственная форма, въ которой идея можетъ быть причиной явленій, это — конечная причина. Діалектическое ученіе о двухъ мірахъ можетъ сдѣлаться объяснительной теоріей, вполне выработанной философскою системою только въ качествѣ телеологическаго міросозерцанія.

3. Идеи — конечныя причины.

(Этика и Физика).

То, чего Платонъ требовалъ въ «Федонѣ» отъ своего ученія объ идеяхъ, онъ пытался дать въ

своихъ большихъ положительныхъ и систематическихъ діалогахъ, въ «Филебѣ», въ главной метафизической части «Государства» и въ «Тимее». Въ нихъ во всѣхъ развивается та мысль, что «все совершающееся существуетъ ради всего бытія». Дуализмъ ученія о двухъ мірахъ долженъ быть устраненъ, и единство міра должно быть снова восстановлено. Въ то время, какъ религіозные мотивы платонова мышленія дѣлали, какъ мы увидимъ ниже, этотъ дуализмъ болѣе рѣзкимъ, философскія наклонности его природы заставляли его стремиться къ примиренію противоположностей посредствомъ признанія, что и чувственный міръ слѣдуетъ считать наполненнымъ и населеннымъ образами сверхъ-чувственного, что и въ немъ слѣдуетъ видѣть великую цѣлесообразную связь. Такимъ образомъ ученіе объ идеяхъ получило достаточно глубокое содержаніе для того, чтобы понимать жизнь человѣка и природу, разсматривая ихъ съ одной и той же точки зрѣнія.

Вмѣстѣ съ тѣмъ міръ сущности получилъ единство въ идеѣ добра и, благодаря способу подчиненія всѣхъ прочихъ идей этой идеѣ, самъ уже обратился въ телеологическую систему. Идея добра, какъ указываетъ торжественное описаніе ея въ Республикѣ, есть солнце невидимаго міра, источникъ всякаго бытія и всякаго знанія; подобно тому, какъ въ видимомъ земномъ мірѣ все живетъ благодаря теплотѣ солнца и можетъ быть познано благодаря его свѣту, такъ въ мірѣ сущности идея добра есть причина бытія и познаванія; но эта причина есть не что иное, какъ цѣль. Ибо идея самаго добра не имѣетъ никакого другого содержанія; если начинать изслѣдованіе, какъ это сдѣлано въ «Филебѣ», съ разбора волевой стороны человѣческой жизни, то эта идея именно и окажется жизненной цѣлью; но все, что при этомъ можно обозначить, какъ ея содержаніе, есть лишь какое нибудь определенное, частное благо, существующее на ряду съ

другими благами. Понятіе самого добра есть только понятіе абсолютной цѣли, т. е., по существу, формальное опредѣленіе.

Только въ такой общей формѣ можно разсматривать идею добра, какъ силу, опредѣляющую міръ возникновенія. Это—понятіе міровой цѣли, которая мыслится, какъ причина всего совершающагося; и само собою разумѣется, что содержаніе «добра» здѣсь уже не можетъ быть опредѣлено; ибо это не какая нибудь частная цѣль, но единая и всеохватывающая совокупность всѣхъ цѣлей ¹⁾.

Платонъ такъ сильно подчеркиваетъ это отношеніе, что у него весь міръ идей сливается въ идеѣ добра. Такимъ образомъ послѣдняя становится единствомъ, которое приравнивается всей «сущности» (*ousia*) и потому можетъ быть просто обозначено, какъ «причина» (въ «Филебѣ»). Міровая цѣль мыслится, какъ система цѣлей, образующихъ въ отдѣльности частныя идеи, и въ качествѣ такой общей совокупности «сущность» есть причина возникновенія.

Телеологическую систему міра идей Платонъ такъ-же мало разработалъ, какъ и логическую; но намъ понятно, что, усвоивъ впоследствии пифагорейскую систему чиселъ, онъ обозначилъ добро какъ единое, или какъ единицу, изъ которой возникаетъ сперва высшая множественность идей, затѣмъ—низшая множественность чувственныхъ вещей. По крайней мѣрѣ, это, кажется, можно съ увѣренностью считать цѣлью, которую преслѣдовалъ самъ Платонъ въ туманныхъ изслѣдованіяхъ, извѣстныхъ намъ только по изложенію и критикѣ Аристотеля; здѣсь особенно сомнительнымъ остается вопросъ о томъ, какое мѣсто было отведено чис-

¹⁾ Воспользуемся случаемъ, чтобы указать на аналогію между этимъ выводомъ и упомянутымъ въ примѣчаніи къ стр. 97 результатомъ попытки найти для логической пирамиды понятій абсолютное и простое завершеніе въ самомъ общемъ изъ всѣхъ понятій.

ламъ, съ одной стороны, въ отношеніи идей, съ другой—въ отношеніи явленій. Во всякомъ случаѣ здѣсь заключался, хотя и въ фантастической формѣ, проектъ великой эволюціонной системы, въ которой весь невидимый и видимый міръ долженъ былъ объясняться одной общей мыслью—цѣлью. Спустя столѣтія эту задачу поставилъ себѣ неоплатонизмъ.

Въ качествѣ абсолютной цѣли добро означаетъ «смыслъ» міра и правящій міромъ разумъ (*νοῦς*). Вводя (въ «Филебѣ») это новое опредѣленіе добра, Платонъ, несомнѣнно, опирается на Анаксагора, который также заимствовалъ названіе для силы, цѣлесообразно управляющей вселенною, изъ направляемой цѣлями дѣятельности человѣка. Но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ нельзя понимать этого выраженія въ томъ смыслѣ, какъ будто подъ разумомъ здѣсь имѣется въ виду мыслящее существо, духъ. Напротивъ, у Платона идея добра, въ качествѣ мірового разума, обладаетъ абсолютной реальностью и она-то, съ своей стороны, какъ прямо указывается въ «Государствѣ», цѣлесообразно опредѣляетъ «бытіе» и «познаніе», превосходя какъ одно, такъ и другое. Этого требуетъ ходъ мыслей Платона, хотя бы разработка этого воззрѣнія и представляла большія трудности даже для него самого.

