

С. А. Ананьинъ.

Софистъ.

Діалогъ Платона.



Переводъ съ греческаго съ историко-литературнымъ введеніемъ
и замѣчаніями къ діалогу.



К І Е В Ъ.

Типографія Императорскаго Университета Св. Владиміра Акціон. О-ва
печ. и изд. дѣла Н. Т. Корчакъ-Новицкаго, Меринговская улица.

1907.

С. А. Ананьинъ.

Софистъ.

Діалогъ Платона.



Переводъ съ греческаго съ историко-литературнымъ введеніемъ
и замѣчаніями къ діалогу.



К І Е В Ъ.

Типографія Императорскаго Университета Св. Владиміра Акціон. О-ва
печ. и изд. дѣла Н. Т. Корчакъ-Новицкаго, Меринговская улица.

1907.

Печатано по опредѣленію Совѣта Императорскаго Университета Св. Владиміра
Оттискъ изъ Университетскихъ Извѣстій за 1907 годъ.

О Г Л А В Л Е Н І Е.

	СТР.
I. Введеніе	1—75
1. Общее значеніе діалога	1—28
2. Аналитическое изложеніе	28—75
II. Переводъ	77—152
III. Отдѣльныя замѣчанія	153—202

Переводъ и объясненіе Платоновскаго діалога „Софистъ“ состоялись по мысли проф. А. Н. Гилярова.

Принципы, положенные въ объясненіе діалога, нѣсколько отступающіе отъ обычнаго пониманія, какъ самаго произведенія, такъ и вообще всей философіи Платона, въ своихъ основахъ во многихъ случаяхъ почерпнуты изъ спеціальнаго курса о Платонѣ, читаемаго проф. Гиляровымъ въ Кіевскомъ Университетѣ и затѣмъ изъ соч. проф. Наторпа: „Platos Ideenlehre“. При рѣшеніи частныхъ вопросовъ авторъ пользовался трудами писателей, признаваемыхъ наиболее авторитетными въ области Платоновской философіи и Платоновскаго текста. Часть изъ такихъ трудовъ указана въ самой книгѣ.

Авторъ считаетъ долгомъ принести искреннюю благодарность проф. А. Н. Гилярову за его указанія, которыми авторъ воспользовался при составленіи введенія въ діалогъ.

Кіевъ. 1 Августа 1907 г.

СОФИСТЪ.

ДІАЛОГЪ ПЛАТОНА.

І. ВВЕДЕНІЕ.

1. Общее значеніе діалога.

Предлагаемый діалогъ есть одно изъ самыхъ важныхъ произведеній Платона. Общее значеніе его состоитъ прежде всего въ томъ, что онъ, выражаясь словами Фуллье, наиболѣе прочихъ діалоговъ, даетъ возможность постичь весь оригинальный характеръ платонизма ¹⁾. Еще болѣе интересъ этотъ діалогъ долженъ возбуждать какъ высшій моментъ доступнаго вообще для человѣка философскаго творчества, такъ какъ здѣсь мысль философа достигла предѣловъ возможной для человѣческаго разумѣнія глубины и отвлеченности ²⁾. На ряду съ этимъ столь же велико и его частное значеніе для самой системы Платона. Въ діалогѣ толкователи ея усматриваютъ попытку разрѣшить проблему метафизическаго дуализма, къ которому Платонъ будто бы пришелъ въ своихъ философскихъ построеніяхъ.

„Существенно новая мысль, говоритъ Виндельбандъ, выражающій въ этомъ отношеніи обычный взглядъ на философію Платона, которая ясно и отчетливо изложена въ діалогѣ Софистъ, и которая образуетъ поворотный пунктъ въ развитіи ученія о двухъ мірахъ, (матеріальномъ и умопостигаемомъ, или идеальномъ), это мысль о томъ, что въ идеяхъ надлежало видѣть также и причины всего совершающагося, причины возникновенія и исчезновенія

¹⁾ А. Fouillée: La Philosophie de Platon. I. Paris. 1885 г., стр. 81.

²⁾ А. Гиляровъ: Источники о Софистахъ. I. Кіевъ. 1891 г., стр. 182.

чувственныхъ вещей и свойствъ“¹⁾. „Критика, которой въ этомъ діалогѣ подверглось Платоново ученіе объ идеяхъ, вся основана на той мысли, что идеи, какъ ихъ понималъ Платонъ въ своей діалектикѣ, рѣшительно не могутъ служить причинами явленій, поскольку послѣднія содержатъ въ себѣ нѣкоторый процессъ совершенія... Эта-то причина и послужила поводомъ для телеологической переработки платоновой метафизики“²⁾.

Смысль приведенныхъ словъ таковъ:

Создавши два міра: міръ явленій, вещей и міръ идей, вѣчно-неизмѣнныхъ, совершенныхъ, неподвижныхъ и недѣятельныхъ образовъ, умопостигаемыхъ сущностей, трансцендентныхъ вещамъ, мысль Платона жаждала выхода изъ такого дуализма, грозившаго въ дальнѣйшемъ нанести серьезный ударъ всей его философской системѣ, и вотъ, въ цѣляхъ разрѣшить проблему взаимоотношенія этихъ, ничего общаго не имѣющихъ другъ съ другомъ, міровъ, Платонъ вноситъ въ свою теорію идей понятіе силы, движенія. Въ Софистѣ идеи уже не косныя сущности, но подвижныя, онѣ здѣсь силы, которыми объясняются явленія, какъ бы мы ни понимали отношенія между ними и самими явленіями: какъ подражаніе, какъ участіе, или присутствіе, или другой какой видъ общности. Идеи ожили, міръ ихъ заволновался, онѣ стали способными вступать во взаимоотношенія, получили дѣятельное начало, жизнь, душу, разумъ. Бездна, разграничивающая два міра, перестала казаться безусловно непроходимой, и данный діалогъ былъ именно первымъ мостомъ, перекинутымъ мыслью философа черезъ метафизическую пропасть.

Такова въ общихъ чертахъ главная мысль Софиста и таково его значеніе среди прочихъ созданій Платона, если держаться обычнаго пониманія Платоновой философіи.

Въ послѣднее время, однако, въ этой области произошло крупное событіе, долженствующее роковымъ образомъ отразиться на судьбѣ принятаго доселѣ толкованія Платона.

Такимъ событіемъ явился вышедшій въ 1903 году, въ Лейпцигѣ, трудъ проф. Наторпа: *Platos Ideenlehre*, результатъ пятнадцатилѣтнихъ изысканій, который не только принуждаетъ серьезно задуматься надъ правильностью общепринятаго теперь пониманія

¹⁾ В. Виндельбандъ: Платонъ, переводъ Громбаха. Москва. 1900 г., стр. 104.

²⁾ Тамъ же, стр. 105.

Платоновой философіи, опирающагося, главнымъ образомъ, на Аристотелеву критику идей, но даже, скажемъ болѣе, принуждаетъ вовсе оставить его, какъ явно ошибочное. Если въ трудѣ Наторпа не со всѣмъ можно согласиться, если многія мѣста его вызваны исключительно желаніемъ автора быть послѣдовательнымъ въ своихъ взглядахъ и выводахъ, то съ главнымъ, основнымъ положеніемъ всей книги, что идея Платона—это законъ, обусловливающей существующее, и затѣмъ, въ нашемъ мышленіи—принципъ, которымъ мы формируемъ весь матеріалъ своего внутренняго и внѣшняго опыта, съ такимъ положеніемъ не согласиться невозможно. Оно доказано Наторпомъ съ очевидностью, не оставляющей желать ничего лучшаго.

Принявъ его, мы необходимо должны будемъ заключить, что, такъ какъ для Платона идеи, въ основѣ своей, не были тѣми самодовлѣющими, умпостигаемыми сущностями, трансцендентными вещамъ, какими онѣ намъ кажутся при чтеніи нѣкоторыхъ отдѣльных мѣстъ его произведеній, то вслѣдствіе этого становится едва ли возможнымъ говорить о философскомъ дуализмѣ въ Платоновомъ ученіи, а отсюда и о томъ, будто въ Софистѣ введенъ телеологическій принципъ для разрѣшенія этой дуалистической проблемы.

Такимъ образомъ, благодаря упомянутому труду, въ корнѣхъ измѣняющему обычныя воззрѣнія на Платона, все знаніе философіи его теперь приходится выстраивать какъ бы вновь, хотя и изъ того же, изъ прежняго матеріала.

Въ предлагаемомъ очеркѣ, въ той части, гдѣ дѣло касается объясненій діалога, сдѣлана попытка представить толкованіе Софиста именно съ точки зрѣнія новаго пониманія Платоновой философіи, въ основу котораго положена главная мысль упомянутаго выше труда Наторпа.

Для того, чтобы истинное значеніе даннаго діалога для всей философской системы Платона было ясно, необходимо, хотя бы въ самихъ общихъ чертахъ, изложить эту замѣчательнѣйшую изъ метафизическихъ системъ, ставшую основнымъ элементомъ европейской культуры. Послѣ работы Наторпа есть надежда, что мы можемъ разумѣть Платона именно такъ, какъ того желалъ самъ онъ. Этою работою теперь сильно поколеблена почва у воззрѣній, получившихъ свое начало отъ Аристотеля и его утвержденія объ отдѣленіи Платономъ идей отъ вещей, и которыя, затѣмъ, давно уже сложились въ обычную форму пониманія Платона. Отказавшись отъ этихъ традицион-

ныхъ взглядовъ въ пользу воззрѣнія, общія черты котораго даны Наторпомъ, мы теперь можемъ видѣть, что философія Платона вовсе не та, что подвергъ своей жестокой и справедливой критикѣ Аристотель, а нѣкоторая иная, болѣе глубокая по замыслу, хотя, можетъ быть, и не выполненному съ тою ясностью и отчетливостью, которыхъ требовали бы самыя основы, положенныя Платономъ за изначальныя точки отправленія своей творческой мысли.

Если оставить въ сторонѣ всѣ тѣ колебанія въ философскихъ взглядахъ Платона и тѣ отступленія отъ принятыхъ имъ же положеній, которыя иногда встрѣчаются въ его произведеніяхъ, и которыя нисколько не могутъ затемнить того, что для Платона, въ концѣ концовъ, казалось истиннымъ, то сущность его ученія представится въ такомъ видѣ:

По воззрѣнію Платона, замѣтованному имъ у Элейцевъ, формы бытія тождественны формамъ мышленія. Каждое опредѣленіе мысли есть въ то же время и извѣстная форма существующаго. Это положеніе служитъ исходнымъ пунктомъ для всей системы Платона. Во главѣ существующаго Платонъ ставитъ единый верховный законъ, называемый имъ преимущественно благомъ. Этотъ законъ развертывается, или раскрывается, во множество другихъ законовъ, изъ которыхъ, въ свою очередь, каждый тоже раскрывается во множество законовъ, но такъ, что всякій изъ нихъ есть общій законъ для послѣдующихъ и частный для предыдущаго. Существующее представляетъ сочетаніе, сплетеніе этихъ законовъ, которые охватываются верховнымъ закономъ, претворяются въ немъ, образуя единое стройное цѣлое. Всѣ они составляютъ какъ бы цѣпь, на противоположныхъ концахъ которой находятся: съ одной стороны, абсолютное, ничѣмъ не обусловленное, а съ другой вещь, недѣлимое, нѣчто всѣмъ обусловленное. Промежуточныя звенья составляютъ опредѣленія верховнаго закона, убывающія въ своемъ абсолютномъ, вселенскомъ характерѣ, по мѣрѣ того, какъ они представляютъ все болѣе и болѣе отдаленныя слѣдствія первоначала, или первопричины. Эти законы, обуславливающіе существующее, Платонъ называлъ идеями ¹⁾.

¹⁾ Слово *ἰδέα* происходитъ отъ корня *id* — видѣть. Обыкновенно имъ обозначаютъ образъ, въ которомъ представляется данная вещь наблюдающему ее лицу.

Этимъ идеямъ однимъ принадлежитъ истинное бытіе; онѣ вѣчны, неизмѣнны, совершенны, разумны, такъ какъ, онѣ обнаруженія вѣчнаго, разумнаго, совершеннаго первоначала. Нашъ чувственный міръ созданъ изъ матеріи, которая есть одно изъ опредѣленій первоначала. Матерія сама не допускаетъ никакихъ опредѣленій и вслѣдствіе этого, а также и того, что она есть наиболѣе отдаленнѣйшее слѣдствіе безусловнаго, она обладаетъ лишь какъ бы тѣнью того существованія, которое присуще верховному началу: она есть собственно небытіе. Изъ этого небытія возникаютъ вещи, когда оно подпадаетъ дальнѣйшимъ опредѣленіямъ безусловнаго. Вещамъ принадлежитъ только бываніе, т. е. колебаніе между *есть* и *нѣтъ*. Вещь есть, когда часть матеріи становится опредѣляемой какими-либо законами, или идеями, и вещи нѣтъ, когда эти законы перестаютъ ее обуславливать. Предшествуютъ ли идеи вещамъ или нѣтъ, Платонъ колебался высказаться рѣшительно. Болѣе всего онъ склонялся на сторону того взгляда, что для единичнаго духа онѣ предшествуютъ, въ абсолютномъ же духѣ законы и вещи сосуществуютъ.

Изъ предыдущаго становится ясно, что разъ идея, по своему основному значенію, есть законъ для всего существующаго, то даже и въ томъ случаѣ, когда Платонъ говоритъ объ идеяхъ, какъ объ идеальномъ первообразѣ вещей, мы не въ правѣ утверждать объ отдѣленіи у него идей отъ вещей. Идеи и трансцендентны вещамъ и въ то же время и имманентны имъ: вещи бываютъ только черезъ идеи, онѣ обуславливаются ими, въ этомъ смыслѣ идеи—имманентны вещамъ, съ другой стороны, такъ какъ идеи имѣютъ самобытное существованіе, онѣ—трансцендентны вещамъ. Изъ того же слѣдуетъ, что представлялось бы непослѣдовательнымъ говорить о дуализмѣ Платоновой философіи. Все есть раскрытіе *одной идеи*; эта идея развертывается въ безконечное множество болѣе или менѣе общихъ идей, которыя, въ свою очередь, точно такъ же обуславливаютъ другое множество идей и т. д. вплоть до индивидуальной вещи, опредѣляемой всѣмъ предыдущимъ множествомъ ихъ. Это воззрѣніе вовсе не похоже на дуалистическое. Всѣ законы, или идеи, уже заключаются въ одномъ высшемъ первозаконѣ, составляя его слѣдствія. Все множество и разнообразіе существующаго претворяется въ единство въ этомъ верховномъ законѣ, такъ какъ оно цѣликомъ есть лишь обнаруженіе

единого начала ¹⁾. Въ Тимэѣ, который есть главный синтезъ философскихъ взглядовъ Платона, вселенная представлена уже, какъ единый, живой, подвижный организмъ.

Теперь ясно также, почему Платонъ не далъ точнаго отвѣта на вопросъ, гдѣ же пребываютъ идеи? Какъ невозможно указать, гдѣ находятся, напримѣръ, математическіе законы, такъ трудно ясно отвѣтить и на вопросъ о мѣстопребываніи идей, которыя, по своей сущности, вполне походятъ на законы математики, составляющіе также опредѣленія первоначала. Законъ красоты выражается, и, слѣдовательно, какъ бы есть и въ данномъ прекрасномъ объектѣ и во всѣхъ другихъ. Онъ былъ въ тѣхъ, которыхъ теперь уже нѣтъ, и будетъ въ тѣхъ, которые еще лишь станутъ существовать, онъ какъ бы вездѣ. Но, съ другой стороны, онъ въ то же время и нигдѣ, такъ какъ ни одна прекрасная вещь не есть самый законъ, который въ ней только обнаруживается, только проявляетъ себя. По мнѣнію Платона, если бы исчезли въ данный моментъ всѣ прекрасные объекты, если бы упомянутый законъ ни въ чемъ не осуществлялся, все же онъ самъ не переставалъ бы быть, онъ вѣченъ, будучи слѣдствіемъ вѣчнаго же абсолютнаго первозакона. Въ этомъ случаѣ, какъ чистый законъ, взятый самъ по себѣ, внѣ своего обнаруженія, онъ, собственно, былъ бы нигдѣ. Платонъ здѣсь ссылаясь на умопостигаемое мѣсто.

Такова вкратцѣ онтологія Платона.

Теперь обратимся къ другой области его философіи, органически связанной съ первою—къ гносеологіи, заслуживающей болѣе подробнаго сравнительно съ онтологіей разсмотрѣнія, въ силу того положенія, которое она занимаетъ среди всей философской системы Платона. Платонъ никогда не смотрѣлъ на себя, какъ на обладающаго полною истиною, а всегда считалъ себя лишь ищущимъ ее, почему и указаніе пути, по которому надлежитъ идти человѣческому познанію, для него было самымъ важнымъ и первымъ дѣломъ. Онъ рѣдко останавливается подробно надъ выясненіемъ онтологическихъ вопросовъ, такъ какъ зналъ, что и не можетъ ихъ разрѣшить удовле-

¹⁾ Здѣсь сама собою напрашивается аналогія между высшей идеей и нашимъ сознаниемъ, которое, несмотря на все разнообразіе содержанія, на множество отдѣльныхъ актовъ мышленія, едино. Эту аналогію можно провести и дальше и шире.

творительно, и, наоборотъ, всё свои усилія направляетъ къ тому, чтобы указать путь и средство для рѣшенія этихъ вопросовъ, вслѣдствіе чего гносеологія составляетъ самую существенную и, можно сказать, центральную область его философіи. Таково же ея положеніе и въ данномъ діалогѣ, въ главной части своей занимающемся гносеологическими вопросами. Все это, вмѣстѣ взятое, естественно, побуждаетъ къ болѣе подробному выясненію взглядовъ Платона на наше познаніе.

Цѣлью его Платонъ призналъ верховную идею—благо. Такъ какъ человѣческое сознаніе имѣетъ прежде всего дѣло съ міромъ вещей, слѣдовательно, съ міромъ обусловленнымъ, то наша мысль при построеніи познанія, начинается исходить именно изъ этого обусловленнаго. Задача познанія, такимъ образомъ, будетъ состоять въ томъ, чтобы, идя отъ того, что абсолютно не имѣетъ своихъ собственныхъ опредѣленій, дойти къ тому, что одно опредѣляетъ собою все, т. е. отъ обусловленнаго придти къ безусловному. Тамъ, въ онтологіи, мы видѣли какъ бы путь анализа: высшее развернулось въ рядъ нисходящихъ моментовъ, составляющихъ его слѣдствія, изъ которыхъ каждый тоже, въ свою очередь, развернулся въ рядъ моментовъ менѣе общаго характера, чѣмъ первые и т. д. Познанію же, очевидно, надо пройти путь преимущественно синтеза: отъ слѣдствій дойти къ первопринципѣ. Наше сознаніе должно, слѣдовательно, какъ бы продѣлать въ обратномъ порядкѣ то, что сдѣлано вселенскимъ закономъ. Пройти путь отдѣльныхъ синтезовъ, возрастающихъ въ своемъ общемъ содержаніи, и слиться въ конечномъ актѣ синтеза съ самымъ первоначаломъ, объемлющимъ все. Исходя отъ вещи къ закону, непосредственно обусловливающему ее въ какомъ-либо отношеніи, отъ него, затѣмъ, къ тому, слѣдствіе котораго представляетъ первый, т. е. къ закону болѣе общаго характера сравнительно съ послѣднимъ, мы, подвигаясь такимъ путемъ, въ концѣ концовъ, должны придти къ самому общему закону, опредѣляющему всё нами уже познанные. Онъ не допускаетъ дальнѣйшаго сведенія на какой-либо другой законъ, такъ какъ есть само абсолютное, само благо.

Рядомъ съ синтетическимъ методомъ познанія Платонъ указываетъ также и на другой весьма могущественный методъ—аналитическій. При его помощи мы различаемъ, что же именно обусловливаетъ данный объектъ познания. Изслѣдуя какую-либо вещь, мы

стараясь видѣть тѣ законы, какими она обусловлена. Затѣмъ, послѣ этого, отыскиваемъ законы, которые, въ свою очередь, опредѣляютъ уже найденные нами и т. д. пока, наконецъ, не придемъ къ неразложимому закону, къ тому, что само ничѣмъ не обусловлено, т. е. пока не придемъ къ благу. Однако, по нашему мнѣнію, Платонъ лишь помощи синтеза приписывалъ возможность постиженія первоначала въ послѣднемъ, самомъ высшемъ актѣ мышленія.

Идеи, о которыхъ шла выше рѣчь, человѣку не дано познать непосредственно. Онъ долженъ идти труднымъ путемъ научнаго мышленія, чтобы построить познаніе, адекватное истинно-сущему.

Почему же возможно помощью мышленія познать это сущее? Какъ, вообще, возможно истинное знаніе и какъ, наконецъ, его надо строить?