Съ такою же осторожностью слѣдуетъ, наконецъ, относиться и къ тому обороту, въ которомъ идея добра обозначается какъ Богъ. Это обозначеніе было бы неизбежно и соответствовало бы обычнымъ выраженіямъ философа уже въ силу того значенія, которое получала идея добра для всей вселенной благодаря приведеннымъ выше опредѣленіямъ, даже еслибы это не обуславливалось религиознымъ міровоззрѣніемъ, которымъ былъ проникнутъ лично самъ Платонъ. И если его философія приводитъ, такимъ образомъ, къ имматериальному монотеизму, то этотъ монотеизмъ нельзя все-таки понимать въ томъ смыслѣ, что «Богъ» въ платоновой

системѣ есть духовная личность. Такое представленіе совершенно чуждо тѣмъ научнымъ задачамъ, которыми были обусловлены у Платона признаки и отношенія идеи добра; и только неправильной постановкой самого вопроса могутъ быть вызваны споры о томъ, признавалъ-ли, или отрицалъ философа за божествомъ предикатъ личности, носилъ ли его монотеизмъ пантеистической или теистической характеръ. Это—различія, созданныя лишь болѣе позднимъ мышленіемъ, когда, благодаря философскому и религиозному развитію, значеніе личности выступило на передній планъ.

Такимъ образомъ, въ этомъ фазисѣ телеологического идеализма добро, единое, причина, разумъ и божество имѣютъ для Платона одно и то-же значеніе—значеніе абсолютной міровой цѣли. Она—самая важная часть всей науки (*μεγίστον μάθημα*), и только названіе ея мѣняется въ зависимости отъ различія тѣхъ предметовъ и проблемъ, къ которымъ она прилагается.

Очерченное крупными штрихами въ «Филебѣ», телеологическое міросозерцаніе получаетъ свою особенную окраску благодаря включенію математическихъ моментовъ. Если послѣдніе уже рано оказали вліяніе на діалектику, то здѣсь, разсматриваемые съ элейской и пифагорейской точекъ зрѣнія, они приобрѣтаютъ метафизическое значеніе.

Идея добра есть конечная причина міра явленной, послѣдній же есть «смѣшеніе» «безпредѣльнаго» и «предѣла» (*ἄπειρον* и *πέρας*). При этомъ подъ «безпредѣльнымъ» понимается небытіе элейцевъ (*μη ὄν*)—пустое пространство. Оно является однимъ изъ условій чувственнаго міра, оно, какъ точнѣе опредѣляется въ «Тимей»¹⁾, есть

¹⁾ Въ „Филебѣ“ выраженія „безпредѣльное“ и „предѣлъ“ употребляются въ такомъ общемъ смыслѣ, что ихъ можно примѣнить не только къ пространству и къ фигурамъ. Примѣненіе ихъ къ инымъ понятіямъ не встрѣчается въ произведеніяхъ Платона, но было, какъ кажется, въ ходу въ позд-

то, «въ чемъ что либо совершается», или «воспринимающее», или «способность къ образованію», — могущее принять всякую форму, но само не имѣющее никакой. Напротивъ, «предѣль» означаетъ нечто иное, какъ геометрическія и стереометрическія фигуры, и смыслъ ученія, слѣдовательно, будетъ таковъ: тѣлесный міръ есть оформленное пространство, формированіе же его производится идеями, какъ конечными причинами. Существенною въ чувственномъ мірѣ является мѣра, благодаря которой тѣло становится явленіемъ сверхъ-чувственной идеи. Легко замѣтить, какъ тѣсно связано это воззрѣніе съ сократеннѣйшей сущностью греческаго искусства.

Отсюда становится понятнымъ, почему въ платоновой философіи математика должна была и по существу имѣть такое большое значеніе: она—ученіе о мѣрѣ, о числахъ и формахъ, благодаря которымъ безконечное пространство превращается въ міръ образовъ и, слѣдовательно, становится отраженіемъ идей. Математическія формы, числа и фигуры оказываются, такимъ образомъ, посредствующими звеньями между идеями и осязаемыми тѣлами; подобно первымъ, онѣ вѣчны, невозникающи и непреходящи, и потому онѣ—объектъ разумнаго познанія; но онѣ не такъ «чисты», не такъ, совершенно имматеріальны, какъ идеи, въ нихъ какъ въ пространственныхъ формахъ, есть нѣчто чувственное, видимое. Поэтому математика стоитъ позади діалектики, но по цѣнности своего знанія она далеко превосходитъ воспріятія, предметомъ которыхъ служатъ отдѣльныя измѣнчивыя тѣла.

Однако, пространство¹⁾ получаетъ, въ пла-

тѣннѣйшихъ умозрѣніяхъ, относительно чиселъ; ибо здѣсь говорилось также о „безпредѣльномъ“ и „предѣлѣ“ въ мірѣ идей.