На эти вопросы Платонъ даетъ отвѣты, составляющіе краеугольный камень его гносеологіи.

Въ основу ея онъ кладетъ, прежде всего, уже упомянутую нами мысль о тождествѣ бытія и мышленія, или о тождествѣ формъ бытія съ формами мышленія. По его мнѣнію, что мысль съ необходимостью полагаетъ, то и *есть*. Этотъ основной тезисъ его гносеологіи является отвѣтомъ на первый поставленный выше вопросъ. Отвѣтомъ на слѣдующій—служитъ второе положеніе: все знаніе находится у насъ въ душѣ въ скрытомъ состояніи и наша задача—пробудить его, вывести изъ-подъ порога сознанія. Наконецъ, по вопросу: какъ же надо строить истинное познаніе, Платонъ даетъ такой отвѣтъ, отчасти позаимствованный имъ изъ ученія Сократа: познаніе должно строиться при помощи понятій и сужденій.

Эти положенія въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи представляются въ такомъ видѣ:

Предметомъ нашего познанія должна служить не единичная вещь или явленіе, не индивидуальное, скоро преходящее, постоянно измѣняющееся, только бывающее, а то, что есть въ вещахъ неизмѣннаго, непреходящаго, вѣчнаго. Это неизмѣнное и вѣчное составляетъ все то, что обще всѣмъ опредѣленнымъ вещамъ или цѣлымъ родамъ ихъ. Вслѣдствіе такого взгляда, Платонъ свое вниманіе, естественно, останавливаетъ не на отдѣльныхъ представленіяхъ, а на понятіяхъ. Въ понятіи, по мнѣнію его, мы схватываемъ вѣчныя непрехо-

дящія черты вещей, тѣ черты, которыя неизмѣнно находимъ во всякой вещи опредѣленнаго вида, рода, цѣлой группы родовъ, наконецъ, — присущія всѣмъ вещамъ, т. е. схватываемъ вѣчные, неизмѣнные, обусловливающіе вещи законы. Мысля понятіями, мы, думаетъ Платонъ, *дѣйствительно* можемъ постигнуть истинно-сущее, такъ какъ мысль въ этомъ случаѣ полагаетъ то, что *истинно и вѣчно есть*.

Мы уже говорили, что наше знаніе начинается исходить отъ міра явленій и вещей. Всѣ явленія и вещи, если и не могутъ дать истиннаго знанія, такъ какъ онѣ пребываютъ въ постоянномъ потокѣ, въ непрерывной переменѣ и подвижности, то за то даютъ намъ поводъ или толчокъ обратиться къ *истиннымъ* объектамъ знанія, т. е. къ понятіямъ. Разсматривая вещи или явленія, схожія въ какомъ-либо отношеніи, мы всѣ черты сходства, все общее между ними, объединяемъ въ понятіе, которое, въ противоположность вещамъ и явленіямъ, неизмѣнно и вѣчно. Изъ разсмотрѣнія, на примѣръ, подобныхъ между собой предметовъ, мы получаемъ понятіе подобія, или сходства, которое, какъ таковое, неизмѣнно, равно себѣ, вѣчно, хотя отдѣльные схожіе предметы и переходятъ непрерывно. Всѣ понятія, естественно, несутъ то болѣе, то менѣе общій характеръ. Въ нихъ могутъ объединяться черты вещей или явленій общія, то лишь одной группѣ тѣхъ или другихъ, то нѣсколькимъ, то, наконецъ, всѣмъ безъ изъятія вещамъ и явленіямъ. Такъ какъ во главѣ всего сущаго находится благо, то понятіе его должно составить конечную цѣль нашего познанія. Оно есть истинное искомое, къ которому надо дойти чрезъ посредство всѣхъ другихъ понятій, выстроивъ изъ нихъ систему, тождественную съ тою, которую представляютъ изъ себя законы сущаго. Исходя непосредственно отъ индивидуальнаго, т. е. явленія или вещи, къ опредѣленному понятію, отъ него къ видовому, затѣмъ родовому, отъ послѣдняго къ подчиняющему себѣ цѣлый рядъ уже родовыхъ и т. д., мы, идя такимъ путемъ, къ понятіямъ все болѣе и болѣе общаго характера, сводя каждое изъ нихъ на болѣе общее, въ концѣ концовъ, доходимъ до того, которое есть самое общее, уже не допускающее дальнѣйшаго сведенія, которое заключаетъ въ себѣ весь предыдущій рядъ понятій, т. е. до понятія блага. Въ каждомъ звенѣ этой системы мы постигаемъ опредѣленный законъ, извѣстное обнаруженіе первоначала, такъ какъ, въ силу тождества бытія и мышленія, всякое понятіе имѣетъ и объективное значеніе, т. е. то,

что мыслится нами подъ понятіемъ и въ понятіи, есть и въ дѣйствительности, оно существуетъ и помимо мыслящаго субъекта.

Какимъ же образомъ получаются у насъ понятія? По мнѣнію Платона, они не есть всецѣло продуктъ нашего мышленія; они всегда уже имѣются въ нашемъ духѣ, но въ скрытомъ, какъ бы въ дремлющемъ, состояніи. Стоитъ лишь намъ поставить душу въ недоумѣніе по поводу чего-либо изъ существующаго, какъ въ ней тотчасъ начинается процессъ выведенія соотвѣтствующихъ понятій на свѣтъ сознанія. Черезъ діалектическое воспитаніе мы будимъ дремлющія въ нашемъ духѣ зародыши истиннаго знанія; только въ систематическомъ упражненіи функціи сужденія, въ вопросахъ и отвѣтахъ, возникаетъ у насъ, или правильнѣе, дѣлается яснымъ чистое лишенное всякаго чувственнаго содержанія опредѣленіе мышленія, которое до этого, хотя и было, но лишь подъ порогомъ сознанія. Внѣшняя дѣйствительность даетъ намъ только поводъ для этого процесса выведенія. При возникновеніи у насъ понятія, напримѣръ, красоты, мы несомнѣнно должны были остановиться на нѣкоторыхъ прекрасныхъ вещахъ, такъ какъ эти вещи и служили намъ толчкомъ, заставившимъ обратиться къ выясненію указаннаго понятія. Однако, чтобы остановиться на прекрасныхъ объектахъ, по мнѣнію Платона, необходимо уже сознать, хотя бы и неявно, что та или другая вещь прекрасна, иначе вся такая сторона вещей осталась бы совершенно незамѣченной нами. Для этого же надобно имѣть *предварительно* нѣкоторый, еще пока смутно сознаваемый критерій прекраснаго, нѣкоторое понятіе о красотѣ, предносящееся нашему духовному оку, благодаря чему мы и остановились *именно* на прекрасныхъ вещахъ. Если бы мы не обладали такимъ понятіемъ ранѣе всякаго опыта, то мы даже не сознавали бы, что данный объектъ прекрасенъ, и съ этой точки зрѣнія не могли бы изучать его и разсматривать, слѣдовательно, въ этомъ случаѣ не имѣли бы никакой почвы, ничего того, что руководило бы насъ въ нашемъ опытѣ. Оттого-то Платонъ категорически утверждалъ объ изначальномъ существованіи въ чело-вѣческомъ духѣ руководящихъ предположеній для всякаго опыта, которыя предваряютъ его и безъ которыхъ, при незнаніи нами существующаго, никакой опытъ научнаго характера не былъ бы мыслимъ. Такимъ образомъ, самая возможность опыта обусловлена тѣмъ, что мы во всемъ исходимъ изъ предположеній, которыя *уже*

есть у насъ, хотя еще не вполне сознанныя или не вполне закрѣпленныя въ сознаниі. Въ психологическомъ процессѣ сужденія по поводу соответствующихъ вещей и явленій эти смутныя и черезъ то лишеныя настоящаго научнаго значенія предположенія получаютъ форму понятій, т. е. выливаются въ такую форму, которая вполне удовлетворяетъ требованіямъ научнаго мышленія и познанія, и которая можетъ служить уже для методическаго и систематическаго обоснованія опыта.

Когда, напримѣръ, послѣ извѣстныхъ успѣхъ мысли, понятіе красоты нами окончательно создано, мы, опираясь на него, или руководствуясь имъ, съ полной ясностью обсуждаемъ существующее съ точки зрѣнія прекраснаго, такъ какъ теперь уже имѣемъ передъ собою самую норму его и, слѣдовательно, можемъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ поставить лицомъ къ лицу данный объектъ красоты и эту норму ея, или понятіе, явившееся результатомъ совершеннаго познанія красоты. Такое понятіе, однако, не можетъ быть понятіемъ *абсолютной* красоты, оно охватываетъ лишь опредѣленную степень ея, частный случай ея, напримѣръ, только красоту, которою должна обладать всякая вещь изъ опредѣленнаго рода и т. д. Для того, чтобы познать эту *абсолютную* красоту, красоту вообще, мы должны найденное понятіе свести на другое, въ которомъ были бы объединены черты, или признаки, прекрасныхъ вещей уже изъ нѣсколькихъ родовъ ихъ, затѣмъ это понятіе свести, въ свою очередь, на понятіе еще болѣе общее и т. д. Въ концѣ концовъ, мы должны придти къ понятію, сущность котораго составляетъ то, что обще всѣмъ безъ изъятія прекраснымъ вещамъ, т. е. къ понятію красоты самой въ себѣ. Въ такомъ процессѣ познанія прекраснаго мы, слѣдовательно, приобретаемъ въ каждомъ понятіи его все болѣе высшій и высшій взглядъ на красоту, болѣе совершенный критерій ея, все ближе и ближе приближающійся къ тому, что есть абсолютная красота, приобретаемъ совершенныя точки зрѣнія на прекрасное, которыми и руководствуемся при обсужденіи существующаго.

Эти нормы для всего, что есть, или идеалы всего, начала, руководящія нами при познаніи, понятія обо всемъ, совершенныя, неизмѣнныя точки зрѣнія на все существующее, скрытыя въ душѣ и выводимыя въ процессѣ познаванія на свѣтъ сознанія, суть идеи въ ихъ логико-гносеологическомъ значеніи. Они суть все то вѣч-

ное, неизмѣнное, общее, что мы находимъ какъ бы запечатлѣннымъ въ вещахъ, и что составляетъ единственный объектъ нашего знанія, и съ другой стороны, истинное орудіе для достиженія искомаго, т. е. безусловнаго.

Благодаря цѣлому міру идей, кроющихся въ нашей душѣ, все знаніе дѣйствительно уже находится въ каждомъ изъ насъ какъ бы въ дремлющемъ состояніи, пробуждаясь по поводу внѣшней дѣйствительности, служащей толчкомъ и первымъ исходнымъ пунктомъ при его построеніи. Исходя изъ этой дѣйствительности, мы начинаемъ затѣмъ вращаться всецѣло въ сферѣ чистыхъ умственныхъ опредѣленій, постигая, въ силу тождества бытія и мышленія, черезъ нихъ и въ нихъ истинно-сущее, недоступное непосредственно никакому воспріятію. Эти опредѣленія, или понятія, представляющія раскрытіе одного высшаго понятія блага, находятся въ такихъ же соотношеніяхъ между собою, въ какихъ находятся и идеи онтологическаго значенія. Оттого-то изъ нихъ и можно построить систему, или міръ, единый, стройный и цѣлый, адекватный міру истинно-сущаго.

На вопросъ: откуда у насъ идеи, Платонъ точнаго отвѣта не далъ, а лишь укрылся за орфико-пифагорейское воззрѣніе о перевоплощеніи душъ, т. е. укрылся, собственно, за мнѣе. Этотъ вопросъ, однако, можно было бы, стоя на почвѣ Платоновой философіи, объяснить такъ: разъ въ числѣ законовъ, или идей, насъ опредѣляющихъ, есть такіе, которые обуславливаютъ наше сознаніе, то мы вслѣдствіе этого сознаемъ, сначала хотя и смутно, все, что опредѣляетъ насъ. Встрѣчая во внѣшней дѣйствительности то же обуславливающее, какое находимъ въ себѣ, наше сознаніе проясняется, выходитъ изъ своего дремлющаго состоянія, и мы начинаемъ путь познанія для идей и ради идей, (понимаемыхъ въ онтологическомъ смыслѣ), черезъ идеи и посредствомъ идей, (понимаемыхъ въ гносеологическомъ ихъ значеніи).

Переходъ отъ одного понятія къ другому, къ высшему, и построение изъ нихъ системы, тождественной истинно-сущему, совершается при помощи логическаго процесса сужденія, по взгляду Платона, самаго важнаго и совершеннаго орудія познанія. Каждое сужденіе, отвѣчающее научнымъ требованіямъ, есть такое соединеніе, или сочетаніе, понятій, въ которомъ мы менѣе общему приписываемъ нѣчто болѣе общее. То понятіе, которое составляетъ субъ-

ектъ въ сужденіи, всегда есть понятіе частное въ сравненіи съ тѣмъ, которое стоитъ въ качествѣ предиката. Переходя отъ одного сужденія къ другому, ставя предикатъ предыдущаго—субъектомъ въ послѣдующемъ сужденіи, мы, такимъ образомъ, подвигаемся все ближе и ближе къ искомому, самому общему, верховному понятію, раскрываемъ все полнѣе его природу. Въ концѣ такого пути мы должны дойти до тождественнаго сужденія, въ которомъ обоими терминами будетъ самое общее и высшее, т. е. понятіе блага. Съ помощью сужденій, слѣдовательно, мы сводимъ одно понятіе на другое, болѣе общее и совершаемъ тотъ путь постиженія, о которомъ уже упоминали выше. Благодаря имъ наше познаніе дѣйствительно можетъ прогрессировать, такъ какъ въ этой формѣ логическаго процесса мы идемъ отъ частнаго къ общему, отъ того, что есть слѣдствіе, къ тому, что опредѣляетъ это слѣдствіе, а мы уже узнаемъ, что вся задача познанія состоитъ въ томъ, чтобы отъ слѣдствія дойти до первопричины, отъ обусловленнаго придти къ обусловливающему. Сужденіе есть завершеніе нашего процесса познаванія чего-либо, такъ какъ въ немъ уже подведенъ частный случай, (субъектъ), подъ общій законъ, (предикатъ), объясненъ такимъ закономъ, а это возможно только тогда, когда мы постигли и природу самого случая, и природу закона, опредѣляющаго его, и точно поняли отношеніе между тѣмъ и другимъ.

Въ виду крайне важнаго значенія сужденій, неудивительно, что Платонъ много разъ обращается въ своихъ произведеніяхъ къ вопросу о нихъ, ограничиваясь, впрочемъ, преимущественно отдѣльными, болѣе или менѣе цѣнными, замѣчаніями. Исключеніе въ этомъ отношеніи представляетъ діалогъ Софистъ, бѣльшая часть котораго посвящена цѣлому ученію о сужденіяхъ.

Хотя самый діалогъ и озаглавленъ Софистомъ, однако, на самомъ дѣлѣ, вопросъ о софистѣ составляетъ лишь периферію его, центромъ же—служить изслѣдованіе о тѣхъ вопросахъ, которые должны занимать мысль истиннаго философа. Въ діалогѣ выполнено несомнѣнно двѣ темы: одна отвлеченно-философскаго характера, другая реальнаго, жизненнаго содержанія. Обѣ онѣ весьма искусно связаны въ одно стройное цѣлое вопросомъ о лжи и заблужденіи, одинаково важнымъ для той и другой.

Основною задачей всей философской части произведенія было приведеніе въ извѣстность условій возможности сужденій, а, слѣ-

довательно, и знанія. Доказавъ предварительно въ свой критикѣ взглядовъ на небытіе и бытіе главнѣйшихъ философскихъ школъ того времени несостоятельность всѣхъ сужденій ихъ о томъ и другомъ, Платонъ ставитъ вопросъ о самой возможности сужденій вообще, чтобы черезъ точное, всестороннее изслѣдованіе его придти къ познанію всѣхъ необходимыхъ условій сужденій, а отсюда выяснить и тѣ изъ нихъ, которыя опредѣляютъ ложность или невѣрность сужденій.

По мнѣнію Платона, сужденія возможны вслѣдствіе того, что понятія могутъ соединяться другъ съ другомъ. Эта возможность соединенія обусловливается тѣмъ, что *всѣ* наши понятія необходимо опредѣляются нѣкоторыми коренными формами мышленія, внѣ которыхъ мы мыслить не можемъ. Все содержаніе нашего мышленія, такимъ образомъ, непремѣнно прежде всего, вложено въ эти формы, которыя черезъ то становятся связывающимъ элементомъ мышленія, объединяющимъ все разнообразіе его содержанія и устраняющимъ противорѣчія, вносимыя взаимно-исключающими другъ друга понятіями. Эти формирующія начала, служащія основаніемъ для всякаго соединенія идей, или понятій, суть самыя необходимыя, главныя и первоначальныя опредѣленія, категоріи мышленія, подъ формою которыхъ мы только и можемъ понимать что бы то ни было. Такія опредѣленія, или понятія, суть понятіе сущаго, т. е. положеніе мысли, или утвержденіе ея чего-либо, понятія покоя и движенія, или постоянства и переменны, и понятія тождества и различія, или отрицаніе мыслей чего-нибудь. При построеніи сужденій мы непремѣнно руководствуемся какимъ-либо изъ указанныхъ выше опредѣленій, такъ какъ эти опредѣленія представляютъ самыя коренныя и необходимыя точки зрѣнія на все существующее, такъ какъ только на почвѣ ихъ, какъ универсальныхъ и необходимыхъ формъ мышленія, возможно безъ противорѣчій соединить въ сужденіе *всѣ понятія*, даже такія, какъ единство и множество, положительное и отрицательное, и пр. и затѣмъ, главное, такъ какъ другихъ безусловно необходимыхъ формъ мышленія у насъ нѣтъ. Отсюда, конечный смыслъ каждаго акта мышленія, завершающагося, по мнѣнію Платона, сужденіемъ, выражается въ этихъ именно понятіяхъ. Онѣ служатъ самимъ первымъ и необходимымъ предположеніемъ для всякаго внутренняго и внѣшняго опыта, обусловливаютъ прежде всего собою этотъ опытъ, представляютъ постоянно руководящее,

организирующее, а слѣдовательно, и строящее начало въ процесѣ сужденія, словомъ, составляютъ необходимую, неизблнную основу мышленія, необходимый, основной элементъ всего міра понятій, или идей нашего духа, необходимую, предпосылку всякаго познанія. Опираясь на нихъ, мы строимъ сужденія, изъ сужденій образываемъ систему и, въ концѣ концовъ, доходимъ до искомаго.

Вскрывъ основныя понятія, или основныя идеи, нашего мышленія, обусловливающія возможность сужденій вообще, Платонъ, вслѣдъ за этимъ, указываетъ и на тѣ изъ нихъ, которыя опредѣляютъ собою возможность ложныхъ и невѣрныхъ сужденій. Такими понятіями онъ считаетъ сущее и различіе. Первое можетъ обусловливать заблужденіе, когда наша мысль то, что существуетъ относительно, полагаетъ абсолютно существующимъ. Напримѣръ, вмѣсто „мнѣ кажется, что есть А“, т. е. вмѣсто А есть *только* для меня, я полагаю, что „А есть абсолютно“, безъ всякаго ограниченія. Понятіе различія можетъ служить основаніемъ для ложныхъ сужденій черезъ то, что оно опредѣляетъ все разнообразіе содержанія нашего мышленія, вслѣдствіе чего иногда возможно одно понятіе или одно отношеніе между понятіями принять за другое и получить отъ этого ложное сужденіе. Не будь въ основѣ мышленія такого опредѣленія, любое соединеніе понятій было бы вполне истиннымъ, такъ какъ тогда всѣ наши понятія стали бы тождественными другъ другу.

Мы уже упоминали, что вопросъ о лжи и заблужденіи былъ тѣмъ связывающимъ звеномъ, которое соединило обѣ темы діалога въ одно цѣлое. Желая дать истинное изображеніе софиста какъ лжемудреца, мнимаго философа, Платонъ не выполняетъ задачи сразу, такъ какъ передъ нимъ появилось затрудненіе въ видѣ вопроса о лжи и заблужденіи, не признаваемыхъ софистами. Этотъ вопросъ послужилъ какъ бы побудительною причиною для построения всей философской части діалога, гдѣ онъ, изображая общія условія и основанія сужденій, указываетъ также и тѣ, на которыхъ покоится ложное сужденіе, а отсюда и ложное знаніе. Когда возможность этого знанія уже доказана, онъ обращается снова къ софисту и теперь рѣшительно даетъ ему опредѣленіе лжемудреца, обладателя ложными, т. е. мнимыми знаніями.