¹⁾ Въ позднѣйшей литературѣ „безпредѣльное“ или „способность къ образованію“ обозначалось, соответственно одному выраженію Аристотеля, какъ матерія (ὕλη). Это, однако, совершенно неправильно, поскольку подъ матеріей,

тоновой метафизикѣ. очень своеобразное значеніе. Въ качествѣ «безпредѣльнаго» или, какъ охотно выражается Платонъ, «большаго и малаго», «большаго и меньшаго», оно совершенно неопредѣленно, оно—чистое отрицаніе (στέρησις) и, слѣдовательно, «несуществующее», которое не можетъ быть познано ни посредствомъ воспріятія, ни посредствомъ мышленія, т. е. вовсе не можетъ быть познано. Разумъ познаетъ идеи и формы, чувства воспринимаютъ постоянно уже оформленное пространство; само же пространство, абсолютно безформенное, есть (какъ мы теперь выразились бы), предѣльное понятіе, которое не можетъ быть объектомъ знанія. Принять его насъ заставляетъ несовершенство чувственныхъ вещей, ихъ несоотвѣтствіе идеямъ. Причина этого недостатка не можетъ заключаться ни въ идеяхъ, ни въ математическихъ формахъ, и потому его источникомъ можетъ служить только «безпредѣльное». Поэтому пространство, рядомъ съ «причиной», составляетъ вторую причину; сопричину (συναιτία), и этому «несуществующему» должна въ концѣ-концовъ быть снова приписана реальность, дѣйствующее и противодѣйствующее бытіе. И въ то время, какъ «причиной» является разумъ, сопричиной оказывается естественная необходимость (ἀνάγκη).

Таковъ послѣдній фазисъ, котораго достигаетъ дуализмъ у Платона; онъ имѣетъ здѣсь тотъ смыслъ, что для цѣлесообразнаго и противнаго цѣли, для добра и зла въ мірѣ надо предположить двѣ различныхъ причины. Какъ бы ни была идея скопирована въ явленіяхъ, въ нихъ гдетаки есть

какъ обыкновенно бываетъ, понимаютъ нѣкоторую вещественную реальность. Поэтому потребовались тщательныя изслѣдованія, которыя установили, что платонова „способность къ образованію“, по традиціи понимаемая и обозначаема, какъ матерія, есть не что иное, какъ пространство. Потому и въ изложеніе платоновой философіи лучше совсѣмъ не вводить неизбѣжно дающаго поводъ къ недоразумѣніямъ введенія „матерія“.

ничто другое, чуждое, что должно имѣть и другой источникъ. Всюду въ мірѣ возникновенія рядомъ съ идеальной конечной причиной дѣйствуетъ «побочная причина», препятствующее и противодѣйствующее начало. Поэтому въ «Тимей» міръ, хотя и созданный цѣлесообразно для копирования идеѣ, считается хорошиямъ только «по возможности». Слишкомъ серьезно и глубоко смотрѣлъ Платонъ на вещи въ земномъ мірѣ (это особенно сказывается въ его теологii), чтобы онъ могъ желать затушевать пропасть, лежащую между ними, — противоположность между разумнымъ и необходимымъ, между добромъ и зломъ: эта противоположность имѣетъ метафизическое значеніе, и для ея объясненія надо принять метафизическую двойственность. Только источникомъ добра, говоритъ Платонъ, можетъ быть Богъ; для зла слѣдуетъ искать другой причины. И въ томъ мѣстѣ «Законовъ», гдѣ онъ доказываетъ, что все совершающееся въ мірѣ должно быть объяснено «душами», какъ первоначальными движущими силами, онъ тотчасъ же заключаетъ, что слѣдуетъ принять по крайней мѣрѣ двѣ души, добрую и злую, изъ которыхъ одна—причина добра, другая—причина зла въ мірѣ.

Съ метафизическаго кульминаціоннаго пункта, достигнутаго въ идеѣ добра, открывается широкій и величественный видъ на весь эмпирической міръ, на человѣческую жизнь и на природу; и разсматривая какъ одну такъ и другую съ той точки зрѣнія, что въ нихъ осуществляется высшее благо, платоново ученіе переходитъ съ одной стороны въ философскую этику, съ другой—въ философію природы.

Изложеніе этого метафизическаго ученія въ «Филебѣ» является предварительнымъ изслѣдованіемъ, на основаніи котораго долженъ быть рѣшенъ основной вопросъ діалога: что такое благо, цѣль человѣческой жизни? Здѣсь Платонъ съ самаго начала становится выше противорѣчивыхъ отвѣтовъ, кото-

рые до него давались на этотъ вопросъ. Онъ одинаково отвергаетъ какъ то ученіе (Аристиппа), по которому благомъ является удовольствіе, такъ и другое, которое только въ пониманіи (*φρόνησις*) ищетъ блага (какъ дѣлали Сократъ, Атисеонъ и Демокритъ, разумѣется, каждый съ различнымъ отбѣнкомъ). Обладаніе высшимъ благомъ должно дѣлать человѣка счастливымъ, а между тѣмъ ни удовольствіе, ни пониманіе само по себѣ не даетъ счастья. Къ тому же и удовольствіе, и пониманіе, оба—родовыя понятія, и каждое изъ нихъ обнимаетъ множество различныхъ и разноцѣнныхъ состояній. Такимъ образомъ, можно съ самаго начала видѣть, что на вопросъ о содержаніи высшаго блага для человѣка не существуетъ простого отвѣта, но что этотъ вопросъ приведетъ къ системѣ благъ, основанной на отношеніи человѣка къ различнымъ видамъ реальныхъ цѣнностей. При этомъ рѣшающимъ моментомъ всегда будетъ участіе въ идеѣ добра, и благомъ для человѣка окажется все то, что какимъ либо образомъ само участвуетъ въ этой идеѣ и способно ее осуществить.

Разработка этой мысли, начатая уже въ «Пирѣ» и разъясняемая въ «Филебѣ» путемъ тончайшаго анализа богатаго матеріала, удачнѣйшимъ образомъ производится на идеѣ красоты. Тѣсная связь послѣдней съ идеей добра выражалась въ понятіи *κλειοκαγαθία*, которому Сократъ, заимствовавшій его изъ жизнепониманія аеинскаго общества, придалъ болѣе глубокой и тонкой смыслъ. При этомъ и «философское влеченіе»,—означавшее у Платона въ одно и то-же время и этическое, и интеллектуальное возбужденіе, стремленіе, созиданіе и воспроизведеніе, — въ качествѣ Эрота должно возгораться отъ красоты и быть направлено на красоту. Такимъ образомъ, хотя Платонъ никогда не выразилъ этой мысли въ точныхъ понятіяхъ, красота оказывалась самой лучшей формой проявленія добра въ чувственномъ мірѣ. Сіяніе красоты

прежде всего и сильнѣе всего возбуждаетъ въ душѣ удивленіе, воспоминаніе о сверхъ-чувственной идеѣ и тоску по ней. Красота, это—наиболѣе цѣнное и дѣйствительное связующее звено между невидимымъ и видимымъ міромъ, она—нить Ариадны, которая выводитъ и возноситъ блуждающую душу изъ хаоса тѣлесныхъ формъ на чистыя высоты міра сущности.

Въ этомъ смыслѣ уже въ «Пирѣ» описывается побѣдное шествіе «любви» изъ чувственнаго міра въ царство сверхъ-чувственнаго. Она возбуждается прекрасными образами тѣлеснаго міра; но если это—истинная любовь, то за ними она ищетъ красоту душъ, проявляющуюся въ нравственныхъ поступкахъ, въ художественномъ и научномъ творчествѣ, въ воспитательной и политической дѣятельности. Отсюда же она обращается ко всему одушевленному міру; она старается найти слѣды красоты во всѣхъ формахъ земной дѣйствительности, въ совершенствѣ звѣзднаго неба, и въ концѣ-концовъ она поднимается къ той чистой красотѣ, родина которой—сверхъ-чувственный міръ.

На подобное же сліяніе эстетическаго удовлетворенія съ этическимъ указываетъ и послѣдовательный порядокъ благъ въ «Филебѣ». Прежде всего здѣсь исключается простое чувственное удовольствіе. Оно возникаетъ изъ похоти и порождаетъ похоть; чѣмъ оно сильнѣе, тѣмъ меньше даетъ оно человѣку прочнаго счастья. Быть можетъ, Платонъ слѣдуетъ мысли Демокрита, утверждая, что какъ чувственное воспріятіе схватываетъ лишь кажущуюся, но не истинную дѣйствительность, такъ и чувственное удовольствіе доставляетъ лишь кажущееся, но не истинное счастье. Съ другой стороны, онъ, повидимому, возражаетъ Демокриту, отказываясь признать благомъ простой покой, безразличіе и отсутствіе боли; по его мнѣнію, всякое благо должно сопровождаться положительнымъ чувствомъ удовлетворенія.

Такое удовлетвореніе, чистое, не сопровождающееся желаніями, а потому и безболѣзненное, не связанное съ пошлой чувственностью, дають еще въ предѣлахъ чувственнаго міра ощущенія красоты, вызываемыя цвѣтами, звуками и формами; здѣсь Платонъ имѣетъ въ виду физиологическіе элементы эстетическаго наслажденія. Далѣе благомъ является все то, что дѣлаетъ человѣка способнымъ разобратся въ чувственномъ мірѣ,—его построенное на опытѣ знаніе и умѣнье, его «правильныя представленія» и техническія искусства. Въ третьихъ, сюда должно относиться разумное пониманіе, — та разсудительность (*φρόνησις*), которая не ограничивается однимъ знакомствомъ съ будничной дѣйствительностью и умѣньемъ приспособляться къ ней, но переходитъ въ сознаніе причинъ и въ способность отдавать себѣ отчетъ въ нихъ. Еще выше стоитъ гармоническій образъ жизни,—земное бытіе, проникнутое содержаниемъ сущности и мѣры; наконецъ, выше всего стоитъ участіе въ этой вѣчной сущности, въ самой идеѣ добра. Такимъ образомъ, идеальное человѣческаго существованія заключенъ въ красотѣ, мѣрѣ и истинѣ.

Такова философская этика Платона,—одинъ изъ самыхъ чистыхъ и наиболѣе цѣнныхъ продуктовъ греческаго духа. Въ ней видно то проникновеніе чувственной жизни идеалами красоты и истины, которое мы всюду встрѣчаемъ въ поэзіи и въ искусствѣ грековъ: она связана мѣрой и исполнена гармоніи. Поэтому здѣсь, въ эпоху полной зрѣлости и на высотѣ своего метафизическаго мышленія, Платонъ видѣлъ человѣческое бытіе въ болѣе чистыхъ и свѣтлыхъ краскахъ, нежели въ своей богословской этикѣ, которую онъ пытался обосновать посредствомъ ученія о двухъ мірахъ (ср. ниже гл. 5).

Къ приобрѣтенію указанныхъ благъ въ ихъ восходящемъ порядкѣ должно готовить человѣка правильное воспитаніе; поэтому порядку благъ соотвѣтствуетъ въ главныхъ чертахъ и ходъ воспи-

танія, котораго Платонъ въ своемъ «Государствѣ», а также, съ небольшими измѣненіями, и въ «Законахъ» требовалъ отъ истинно хорошаго правительства. На первомъ мѣстѣ здѣсь стоитъ гимнастика, развитіе тѣла; ея задача—холить, возстановлять и поддерживать его красоту, сдѣлать его послушнымъ орудіемъ души. Къ гимнастикѣ примыкаетъ «музическое» образованіе, начинающееся элементарными искусствами чтенія, письма и счета, — подготовка души къ занятіямъ поэзіей и, главнымъ образомъ, музыкой; назначеніе послѣдней—заронить въ душу любовь къ красотѣ, какъ зародышъ всей высшей жизни. Третьей ступеню, которой достигаютъ лишь болѣе способные, служатъ занятія науками о мѣрѣ—математическими, въ которыхъ разсматриваются формы, принимаемыя идеями въ чувственномъ бытіи; сюда относятся арифметика, геометрія, стереометрія, астрономія и теорія музыки. Всѣ эти науки служатъ подготовкой къ высшему знанію, къ діалектикѣ, посвященной разсмотрѣнію самой идеи добра; въ «Государствѣ» она предназначена только для избранныхъ властителей, «Законы» же оставляютъ ее почти совершенно въ сторонѣ. Но основная мысль этой педагогики и здѣсь заключается въ томъ, чтобы вести человѣка посредствомъ красоты отъ чувственнаго къ порогу невидимаго міра и, если возможно, даже ввести его туда.