Если мы припомнимъ главное положеніе всей философіи Платона: тождество бытія и мышленія, то для насъ сама собою станетъ

понятна и онтологическая сторона діалога. Въ Софистѣ мы встрѣчаемся съ указаніемъ на тѣ законы, тѣ непосредственныя обнаруженія, ближайшія слѣдствія первоначала—блага, которыя лежатъ въ основѣ всего существующаго. Указаніе это сдѣлано не прямо, а косвенно: черезъ раскрытіе коренныхъ и необходимыхъ опредѣлений мышленія. Эти опредѣленія, какъ идеи въ онтологическомъ смыслѣ, суть самыя коренныя, необходимыя, универсальныя законы, обуславливающіе всѣ остальные и составляющіе основаніе всего мірозданія. Законы бытія, покоя, движенія, тождества и различія суть ближайшее раскрытіе перво-причины и потому необходимо и безусловно опредѣляютъ существующее въ его цѣломъ и частяхъ, представляя, такимъ образомъ, для него базисъ, его необходимое условіе.

Изъ этого краткаго обзора содержанія діалога видно, сколь велико и важно его значеніе среди прочихъ произведеній Платона. Въ немъ онтологія выступаетъ въ болѣе опредѣленныхъ и подробныхъ чертахъ, такъ какъ здѣсь дана уже нѣкоторая система законовъ, т. е. ближе опредѣлено, *какъ* именно раскрывается верховный абсолютный законъ—благо. Ясно поставлена и разрѣшена проблема коренныхъ формъ мышленія, тѣхъ необходимыхъ опредѣленій его, которыя обуславливаютъ возможность знанія вообще. Дана проникновенная критика ученій нѣкоторыхъ философскихъ школъ о небытіи и бытіи, причемъ ясно вскрыта методологическая ошибка ихъ теоретическихъ построеній, приведшая къ ложному пониманію того и другого. Исчерпывающимъ образомъ разрѣшенъ вопросъ о небытіи, составляющемъ надежную защиту для софистовъ въ ихъ оправданіяхъ противъ упрековъ со стороны нѣкоторой части общества въ распространеніи мнимыхъ знаній и, наконецъ, дано правдивое, вполне отвѣчающее дѣйствительности изображеніе самихъ софистовъ, этой язвы на тогдашнемъ общественномъ организмѣ.

По поводу такого изображенія, да и, вообще, всего діалога, могутъ несомнѣнно раздаваться голоса въ пользу предположенія: не имѣли ли Платонъ въ виду кого-нибудь изъ живыхъ въ то время, реальныхъ лицъ, когда создавалъ Софиста?. Такое предположеніе было бы, конечно, вполне мыслимымъ на почвѣ того нерѣдко встрѣчающагося воззрѣнія на литературную дѣятельность Платона, которое признаетъ каждый діалогъ его „слѣдствіемъ раздраженій, вызывающихъ у Платона извѣстное движеніе мысли“. Такъ какъ при-

чиною раздраженія по такому взгляду служили, какъ чужія литературныя работы, такъ и лица, особенно несимпатичныя Платону, то, поэтому, во всякомъ діалогѣ можно будто бы видѣть намеки на какую-нибудь работу или какое-либо лицо, противъ которыхъ, слѣдовательно, и направленъ весь діалогъ ¹⁾. Если стать на эту точку зрѣнія, то, конечно, нѣтъ основанія дѣлать исключеніе и для Софиста, и для него надо было бы подыскать лицо и произведеніе, на которыя направлены полемическія стрѣлы Платона. Пожалуй даже на первый взглядъ за такое лицо можно было бы въ этомъ случаѣ принять знаменитаго софиста Горгія. Въ самомъ дѣлѣ: въ діалогѣ Платонъ выступаетъ противъ ученія софистовъ о небытіи, причемъ изображаетъ и самаго представителя такого ученія въ лицѣ безыменнаго софиста; между тѣмъ намъ извѣстно существованіе у Горгія цѣлаго трактата, посвященнаго вопросу о небытіи. Отсюда, не долженъ бы казаться особенно невѣроятнымъ выводъ, что Платонова критика ученія о несущемъ была вызвана опубликованнымъ въ то время сочиненіемъ Горгія объ этомъ несущемъ, и что въ лицѣ софиста, излагающаго и защищающаго опровергаемое въ критикѣ ученіе, Платонъ изобразилъ самого автора его, т. е. Горгія.

Однако, и отъ перваго общаго предположенія, и отъ связаннаго съ нимъ второго приходится отказаться безусловно.

Прежде всего, тщательный анализъ произведеній Платона, изученіе его методологій несомнѣнно приводятъ къ заключенію, что, какъ справедливо замѣчаетъ проф. А. Гиляровъ, „главною цѣлью литературной дѣятельности Платона было удовлетвореніе личной потребности философскаго творчества. Воззрѣніе на Платона, какъ на догматика и систематика, желающаго воздѣйствовать на общее сознаніе своею философіей и отстаивающаго ея истину полемикою съ противоположными направленіями, несовмѣстимо ни съ прямыми заявленіями Платона, ни съ общимъ духомъ его философій, ни съ его полнымъ разочарованіемъ всякой вообще дѣйствительностью, тѣмъ болѣе аѳинскою. Діалектика Платона всегда сохраняетъ свое значеніе добывающаго истину орудія, чѣмъ рѣзко отличается отъ полемики, опровергающей или разлагающей чужія мнѣнія

¹⁾ Подобнаго или близкаго къ этому взгляда держатся Шлейермахеръ, Штальбаумъ, Льюисъ, Джоустъ, Тейхмюллеръ, отчасти Штейнгартъ и др.

съ цѣлью не некатъ истины, а лишь отстоять свой зараннѣе выработанный взглядъ“¹⁾.

Въ подкрѣпленіе такого мнѣнія достаточно указать, хотя бы на діалогъ Фэдръ (275. А. В. D. E. 276, А. В. E. 277, А. E.), гдѣ мы встрѣчаемся съ прямыми заявленіями Платона о цѣли и задачахъ литературной дѣятельности вообще, изъ которыхъ съ очевидностью слѣдуетъ, что собственная дѣятельность его не могла себѣ ставить задачей обличительную проповѣдь или полемику. Тотъ же самый выводъ получается и на основаніи общаго духа Платоновской философіи, въ частности, на основаніи изученія ея методовъ, тона и направленія философскихъ бесѣдъ и пр.

Философія, по мнѣнію Платона, есть стяжаніе знанія (Евондемъ 288, D.), почему она занимаетъ средину между мудростью и невѣжествомъ. Ея цѣль это—*уразумѣть* истинное, вѣчное, неизмѣнное, безусловное, непредполагаемое, благое и прекрасное и объяснить изъ него разнообразіе сущаго (Государство 511. В. С.). Однако, эта цѣль вполне достижима лишь для совершеннаго разума. Философъ никогда не можетъ считать себя обладающимъ полною истиною²⁾, такъ что всякое положеніе его есть только ступень или опора на пути къ безусловному. Самый путь постиженія этого безусловнаго заключался не въ наблюденіи надъ чувственными вещами, не въ чтеніи книгъ и не въ обученіи, но въ діалектикѣ, т. е. живой бесѣдѣ, построенной на добытыхъ психологическимъ и логическимъ анализомъ правилахъ (Тэдонъ 99, E. Государство 511, В. Софистъ 230, А—E. Филебъ 57, E. и др.). Если Платонъ и допускаетъ иногда въ этой бесѣдѣ споръ между представителями различныхъ философскихъ воззрѣній, то лишь споръ философскій, имѣющій цѣлью только истину, а не удовлетвореніе честолюбія, не отстаиваніе собственного мнѣнія и не осмѣяніе противника (Хармидъ 166, С. D. Гишій Большой 288, E. Горгій 457, E. 505, E. 506, А. 515, С. Государство 490, А. Филебъ 14 В. и др.).

Съ мнѣніемъ отсутствующихъ или умершихъ діалектика всегда обходится осторожно, чтобы не давать произвольнаго толкованія и не оскорблять осиротѣлаго и беззащитнаго слова (Менонъ 71, D. Теэ-

¹⁾ А. Гиляровъ. Источники о софистахъ I. стр. 72, 74, 75.

²⁾ Можно ли при такомъ взглядѣ Платона упрекать его въ догматизмъ и связанномъ съ нимъ стремленіи отстаивать непремѣнно свои воззрѣнія при помощи *polemiki*?

тетъ 164, Е. 171, С. 184, А. и др.). Если Платонъ желаетъ выставить кого-нибудь въ смѣшномъ видѣ, то онъ это дѣлаетъ не обиняками и не намеками, а прямо и непосредственно вводя его, подъ настоящимъ именемъ, въ число дѣйствующихъ лицъ діалога.

Всѣ вышеприведенныя данныя, основанныя, какъ на непосредственномъ заявленіи Платона, такъ и на анализѣ его произведеній, рѣшительнымъ образомъ заставляютъ исключить мысль, будто въ данномъ діалогѣ Платонъ изображеніемъ софиста мѣтитъ въ кого-либо изъ живыхъ, реальныхъ, опредѣленныхъ лицъ, такъ какъ подобный пріемъ совершенно не соотвѣтствовалъ бы тѣмъ воззрѣніямъ на задачи и цѣли философіи и на самый методъ добыванія и уразумѣнія истины, какими, судя по предыдущему, долженъ былъ обладать Платонъ ¹⁾.

Однако, если бы кто-либо и не согласился съ такой характеристикой литературной дѣятельности Платона, то все же вопросъ: кого надо понимать подъ выводимымъ со своими философскими теоріями софистомъ, не можетъ считаться рѣшеннымъ ссылкой на Горгія. Горгію Платонъ уже посвятилъ цѣлый діалогъ и изъ этого діалога вовсе нельзя усмотрѣть, чтобы онъ относился крайне недоброжелательно къ знаменитому софисту. Скорѣе можно видѣть обратное отношеніе, такъ какъ все парадоксальное и нелѣпое, что мы встрѣчаемъ въ этомъ діалогѣ, не принадлежитъ лично Горгію, но исходитъ лишь отъ ученика и послѣдователя его. Въ Менонѣ (71, С. D.) Сократъ даже весьма деликатно и осторожно обходится съ Горгіемъ, соглашаясь съ тѣмъ, что, быть можетъ, Горгіи зналъ въ чемъ сущность добродѣтели. Онъ лишь проситъ Менона не касаться взглядовъ Горгія, такъ какъ самъ ихъ точно не помнитъ, а Горгіи отсутствуетъ, вслѣдствіе чего, конечно, возникаетъ опасность извратить ихъ. И въ другихъ произведеніяхъ Платона мы не видимъ явныхъ слѣдовъ презрительнаго и враждебнаго отношенія къ Горгію, почему трудно, даже невозможно, предположить, чтобы Платонъ вдругъ пожелалъ дать изображеніе Горгія въ такихъ непривлекательныхъ чертахъ, какія мы находимъ въ Софистѣ, тѣмъ болѣе, что самое изображеніе

¹⁾ Въ 3 главѣ названнаго выше сочиненія проф. А. Гилярова приведено свыше 170 ссылокъ на различныя мѣста Платоновыхъ произведеній, служащихъ доказательствами правильности принятаго здѣсь пониманія характера литературной дѣятельности Платона.

софиста, съ его хитрыми, изворотливыми приёмами защиты, не схоже съ тѣмъ образомъ Горгія, который мы встрѣчаемъ въ сомненномъ діалогѣ.

Ничего не говорило бы въ защиту такого взгляда и самое сочиненіе Горгія „О небытіи“. Критикуемое въ Софистѣ ученіе о несущемъ совершенно не носитъ, какого-либо специфически-софистическаго отпечатка—оно чисто элейское ученіе, передаваемое Платономъ въ категоріяхъ Элейской же философіи. Что это небытіе служило средствомъ защиты для софиста, прижатого къ стѣнѣ Элейскимъ философомъ, нѣтъ ничего удивительнаго, такъ какъ не одинъ только Горгіи, но всѣ вообще софисты, а кромѣ нихъ и другіе философы, напримѣръ, Антисѣенъ ¹⁾ ссылались на небытіе, какъ на доказательство невозможности лгать. Въ Евѳемѣ (283, Е.—284, Е. 286, С.), наоборотъ, частое употребленіе софизма: нельзя говорить о томъ, чего нѣтъ, откуда вытекало, что пельзя, слѣдовательно, и лгать, приписывается ученикамъ не Горгія, а Протагора.

Изъ предыдущаго, однако, вовсе не слѣдуетъ, чтобы Платонъ въ своей литературной дѣятельности оставался совершенно чуждымъ всякаго внѣшняго воздѣйствія дѣйствительности. Такое воздѣйствіе несомнѣнно было, но прежде всего, не оно—причина, вызывавшая самую писательскую дѣятельность Платона и во-вторыхъ, Платонъ, отвѣчая на него въ своихъ произведеніяхъ, не могъ исходить исключительно съ точки зрѣнія собственныхъ интересовъ, симпатій и пр., равно какъ не могъ при этомъ пользоваться такими литературными приёмами, которые носятъ личный или полемическій характеръ.

Стараясь выяснитъ путь истиннаго познанія, Платонъ, естественно, остаивается на лжи и заблужденіи, чтобы, согласно своему методу, изъ отрицательнаго познать положительное, черезъ выясненіе условій лжи и заблужденія—познать условія истиннаго знанія. Здѣсь онъ долженъ былъ коснуться и ученія софистовъ о лжи, такъ какъ это ученіе вовсе не признавало лжи и приуждало или считать всякое знаніе истиннымъ, или признать полную невозможность такового. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ, если принять софистическія воззрѣнія, было бы излишне всякое усиліе построить теорію познанія. Поэтому, Платону сначала надлежало твердо установить, что

¹⁾ Ср. Ferd. Dümmler: *Akademika*. Giessen, 1889 г., стр. 194—195.

ложь и заблужденія возможны, что знаніе можетъ быть при нѣкоторыхъ условіяхъ истиннымъ и можетъ быть ложнымъ, и только уже послѣ этого заняться выясненіемъ пути для истиннаго познанія. Въ такихъ цѣляхъ Платонъ, производя анализъ условій всякаго знанія вообще, и указывая среди нихъ на тѣ, которыми опредѣляются ложь и заблужденіе, доказываетъ возможность мнимаго знанія. Доказавши его существованіе, Платонъ уже свободно могъ теперь обратиться къ изслѣдованію вопроса, какимъ путемъ необходимо идти человѣческому сознанию, чтобы избѣжать этого мнимаго познанія, сущность котораго только-что была имъ раскрыта, и достигъ истиннаго? Такъ какъ вопросъ о лжи и заблужденіи былъ тѣсно связанъ съ ученіемъ о небытіи, то Платону пришлось подвергнуть пересмотру и это ученіе. Слѣдовательно, критика учений о несуществующемъ была подсказана самой философской задачей Платона, и вовсе не была вызвана какой-либо вѣшной причиной, напримѣръ, сочиненіемъ Горгія. Что при изслѣдованіи вопроса о возможности знанія вообще, въ частности о возможности лжи и заблужденія, Платонъ пользуется возраженіями софиста, это вполне понятно, такъ какъ со стороны именно софистовъ и можно было ожидать наиболѣе вѣскихъ и остроумныхъ мыслей въ такой области. Вся научно-литературная и педагогическая дѣятельность ихъ основывалась на непризнаніи лжи, на утвержденіи о субъективности познанія, и потому-то Платонъ отъ нихъ и могъ ожидать наиболѣе сильныхъ возраженій на свои воззрѣнія о возможности познанія, адекватнаго истинно-сущему, и необходимости особой науки о познаніи, руководствуясь которою только и можно достигъ объективно-достовернаго знанія. Эта наука составляла для Платона предметъ продолжительныхъ изслѣдованій, непрерывнаго исканія, постоянныхъ попытокъ построенія. Приводя возраженія Софиста, Платонъ обнаруживаетъ свою обычную добросовѣстность искателя истины, противопоставляющаго собственнымъ воззрѣніямъ взгляды противоположнаго направленія, чтобы изъ столкновенія ихъ познать истину. Представителемъ такого направленія Платонъ выводитъ софиста вообще, т. е. типическаго сторонника софистическихъ воззрѣній. Благодаря тому, что передъ нами собирательное лицо, воплощающее всѣ наиболѣе характерныя черты софистовъ, становилось возможнымъ вложить въ уста его и всѣ наиболѣе характерныя воззрѣнія, бывшія въ ходу не у того или иного изъ софистовъ,

а среди всѣхъ ихъ. Для бѣльшей живости произведенія, грозящаго быть черезъ-чуръ уже сухимъ и отвлеченнымъ, Платонъ даетъ и самое изображеніе софиста, проникнутое мѣстами истиннымъ юморомъ и остроуміемъ, сдабривающими сухость діалога. Это изображеніе столь же лишено индивидуалистическихъ чертъ, столь же типично, сколь типичны и общи философскіе взгляды и приемы спора софиста, излагаемые элейскимъ странникомъ. Такое предположеніе тѣмъ болѣе вѣроятно, что и самъ философъ изъ Элеи, главное дѣйствующее лицо діалога, не есть какое-либо реальное, опредѣленное лицо, а лишь вообще типичный представитель ученія Элейской школы.

Впрочемъ, вопросъ о выведенномъ въ діалогѣ софистѣ имѣетъ вполне второстепенное значеніе. Діалогъ столь подавляетъ читателя своимъ изумительнымъ по богатству и глубинѣ мыслей содержаніемъ, большинство философскихъ вопросовъ, какіе съ истинною гениальностью поставлены и отчасти разрѣшены здѣсь Платономъ, представляетъ столь огромный, непреходящій интересъ, что на ряду со всѣмъ этимъ, загадка: кого Платонъ изобразилъ подъ видомъ софиста, неспособна особенно занять вниманіе читателя и можетъ спокойно пребывать неразрѣшенной. Одно лишь слѣдуетъ замѣтить, что въ изображеніи софиста несомнѣнно сказались слѣды воздѣйствія на Платона тогдашней дѣйствительности, почему въ той части, гдѣ мы находимъ это изображеніе, діалогъ представляетъ какъ бы слѣдствіе такого воздѣйствія. Зато по отношенію къ остальному содержанію, діалогъ приходится считать исключительно результатомъ внутренняго процесса развитія въ опредѣленную сторону философскихъ воззрѣній Платона.

Согласно общепринятому обычаю, необходимо еще посвятить нѣсколько словъ вопросу о подлинности діалога и времени его написанія или, по крайней мѣрѣ, мѣсту, которое онъ занимаетъ въ ряду другихъ произведеній Платона.

Подлинность Софиста, т. е. принадлежность его Платону, оспаривается многими выдающимися учеными, изъ которыхъ можно указать, наиримѣрь, на Зохера, Ибервега, Шааршмидта, Зукова и др. Главными основаніями для такого утвержденія у перечисленныхъ ученыхъ служатъ преимущественно: слишкомъ сухой, отвлеченный, лишенный всякаго драматизма характеръ діалога, тяжелый неотдѣ-

данный языкъ, въ которомъ отсутствуютъ образность, живость и яркость, столь присущія Платону, не вездѣ умѣло проведенный схематизмъ, утомительный, зачастую невѣрно выполненный пріемъ двухчленного дѣленія, противорѣчія, замѣчаемыя въ этомъ діалогѣ съ тѣмъ, что говорилъ Платонъ раньше и т. п. Нѣкоторыя изъ этихъ основаній падаютъ сами собою, благодаря принятому нами толкованію философіи Платона, каково, напримѣръ, замѣчаніе Шааршмидта о субстанціализаціи здѣсь Платономъ идей; другія же не въ силахъ поколебать непредубѣжденнаго читателя въ увѣренности, что такое произведеніе, какъ Софистъ, своимъ происхожденіемъ только и могло быть обязано такому генію, какимъ былъ Платонъ. Въ противномъ случаѣ, оно должно было бы сохранить имя своего великаго автора, такъ какъ творцы почти всѣхъ мало-мальски значительныхъ произведеній древности намъ извѣстны, хотя бы даже изъ ихъ сочиненій не дошло до насъ и отрывка. Впрочемъ, одно это соображеніе еще не могло бы разрѣшить вопросъ о подлинности діалога, если бы къ нему не присоединилось свидѣтельство древности, главнымъ образомъ Аристотеля, въ пользу принадлежности Софиста Платону. Заявленія Аристотеля, по словамъ Целлера ¹⁾, не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что онъ самъ пользовался этимъ діалогомъ какъ принадлежащимъ Платону, и они-то, вслѣдствіе этого, представляютъ наиболѣе объективно-достоувѣрныя, хотя все же и не безусловно рѣшающія, данныя въ защиту подлинности діалога.

Какъ бы тамъ ни было, въ виду невозможности при современномъ положеніи вопроса о подлинности Платоновыхъ діалоговъ точно разрѣшить его ни въ цѣломъ, ни въ частяхъ, изслѣдователь Платона, не ставящій своей спеціальной задачей именно этотъ самый вопросъ во всякомъ случаѣ, поступитъ наиболѣе благоразумно, если будетъ исходить изъ заранѣе уже сдѣланнаго предположенія о принадлежности того или другаго діалога философу, въ противномъ случаѣ, ему придется отважиться на трудное и малополезное путешествіе по пустынѣ: такъ какъ въ большинствѣ всѣ высказанныя многочисленными учеными догадки за или противъ авторства Платона, по своей безплодности подвинуть рѣшеніе вопроса, вполнѣ могутъ быть сравнены съ пустыней.