Характерно для этого примирительнаго настроенія престарѣлаго философа и то, что въ позднѣйшихъ частяхъ «Государства» и еще болѣе въ «Законахъ», признается относительная цѣнность «правильнаго мнѣнія» и основанной на немъ обыкновенной добродѣтели; они считаются здѣсь уже не только чѣмъ-то свойственнымъ лишь людямъ толпы, но признаются необходимой подготовкой къ діалектическому знанію и къ опирающейся на него философской добродѣтели также и для тѣхъ, кто предназначенъ для высшихъ цѣлей. Противоположности обратились въ послѣдовательныя ступени развитія.

Этотъ переходъ стоитъ въ связи съ возрѣніемъ Платона на государство и на всю общественную жизнь людей, какъ на осуществленіе идеи добра; но эта мысль въ своемъ развитіи переплетается со столькими другими, что ее необходимо изложить отдѣльно (гл. 6).

Другую часть метафизической системы образуетъ философія природы, цѣль которой—показать, какимъ образомъ идея, въ качествѣ конечной причины, опредѣляетъ весь физическій міръ. Эта философія изложена въ «Тимей»; Платонъ подчеркиваетъ здѣсь, что все изслѣдованіе посвящено лишь міру возникновенія и въ силу этого не ищетъ полной достовѣрности, которая выражалась бы въ понятіяхъ, но должно ограничиться вѣроятными возрѣніями (*εἰκότες μᾶλλον*). Однако не трудно замѣтить, какую цѣнность имѣли именно эти «возрѣнія» для его личного міросозерцанія; они излагаются болѣею частью очень торжественно, какъ символъ вѣры, и не только близкіе къ Платону люди, въ томъ числѣ и Аристотель, но и всѣ философы послѣдующихъ столѣтій видѣли въ нихъ догматическія положенія, часто даже главный продуктъ научнаго творчества Платона.

Послѣднее обстоятельство явилось слѣдствіемъ того, что философъ, разъ отказавшись принципиально въ этой области отъ полной строгости діалектическаго знанія, уже не задумался придать всему изложенію богословскій характеръ, а своему ученію о природѣ—форму и сторію сотворенія міра. Этимъ въ значительной степени обусловливается прелесть указаннаго произведенія и его эстетическое дѣйствіе; но тѣмъ болѣею осторожность необходима для того, чтобы извлечь одно лишь философское содержаніе изъ этой богословской оболочки.

Платонъ и здѣсь также примыкаетъ къ болѣе древнимъ теоріямъ. Основные взгляды, развиваемые въ «Тимей», ясно намекаютъ на противоположныя доктрины объ образованіи міра, принадлежавшія

Демокриту и Анаксагору. Исходя из своих метафизических воззрений, Платонъ прежде всего высказывается въ пользу того взгляда, по которому міръ вышелъ изъ первоначальнаго безпорядочнаго состоянія и получилъ свою цѣлесообразную форму благодаря «разуму»; и онъ старается заключить отсюда, что подобное цѣлесообразно дѣйствующее начало могло сотворить только наилучшій, т. е. одинъ, возможно болѣе совершенный міръ; этимъ исключается (атомистическое) предположеніе о безконечной множественности случайно возникшихъ міровъ. Точно также отвергаетъ Платонъ и механическое объясненіе; онъ убѣжденъ, что эта единая вселенная есть гармоническое и цѣлесообразное живое существо, что она — совершенный организмъ. Эта основная мысль съ большою торжественностью повторяется въ концѣ произведенія, и философъ, очевидно, вполне сознаетъ, какой важный новый принципъ онъ этимъ вводитъ въ греческое естествознаніе. И дѣйствительно, благодаря ему и его великому ученику, Аристотелю, теологически-органической взглядъ на видимый міръ втеченіе двухъ тысячелѣтій удержался въ западной наукѣ.

Но жизнь Платонъ умѣлъ представлять себѣ только, какъ одушевленность, и его взглядъ на природу, такимъ образомъ, возвращается въ извѣстномъ смыслѣ къ первоначальнымъ народнымъ мѣншіямъ и религіознымъ представленіямъ, отъ которыхъ освободились іонійскіе натурфилософы. Въ этомъ смыслѣ «Тимей» служитъ существенной частью платоновой теологіи; даже больше, это — произведеніе, въ которомъ великій мыслитель въ наибольшей степени соединилъ свои богословскіе и философскіе взгляды и пытался слить ихъ въ полной гармоніи. Это особенно ясно видно на понятіи души и на томъ искусномъ переплетеніи, путемъ котораго всеобщій натурфилософскій принципъ души переходитъ въ «Тимей» въ теологическое представленіе о человеческой душѣ.

Первый, всеобщій принципъ послѣдовательно развивается изъ метафизическихъ основъ телеологическаго идеализма и самъ себою совпадаетъ съ обычнымъ представленіемъ о жизни и одушевленности. Между бытіемъ или идеями и небытіемъ или пространствомъ математическія формы являются посредниками, такъ сказать, въ статическомъ смыслѣ: въ нихъ выраженъ тотъ постоянный видъ, который пространство получаетъ, чтобъ уподобиться идеямъ. Но такъ какъ тѣлесный міръ, въ которомъ это происходитъ, есть царство возникновенія и исчезновенія, т. е. царство вѣчнаго совершенія, то необходимо должно существовать еще динамическое промежуточное звено, движущее начало, и такимъ началомъ по древнему представленію служить именно душа. Она — причина движенія, она — то, что движется само собой и, слѣдовательно, можетъ двигать и тѣло; и именно потому она — принципъ жизни.

Въ этомъ смыслѣ, въ качествѣ движущей или жизненной силы, душа сама есть нѣчто подвижное и живое и принадлежитъ къ міру возникновенія; но въ немъ она — «первое», первоначальное и наиболѣе цѣнное; не ее слѣдуетъ объяснять тѣлами, а образование и движеніе тѣлъ — ею. Это ученіе, мимоходомъ затронутое въ «Фѣдрѣ», въ «Фѣдонѣ» защищается противъ матеріалистическаго утвержденія, будто душа есть лишь извѣстное сочетаніе, «гармонія» тѣла, и затѣмъ оно же кладется въ основу діалектическаго доказательства о безсмертіи души. Въ «Законахъ» оно выставляется какъ очень важный доводъ противъ матеріалистическаго атеизма.

Но понятіе души уже въ обычномъ смыслѣ имѣетъ, рядомъ съ признакомъ самопроизвольнаго движенія, еще и другой — сознаніе. Связь же между обоими признаками для Платона, какъ и вообще въ представленіяхъ грековъ, на примѣръ, у Демокрита, заключается въ томъ, что въ сознаніи движеніе «созерцается», т. е. внутренно повторяется и

копируется. Такимъ образомъ, познаваніе есть лишь «подмѣчаніе» душою ея собственныхъ движеній. Въ пользу такого сочетанія говоритъ и метафизическое основное положеніе платонова ученія о природѣ: уже въ «Филебѣ» указывается, что «разумъ», въ качествѣ Бога или мировой цѣли являющійся объективнымъ началомъ, можетъ сдѣлаться причиной всего совершающагося, міросозидающей дѣятельностью, только благодаря тому, что онъ обладаетъ «душою», т. е. переходитъ въ сознание.

Поэтому, если въ «Тимей» весь видимый міръ разсматривается, какъ одинъ огромный организмъ, то своей жизнью онъ можетъ быть обязанъ только душѣ, которая служитъ въ одно и то-же время принципомъ движенія и сознанія; такимъ образомъ платонова натурфилософія приводитъ къ понятію единой мировой души, оживляющей, движущей и представляющей всю вселенную.

Промежуточное положеніе, которое принадлежитъ этой душѣ, обнаруживается въ тѣхъ двухъ элементахъ, изъ «смѣшенія» которыхъ, по мнѣнію Платона, она составлена,—въ простомъ и дѣлимомъ, въ тождественномъ (*αἰτόν*) и измѣнчивомъ (*θάτερον*). Такимъ образомъ, мировая душа, будучи «единствомъ во множественности», родственна, съ одной стороны, вѣчно-неизмѣнной сущности идеи, съ другой—вѣчной измѣнчивости явленій. Поэтому въ видимомъ мірѣ вездѣ сочетаются равномѣрность и измѣнчивость. Душа сообщаетъ міру равномерное и измѣнчивое движеніе, и этимъ двумъ видамъ движенія соотвѣтствуютъ оба вида сознанія или «познаванія»: знаніе, направленное на равномерное, и воспріятіе, направленное на измѣнчивое. Такимъ образомъ, принципы діалектики получаютъ примѣненіе и въ натурфилософій.

До этихъ поръ ученіе Платона о мировой душѣ вполне послѣдовательно и ясно; но здѣсь оно получаетъ нѣсколько фантастическій характеръ благодаря соединенію его съ тѣмъ новымъ принципомъ,

который былъ введенъ въ «Филебѣ», какъ посредствующее звено между идеей и явленіемъ,—съ принципомъ математическаго «ограниченія». Мировая душа считается уже не только принципомъ всякаго движенія и всякаго познанія, — въ ней долженъ заключаться и математическій порядокъ вселенной. Поэтому описаніе ея образованія, подраздѣленія и движенія является въ «Тимей» очеркомъ астрономическаго міровоззрѣнія Платона. Оба наклонно по отношенію другъ къ другу поставленныхъ круга, экваторъ и эклиптика, соотвѣтствуютъ по его мнѣнію, «тождественному» и «измѣнчивому», вѣчно неизмѣнному круговороту неподвижныхъ звѣздъ и измѣняющемуся движенію «планетъ»—луны, солнца, Венеры, Меркурія, Марса, Юпитера и Сатурна.

Если отбросить тѣ туманныя и удивительныя построенія, путемъ которыхъ Платонъ опредѣляетъ частности своего представленія о мірѣ, то въ главныхъ чертахъ оно будетъ таково: вселенная есть шаръ, охватывающій все существующее; въ центрѣ, плотно насаженная на ось, покоится земля, также имѣющая форму шара, а вокругъ нея вращаются, по окружности одного круга, планеты, по окружности другого—небо неподвижныхъ звѣздъ. Последнее движется съ востока на западъ и дѣлаетъ оборотъ въ двадцать четыре часа; будучи самой крайней сферой, оно обнимаетъ пути блуждающихъ звѣздъ и захватываетъ ихъ въ своемъ движеніи, причемъ онѣ въ то-же время имѣютъ еще и собственное движеніе съ запада на востокъ. На этомъ основаны аберація, обратныя движенія блуждающихъ звѣздъ и другія подобныя явленія. Изъ этихъ положеній возникла главная астрономическая проблема платоновой школы: какія простыя и равномерныя движенія слѣдуетъ принять и для блуждающихъ звѣздъ, и какъ слѣдуетъ представлять себѣ ихъ сочетаніе для того, чтобы объяснить кажущіяся неправильности въ путяхъ этихъ звѣздъ.