¹⁾ E. Zeller: Die Philosophie der Griechen II. 1. Leipzig, 1889 г., стр. 460 Тамъ же на стр. 457—458 приведены и всѣ заявленія Аристотеля, относящіяся къ Софисту.

Какую, въ самомъ дѣлѣ, цѣнность могутъ имѣть эти догадки, когда по тѣмъ же самимъ основаніямъ и даннымъ одни и тѣ же діалоги у иныхъ ученыхъ оказываются подлинными, у другихъ не принадлежащими Платону? ¹⁾ или когда становится возможнымъ тотъ скептицизмъ, какой мы встрѣчаемъ въ критикѣ діалоговъ, и объяснить который мыслимо единственно только отсутствіемъ сколько-нибудь надежнаго критерія подлинности, могущаго удержать его въ предѣлахъ вѣроятнаго? Этотъ предѣлъ давно уже пройденъ благодаря отрицанію подлинности огромнаго большинства діалоговъ, среди которыхъ сомнѣнію подверглись даже такіа истинно-гениальныя произведенія, какъ Парменидъ, Софистъ и Филебъ,—какъ будто въ самомъ дѣлѣ природа столь щедра на философскіе гени и таланты, что могли одновременно произвести и Платона и другихъ, нисколько не уступающихъ ему по гению, философовъ, чьи великія произведенія будто бы ошибочно приписываются обыкновенно Платону! Дѣйствительность, однако, показываетъ совсѣмъ другое, и гени, подобные Платону, рождаются далеко не часто, да ихъ и вовсе немного.

Эти краткія замѣчанія вполнѣ оправдываютъ умѣстность устраниенія—въ томъ случаѣ, о которомъ шла выше рѣчь—вопроса объ авторствѣ Платона.

Переходя къ установленію времени написанія Платономъ діалога, необходимо замѣтить, что, выяснить точную хронологію для большинства Платоновыхъ произведеній есть дѣло совершенно невыполнимое и здѣсь обыкновенно приходится говорить лишь о послѣдовательномъ порядкѣ діалоговъ, о мѣстѣ, которое занимаетъ каждый изъ нихъ среди прочихъ произведеній Платона. При установленіи такого мѣста для предлагаемаго діалога, наиболее вѣскими и основательными представляются слѣдующія соображенія ²⁾.

¹⁾ Изъ приведенной въ трудѣ проф. А. Гилярова: Источники о Софистахъ (I, 36), таблички, наглядно изображающей результаты критики нѣмецкими учеными діалоговъ, и указывающей какое именно Платоново произведеніе и какими учеными отвергается, можно видѣть, что только 6 діалоговъ изъ 29-ти, признаваемыхъ не принадлежащими Платону, считаются таковыми *единогласно*, по поводу же остальныхъ царитъ удивительная пестрота, взаимноисключающихъ мнѣній и взглядовъ. Это хаотическое состояніе нѣмецкой критики вполнѣ раздѣляетъ и критика ученыхъ другихъ странъ.

²⁾ Ср. Наторпъ: *Platos jdeenlehre*, стр. 270—275.

Во второй главѣ (217, С.) діалога мы слышимъ отъ Сократа, что онъ былъ свидѣтелемъ необыкновенно хорошихъ научныхъ бесѣдъ Парменида. По мнѣнію большинства ученыхъ, Парменидъ прибылъ въ Аѣны тогда, когда Сократъ былъ еще совсѣмъ малъ, настолько малъ, что о какомъ бы то ни было сознательномъ съ его стороны отношеніи къ Пармениду не можетъ быть и рѣчи ¹⁾. Такимъ образомъ, слова Сократа надо принимать просто лишь за намекъ Платона на діалогъ Парменида, гдѣ главная роль при рѣшеніи труднѣйшихъ вопросовъ отведена главѣ Элейской философіи. Этотъ намекъ указываетъ пока на то, что Софистъ, вопреки общепризнанному взгляду, написанъ позже Парменида ²⁾. Обыкновенно принято считать его за непосредственно предшествующаго Θεэтеу, при чемъ онъ будто бы составлялъ продолженіе бесѣды, изложенной въ Θεэтетѣ. Доказательствомъ здѣсь служатъ заключительныя слова Θεэтега и начальныя—Софиста. Однако, если мы обратимся къ 29 главѣ (183, Е.) Θεэтега, то въ ней найдемъ слѣдующее: Сократъ, упоминая о Парменидѣ, говоритъ, что онъ опасается жестоко и грубо вести свое изслѣдованіе объ ученіи Парменида и боится не понять словъ этого философа, а также и не услѣдить за его рѣчью. Изъ этихъ строкъ ясно, что діалогъ Парменида тогда еще написанъ не былъ, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, такое замѣчаніе Сократа оказалось бы не только страннымъ, но и прямо ложнымъ. Какую, въ самомъ дѣлѣ, цѣну имѣли бы эти слова въ томъ случаѣ, если Парменидъ уже былъ написанъ, когда, слѣдовательно, Сократъ уже велъ продолжительную бесѣду съ Парменидомъ, слѣдя за его рѣчью, обсуждая ее, возражая на нее и пр.? Сопоставленіе указанныхъ двухъ мѣстъ несомнѣнно говоритъ за то, что, согласно первому, Парменидъ предшествуетъ Софисту, а согласно второму, есть болѣе позднее произведеніе, сравнительно съ Θεэтегомъ. Эти соображенія препятствуютъ ставить Софиста непосредственно вслѣдъ за Θεэтегомъ и впереди Парменида.

Изъ всѣхъ діалоговъ Платона, Софистъ наиболѣе тѣсно связанъ съ Парменидомъ и эта связь такова, что заставляетъ признать

¹⁾ Мнѣнія Карстена, Брандиса и др., будто Сократу было 15 лѣтъ, когда Парменидъ прибылъ въ Аѣны, совершенно неубѣдительны.

²⁾ Ср. G. Teichmüller: Literarische Fehden II. Breslau. 1884 г., стр. 23, 25, 360.

нашъ діалогъ скорѣе за продолженіе его. Въ пользу указаннаго предположенія прежде всего служитъ то, что въ Софистѣ мы встрѣчаемся съ нѣкоторыми подробно развитыми мыслями, высказанными въ Парменидѣ лишь векользъ. Основаніе для значенія идей, какъ орудій познанія, исходитъ изъ приведенія въ извѣстность условій возможности сужденій вообще. Эта возможность предполагаетъ, что основныя опредѣленія чистаго мышленія способны ко взаимному соединенію: единство способно соединяться со множествомъ, тождество съ различіемъ, количество съ качествомъ и т. д. Въ цѣляхъ познанаія такія соединенія *должны быть возможны*, несмотря на кажущееся взаимоисключеніе. Всестороннее проведеніе этого взгляда требовало системы коренныхъ опредѣленій мышленія, съ чѣмъ мы и встрѣчаемся въ первыхъ дедукціяхъ Парменида. Въ Софистѣ мы находимъ дальнѣйшее, болѣе глубокое и детальное развитіе этой мысли, находимъ и самыя опредѣленія мышленія, всесторонне разсмотрѣнныя и изученныя. Въ 24 главѣ Парменида мы сталкиваемся съ гипотезой: единое не существуетъ. Такая гипотеза даетъ поводъ къ выясненію самаго понятія несущаго. Если мы посмотримъ, какъ разрѣшается этотъ вопросъ въ Парменидѣ, и сравнимъ съ тѣмъ, что находимъ по этому же поводу въ Софистѣ, то окажется, что опять разрѣшается Софистомъ въ духѣ предшествующаго изслѣдованія, съ тою лишь разницей, что въ Парменидѣ ему не отведено столько мѣста, какъ въ Софистѣ, гдѣ онъ разсмотрѣнъ почти исчерпывающимъ образомъ. Все это не только указываетъ на несомнѣнное существованіе тѣсной связи между Парменидомъ и Софистомъ, но еще и заставляетъ смотрѣть на второй діалогъ, какъ на продолженіе перваго. Самая роль, отведенная Пармениду въ соименномъ діалогѣ, была бы крайне странною, если бы нашъ діалогъ, съ его мѣткою критикою главы Элейской школы, критикою, исходящей при томъ отъ молодого неизвѣстнаго философа, предшествовалъ Пармениду. Какъ могъ бы Платонъ критику и дальнѣйшее развитіе и углубленіе основъ своего ученія вложить въ уста того самаго Парменида¹⁾, ошибки котораго онъ только что передъ тѣмъ вскрылъ и отъ которыхъ отказался?²⁾ Затѣмъ, методъ чистой дедукціи, непосредственнаго выведенія слѣдствій изъ основныхъ пред-

¹⁾ Въ соименномъ діалогѣ.

²⁾ Въ Софистѣ.

положеній, дававшій возможность изъ точнаго изслѣдованія и изученія отрицательнаго найти положительное, указываетъ на болѣе позднее появленіе Софиста сравнительно съ Парменидомъ, въ которомъ мы встрѣчаемся съ менѣе чистымъ и яснымъ дедуктивнымъ методомъ. Наконецъ, если бы Парменидъ созданъ былъ послѣ Софиста, то всѣ разсужденія о несущемъ перваго діалога, послѣ всесторонняго разрѣшенія во второмъ, стали бы вполне излишними. Къ чему вся аргументація Парменида въ защиту положенія: несущее такъ же существуетъ, какъ и сущее, если это уже было доказано самимъ обстоятельнымъ образомъ въ Софистѣ?

Приведенныя данныя, къ которымъ необходимо еще прибавить вышеупомянутую ссылку Софиста на Парменида, съ достаточною очевидностью говорятъ за то, что Софистъ былъ написанъ послѣ Парменида въ видѣ его продолженія.

Судя потому, какъ представлена теорія идей въ Софистѣ, слѣдуетъ предположить, что всѣ главнѣйшія произведенія Платона, за исключеніемъ Филеба и Тимэя, тогда уже были написаны. Во всякомъ случаѣ, къ тому времени основанія Платоновой идеологии должны были окончательно выработаться, такъ какъ въ Софистѣ мы находимъ лишь выводы и слѣдствія изъ предположенія о существованіи идей, понимаемыхъ при томъ опредѣленнымъ образомъ. До этого Платону надо было предварительно выработать самое понятіе идей, обосновать ихъ существованіе, раскрыть, хотя въ общихъ чертахъ, природу ихъ, словомъ, установить основныя положенія своей философской теоріи и только затѣмъ уже дѣлать дальнѣйшіе выводы.

Разъ эта мысль справедлива, то данный діалогъ слѣдуетъ признать однимъ изъ позднѣйшихъ твореній Платона. По всей вѣроятности, среди крупныхъ работъ его, позже созданныхъ, помимо Законовъ, относящихся къ періоду старчества, лишь Политикъ, о которомъ имѣется свидѣтельство самого Платона ¹⁾ и затѣмъ Филебъ и Тимэй, гдѣ ясно видна склонность Платона къ систематизаціи и синтезу своихъ взглядовъ—обстоятельство, принуждающее отнести эти два діалога къ еще болѣе позднему періоду литературной дѣятельности Платона. Время созданія Софиста несомнѣнно говоритъ за то, что это произведеніе есть продуктъ вполне зрѣлой и сознательной мысли Платона, стоявшаго тогда на почвѣ уже болѣе или

¹⁾ Въ Софистѣ, 216, D.—217 A.

менѣе прочно сложившихся и установившихся философскихъ воззрѣній, и привыкнувшаго проникать въ глубину отвлеченности, что не могло, конечно, не отразиться въ лучшую сторону на всей теоретической части діалога.

2. Аналитическое изложеніе діалога.

Весь діалогъ распадается на три неравныхъ по объему и несходныхъ по содержанию части. Самая обширная изъ нихъ занимаетъ центральное мѣсто діалога и согласно своему содержанию можетъ быть названа философскою частью произведенія. Начинается она съ 24-й главы и кончается 48-ю. Первые 23 главы почти не носятъ философскаго характера, равно какъ и послѣднія 5 главъ, хотя тѣ и другія очень цѣнны въ методологическомъ отношеніи. Въ свою очередь, среднюю, главнѣйшую часть діалога можно раздѣлить на два отдѣла: критическій и догматическій или на проблему и разрѣшеніе. Сама критическая часть распадается также на двѣ половины, изъ которыхъ одна имѣетъ предметомъ критику понятія несуществующаго (24—29 г.), другая понятіе существующаго (30—36 г.). Второй отдѣлъ средней части діалога—догматическій—занимаетъ одиннадцать главъ (37—47 г.), тѣсно связанныхъ между собою единствомъ содержания.

Принявъ такое раздѣленіе, мы будемъ придерживаться его ниже, какъ при анализѣ діалога, такъ и въ замѣчаніяхъ по поводу отдѣльныхъ выраженій и мѣстъ діалога. Эти замѣчанія помѣщены мною вслѣдъ за самимъ переводомъ.

Главы 1—24.

Діалогъ начинается съ представленія Θεодоромъ Сократу Элейскаго гостя, какъ любителя мудрости, или философа. Сократъ, указывая на то, что нынѣ часто смѣшиваютъ философа съ софистомъ и политикомъ, проситъ пришельца охарактеризовать ихъ каждого въ отдѣльности. Элеецъ соглашается и, выбравъ въ качествѣ собесѣдника Θεэтета, начинается съ характеристики софиста. Затрудняясь сразу ясно изслѣдовать столь сложное понятіе, какъ софистъ, онъ, въ цѣляхъ указать методъ, котораго надлежитъ держаться, прибѣгаетъ къ изслѣдованію аналогичнаго, но зато болѣе яснаго и простаго, по-

пятія—рыбака. Послѣ цѣлаго ряда утомительныхъ дѣленій, подраздѣленій, опредѣленій, онъ, наконецъ, даетъ опредѣленіе рыбака и приглашаетъ теперь воспользоваться предшествовавшимъ методомъ и для опредѣленія софиста. Сначала онъ указываетъ на аналогичныя черты въ дѣятельности софиста и рыбака, доказывая, что софистъ такой же охотникъ, какъ и рыбоволовъ. Затѣмъ, дойдя до того пункта, съ котораго уже начинается несходство между ними, онъ оставляетъ аналогію и обращается къ самому софисту, предварительно рѣшивъ, что охотничья дѣятельность его относится къ сферѣ искусства убѣждать въ чемъ-либо. Въ результатѣ получается опредѣленіе софиста, какъ охотника за богатыми юношами при помощи искусства убѣжденія. Не достигнувъ здѣсь желаемыхъ результатовъ, (т. е. исчерпывающей полноты опредѣленія), элеецъ, усмотрѣвъ въ софистѣ также сходство съ купцомъ, обращается къ понятію торговли и, послѣ ряда дѣленій и подраздѣленій, приходитъ къ заключенію, что софистъ еще и торговецъ чужими и своими знаніями. Однако, и такое опредѣленіе не раскрываетъ, по мнѣнію элейца, всей сущности софиста; онъ продолжаетъ дальнѣйшія исканія и находитъ, что одна изъ сторонъ въ дѣятельности софиста, помимо перечисленныхъ, это словесная борьба. Изслѣдуя понятіе такой борьбы, по своему обычному методу, элеецъ, въ концѣ концовъ, приходитъ къ выводу, что софистъ кромѣ всего—искусникъ въ препирательствахъ, обучающій и другихъ умѣнію спорить. Не довольствуясь, однако, и найденнымъ опредѣленіемъ, элеецъ обращается къ понятію искусства отдѣлять, или очищать вообще что-либо отъ чего-нибудь, находя также сходство у этого искусства съ дѣятельностью софиста. Въ результатѣ получается новое опредѣленіе софиста, какъ воспитателя невѣждъ, т. е. очистителя юношей отъ невѣжества. Изъ всѣхъ опредѣленій элеецъ обращаетъ затѣмъ вниманіе собесѣдниковъ на то, согласно которому софистъ—спорщикъ по всевозможнымъ вопросамъ, обучающій и другихъ такому же занятію. Берясь за обсужденіе любого предмета, и выдавая себя черезъ это за свѣдущаго совершенно во всемъ, софистъ, на самомъ дѣлѣ, только выказываетъ себя знающимъ, не будучи въ дѣйствительности таковымъ, такъ какъ знать все для человѣка невозможно. Онъ лишь подражаетъ знающему, являетъ видъ знающаго и въ этомъ отношеніи его дѣятельность—есть искусство подражанія. При внимательномъ анализѣ послѣдняго искусства, видно, что само оно распадается на два вида:

одинъ даетъ точное подобіе дѣйствительнаго, другойъ изображаетъ вещь односторонне, неточно, производитъ лишь призраки. и вотъ здѣсь-то возникаетъ вопросъ: къ какому же роду подражательнаго искусства надо отнести дѣятельность софиста?

На этомъ, собственно, кончается первая часть діалога. Связывается она со второю—философскою тѣми вопросами, которые возникаютъ при словѣ изображеніе и подобіе. Изображеніе, какъ нѣчто, чему не принадлежитъ дѣйствительное существованіе, что не есть сама вещь, а только кажется ею, причиняетъ множество недоумѣній, такъ какъ здѣсь приходится принимать несуществующее за существующее, ложь за правду, и этимъ отвергать ученіе Парменида. Вопросъ обо всемъ этомъ составляетъ уже содержаніе слѣдующей части діалога.

По всему своему характеру, разсматриваемое мѣсто діалога исполнѣ можетъ быть сочтено за наиболѣе слабое въ цѣломъ произведеніи. Языкъ въ немъ такъ не похожъ на обычную живую, яркую, образную рѣчь Платона, такъ мало здѣсь движенія, жизни, такъ, наконецъ, неудаченъ самый приѣмъ двухчленнаго дѣленія, что многіе изслѣдователи Платона, въ виду уже одного этого мѣста, признавали діалогъ непринадлежащимъ Платону. Конечно, съ нашей теперешней точки зрѣнія, вся данная часть произведенія и скучна, и утомительна, и даже, пожалуй, излишня. Трудно, разумѣется, знать тѣ соображенія, которыя побудили Платона предпослать столь серьезнымъ вопросамъ, о которыхъ идетъ рѣчь въ срединныхъ частяхъ діалога, это неинтересныя разсужденія о рыболовѣ, купцѣ и т. д. Однако, съ разсужденіями подобнаго рода, съ тѣми же приѣмами и тою же сухостью изложенія мы встрѣчаемся и въ другихъ произведеніяхъ философа. Укажемъ, напримѣръ, на Парменида и Политика. Затѣмъ, нельзя забывать также, что на діалоги Платона могла оказывать нѣкоторое вліяніе дѣйствительность, чѣмъ и надо объяснить, напримѣръ, все опредѣленія софиста, съ которыми мы встрѣчаемся въ настоящемъ мѣстѣ. Для грека, своимъ глазами видѣвшаго софистовъ, наблюдавшаго за ихъ дѣятельностью, эти опредѣленія могли казаться и остроумными, и ѣдкими, и исполнѣ отвѣчающими дѣйствительности. Оправданіе сухости изложенія вообще всего діалога и утомительнаго дѣленія, встрѣчаемаго нами въ первой его части, слѣдуетъ, быть можетъ, искать въ литературныхъ приѣмахъ Платона: въ желаніи соблюсти правдивость въ характерѣ

изображаемыхъ лицъ. Главнымъ дѣйствующимъ лицомъ здѣсь выведенъ элеецъ, представитель крайне отвлеченной философіи, какою была Элейская, почему и неудивительно, что такое лицо вносить въ діалогъ вмѣстѣ со своими пріемами изслѣдованія и свойственныя его школѣ сухость и схематизмъ. Все это, конечно, однѣ догадки и на нихъ останавливаться особенно нечего.

Какъ мы уже знаемъ, задача элейца состоитъ въ отысканіи опредѣленія софиста. Для этой цѣли онъ прибѣгаетъ къ помощи метода дѣленія понятій, о характерѣ котораго, поэтому, необходимо сказать нѣсколько словъ. Сущность его состоитъ въ слѣдующемъ: элеецъ беретъ родовое понятіе, къ которому принадлежитъ данный видъ, и, затѣмъ, изъ него выдѣляетъ всѣ признаки, по предположенію не составляющіе принадлежности изслѣдуемаго вида. Тѣ признаки, которые остаются за вычетомъ выдѣленныхъ, составляютъ признаки опредѣляемаго вида. Или иначе, изъ родового понятія, которое подлежитъ расчлененію, выдѣляется въ одну группу какой-либо изъ видовъ, содержащихся въ такомъ понятіи, а въ другую— всѣ остальные виды. Вся эта группа, выражаемая въ одномъ понятіи, затѣмъ снова расчленяется такимъ же образомъ и т. д. Получается рядъ понятій, изъ которыхъ каждое, будучи само видовымъ для предыдущаго, становится родовымъ для послѣдующаго. Въ концѣ концовъ, мы доходимъ здѣсь до такого понятія, раздѣленіе котораго уже не можетъ быть оправдано научными соображеніями. На этомъ и оканчивается первая часть работы по отысканію опредѣленія.