Едва ли удастся твердо установить, въ какой мѣрѣ Платонъ, имѣя въ виду эту задачу, въ послѣдствіи развилъ или измѣнилъ свои, изложенныя въ «Тимей», возрѣвія, — приблизился ли онъ къ теоріи эпицикловъ, которую въ его время выставилъ Эвдоксъ, и которую въ послѣдствіи очень сложнымъ образомъ разработали Каллиппъ и Аристотель, или онъ больше пользовался объясненіями пиеагорейцевъ, у которыхъ тогда появилось представленіе о вращеніи земли вокругъ своей оси и уже начала возникать смутная догадка о движеніи вокругъ солнца.

Совокупность всего движенія вселенной есть время, «созданное вмѣстѣ съ міромъ» и измѣряемое движеніемъ звѣздъ. Поэтому о состояніи, предшествовавшемъ возникновенію міра, собственно невозможно даже говорить; но точнаго отвѣта на любопытный вопросъ о томъ, лежитъ ли начало міра во времени, мы не находимъ у Платона; за то онъ особенно настойчиво утверждаетъ, что міръ есть нѣчто «вѣчно живущее», непреходящее. Въ своемъ круговоротѣ вселенная должна поэтому каждый разъ возвращаться въ извѣстное положеніе, вполне сходное съ тѣмъ, которое слѣдуетъ принять за первоначальное. Необходимый для этого періодъ времени Платонъ обозначаетъ, какъ «полный міровой годъ», и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ опредѣляетъ его въ 10000 земныхъ лѣтъ.

Главнымъ моментомъ всего этого ученія служить основное представленіе о томъ, что всякое частное событіе въ мірѣ цѣлесообразно опредѣлено совокупностью всего совершающагося; въ этомъ заключается характерная особенность органическаго міропониманія, въ противоположность механическому, которое, выразившись всего ярче въ демокритовомъ ученіи о сотвореніи міра, рассматриваетъ общій переворотъ всей міровой системы, какъ продуктъ всѣхъ частичныхъ двигательныхъ импульсовъ, вызванныхъ столкнувшимися атомами.

Міровой душѣ аналогичны отдѣльныя души,

являющіяся жизненнымъ началомъ для отдѣльныхъ организмовъ, но образующія въ отношеніи совершенства нисходящій рядъ. Первое мѣсто между ними занимаютъ звѣзды и души, видимыя боги; онѣ сообщаютъ своимъ свѣтящимся тѣламъ, созданнымъ изъ огня, не только самые совершенные виды движенія, именно, — движеніе по окружности, но также и движеніе вокругъ самихъ себя; въ то же время онѣ — носители высшаго разумнаго познанія. Болѣе туманнымъ, фантастическимъ и противорѣчивымъ становится изложеніе въ «Тимей» тамъ, гдѣ начинается рѣчь о низшихъ душахъ, — о душахъ людей, животныхъ и растений. Онѣ, по мнѣнію Платона, первоначально также принадлежали къ обитателямъ неба; но съ него онѣ были перенесены на землю, и имъ предназначено послѣ различныхъ превращеній и странствованій снова вернуться на свою родину. Хотя въ этомъ изложеніи играютъ значительную роль этические и религіозные мотивы, однако слѣдуетъ замѣтить, что здѣсь, гдѣ рѣчь идетъ о философіи природы, это блужданіе душъ въ мірѣ олицетворяетъ собою главнымъ образомъ порядокъ цѣлаго, міровой законъ, основанную на жизни вселенной необходимость.

Въ связи со всей этой натурфилософіей рассматриваются, наконецъ, и частные вопросы физиологіи и патологіи. Платонъ очень тщательно пользуется фактами и теоріями современнаго естествознанія; его источниками слѣдуетъ кромѣ Демокрита считать еще такъ назыв. младшихъ физиологовъ и близкихъ къ нимъ врачей. Мы не можемъ здѣсь подробно излагать его взглядовъ; отмѣтимъ только, что въ физиологіи органовъ чувствъ онъ трактуетъ въ особенности о томъ соответствіи между движеніемъ и воспріятіемъ, которое было основано на принципѣ міровой души и которое въ этой области могло быть разъясняемо при помощи демокритовскаго сведенія качественныхъ различій воспріятія на количественныя различія раздраженій.

Но тѣлесный міръ имѣетъ кромѣ «причины», цѣлесообразное дѣйствіе которой проявляется благодаря душѣ, какъ движеніе и знаніе, еще и «сопричину»—пространство. Последнее есть необходимое условіе для существованія ограниченннхъ формъ, которыя возникаютъ путемъ движенія и, съ другой стороны, образуютъ его субстратъ; смыслъ и цѣль различій между ними заключаются, правда, въ осуществленіи идей; но въ своихъ основаніяхъ эти различія обусловлены сущностью пространства и его стереометрической пластичностью. Съ этой точки зрѣнія слѣдуетъ разсматривать ученіе Платона объ элементахъ.