Вторую часть ея составляетъ, затѣмъ, соотвѣтствующій этому аналитическому процессу—синтетическій. „Когда, говоритъ Платонъ въ Политикѣ ¹⁾, намъ извѣстны всѣ несходства, все разнообразіе различій между отдѣльными случаями, то не должно останавливаться на этомъ, а слѣдуетъ всѣ признаки, общіе даннымъ случаямъ, включить въ одно опредѣленіе понятія“. Слѣдовательно, дойдя дѣленіемъ до неразложимаго уже нами понятія, мы обращаемся къ методу сведенія и, отбросивъ всѣ тѣ члены дѣленія, (виды, подвиды и т. д.), которые не общи съ тѣмъ, опредѣленіе чего мы ищемъ, (т. е. не составляютъ признаковъ искомаго понятія), соединяемъ все, что признаемъ общимъ нашему искомому, въ одно и получаемъ опредѣленіе этого искомаго.

¹⁾ Политикъ 285, В.

Уже одно множество различныхъ опредѣленій одного и того же понятія, встрѣчаемыхъ нами у элейца, ясно указываютъ на неудобство такого способа опредѣленія. Сами признаки, принадлежащія къ опредѣляемому виду, столь многочисленны, что представляютъ крайнее затрудненіе при выборѣ тѣхъ, на которыхъ надо остановить вниманіе, раздѣляя данный родъ на виды. Дѣленіе у элейца вышло вполне искусственнымъ: оно подгонялось къ заранѣе уже готовому опредѣленію понятія. Въ концѣ концовъ, дѣятельность софиста подчинена даже двумъ исключаяющимъ другъ друга членамъ дѣленія: она отнесена между прочимъ и къ искусству приобрѣтать добровольнымъ соглашеніемъ (τέχνη μεταλητική) и къ искусству приобрѣтенія помощью насилія (τέχνη χειρωτική), между тѣмъ какъ признаки того и другого искусства совершенно противоположны. Суть дѣла, однако, вовсе не лежитъ въ выполненіи дѣленія, а въ самомъ дѣленіи, какъ таковомъ, въ признаніи важности этого метода, составляющаго у Платона одну изъ главныхъ основъ его методологій.

Этимъ процессомъ сознательно вводится въ научный оборотъ аналитическій методъ, играющій, какъ мы уже видѣли, огромную роль у Платона. Если раздѣленіе вообще и не есть единственное лишь выраженіе этого метода въ Платоновой философій, то все же, въ дѣлѣ признанія научной важности за анализомъ, оно имѣетъ большое значеніе. Въ цѣляхъ правильнаго дѣленія Платонъ здѣсь тщательно анализируетъ признаки понятій, и хотя зачастую дѣленіе выходитъ и неудачнымъ, скучнымъ, не содержащимъ логической необходимости, за этимъ всемъ кроется, однако, глубокій смыслъ, выражающійся, помимо сознательнаго требованія введенія въ научное изслѣдованіе аналитическаго метода вообще, еще и въ практическомъ указаніи примѣненія этого метода, въ цѣляхъ научить, какъ именно надо пользоваться имъ.

Самый логическій приѣмъ раздѣленія вносится Платономъ въ данномъ случаѣ исключительно, чтобы посредствомъ такого приѣма (аналитическаго), а также послѣдующаго—соединенія понятій, (синтетическаго, впрочемъ вполне механическаго), получить искомое опредѣленіе софиста. Болѣе же глубокое и общее значеніе этого процесса заключается въ томъ, что онъ, раскрывая единство во множествѣ, и во всякомъ единствѣ обнаруживая множество, по-

могаетъ намъ подойти какъ можно ближе къ послѣдней проблемѣ нашего познания, къ тому, что составляетъ для насъ искомое.

Главы 24—29.

Отнеся дѣятельность софиста къ искусству подражанія, элеецъ здѣсь принужденъ былъ остановиться въ своихъ дальнѣйшихъ изслѣдованіяхъ о софистѣ, такъ какъ передъ нимъ всталъ цѣлый рядъ вопросовъ, потребовавшихъ немедленнаго разрѣшенія. Подражаніе, по мнѣнію элейца, не есть сама дѣйствительность, оно лишь кажется ею, лишь является ею, оно заставляеть насъ принимать за дѣйствительно существующее то, что на самомъ дѣлѣ собственно не существуетъ и этимъ принуждаетъ признать бытіе лжи, сущность которой и состоитъ въ томъ, что несуществующее выдается за существующее. Между тѣмъ, по ученію философа Парменида, несуществующаго нѣтъ и, слѣдовательно, согласно этому ученію, и лжи быть не можетъ.

Несуществующее не возможно ни мыслить, ни выразить словомъ. Самая мысль о небытіи принадлежитъ уже къ существующему, равно какъ и самое слово: небытіе есть слово тоже существующее. Невозможно мыслить небытіе еще и потому, что и число не можетъ служить предикатомъ тому, чего нѣтъ вовсе, а безъ числа мы не можемъ ни мыслить вообще, ни высказывать, такъ какъ всегда и думаемъ и выражаемъ все только подъ формою единства или множества. Такимъ образомъ, несущее дѣйствительно оказывается и немислимымъ, и невыразимымъ.

Однако, говоря все это о несуществующемъ, мы, въ то же время, прежде всего, прилагаемъ къ нему численное опредѣленіе, такъ какъ говоримъ: несуществующее, т. е. въ единственномъ числѣ, затѣмъ приписываемъ ему бытіе, такъ какъ говоримъ: *оно есть* немислимо, невыразимо и т. д., словомъ, попадаемъ въ цѣлый рядъ противорѣчій. Эти-то противорѣчія и служатъ защитою софисту. Если мы назовемъ его творцомъ призрачныхъ подобій, т. е. творцомъ того, что не имѣетъ дѣйствительнаго существованія, то мы этимъ признаемъ какъ-бы бытіе несуществующаго, а это шло бы въ разрѣзъ съ высказаннымъ выше утвержденіемъ о невозможности даже мыслить несущее. Съ другой стороны, призраки и подобія, хотя и не имѣютъ истиннаго существованія, все же нѣкоторымъ образомъ существуютъ и мы о нихъ можемъ говорить. Но если су-

существует то, чему въ то же время не принадлежит настоящее бытіе, то выходить, слѣдовательно, что и существующее можетъ какъ-то не существовать.

Если же мы, скажемъ, что софистъ своимъ искусствомъ приводитъ насъ къ призрачнымъ, ложнымъ знаніямъ, принимающимъ вещи не за то, что онѣ есть, не такъ, какъ онѣ есть, то опять впадемъ въ противорѣчіе, такъ какъ этимъ утвержденіемъ мы признали бы существованіе лжи, т. е. признали бы несуществующее существующимъ.

Остается, дабы избѣжать такихъ затрудненій, предположить вопреки Пармениду, что несуществующее можетъ нѣкоторымъ образомъ существовать, а существующее, наоборотъ, не существовать. Для выясненія этого положенія, по мнѣнію элейца, необходимо рассмотретьъ теперь также и понятіе бытія, къ чему непосредственно онъ и приступаетъ.

Для того, чтобы была болѣе ясна логическая связь между тѣми простыми вопросами, съ которыми мы встрѣчаемся въ первыхъ главахъ діалога, и вопросомъ уже чисто философскаго характера о несущемъ, а затѣмъ и со всѣмъ дальнѣйшимъ, надо помнить слѣдующее:

Чтобы имѣть возможность изобразить софиста соотвѣтственно своему взгляду на софистовъ какъ на лжеумудрецовъ, Платонъ предварительно долженъ былъ разрѣшить вопросъ о самой лжи, существованіе которой софисты категорически отрицали, между тѣмъ какъ она, по мнѣнію Платона, составляла коренную черту въ ихъ характерѣ. Объ этомъ отрицаніи софистами лжи Платонъ самъ неоднократно свидѣтельствовалъ въ своихъ произведеніяхъ. Напримѣръ, въ Эвемдѣ¹⁾ мы встрѣчаемся съ умозаключеніемъ софистовъ, которымъ доказывалось, что нельзя говорить о томъ, чего нѣтъ, а, слѣдовательно, нельзя и лгать. Употребленіе этого софизма Платонъ приписывалъ Протагоровымъ ученикамъ²⁾. Затѣмъ, въ Кратилѣ³⁾ Платонъ говоритъ, что есть и были нѣкоторые люди, которые утверждаютъ, что нельзя говорить ложно. Въ Θεэтетѣ⁴⁾ Платонъ, разбирая крайне сенсуалисти-

¹⁾ Эвемдѣ 283, E—284, E.

²⁾ Тамъ же 286, C.

³⁾ Кратилъ 429, D.

⁴⁾ Θεэтетъ 161. D.

ческие взгляды Протагора, указывает, что при *такихъ* взглядахъ всякое мнѣніе будетъ правильнымъ и истиннымъ и т. д. ¹⁾ Вывода въ настоящемъ діалогѣ софиста, и стремясь представить его какъ плута и обманщика, Платонъ, естественно, долженъ былъ прежде всего разсѣять ученіе софистовъ о невозможности лгать, т. е., другими словами, долженъ былъ заняться сначала изслѣдованіемъ: что такое ложь, какова ея природа, при какихъ условіяхъ она возникаетъ, вообще доказать существованіе ея. Только уже послѣ этого онъ имѣлъ возможность продолжать начатое изображеніе софиста въ видѣ обманщика, мнимаго мудреца.

Изслѣдованіе вопроса о лжи, конечно, отвѣчало намѣренію Платона, вызванному ходомъ развитія его философіи, выяснить условія знанія вообще; для этой же задачи, проблема лжи, какъ уже было упомянуто, представляла насущный, коренной интересъ. Отъ того-то вопросъ о лжи и могъ стать связывающимъ звеномъ, безъ всякой натяжки соединившимъ обѣ темы, философскаго и бытового характера, въ одно стройное цѣлое.

Для того, чтобы удовлетворительно разрѣшить упомянутый выше вопросъ, требовалось сначала рѣшить цѣлый рядъ другихъ, изъ которыхъ вопросъ о несуществующемъ былъ на первомъ мѣстѣ. По мнѣнію Платона, отрицаніе возможности лгать и, слѣдовательно, утверженіе за *всякимъ* знаніемъ истинности, философски обосновывалось главнымъ образомъ ученіемъ объ абсолютно несущемъ Парменида. Отсюда понятно само собою, почему элеецъ прежде всего останавливается на ученіи именно этого философа, подвергая его своей критикѣ ²⁾.

Цѣль критики — доказать, что положеніе Парменида: несущаго нѣтъ, заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Суть же ея сводится, какъ мы знаемъ, къ слѣдующему:

¹⁾ Аристотель, Метафизика, изданіе Шwegлера, Тюбингенъ 1847 г. IV, 5, 1—4, говоритъ, что, если принять положенія Протагора, то выйдетъ, что всѣ говорятъ правду.

²⁾ Сенсуалистическихъ теорій Протагора, а также другихъ ученій, оправдывающихъ положенія софистовъ о невозможности лжи, Платонъ не касается въ виду того, что все это не соотвѣтствуетъ его цѣли: дать, помимо изображенія софиста, ученіе объ основныхъ категоріяхъ, или понятіяхъ, мышленія, обуславливающихъ возможность познанія вообще. Подобное изслѣдованіе нарушило бы единство произведенія.

Абсолютно несуществующему нельзя приписывать никаких предикатовъ, его нельзя вложить ни въ какія логическія формы. Несущее нельзя понимать ни подъ формою единства, ни подъ формою множества, ему нельзя придать никакого свойства, качества и т. д., словомъ, оно есть нѣчто немыслимое. А между тѣмъ мы, въ своихъ сужденіяхъ о несущемъ, невольно должны усваивать послѣднему нѣкоторые предикаты, чѣмъ и разрушаемъ свое же утвержденіе о невозможности приписать ему какія-либо изъ нихъ и вообще мыслить его. Отсюда ясно, что положеніе Парменида ошибочно. Признавая одно лишь бытіе, Парменидъ не обратилъ вниманіе на то, что *отрицаніе*, небытіе принадлежитъ тоже къ такимъ точно основнымъ положеніямъ нашего мышленія, какъ и *утвержденіе* чего-либо, какъ само сущее. Онъ не понялъ того, что они должны не исключать безусловно другъ друга, но лишь полагать противное другъ другу. Такой взглядъ на небытіе, хотя здѣсь непосредственно и не высказывается элейцемъ, но, нѣтъ сомнѣнія, уже имѣется у него въ мысляхъ и теперь ближайшая задача элейца— довести этотъ взглядъ до сознанія собесѣдниковъ Слова элейца, что несущее можетъ какъ-то существовать, а сущее—не существовать, указываютъ ясно, что разрѣшеніе вопроса будетъ направлено въ сторону разумѣнія небытія какъ небытія относительнаго, а не абсолютнаго.

Главы 30—36.

Приступая къ выясненію сущности бытія, элеецъ сначала пытается найти рѣшеніе вопроса въ ученіяхъ различныхъ философскихъ школъ, затрагивающихъ такъ или иначе этотъ вопросъ. При разсмотрѣніи ученій онъ идетъ историческимъ путемъ. Одни философы говорили, напримѣръ, что существующее трояко, другіе, что оно двояко, едино и, наконецъ, нѣкоторые примиряли эти крайности и учили объ единомъ и многомъ бытіи. Однако, множество затрудненій препятствуетъ остановиться на какомъ-либо изъ всѣхъ этихъ ученій.

Если бытіе, напримѣръ, двояко, то какъ считать его: тождественнымъ ли съ каждымъ изъ двухъ началъ, или съ какимъ-либо однимъ, или же оно отлично отъ cadaго начала? Во всѣхъ случаяхъ здѣсь не получается того, о чемъ говорили философы, такъ

какъ въ первомъ и во второмъ случаяхъ бытіе оказывается единымъ, въ послѣднемъ же—оно будетъ тройкимъ.

Тѣ философы, которые признаютъ единое бытіе, тоже запутываются въ противорѣчіяхъ, такъ какъ въ этомъ случаѣ должны или различать единое отъ самого бытія и, слѣдовательно, признать двоякое существующее, или же отождествлять оба начала, одно съ другимъ, что представлялось бы несомвѣстимымъ съ безусловнымъ единствомъ, исключаяющимъ всякую мысль о двойственности. Да, наконецъ, нельзя, вообще, допускать для такого существующаго и названія, (единое и пр.), такъ какъ, если различіе въ именахъ обозначаетъ и различіе въ самихъ вещахъ, то тогда получается двоякое существующее; въ противномъ случаѣ, мы имѣли бы или два имени, обозначающія одно и то же, т. е. имѣли бы отождествленіе двухъ началъ, о невозможности чего уже шла выше рѣчь, или имя для имени, т. е. явную нелѣпость.

Парменидъ училъ еще, что существующее не только едино, но и цѣлое. Однако, этимъ онъ опять разрушалъ единство бытія, такъ какъ, признавая цѣлое за тождественное съ сущимъ, мы нарушаемъ абсолютное единство сущаго.

Не исчезаетъ недоумѣніе и отъ предположенія, что цѣлое не есть безусловно единое, но что ему единство свойственно, такъ какъ въ этомъ случаѣ пришлось бы помимо существованія цѣлаго признать еще и существованіе одинаго, отъ котораго цѣлое будто бы получило свойство единства. Если бы мы попытались считать бытіе отличнымъ отъ цѣлаго, то въ такомъ существующемъ, какъ не въ цѣломъ, стало бы недоставать самого же существующаго, и то, чего недоставало бы ему до того, чтобы быть цѣлымъ, оказалось бы бытіемъ, котораго вовсе нѣтъ, т. е. несуществующимъ сущимъ. Различая же существующее и цѣлое, мы создали бы снова двоякое бытіе: съ одной стороны, существующее, съ другой—цѣлое, что уже явно противорѣчило бы утверженію о единомъ бытіи; да кромѣ того, здѣсь пришлось бы то, что отлично отъ бытія, т. е. что, слѣдовательно, есть на самомъ дѣлѣ небытіе—цѣлое—признать за бытіе. Наконецъ, отказываясь вовсе отъ существованія цѣлостности, мы уничтожили бы всякое происхожденіе, величину и, вообще, бытіе, такъ какъ все, что ни *есть*, есть въ то же время цѣлое относительно своихъ частей.

Итакъ, среди раннихъ философскихъ ученій, элеецъ не находитъ удовлетворительнаго отвѣта на вопросъ: что такое бытіе и ка-

ково оно? Поэтому, онъ оставляетъ всѣхъ ихъ и переходитъ къ позднѣйшимъ. Здѣсь онъ останавливается на ученіяхъ философовъ, которыхъ можно было бы ради краткости назвать матеріалистами и идеалистами.

Первые признавали бытіе единственно лишь за тѣлами; существующимъ для нихъ было то, что доступно чувствамъ, что можно видѣть и осязать. Такое пониманіе бытія не можетъ быть, думаетъ элеець, принято на основаніи слѣдующихъ соображеній:

Матеріалисты не отрицаютъ существованія живыхъ, т. е. одаренныхъ душой существъ. Не отрицаютъ они и того, что душа эта бываетъ справедливой, несправедливой, благоразумной, неблагоразумной и пр. Такъ какъ тою или другою душа можетъ стать только благодаря присутствію или отсутствію въ ней соотвѣтствующихъ качествъ, то отсюда ясно, что въ такомъ случаѣ, какъ само качество, напр., справедливость, своимъ присутствіемъ оказывающая вліяніе на душу, такъ и душа, подвергающаяся воздѣйствію его должны быть признаны существующими; ясно, что то, что своимъ присутствіемъ производитъ измѣненіе въ чемъ-либо и то, что измѣняется, все это не можетъ не существовать, оно непременно *есть*. Если бы представители матеріалистическихъ воззрѣній и не пожелали признать душу безтѣлесной, то по отношенію къ тѣмъ качествамъ, которыя проявляются въ ней, они этого сдѣлать не могутъ, и потому имъ остается признать рядомъ съ тѣлеснымъ существующимъ и нетѣлесное, незримое и неосязаемое, каковы, напр., справедливость, благоразуміе и пр. Такимъ образомъ, при опредѣленіи существующаго, матеріалисты должны будутъ теперь руководиться инымъ признакомъ, чѣмъ тѣлесность. Какимъ же? Изъ предыдущаго видно, что за настоящій признакъ существующаго, признакъ, распространяющійся какъ на тѣлесное, такъ и безтѣлесное, т. е. на всю безъ исключенія сферу бытія, по мнѣнію элейца, можно считать измѣненіе, которое представляется или дѣйствіемъ, или страданіемъ. Все, что измѣняетъ и измѣняется, иначе дѣйствуетъ и страдаетъ, все то непременно и существуетъ и, поэтому, существующее можно было бы опредѣлить какъ силу, или какъ то, что способно дѣйствовать и страдать. Не входя, однако, въ обсужденіе добытаго опредѣленія и оговорившись, что въ дальнѣйшемъ понятіе бытія, возможно, окажется инымъ, элеець переходитъ къ ученію философовъ-идеалистовъ, называемыхъ имъ „друзьями идей“.

Эти признавали бытіе за безтѣлесными сущностями—идеями, съ которыми, по ихъ словамъ, мы входимъ въ общеніе мышленіемъ; матеріальнымъ вещамъ они приписывали только бываніе, къ которымъ мы общаемся посредствомъ чувствъ. Но общеніе, по мнѣнію элейца, есть дѣйствіе или страданіе, являющееся слѣдствіемъ какой-либо силы при встрѣчѣ двухъ вещей, отсюда—и бытіе идеалистовъ могло бы быть опредѣлено снова какъ сила. Однако, это опредѣленіе бытія идеалисты, думаетъ элеець, отвергнуть въ виду того, что ихъ существующее, т. е. идеи, и не дѣйствуютъ, и не страдаютъ. Такое пониманіе существующаго ставитъ послѣднее въ положеніе, при которомъ немисливо никакое познаніе, такъ какъ познавать и быть познаваемымъ значить дѣйствовать и страдать, словомъ, пребывать въ движеніи, а оно-то и отнимается у существующаго, признаваемого идеалистами неподвижнымъ. Возможно-ли, восклицаетъ элеець, полагать, чтобы всеовершенное бытіе оказалось неживымъ, неразумнымъ, неподвижнымъ? Не явная-ли это нелѣпость? Существующее необходимо признать обладающимъ познающимъ разумомъ, жизнью, душой. И познающій разумъ и душа, въ которой этотъ разумъ проявляется, заставляють признать существующими и движущее, и движимое, т. е. признать существованіе движенія.