Онъ заимствуетъ у Эмпедокла знакомые и поннмѣ близкіе народному сознанію четыре элемента—землю, воду, воздухъ и огонь; но онъ пытается обосновать свой взглядъ путемъ двухъ различныхъ построеній: одинъ разъ діалектически-телеологическимъ, другой разъ—геометрическимъ. Такъ какъ міръ доступенъ воспріятію, т. е. такъ какъ онъ видимъ и осязаемъ, то въ немъ должны находиться свѣтлый и твердый элементы—огонь и земля. Но между обоими должны существовать посредствующіе переходы, а именно, такъ какъ рѣчь идетъ о стереометрическихъ отношеніяхъ,—двѣ среднія пропорціональныя; поэтому огонь относится къ воздуху такъ, какъ воздухъ къ водѣ, и воздухъ къ водѣ такъ, какъ вода къ землѣ. Въ этихъ искусственныхъ построеніяхъ можно найти нѣкоторый смыслъ лишь постольку, поскольку въ нихъ имѣются въ виду послѣдовательныя ступени сложныхъ соединеній; за то другое представленіе Платона гораздо яснѣе. Въ основаніи его лежитъ пнеагорейское ученіе объ элементахъ и принятія въ этомъ ученіи простыя, правильныя стереометрическія фигуры. Платонъ также утверждаетъ, что форма огня—тетраедръ, форма воздуха—октаедръ, форма воды—икосаедръ, и форма земли—кубъ. Пятому изъ правильныхъ тѣлъ, додекаедру, у Платона не соотвѣтствуетъ никакой элементъ; у Филолая это

мѣсто занималъ эфиръ, снова принятый Аристотелемъ, какъ элементъ звѣзднаго міра. Такое устраненіе эфиря или, что то-же, додекаедра обусловлено тѣмъ, что Платонъ признавалъ элементарными только тѣла, ограниченныя такими плоскостями, которыя можно составить изъ прямоугольныхъ треугольниковъ, т. е. квадратами или равносторонними треугольниками. Первые состоятъ изъ (четырехъ или двухъ) равнобедренныхъ прямоугольныхъ треугольниковъ, послѣдніе—изъ (шести или двухъ) прямоугольныхъ треугольниковъ, у которыхъ гипотенуза вдвое больше, нежели меньшій катетъ¹⁾. Платонъ исходилъ при этомъ изъ той мысли, что тѣла состоятъ не изъ чего иного, какъ изъ плоскостей, сходныхъ съ тѣми, которыми они ограничены; и онъ училъ, что тѣла составлены изъ треугольниковъ. Такимъ образомъ для него, какъ въ новой философіи для Декарта, физическое тѣло совпадало съ математическимъ. Въ ученіи того и другого реальное, осязаемое тѣло, являющееся въ то же время носителемъ движенія, по своей сущности есть не что иное, какъ ограниченная часть пространства. Для Платона это неизбежно вытекало изъ той метафизической основы, которую онъ въ «Филебѣ» далъ своей физикѣ. Тѣлесный міръ, это—пространство, получившее извѣстныя формы для копированія идей.

Такимъ образомъ, на мѣсто атомовъ, которые Демокритъ клалъ въ основу міра явленій, какъ истинно существующее (*ἰστένη ὄν*), Платонъ ставитъ простыя, недѣлимые треугольники, отличающіеся опредѣленными отношеніями величины сторонъ и угловъ. Только благодаря математическимъ отношеніямъ пространство, несуществующее, при-

¹⁾ Что касается арифметическаго значенія платоново-пнеагорейской геометріи, то замѣтимъ, что въ первомъ случаѣ катетъ относится къ гипотенузѣ, какъ $1 : \sqrt{2}$, во второмъ—меньшій катетъ къ большому, какъ $1 : \sqrt{3}$.

обрѣтаетъ ту относительную реальность, которую оно, въ видѣ тѣлеснаго міра, обладаетъ для воспріятій. Составленное этимъ путемъ тѣло можетъ быть посредствомъ движенія разложено на свои элементы, и послѣдніе могутъ войти въ новое соединеніе; такимъ образомъ Платонъ объясняетъ эмпирически данное превращеніе элементовъ другъ въ друга. Въ такого рода процессахъ проявляется естественная необходимость (*ἀνάγκη*), «сопричина», дѣйствующая въ мірѣ возникновенія. Ея главное значеніе Платонъ—слѣдуя, повидимому, и здѣсь по существу за Демокритомъ—искалъ въ томъ, что каждый изъ четырехъ элементовъ имѣетъ свое опредѣленное мѣсто въ стройной системѣ мірозданія, и что его естественное и необходимое движеніе опредѣляется направленіемъ къ этому мѣсту. Такъ объясняя онъ себѣ то, что въ обычныхъ представленіяхъ называется направленіемъ тяжести, и этимъ онъ снова приводилъ также и механическое движеніе тѣлъ въ зависимость отъ живой общей связи всей вселенной.

У. БОГОСЛОВЪ.

Философія Платона, какъ она изложена въ предыдущей главѣ, развивалась вполне послѣдовательно изъ тѣхъ данныхъ, которыя до нея были накоплены всей греческой наукой. Для добродѣтели требуется иное знаніе, чѣмъ тѣ будничныя свѣдѣнія, которыя приобрѣтаются посредствомъ воспріятій; но понятіе становится знаніемъ только въ томъ случаѣ, если его объектъ находится въ другомъ, вышемъ, не-тѣлесномъ мірѣ; а такая вѣчно неизмѣнная сущность, въ концѣ-концовъ, есть нечто иное, какъ смыслъ и разумъ, образующій цѣлесообразную основу измѣнчивыхъ процессовъ возникновенія въ тѣлесномъ мірѣ. Какъ ни многочисленны и разнообразны тѣ вопросы, которые служатъ точками отпавленія въ діалогахъ, и тѣ предметы, которые въ нихъ трактуются, — всѣ они все-таки группируются вокругъ этихъ простыхъ и ясныхъ основныхъ мыслей.

Однако въ изложеніе этихъ мыслей почти всюду вплетаются и другія, чуждыя чисто логическому ходу разсужденія и придающія не только изложенію, но и самимъ доктринамъ своеобразный характеръ; онѣ заставляютъ предположить, что при выработкѣ платонова міросозерцанія рѣшающую роль игралъ, рядомъ съ этическимъ и интеллектуальнымъ, еще какой-то другой мотивъ.

Это особенно ясно сказывается въ такъ назыв. мифахъ, и изслѣдователи издавна чувствовали,