Если при отсутствіи движенія и при неподвижности существующаго познаніе было бы невозможнымъ, то оно равно было бы немислимымъ и при постоянномъ всеобщемъ движеніи, такъ какъ въ этомъ случаѣ мы ни о чемъ не могли бы утверждать. Наше утвержденіе, что что-либо есть то-то или то-то, въ такомъ или иномъ отношеніи и т. д., въ послѣдующій моментъ оказалось бы неправильнымъ, такъ какъ все, о чемъ мы утверждали, измѣнилось бы и стало вовсе не тѣмъ, чѣмъ было раньше, въ моментъ утвержденія. Поэтому, за столь же необходимое условіе познанія, какъ движеніе, слѣдуетъ принять и покой. Такимъ образомъ, если познаніе возможно, то покой долженъ быть, подобно движенію, признанъ существующимъ. Полагая существованіе движенія и покоя, намъ приходится или признать ихъ тождественными съ бытіемъ и потому тождественными между собой, причемъ, тогда покой, входя въ общеніе съ движеніемъ, задвигался бы, а движеніе остановилось, что случилось бы, если бы и движеніе пришло въ общеніе съ покоемъ, или же, въ виду явной нелѣпости такого предположенія, признать

бытіе отличнѣмъ отъ движенія и покоя. Но въ такомъ случаѣ оно, какъ отличное отъ нихъ, само по себѣ оказалось бы и недвижущимся и непокоющимся. Однако, если что-нибудь не движется, то можетъ ли оно не покоиться и, наоборотъ, если—не покоится, то возможно ли, чтобы оно не двигалось? Оказывается, что существующее при его изслѣдованіи равно причиняетъ множество недоумѣній, какъ и несущее и элеець теперь предлагаетъ изслѣдовать и то и другое вмѣстѣ, надѣясь, что при выясненіи одного, сдѣлается яснымъ и другое.

Таково содержаніе данной части діалога. Она, какъ мы видимъ, посвящена изложенію и критикѣ взглядовъ различныхъ философскихъ школъ на существующее и выясненію собственныхъ воззрѣній элейца на бытіе. Сообразно содержанію, главнѣйшіе вопросы, которые возникаютъ при чтеніи всего этого мѣста, могутъ быть сведены къ слѣдующимъ: въ чемъ сказывается, съ точки зрѣнія элейца, самая сущность погрѣшности критикуемыхъ имъ ученій, каковы главнѣйшія основанія его критики, какова методологія элейца при разсмотрѣніи имъ вопроса о существующемъ и въ чемъ сущность его взглядовъ на существующее?

Всѣмъ упомянутымъ элейцемъ философамъ свойственна одна и та же методологическая ошибка: всѣ они говорили о существующемъ (τὸ ὄντα), не отдавъ себѣ предварительно отчета о самомъ понятіи существующаго, или правильнѣе, вовсе не обращая вниманія на это понятіе. Отсюда получалось то, что каждое разбираемое элейцемъ ученіе не признавало возможнымъ мыслить существующее подъ безконечно различными формами и усвояло ему *только* опредѣленные. За бытіе принималось только то, что на самомъ дѣлѣ было какой-либо изъ формъ его. На это заблужденіе и направлена критика элейца. Для него, безъ сомнѣнія, прежде всего, понятіе существующаго было ясно. Это было такое понятіе, которое должно обнимать собою всѣ до одного другія наши понятія, безъ какого-бы то ни было при этомъ внутренняго противорѣчія. Отсюда само собою представлялось очевиднымъ, что существующему можетъ быть приписано безчисленно множество опредѣленій, несмотря на ихъ взаимное исключеніе.

Разсматривая тѣ опредѣленія существующаго, которыя даются каждымъ ученіемъ, элеець указываетъ на невозможность рядомъ съ ними не допустить и иныхъ, стоящихъ при томъ въ противо-

рѣчи съ первыми, совершенно непримиримомъ на почвѣ критикуемаго ученія. Не принимать этихъ опредѣленій оказывалось исполнѣ невозможнымъ, такъ какъ всѣ они выводились имъ путемъ исполнѣ послѣдовательнаго строго-логическаго мышленія изъ положенія даннаго же ученія.

Критика элейца ясно показывала его собесѣдникамъ, что, если мы будемъ приписывать существующему только нѣкоторыя опредѣленія, отрицая всѣ другія, полагаемая мыслью, то въ такомъ случаѣ познающій попадаетъ въ цѣлый рядъ неразрѣшимыхъ затрудненій, дѣлающихъ познаніе совершенно невозможнымъ. Она доказала также, что при познаніи нельзя обойтись безъ противорѣчащихъ и взаимоисключающихъ другъ друга опредѣленій; такія опредѣленія неминуемо должны быть приписываемы существующему и все дѣло лишь въ томъ, чтобы найти способъ примирить и согласовать ихъ.

Для самаго элейца, какъ для ученика Парменида, вопросъ о бытіи долженъ представляться въ простомъ видѣ; стоило лишь послѣдовательно мыслить и дѣлать, не уклоняясь отъ логики, выводы изъ главнаго основнаго положенія Элейской философіи. Для элейца бытіе было мышленіемъ. Хотя этого утвержденія онъ нигдѣ непосредственно не высказываетъ, но уже самая принадлежность его къ элейской школѣ достаточно ясно говорила собесѣдникамъ именно за такое пониманіе бытія. Если бытіе есть мышленіе, то тогда каждая форма мышленія будетъ и формой бытія, а въ такомъ случаѣ, гдѣ же основанія приписывать бытію исключительно только опредѣленныя формы? Вѣдь все, что мыслится, то и есть, все то, слѣдовательно, и существующее. И „единое“, и „многое“, и „цѣлое“, и „дробное“, и „тѣлесное“, и „бездѣлесное“ и пр., все суть положенія мысли, опредѣленія ея, все это существуетъ, все есть формы существующаго и въ этомъ отношеніи должно быть признано равноправнымъ, равносовмѣстимымъ другъ съ другомъ и безусловно входящимъ въ понятіе существующаго. Въ такомъ случаѣ, возможно ли мыслить бытіе, напримѣръ, „единымъ“ и не мыслить его „многимъ“, когда и „единое“ и „многое“ представляютъ одинаково положенія одной и той же мысли и имѣютъ, слѣдовательно, одинаковое право, такъ сказать, на существованіе и признаніе? Отсюда вытекало, что бытію можно приписывать *всѣ опредѣленія*, на какія только способно мышленіе, такъ какъ взаимоисключеніе опредѣленій и противорѣчіе

въ нихъ, какъ показала выше критика, не только допустимы въ цѣляхъ познанія, но даже и необходимы, а соображенія о несогласованности опредѣленій и служили главнымъ препятствіемъ къ принятію рядомъ съ одними опредѣленіями, признанными почему-либо за истинныя, другихъ, яко-бы не совмѣстимыхъ съ тѣми. Само собою понятно, что только изъ-за указанной причины невозможно было бы, признавъ бытіе, на примѣръ, единымъ, полагать его еще и многимъ; примирить же несогласныя другъ съ другомъ опредѣленія никто не умѣлъ.

Такое пониманіе существующаго мы несомнѣнно вправѣ приписать элейцу на основаніи утвержденія его о томъ, что бытію надо усваивать и разумъ, и жизнь, и душу, и движеніе, и покой, и существованіе, затѣмъ, вообще на основаніи всего послѣдующаго разсужденія о „родахъ существующаго“.

Если каждое опредѣленіе мысли входитъ въ понятіе существующаго, представляя какую-либо форму бытія, то, слѣдовательно, вся задача познающаго будетъ состоять въ томъ, чтобы изъ безчисленнаго множества различныхъ опредѣленій создать единую стройную систему, въ которой были бы примирены и согласованы всѣ опредѣленія, несмотря на ихъ различіе и взаимоисключеніе. Чтобы возможно было познаніе прежде всего, конечно, надо найти такіе принципы, которые устраняли бы рознь, вносимую въ наше мышленіе различными противорѣчущими понятіями, или опредѣленіями, могли бы примирить ихъ, т. е. отыскать то, что такъ явно отсутствовало во всѣхъ разобранныхъ элейцемъ ученіяхъ, и что, собственно, составляло первое необходимое условіе самой возможности мыслить и познавать.

Такъ смотритъ на дѣло и элеецъ.

Начиная свое изслѣдованіе о бытіи, и, согласившись предварительно признать существующимъ все, что способно дѣйствовать и страдать или иначе, какъ увидимъ дальше, познавать и познаваться, элеецъ прежде всего приписываетъ существующему тѣ опредѣленія, которыя должны обусловливать самую возможность какихъ-бы то ни было предположеній о немъ, возможность вообще познанія его. Только послѣ того, какъ мы будемъ мыслить существующее доступнымъ нашимъ утвержденіямъ, сужденіямъ и пр., только послѣ этого, думаетъ элеецъ, можно было бы приступить и къ систематическому познаванію его. Тогда уже, понятно, намъ не

придется смущаться необходимостью высказывать противорѣчивыя сужденія о бытіи, такъ какъ, представляя бытіе доступнымъ познанію, мы мыслили бы его именно такимъ, что оно допускаетъ противорѣчущія одно другому сужденія, безъ которыхъ никакое знаніе не можетъ обойтись. Тѣ опредѣленія, которыя должны обусловливать возможность познанія вообще, будутъ тѣмъ самымъ обусловливать и возможность противорѣчущихъ сужденій о бытіи, такъ какъ первое безъ вторыхъ немыслимо, оно непремѣнно уже предполагаетъ ихъ. Что указанныя опредѣленія мы вправѣ отнести къ бытію, для элейца это доказывается неподлежащимъ никакому сомнѣнію фактомъ безусловной познаваемости бытія.

Какія же это опредѣленія?

Можно ли, спрашиваетъ элеецъ, познавая что-бы то ни было, обходиться безъ понятій движенія и покоя. Можно ли познавать, не мысля того, что познается, и движущимся и покоящимся? Нѣтъ, говоритъ онъ, познавать безъ понятій, или опредѣленій, движенія и покоя совершенно невозможно. Они суть первыя и необходимыя предпосылки всякаго познанія и, слѣдовательно, существующему приходится прежде всего приписать эти именно опредѣленія или, въ противномъ случаѣ, признать его совсѣмъ не постижимымъ. Далѣе, возможно ли познаніе безъ понятія: сущій, сущее ¹⁾? Можно ли познавать, не полагая предмета нашего изслѣдованія не только движущимся и покоящимся, но и сущимъ? Опять нѣтъ, и это понятіе столь же необходимо для познанія, какъ и понятія движенія и покоя; отсюда, существующее, такъ же необходимо мыслить сущимъ, какъ необходимо мыслить его и движущимся и покоящимся; не признавать бытія сущимъ, значить совсѣмъ отказаться отъ познанія его. Такимъ образомъ, мы, въ цѣляхъ возможности познанія бытія, вынуждены признать его прежде всего сущимъ, движущимся, покоящимся или вынуждены приписать ему противорѣчащія и несводимыя одно на другое опредѣленія: движенія, покоя и существованія. О противорѣчущемъ значеніи понятій движенія и покоя—говорить не приходится. Не такъ ясно это противорѣчіе по

¹⁾ Обращаемъ вниманіе на то, что Платонъ вездѣ, гдѣ говоритъ о существующемъ во всей совокупности его опредѣленій, употребляетъ обыкновенно выраженіе: τὰ ὄντα, гдѣ же имѣетъ въ виду одно изъ опредѣленій бытія: опредѣленіе существованія, или сущаго, употребляетъ выраженіе: τὸ ὄν.

отношенію къ понятію сущаго и двумъ другимъ. Когда я мыслю бытіе сущимъ, то вѣдь я его представляю въ тотъ моментъ *не* движущимся и *не* покоющимся, а только сущимъ, такъ какъ сущее и есть именпо сущее, а отнюдь не движеніе и не покой. Своимъ утвержденіемъ: бытіе есть сущее, я хочу сказать не то, что оно движется или покоится, а только то, что оно существуетъ. Слѣдовательно, въ тотъ моментъ я какъ бы устраняю мысль о движеніи и покоѣ бытія и приписываю ему такое опредѣленіе, которое говоритъ не о движеніи и не о покоѣ, а только о существованіи, т. е. о томъ, что само по себѣ вовсе не должно содержать признаковъ ни движенія, ни покоя, что исключаетъ все, кромѣ указанія на существованіе. Такимъ образомъ, сущее есть понятіе, дѣйствительно противорѣчащее и движенію и покою и не сводимое ни на то, ни на другое.

Изъ предыдущаго явствуетъ, что существующее приходится мыслить и движущимся и въ то же время недвижущимся (покоющимся), и покоющимся и непокоющимся (движущимся), и недвижущимся и непокоющимся вмѣстѣ (сущимъ), и сущимъ и несущимъ, (т. е. *только* движущимся и покоющимся). Утвержденіе получается рядомъ съ отрицаніемъ или по терминологіи элейца сущее оказывается бокъ о бокъ съ несущемъ, въ виду чего элеецъ и имѣлъ полное основаніе предложить изслѣдовать оба понятія вмѣстѣ.

На этомъ и оканчивается третья часть діалога ¹⁾.

Логическій методъ, которымъ пользуется элеецъ при изложеніи имъ своихъ взглядовъ на бытіе—чистая дедукція. Всѣ положенія онъ выводитъ изъ одного: бытіе познаваемо. Такое положеніе въ его глазахъ представляется безусловно неоспорнымъ и для себе-сѣдниковъ, и для представителей подвергнутыхъ критикѣ философскихъ ученій, такъ какъ, очевидно, каждый только потому и могъ такъ или иначе говорить о существующемъ, что признавалъ его познаваемымъ. Для самаго элейца предположить о непознаваемости бытія значитъ предположить явную нелѣпость.

¹⁾ Необходимо оговориться, что центръ тяжести во всѣхъ разсужденіяхъ элейца лежитъ здѣсь не на сторонѣ онтологическаго значенія выведенныхъ имъ опредѣленій, а на ихъ значеніи для гносеологии, такъ что, если мы выше и говорили о нихъ преимущественно какъ объ опредѣленіяхъ существующаго, а не какъ о необходимыхъ условіяхъ познанія, то только, чтобы сдѣлать болѣе яснымъ ходъ мыслей элейца, а отчасти еще и потому, что ниже достаточно сказано объ ихъ значеніи для познанія.

Все разсужденіе элейца показываетъ, что къ онтологіи онъ приходитъ, отправляясь отъ данныхъ гносеологіи. Въ этомъ нельзя не видѣть обычнаго метода Платона, у котораго не онтологія опредѣляетъ гносеологію, а наоборотъ, почему только изъ послѣдней и можно вполне понять и объяснить первую. Діалогъ Софистъ даетъ намъ убѣдительное доказательство справедливости вышеприведеннаго замѣчанія.

Въ свѣтъ предложенныхъ здѣсь объясненій разсмотримъ теперь поближе нѣкоторые отдѣльные наиболѣе важные моменты бесѣды.

Переходя къ изслѣдованію вопроса о существующемъ, элеецъ такому изслѣдованію предпосылаетъ, какъ уже извѣстно, краткое изложеніе ученій о бытіи главнѣйшихъ въ то время философскихъ направленій. Самыя ученія элеецъ ясно раздѣляетъ на двѣ группы, сообразно приему своей критики. Это дѣленіе, впрочемъ, совпадаетъ съ раздѣленіемъ ученій на болѣе раннія и болѣе позднія, современныя элейцу. Первую группу онъ подвергаетъ критикѣ со стороны количественныхъ опредѣленій бытія, вторую—качественныхъ. Съ точки зрѣнія количественныхъ опредѣленій, элеецъ помѣщаетъ натурфилософовъ въ одну группу съ Элейцами. Впрочемъ, онъ все же отдѣляетъ ихъ отъ послѣднихъ, приписывая лишь этимъ однимъ ученіе объ единомъ бытіи. Среди раннихъ ученій отсутствуютъ ученія пифагорейцевъ, атомистовъ и Анаксагора, о которыхъ элеецъ вовсе не упоминаетъ. Однако, если мы вспомнимъ объ ограниченномъ и безграничномъ (предѣльномъ и безпредѣльномъ)—пифагорейцевъ, полномъ и пустомъ—атомистовъ, матеріи и разумъ—Анаксагора, то намъ не трудно будетъ видѣть, что эти ученія не вносили, строго говоря, ничего новаго въ пониманіе существующаго, и тотъ же приемъ, которымъ пользовался элеецъ при критикѣ изложенныхъ имъ философскихъ ученій, съ успѣхомъ могъ быть примѣненъ и при критикѣ взглядовъ пифагорейцевъ, атомистовъ и Анаксагора. Общій же приемъ критики это—выводъ иныхъ заключеній относительно численныхъ опредѣленій бытія, чѣмъ какія предполагаются въ данныхъ ученіяхъ.

Критика элейца, какъ мы видѣли, здѣсь очень проста и ясна и не возбуждаетъ никакихъ недоумѣній.

Обращаясь, затѣмъ, къ ученіямъ второй группы, элеецъ прежде всего подвергаетъ критикѣ матеріалистическіе взгляды на бытіе, переходя затѣмъ къ возрѣніямъ идеалистовъ ¹⁾. Обѣ партіи онъ старается привести къ такому пониманію бытія, въ которомъ примирились бы противоположности и того и другого ученія.

Сущность критики элейцемъ матеріализма сводится къ слѣдующему: опредѣленіе бытія какъ тѣла, принятое матеріалистами, неприложимо къ цѣлой области существующаго, отрицать которую, однако, представители матеріализма, по мнѣнію элейца, не рѣшатся. Область эта—невидимые и неосязаемые дѣятели, каковы, напримѣръ, справедливость, благоразуміе и т. д., оказывающіе воздѣйствіе на тѣло, за существованіе которыхъ говорятъ измѣненія, происходящія въ тѣлахъ, независимыя отъ самихъ тѣлъ. Ясно, что матеріалистамъ приходится оставить свое слишкомъ узкое пониманіе бытія и принять такое опредѣленіе существующаго, которое равно относилось бы къ области и тѣлеснаго, и безтѣлеснаго. Если существованіе безтѣлеснаго доказывается измѣненіями въ тѣлахъ, указывающими на дѣйствіе чего-то, чтó само не есть тѣло, то тотъ же самый принципъ измѣненіе—можетъ служить и для доказательства существованія тѣлъ, такъ какъ само собой очевидно, что измѣняться можетъ только то, чтó существуетъ, и тогда о бытіи надлежало бы сказать такъ: оно есть то, чтó способно измѣнять и измѣняться или дѣйствовать и страдать, короче, бытіе есть сила.

Тѣмъ изъ матеріалистовъ, которые отрицали существованіе справедливости, разума и пр., элеецъ возраженій не дѣлаетъ.

Пониманію Платономъ бытія какъ силы обыкновенно приписывается огромное значеніе, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ принципъ силы не находитъ себѣ особаго примѣненія ни въ Софистѣ, ни вообще въ другихъ діалогахъ, что бы тамъ ни говорили о якобы крайней плодотворности его для Платоновой философіи. Въ Софистѣ о силѣ упоминается мимоходомъ и никакихъ выводовъ непосредственно изъ нея не дѣлается; все, чтó элеецъ излагаетъ дальше, вполне могло бы обходиться и безъ введенія ея въ изслѣдованіе. Самъ элеецъ, въ концѣ концовъ, даже заявляетъ, что позже для

¹⁾ Вопросъ: кого надо понимать подъ выводимыми Платономъ въ Софистѣ матеріалистами и идеалистами, изложенъ ниже въ замѣчаніяхъ къ переводу діалога.

матеріалистовъ бытіе можетъ показаться инымъ, чѣмъ сила ¹⁾ и этимъ своимъ заявленіемъ какъ бы указываетъ на чисто служебную въ діалогѣ роль понятія ея. Если утверждаютъ, что идеи Платона, понимаемыя при этомъ, конечно, какъ самодовлѣющія сущности, теперь будто-бы впервые получили движеніе, то, съ другой стороны, нельзя забывать, что идеямъ тутъ же приписывается Платономъ и покой. Затѣмъ, главное, движеніе выводится здѣсь совсѣмъ не изъ понятія силы, а изъ положенія о познаваемости бытія. Каково бы ни было существующее, разъ оно познаваемо, оно *должно* двигаться. Но въ такомъ случаѣ выходитъ какъ будто бы, что идеи потому сила, что движутся, между тѣмъ какъ должно быть наоборотъ: идеи потому и движутся, что онѣ—сила, тѣмъ болѣе, что подъ силой въ Софистѣ понимается не только активная, но и пассивная потенція. Само собой очевидно, что для того, чтобы двигаться, надо „мочь“, а не обратно. Получается противорѣчіе, совершенно непримиримое, если мы будемъ считать силу за принципъ, который введенъ Платономъ съ цѣлью „коренной переработки“ своей метафизики.

Опредѣленіе, даваемое въ настоящемъ мѣстѣ существующему, никакимъ образомъ не претендуетъ на полноту и точность, о чемъ заявляетъ тутъ же элеецъ. Если на опредѣленіи сущаго: быть—это мочь остановиться и не идти дальше, то тогда надо было бы, въ свою очередь, опредѣлить понятія: мочь, дѣйствовать, страдать. Указанное опредѣленіе легко могло подвергнуться опасной для него критикѣ при помощи разсужденія о покоѣ и движеніи, подобно опредѣленію бытія, принятому идеалистами. Если бытіе — активная и пассивная потенція, то ясно, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ чѣмъ-то двоякимъ и тогда выплываетъ вопросъ, о томъ третьемъ, которое было бы обще съ тою и другою, такъ какъ само сущее по отношеніи къ обѣимъ потенціямъ должно быть единымъ и тождественнымъ себѣ. Если процессъ страданія и дѣйствія лежитъ въ основѣ существующаго, то, конечно, онъ не есть само существующее, такъ какъ онъ предполагаетъ уже послѣднее даннымъ.

Въ такомъ случаѣ, къ чему же вводится элейцемъ это опредѣленіе бытія?

¹⁾ Софистъ 247, E.

Понятіе силы въ Софистѣ имѣеть, прежде всего, служебное значеніе и внесено элейцемъ преимущественно въ методологическихъ цѣляхъ. Всю критику ученій о бытіи какъ первой, такъ и второй группы, элеець ведетъ, не выходя изъ предѣловъ каждаго ученія. Онъ критикуеть ихъ согласно обычному приему Платона не какъ догматикъ, т. е. вовсе не съ точки зрѣнія своего личнаго пониманія бытія, а ищетъ противорѣчій въ предѣлахъ самихъ же критикуемыхъ ученій, и не его вина, если выводы изъ критики совпали съ его собственнымъ пониманіемъ существующаго, отличавшимся болѣею логической необходимостью. Подобнымъ путемъ элеець идетъ и дальше: при построеніи положительной части діалога. Онъ отлично сознаеть, что ни для матеріалистовъ, ни для идеалистовъ бытіе вовсе не было мышленіемъ, и что такое пониманіе бытія для нихъ совершенно неприемлемо безъ отказа отъ основныхъ принциповъ, исповѣдываемыхъ ими ученій, а между тѣмъ въ его интересъ было, чтобы эти философскія группы признали все послѣдующее разсужденіе о возможности мнимаго знанія и вообще о природѣ познанія. Не могъ же на самомъ дѣлѣ Платонъ имѣть желаніе убѣдить въ существованіи лживой науки выведенныхъ имъ въ діалогъ лицъ? Поэтому для элейца, вовсе не собирающагося вести подробное изслѣдованіе о бытіи, важно было не то, чтобы и матеріалисты и идеалисты, внявъ ему, отказались отъ основныхъ положеній своихъ ученій и приняли бы его взгляды на существующее; для цѣлей его было вполне достаточно, если и тѣ и другіе остановятся на такомъ пониманіи бытія, которое, прежде всего, оказалось бы въ согласіи съ его личнымъ воззрѣніемъ на существующее и позволяло бы вести дальнѣйшее изслѣдованіе сообразно съ нимъ, и которое въ то же время не исключало бы безусловно основныхъ положеній матеріализма и идеализма. Надлежало, слѣдовательно, найти такое опредѣленіе бытію, которое могло бы согласовать всѣ три точки зрѣнія. Оставить вовсе въ сторонѣ опредѣленіе существующаго, не давать его, элеець признавалъ невозможнымъ, такъ какъ надо же было собесѣдникамъ знать, прежде чѣмъ говорить о бытіи, что же собственно слѣдуетъ считать существующимъ. Элеець останавливается на понятіи силы: существующее есть сила. Это опредѣленіе выведено имъ, прежде всего, на почвѣ матеріалистическаго ученія, почему представители его не могли возразить что-либо противъ. Позже, оно оказывается пригод-

нымъ и для идеалистовъ; его же принимаетъ и самъ онъ, заявляя, что „пусть такое опредѣленіе остается вполнѣ признаннымъ и нами и ими“ ¹⁾ (представителями матеріализма). Понятіе силы настолько общаго и неопредѣленнаго характера, что само по себѣ не разрѣшало ясно вопроса о сущности бытія; оно было чисто формальнымъ опредѣленіемъ, куда каждый могъ вкладывать содержаніе сообразно своему личному взгляду на существующее, почему его и могли принять всѣ три группы.

Мы уже знаемъ какимъ путемъ элеецъ приводитъ матеріалистовъ къ этому опредѣленію бытія. Теперь посмотримъ, насколько оно было совмѣстимо для элейца съ его собственнымъ пониманіемъ существующаго. Припомнимъ, что для него существующее было мышленіемъ. Но мышленіе онъ уже вполнѣ спокойно могъ назвать силой.

Чтобы полагать понятія, или опредѣленія, затѣмъ соединять или связывать ихъ одно съ другимъ въ процессъ сужденія, дальше, организовать все разнообразіе отдѣльныхъ опредѣленій и связей въ систему, однимъ словомъ, чтобы мыслить или вообще познавать, для этого надо „мочь“. Съ этой стороны мышленіе есть сила, дѣйствующій принципъ, движущее. Съ другой—развѣ объектъ мышленія или познанія, на который направлено усиліе познающаго, развѣ это не пассивная потенція, не страдающее, не движимое? А вѣдь для элейца объектомъ познанія были тѣ же понятія, или опредѣленія мысли, такъ какъ все существующее для него было только совокупностью понятій или опредѣленій мысли, вслѣдствіе тождества бытія и мышленія. Элеецъ, поэтому, имѣлъ право разсматривать мышленіе и какъ активную силу, поскольку оно само полагаетъ свое содержаніе, упорядочиваетъ его и пр., и какъ пассивную, поскольку это содержаніе подвергается воздѣйствию мысли въ процессѣ мышленія и вообще познанія. Если бы мышленіе *не могло* положить объекта мышленія и если бы этотъ объектъ *не могъ* подвергаться различнымъ воздѣйствіямъ познающей мысли, никакого знанія и быть не могло. Отсюда, мышленіе, а слѣдовательно, и бытіе есть дѣйствительно сила.

Что же выигралъ элеецъ отъ внесенія въ изслѣдованіе понятія силы? Выигралъ онъ вотъ что:

¹⁾ Софистъ 247, E—248, A.

Понятіе силы безконечно шире понятій тѣлесности и идеальности, принимаемыхъ соотвѣтственно матеріалистами и идеалистами за опредѣленіе бытія. Подъ это понятіе подводилось безусловно все, что только ни есть, такъ какъ ничего нельзя представить, что не могло бы ни дѣйствовать, ни страдать, другими словами, что не могло быть отнесеннымъ къ познающему или познаваемому. Такому бытію можно было приписать безконечное множество опредѣленій, скажемъ болѣе, можно приписать всѣ опредѣленія, полагаемыя мыслью, такъ какъ каждое опредѣленіе входило въ понятіе страдающаго, познаваемаго; самую силу возможно мыслить и разумной и неразумной, и тѣлесной и безтѣлесной, и двигающейся и покоящейся, и сущей и т. д., и т. д. Однимъ словомъ, понятіе силы, принятое за опредѣленіе бытія, какъ вполне согласующееся съ собственными воззрѣніями элейца на существующее, нисколько не мѣшало ему вести изслѣдованіе, сообразно съ основнымъ положеніемъ своей собственной философіи, и въ то же время, благодаря ему, матеріалисты и идеалисты могли спокойно выслушать все послѣдующее разсужденіе элейца о возможности познанія вообще и мнимаго въ частности.

Остановимся теперь на ученіи идеалистовъ. Эти не отрицали такъ категорически, какъ Элейцы, міра явленій, однако, послѣднему они приписывали лишь бываніе, а не истинное бытіе, которое, по ихъ мнѣнію, принадлежало только міру идей, умопостигаемыхъ, *неподвижныхъ*, недѣятельныхъ сущностей; существующимъ для нихъ были идеи. Отказывая бытію въ движеніи, принимая его абсолютно неподвижнымъ, идеалисты этимъ самимъ должны были отвергнуть возможность всякаго познанія, такъ какъ познавать значитъ входить въ общеніе съ познаваемымъ, стать въ извѣстное отношеніе къ послѣднему, являть живую связь съ нимъ, съ другой стороны, быть познаваемымъ—значитъ испытывать воздѣйствіе, страдать; но и дѣйствіе, и страданіе предполагаютъ непремѣнно измѣненіе и, слѣдовательно, движеніе. Конечно, можно было бы возразить, что существующее совсѣмъ непознаваемо, что никакого поэтому знанія и быть не можетъ, и что, слѣдовательно, нѣтъ основаній принимать и движеніе бытія. Однако, такое предположеніе необходимо было бы счесть за вполне нелѣпое. Если мы не признаемъ существованія познанія, то въ виду того, что само познаніе немислимо безъ познающаго разума, и наоборотъ, намъ пришлось бы отвергать и существованіе самого ра

зума, т. е., другими словами, пришлось бы бытіе полагать неразумнымъ съ чѣмъ согласиться никакъ нельзя. Поэтому, необходимо предположить, что познаніе возможно, что существуетъ и то, чтó познаеть, и то, чтó познается, и что движеніе непремѣнно тоже *есть*. При такихъ условіяхъ идеалисты вынуждены были согласиться съ элейцемъ, что и ихъ бытіе можно опредѣлить какъ силу.

Критика идеалистическихъ воззрѣній служитъ переходомъ къ самостоятельному изслѣдованію элейцемъ бытія. Изслѣдованіе основывается исключительно на данныхъ чистой мысли. Предъ нами, думаетъ элеецъ, объектъ познанія. Какое же иное предположеніе мы можемъ съ достовѣрностью сдѣлать прежде всего о немъ, какъ не то, что этотъ объектъ долженъ отвѣчать условіямъ познанія или, въ противномъ случаѣ, остаться для насъ неизвѣстнымъ навсегда? Такъ какъ второе предположеніе нелѣпо, то поэтому, мы и обязаны приписать объекту прежде всего такія опредѣленія, которыя обуславливали бы самую возможность его постиженія, возможность разрѣшенія проблемы, представляемой изъ себя бытіемъ. Отвѣтъ на вопросъ: какія же именно это опредѣленія, мыслимъ только послѣ того, какъ будетъ произведенъ анализъ условій возможности познавать. Понятно, что этотъ анализъ долженъ касаться не частныхъ или особыхъ, специальныхъ условій познанія, т. е. условій познанія какихъ-либо опредѣленныхъ объектовъ, а тѣхъ необходимыхъ и общихъ условій, которыя должны быть непремѣнно на лицо всегда, чтó бы мы ни познавали, независимо отъ самого объекта познанія, слѣдовательно, условій знанія вообще. Къ этому анализу элеецъ тотчасъ и приступаетъ.

Предварительно слѣдуетъ замѣтить, что Платонъ въ своей философіи вездѣ исходитъ, хотя и безсознательно, изъ факта наличности сознанія; для него сознаніе уже дано, и поэтому, онъ и въ Софистѣ вовсе не упоминаетъ среди условій познанія о познающемъ, о субъектѣ познанія, если не считать указаніемъ на него утвержденіе элейца о существованіи познающаго разума. Затѣмъ, необходимо имѣть въ виду еще и слѣдующее: для Платона истина находится въ нашихъ сужденіяхъ (*ἐν λόγοις*)¹⁾ и истинное знаніе для него—это знаніе, построенное на сужденіяхъ, вслѣдствіе чего вопросъ объ условіяхъ познанія сводится въ сущности къ вопросу

¹⁾ Фэдонъ, 99, Е.

возможности суждений и долженъ быть поставленъ такъ: что прежде всего надо для того, чтобы могло получиться какое-бы то ни было сужденіе?

По мнѣнію элейца, для этого, прежде всего, мысль должна быть способна полагать что-либо и способна мыслить движеніе и покой. Если мы не будемъ вовсе мыслить движенія, не будемъ обладать понятіемъ его, для насъ станетъ невозможнымъ связывать субъектъ сужденія съ предикатомъ, такъ какъ для того, чтобы соединить одного съ другимъ, уже надо имѣть понятіе о движеніи вообще.

Однако, если мы рядомъ съ движеніемъ не будемъ имѣть понятія и о покоѣ, о нѣкоторой устойчивости въ движеніи, для насъ все станетъ представляться въ непрерывномъ потокѣ, или измѣненіи, и мы совершенно не сможемъ соединить субъекта съ предикатомъ, такъ какъ и первый, и второй, непрерывно двигаясь, въ каждый моментъ будутъ уже не тѣ, что были прежде ¹⁾.

Само собою понятно, что для того, чтобы можно было познавать или судить, недостаточно мыслить только движеніе и покой, такъ какъ въ этомъ случаѣ, очевидно, не окажется того, что познается, что должно мыслиться и движущимся и покоящимся, безъ чего движеніе и покой были бы только имя имени. Помимо движенія и покоя такимъ же необходимымъ условіемъ познанія надо признать положеніе мыслью чего-либо или утверженіе ею чего-либо (къ существованію). Если бы мысль не была способна вообще *полагать*, то мы не могли бы мыслить и движенія, и покоя, такъ какъ мыслить ихъ—это значитъ положить ихъ сущими, утверждать, что они есть, существуютъ, утверждать ихъ существующими. Изъ всего этого ясно, что понятіе сущаго столь же необходимо для познающей мысли, какъ и понятія движенія и покоя.

Такимъ образомъ, въ цѣляхъ познанія мы должны, прежде всего, обладать понятіями: сущаго, движенія, покоя или, другими словами, для познанія необходимо, чтобы мысль полагала что-либо существующимъ, движущимся и покоящимся, полагала движущійся и покоящійся объектъ познанія. Переходя къ бытію, которое безусловно познаваемо, и которое для насъ есть

¹⁾ Въ Кратилѣ и Феагетѣ Платонъ доказываетъ невозможность познанія при движеніи.

предметъ, или объектъ познанія, мы, слѣдовательно, прежде всего, должны мыслить его тоже какъ *сущее, движеніе и покой*. Безъ такого предположенія о бытіи, намъ оставалось бы признать его вовсе недоступнымъ изученію, познанію. Что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ тремя несводимыми другъ на друга опредѣленіями, доказывается слѣдующими соображеніями: движеніе само по себѣ и покой самъ по себѣ безъ того, что движется и покоится, т. е. безъ (чего-либо) сущаго, дѣлають невозможнымъ какое-бы то ни было познаніе, но такъ какъ сущее познаваемо, то очевидно, что оно есть нѣчто отличное и отъ движенія, и отъ покоя; съ другой стороны, безъ движенія и покоя само сущее было бы непознаваемо, безъ сущаго же не было бы ни движенія, ни покоя. Что сущее для элейца не есть оба они вмѣстѣ взятыя, ясно изъ того, что тогда мы имѣли бы дуализмъ, противъ котораго онъ ратовалъ раньше въ своей критикѣ физиологическихъ системъ.

Такимъ образомъ, существующее, объектъ познанія, надо мыслить, по мнѣнію элейца, прежде всего не теплымъ или холоднымъ, не единымъ или многимъ, не цѣлымъ или дробнымъ, не матеріальнымъ или идеальнымъ, но *сущимъ, движущимся и покоющимся*. Существованіе, движеніе, покой, должны быть безусловно присущи всему безъ исключенія, что только ни служить предметомъ познанія, и поэтому, благодаря своему необходимому и универсальному характеру, эти опредѣленія составляютъ вмѣстѣ какъ бы основныя признаки понятія существующаго вообще, или черты, общія абсолютно всѣмъ вещамъ и явленіямъ. Если бы мы попытались отнять хотя одинъ изъ этихъ признаковъ у понятія существующаго, отъ него не осталось-бы ничего; мыслить о существующемъ и въ то же время полагать его несущимъ, недвижущимся, непокоющимся абсолютно невозможно: здѣсь мысль убивала бы самое себя, сама себя отрицала бы.

Опредѣленія: сущаго, движенія и покоя, такимъ образомъ, суть *первыя* опредѣленія чистой познающей мысли. Они суть также первыя предположенія ея по поводу существующаго, первыя необходимыя предпосылки познанія, первыя понятія мысли въ ряду всей системы ихъ, слѣдовательно, какъ бы краеугольный камень или основа всего міра идей нашего духа, базисъ для всего познанія.

Въ дальнѣйшемъ къ этимъ тремъ понятіямъ элеецъ прибавляетъ еще два: тождество и различіе, обладающихъ такимъ же

характеромъ, какъ и сущее, движеніе, покой. На основаніи методологическихъ соображеній теперь онъ пока умалчиваетъ о нихъ.

Въ виду того, что понятія для Платона имѣютъ реальный характеръ то, если понятія, о которыхъ выше шла рѣчь, лежатъ въ основѣ познанія, если они обуславливаютъ и опредѣляютъ собою весь строй и міръ понятій—реальные коррелаты ихъ должны находиться въ точно такомъ же отношеніи къ реальнымъ коррелатамъ всѣхъ другихъ понятій. Сущее, движеніе, и покой, слѣдовательно, должны составлять основу всему, чтѣ ни есть, обуславливать все существующее, быть основой для мірозданія. Они въ онтологическомъ отношеніи, поэтому, суть наиболѣе общіе, наиболѣе необходимые законы, составляющіе ближайшее опредѣленіе первозакона—блага, его непосредственное раскрытіе, обнаруженіе, слѣдствіе. Все существующее, въ концѣ концовъ, опредѣляется законами существованія, движенія и покоя, прочіе же законы, обуславливающіе его, суть только частные случаи этихъ трехъ универсальныхъ, коренныхъ законовъ бытія.

Если мы теперь зададимся вполне естественнымъ вопросомъ о томъ, какое же изъ трехъ представленныхъ выше понятій коренное и какія два—производныя, то на такой вопросъ единственнымъ отвѣтомъ можетъ быть слѣдующій: всѣ эти понятія равнозначущія, равноосновныя, равноправныя. Съ гносеологической точки зрѣнія такой взглядъ вполне понятенъ, такъ какъ для того, чтобы мы могли строить свои сужденія, намъ надобно опираться одинаково на эти три понятія; они всѣ три вмѣстѣ составляютъ необходимое условіе всякаго познанія.

Если же мы станемъ на точку зрѣнія онтологіи, то подобное утвержденіе можетъ показаться нѣсколько страннымъ; трудно удержаться отъ того, чтобы не признать сущее болѣе первоначальнымъ закономъ, чѣмъ движеніе и покой, которые сами *есть* только черезъ принципъ существованія, т. е. черезъ сущее. Если, быть можетъ, нѣкоторыя мѣста 35 и 36 главъ, и даютъ какое-либо основанія къ тому толкованію, котораго держится Наторпъ¹⁾, будто сущее болѣе коренное понятіе, чѣмъ два другія, то такой взглядъ совершенно разрушается утвержденіемъ элейца въ той же 36 главѣ, что надо принять третье понятіе, сущее, рядомъ съ двумя, раньше

¹⁾ Упомянутое выше сочиненіе, стр. 283.

выведенными: движеніемъ и покоемъ ¹⁾ и, что сущее есть совершенно отличное отъ нихъ понятіе ²⁾, а также и всѣмъ вообще послѣдующимъ разсужденіемъ элейца. Такимъ образомъ, фактъ остается фактомъ, что всѣ выводимыя Платономъ въ Софистѣ высшія понятія—равнозначущія. Объясняется это обстоятельство, быть можетъ тѣмъ, что Платонъ здѣсь по обыкновенію выступаетъ гносеологомъ, а не онтологомъ, почему вопросы объ указанныхъ выше опредѣленіяхъ рѣшаются съ точки зрѣнія интересовъ гносеологіи, для каковой, какъ мы знаемъ, понятія сущаго, движенія и покоя должны имѣть равную цѣнность и равное значеніе.

Главы 34—47.

Въ этихъ главахъ, составляющихъ центральную, главную часть діалога, элеецъ подвергаетъ всестороннему разсмотрѣнію опредѣленія, которыя, въ цѣляхъ возможности познанія бытія, должно прежде всего приписывать существующему. Среди этихъ опредѣленій онъ находитъ тѣ, которыя могутъ обуславливать и ложныя сужденія вообще или ложное познаніе, и показываетъ: какимъ образомъ благодаря имъ возникаетъ такое знаніе.

Начинаетъ элеецъ съ вопроса, чтó мы подразумеваемъ, называя одну какую-либо вещь многими именами: напр., одного человѣка именуемъ и бѣлымъ, и большимъ, и порочнымъ и т. д.? Нѣкоторые философы, говоритъ элеецъ, не признаютъ совсѣмъ возможности приписывать какой-либо вещи иные предикаты, кромѣ какъ не ея же самое, почему представляется безусловно необходимымъ разсмотрѣть самый вопросъ о соединеніи понятій въ сужденіе или, по терминологіи элейца, объ „общеніи родовъ“ существующаго. По этому поводу, думаетъ онъ, возможно три предположенія: или ничто изъ существующаго не соединяется ни съ чѣмъ, или все соединяется со всѣмъ или, наконецъ, одно соединяется съ однимъ, другое съ другимъ и т. д. Первое предположеніе падаетъ само собою, если только мы представимъ себѣ, что согласно ему движеніе и покой не должны были бы соединяться съ сущимъ и, слѣдовательно, не должны были бы вовсе и существовать.

¹⁾ Софистъ 250, В.

²⁾ Тамъ же 250, С.

Въ этомъ случаѣ и философы, утверждающіе о всеобщемъ движеніи, и тѣ, кто учитъ о всеобщемъ покоѣ, и проповѣдывающіе смѣшеніе и раздѣленіе всего существующаго, оказались бы въ противорѣчій со своими же утвержденіями: первые и вторые въ силу, какъ уже было сказано, несуществованія движенія и покоя, послѣдніе же вслѣдствіе того, что смѣшеніе, само собою понятно, предполагаетъ уже соединяемость различныхъ вещей. Да, наконецъ, какимъ образомъ отрицающей самую возможность общенія чего-либо вообще съ чѣмъ-либо въ состояніи не соединять вопреки своему утвержденію словъ: одно съ другимъ въ рѣчи и, слѣдовательно, не опровергать тутъ же самого себя? Итакъ, соединеніе родовъ должно быть признано непремѣнно возможнымъ. Но тогда, значить, и покой могъ бы входить въ общеніе съ движеніемъ и наоборотъ? Очевидно, соединяемость родовъ нельзя принимать какъ безусловную, а надо признать ее съ ограниченіемъ, т. е. необходимо предположить, что одни роды существующаго соединяются съ одними, другіе съ другими и только нѣкоторые со всѣми. Въ этомъ отношеніи, по мнѣнію элейца, между родами и буквами есть полное сходство: и изъ буквъ, гласные словно связывающей нитью проходятъ по всѣмъ словамъ, соединяются со всѣми буквами, между тѣмъ какъ согласныя соединяются однѣ съ одними, другія съ другими и т. д. Если съ общеніемъ родовъ дѣло обстоитъ именно такъ, то вполне ясной становится нужда въ наукѣ, которая, подобно грамматикѣ, учила бы насъ: какіе роды съ какими допускаютъ общеніе и какіе съ какими не допускаютъ. Такая наука, говоритъ элеецъ, есть и называется діалектикой. Ея задача: изслѣдовать роды бытія и соединять соединимое, а несомвѣстимое раздѣлять.

Знающій эту науку, составляющую предметъ занятій философа, способенъ различать связь и отношеніе между родами, или идеями, видѣть, какъ одна идея проникаетъ многія отдѣльныя и какъ различныя между собой идеи обнимаются одной идеей; какъ, съ другой стороны, одна идея связана воедино многими и какъ многія совершенно отличны одна отъ другой.

Установивъ общія положенія о соединяемости родовъ, элеецъ предлагаетъ разсмотрѣть наиболѣе важныя и главныя изъ родовъ: каковы они по своей природѣ и какова ихъ способность къ соединенію между собой и другими. Это изслѣдованіе, утверждаетъ

элеецъ, дать возможность выяснитъ вопросъ и о родахъ сущаго и несущаго.

Выше имъ было указано три основныхъ рода существующаго: сущее, движеніе и покой. Разсматривая ихъ, мы прежде всего видимъ, что каждый изъ нихъ не есть то же, что остальные два; каждый, слѣдовательно, есть иное, чѣмъ тѣ, другой родъ, чѣмъ прочіе, въ то же время каждый есть только то, что онъ есть, т. е. каждый по отношенію къ себѣ непременно есть то же самое. Оказывается, что не покидая предѣловъ указанныхъ выше трехъ родовъ, мы приходимъ къ еще двумъ новымъ: къ роду иного и роду того же самаго. Произведя тщательный анализъ найденнымъ новымъ родамъ, элеецъ выводитъ заключеніе, что они дѣйствительно должны быть признаны безусловно самостоятельными и отдѣльными родами существующаго. Исслѣдованіе, поэтому, теперь приходится вести уже относительно пяти родовъ: сущаго, движенія, покоя, того же самаго и иного. Эти-то роды подобно гласнымъ звукамъ, связывающимъ согласные въ слова, и служатъ звеньями, соединяющими всѣ прочіе роды существующаго другъ съ другомъ. Выясняя взаимоотношенія между найденными родами, элеецъ, вѣрный своей конечной задачѣ—выяснить несущее, обращаетъ вниманіе собесѣдниковъ на родъ иного и указываетъ, что этотъ родъ проходитъ по всѣмъ остальнымъ родамъ, такъ какъ каждый изъ нихъ не есть то же, что и прочіе, есть иное, чѣмъ они. Движеніе, говоритъ элеецъ, *не есть* покой, оно иное чѣмъ, покой, но само по себѣ оно, конечно, все же *есть*, такъ какъ оно существуетъ и, слѣдовательно, имѣетъ часть въ родѣ сущаго. Оно *не есть* то же, что и родъ того же самаго, такъ какъ оно есть движеніе, а не то же самое, хотя поскольку оно равно себѣ, тождественно себѣ, оно *есть* вмѣстѣ съ тѣмъ и то же самое, т. е. имѣетъ часть и въ томъ же самомъ. Движеніе также *не есть* само иное, такъ какъ движеніе есть движеніе, а не родъ иного, однако, поскольку оно отлично отъ покоя, того же самаго, иного, оно есть также и иное для всѣхъ ихъ, т. е. оно имѣетъ часть и въ иномъ. Не есть движеніе и само сущее; однако, поскольку оно существуетъ, оно имѣетъ часть и въ сущемъ, есть какъ бы и сущее. Выходитъ, что движеніе есть то же самое и не есть то же самое, есть иное и не есть иное, есть сущее и не есть сущее. Подобныя замѣчанія въ равной мѣрѣ относятся ко всѣмъ остальнымъ родамъ, а въ томъ числѣ, разумѣется.

и къ роду сущаго. Оказывается, слѣдовательно, что каждый родъ есть и не есть, т. е. каждый родъ оказывается какъ бы и сущимъ и несущимъ. Конечно, было бы вполне неправильно думать, замѣчаетъ элеець, будто, говоря о несущемъ, мы имѣемъ въ виду нѣчто противоположное сущему, т. е. абсолютно—несущее. О такомъ несущемъ элеець вовсе отказывается производить изслѣдованіе. Нѣтъ, несущее есть только иное, чѣмъ сущее, но само иное въ такой же мѣрѣ *есть*, какъ и сущее. Для рода красиваго, напримѣръ, иное будетъ то, что не есть красивое, т. е. некрасивое, но это некрасивое, хотя оно и будетъ несущее по отношенію къ роду красиваго, такъ же существуетъ, какъ и само красивое. Здѣсь отрицаніе *не* указываетъ отнюдь не на противоположное тому, что утверждается, въ данномъ случаѣ—не на противоположное красивому, а только на родъ иного, чѣмъ то, о чемъ мы утверждаемъ. Само иное, какъ не то же, что сущее, *не есть* сущее, оно, слѣдовательно, и есть, несущее, хотя и существующее.

Если внимательно посмотрѣть на роды иного и сущаго, то окажется, что они проникаютъ всѣ вещи и другъ друга, такъ какъ каждая вещь *есть*, т. е. принимаетъ участіе въ сущемъ и каждая есть иное, чѣмъ остальные, т. е. принимаетъ участіе и въ иномъ. Выходитъ, что каждая вещь и *есть*, и *не* есть, въ послѣднемъ случаѣ поскольку она участвуетъ въ иномъ, чѣмъ сущее; стало быть, каждая вещь есть и сущее и несущее. Итакъ, несущее, оказывается существуетъ въ видѣ рода иного, проходящаго по всѣмъ остальнымъ родамъ.

Доказавши такое положеніе, элеець обращается къ первымъ моментамъ бесѣды. Тамъ было указано, что ложь и заблужденіе могутъ возникнуть только въ томъ случаѣ, если несущее существуетъ. Теперь оказалось, что несущее дѣйствительно есть, а слѣдовательно, должны существовать ложь и заблужденіе, т. е. та область, гдѣ пребываетъ, по мнѣнію элейца, софистъ. Однако, здѣсь возможно предвидѣть возраженіе со стороны софиста. Онъ, пожалуй, согласится признать существованіе несущаго, но скажетъ, что не всѣ роды бытія общаются съ нимъ, что рѣчь, сужденіе, представленіе вовсе не соединяются съ несущемъ, вслѣдствіе чего ложнаго знанія и быть не можетъ. Съ цѣлью опровергнуть такое возраженіе, элеець спѣшитъ рассмотреть и эти роды существующаго, т. е. рѣчь, сужденіе и то, что вначалѣ діалога элеець назвалъ словами: „ка-

жется“, „является“. Изслѣдуя природу рѣчи, элеець приходитъ къ заключенію, что рѣчь или вообще высказываніе о чемъ-либо есть соединеніе существительныхъ, служащихъ для обозначенія вещи, и глаголовъ, обозначающихъ дѣйствія вещей. Каждое такое соединеніе утверждаетъ что-либо относительно вещей, бывшихъ, настоящихъ, будущихъ, при чемъ оно утверждаетъ что-либо или истинное, или ложное. Истинная рѣчь говоритъ о предметѣ то, что есть, ложная—иное, чѣмъ то, что есть. Такъ какъ всякая рѣчь относится къ какому-либо предмету, т. е. къ тому, что безусловно существуетъ, то и ложная рѣчь, хотя она и соединяется съ несущимъ, тоже непремѣнно есть, тоже существуетъ.

Такимъ же образомъ доказывается существованіе и ложныхъ сужденій. Сужденіе, по мнѣнію элейца, есть завершеніе мыслительнаго процесса. По своему существу это—та же рѣчь, только произносимая въ умѣ, безъ звуковъ, почему и все разсужденіе о возможности ложныхъ рѣчей относится цѣликомъ и къ сужденіямъ. Если мы станемъ судить, не исключительно пользуясь данными чистой мысли, но еще и пользуясь данными ощущенія, то о такомъ состояніи нашего духа мы говоримъ „кажется“, „является“. Это состояніе представляетъ смѣшеніе того, что „кажется“ и сужденія и оно также можетъ быть ложнымъ прежде всего потому, что само сужденіе здѣсь, возможно, будетъ ложнымъ, а затѣмъ еще и вслѣдствіе того, что то, что „кажется“ намъ, мы можемъ выдать за иное, чѣмъ оно есть, т. е. выдать его за абсолютно-существующее, а не за существующее только для насъ.

Такимъ образомъ, во всѣхъ областяхъ знанія возможны ложь и заблужденіе, вслѣдствіе чего, стало быть, возможно и существованіе искусства обмана, искусства производить призраки, подражать тому, что истинно есть, искусство учить объ иномъ, чѣмъ то, что есть. Существованіе этого иного элеець считаетъ безусловно доказаннымъ.

Изъ приведеннаго выше содержанія разбираемой части діалога видно, что въ ней элеець доканчиваетъ изображеніе системы коренныхъ понятій нашего духа, обуславливающихъ возможность сужденій или знанія. Затѣмъ, онъ всесторонне разсматриваетъ каждое такое понятіе, какъ само по себѣ, такъ и въ отношеніи къ другимъ и выясняетъ, въ заключеніе, тѣ изъ нихъ, которыя составляютъ основу для ложныхъ, невѣрныхъ сужденій.

Съ онтологической точки зрѣнія, здѣсь, слѣдовательно, дѣло идетъ о системѣ самыхъ общихъ и необходимыхъ законовъ, опредѣляющихъ все существующее вообще, при чемъ выясняются въ частности тѣ законы, которые объясняютъ возможность существованія лжи.

Какъ и въ концѣ предыдущей части, при выводѣ понятій сущаго, покоя и движенія, элеець и теперь продолжаетъ свое разсужденіе, стоя исключительно на логико-гносеологической почвѣ. Выше мы видѣли, что элеець призналъ необходимымъ существующему приписать прежде всего такія опредѣленія, которыя обуславливали бы самую возможность познавать или судить. Чтобы вывести ихъ онъ производитъ анализъ общихъ условій познанія или сужденій и находитъ, что первое необходимое условіе всякаго сужденія—это мыслить понятія сущаго, движенія и покоя. Ихъ-то мы должны прежде всего, въ качествѣ опредѣленій, приписать существующему. Продолжая свой анализъ дальше, элеець теперь задается вопросомъ о томъ, какъ возможно, *вообще приписывать* чему бы то ни было какое-либо опредѣленіе. какой-либо предикатъ или множество ихъ? Какимъ образомъ, спрашиваетъ онъ, мы приписываемъ, на примѣръ, человѣку и опредѣленный цвѣтъ, и форму, и величину, и пр.? Какъ возможно, чтобы единое (человѣкъ) было многимъ (и такимъ-то, и такимъ и т. д.) и, наоборотъ, какъ можно многое сводить къ единому (понятія цвѣта, формы и пр., т. е. множество, прилагать одному понятію человѣка)? Въ отвѣтъ на такой вопросъ онъ указываетъ на связь, соединяемость понятій, которыя и рѣшаютъ его. Для того, чтобы мы могли судить, понятія, или какъ элеець называетъ, „роды“ ¹⁾ существующаго, необходимо должны обладать способностью къ соединенію, иначе никакое мышленіе, а слѣдовательно, и никакое знаніе не будетъ возможнымъ.

Попробуемъ отрицать за понятіями такую способность къ соединенію, какъ это дѣлали нѣкоторые философы, вѣроятно все го еристики. Если между понятіями нѣтъ никакого взаимоотношенія, внутренней связи, если каждое изъ нихъ неспособно къ соединенію съ другимъ, то, слѣдовательно, и никакое понятіе, какъ субъектъ, не можетъ быть соединено съ другимъ, какъ предикатомъ, и по-

¹⁾ О значеніи этого термина у Платона подробно изложено мною въ замѣчаніяхъ къ переводу.

этому, мы имѣли бы тогда одни тождественныя сужденія: А есть А. Очевидно, въ этомъ случаѣ познаніе стало бы совершенно невозможнымъ.

Такимъ образомъ, понятія должны вступать съ соединеніе другъ съ другомъ. Однако, здѣсь тотчасъ же возникаетъ вопросъ о томъ, *какъ же* они соединятся? Элеецъ указываетъ двѣ возможности соединенія: или понятія соединяются любое съ любымъ, или же только опредѣленное съ опредѣленнымъ, одно съ однимъ, другое съ другимъ и т. д.

Принявъ первое предположеніе, мы черезъ это будемъ вынуждены согласиться на такія сужденія, какъ напримѣръ: покой есть движеніе, движеніе есть покой и пр. сужденія, которыя неминуемо должны быть отвергнуты, какъ явно нелѣпыя.

Остается, поэтому, признать истиннымъ второе предположеніе, что не каждое понятіе соединяется съ любымъ. Такой взглядъ принимаетъ и элеецъ. Но и этимъ вопросъ о самой возможности сужденій все же не рѣшается. Не достаточно признать фактъ соединяемости понятій, а надо знать, и при томъ точно, какія же понятія могутъ взаимно соединяться, а какія не допускаютъ этого, т. е. знать основанія, на которыхъ соединяются и разъединяются понятія, а затѣмъ и самую „способность“ каждаго понятія къ соединенію.

И дѣйствительно, если я могу мыслить и судить подъ непремѣннымъ условіемъ соединять понятія, то, чтобы я мыслить правильно, очевидно, для меня необходимо нѣкоторое знаніе, руководствуясь которымъ я соединялъ бы именно тѣ понятія, какія допускаютъ это и не соединялъ бы или разъединялъ бы тѣ, которыя исключаютъ взаимную связь. Такое знаніе, говоритъ элеецъ, существуетъ и оно составляетъ предметъ и задачу науки діалектики.

Здѣсь элеецъ приводитъ краткую характеристику этой науки, указывая на то ея значеніе, которое отвѣчаетъ данной цѣли: служить руководствомъ при построеніи сужденій¹⁾. Кто изучаетъ діалектику, тотъ, говоритъ элеецъ, можетъ точно знать, *какъ* надо соединять понятія. Діалектикъ ясно видитъ дѣйствительную связь, которая есть между понятіями и черезъ это можетъ видѣть и самыя основанія, на какихъ понятія связываются, и „способность“ каждаго изъ нихъ къ соединенію. Діалектика, поэтому, какъ она пред-

¹⁾ Прочія значенія діалектики упомянуты тамъ же.

ставлена въ Софистѣ, есть наука о соединеніи и разъединеніи понятій, т. е. наука философскаго синтеза и анализа.

И такъ, первое, что обусловливаетъ возможность сужденій, есть способность понятій къ соединенію. Изъ понятій, слѣдовательно, можно образовать единую стройную систему, адекватную системѣ истинно-сущаго, для чего стоитъ только помощью сужденій, которыя суть ничто иное, какъ связываніе понятій ¹⁾, соединять должнымъ образомъ звенья этой системы въ видѣ понятій. Конечно, здѣсь прежде всего надо знать логическую природу отношеній между ними, чтобы не устанавливать насильственно одну связь вмѣсто другой. Каковы же отношенія?

Эти отношенія суть отношенія между частнымъ и общимъ и они выливаются въ тройкую форму: отношеніе между индивидуальнымъ и общимъ, т. е. между представленіемъ и соотвѣтствующимъ понятіемъ, между понятіемъ видовымъ и родовымъ и между родовымъ и понятіемъ, уже несводимымъ ни на какое другое.

Указанныя отношенія явствуютъ изъ описанія элейцемъ связи между главными элементами нашего мышленія, о которой онъ, собственно, говоритъ такъ: все то, что разсѣяно по множеству чувственныхъ вещей, что образуетъ схожія другъ съ другомъ стороны ихъ связано воедино, объединено въ соотвѣтствующемъ понятіи. Далѣе, все разнообразіе такихъ и отличныхъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ схожихъ единствъ, понятій — снова охватывается въ высшемъ единствѣ, болѣе общаго характера (видовомъ или родовомъ понятіи). Наконецъ, есть понятія (наиболѣе высшія, несводимыя), которыя объединяютъ въ себѣ всѣ другія понятія, равно одинаково обнимая ихъ всѣ, хотя сами эти объединяемыя понятія вполне отличны другъ отъ друга ²⁾.

На примѣрѣ, связь между „родами“ вещей можно было бы по мысли Платона предоставить въ такомъ видѣ: та сторона различныхъ предметовъ, которую мы называемъ „красный“, „синій“ и пр. объединена, связана въ понятіи „красноты“, „синевы“ и т. д.

Затѣмъ, синева, краснота и пр. сами составляютъ множество, связанное въ единство въ понятіи цвѣта.

¹⁾ Софистъ 259, E.

²⁾ Тамъ же 253, D.

Наконецъ, цвѣтъ есть одно понятіе изъ группы весьма отличныхъ другъ отъ друга понятій, каковы, напримѣръ, теплота, прямизна и пр., объединяемыхъ въ понятіи качества, въ понятіи уже несводимомъ ни на какое другое.

Понятія, принадлежащія къ наивысшимъ „родамъ“, совершенно разъединяются.

Нѣсколько ниже элеець формулируетъ вкратцѣ связь между идеями или родами такъ: связь малаго, многого, всего ¹⁾).

Само собою очевидно, что для того, чтобы у насъ могли получиться правильныя сужденія, мы должны связывать только такія понятія, между которыми есть одна какая-либо изъ описанныхъ выше формъ отношеній. Здѣсь на помощь намъ приходитъ та же наука діалектика, вскрывающая истинную связь или истинную природу отношеній между данными понятіями или вообще элементами нашего познанія.

Вслѣдствіе того, что отношенія эти суть отношенія менѣе общаго къ болѣе общему, мы въ сужденіяхъ можемъ безпрестанно подвигаться впередъ къ болѣе и болѣе общему, соединяя одно частное понятіе съ другимъ общимъ, а это, въ свою очередь, съ еще болѣе общимъ и т. д. Въ то же время мы, слѣдовательно, все свое знаніе можемъ приводить къ единству, такъ какъ въ каждомъ данномъ понятіи содержится цѣликомъ весь предыдущій рядъ понятій, черезъ который мы дошли до этого понятія. Въ концѣ концовъ, мы приходимъ къ какому-либо изъ высшихъ понятій, долженствующихъ служить опорными пунктами мышленія, безъ которыхъ никакое знаніе не мыслимо. Они есть то „непредполагаемое“, на которомъ наша мысль должна пока успокоиться въ своихъ поискахъ истины. За этимъ „непредполагаемымъ“ уже открывается область конечнаго искомаго, т. е. блага, куда можно войти только постигнувъ въ совершенствѣ все, чтó обусловлено этимъ „непредполагаемымъ“.

Выяснивъ существованіе связи между элементами познанія, элеець переходитъ къ выясненію вопроса, чтó же именно обуславливаетъ эту связь, на чемъ она покоится?

Еще раньше, говоря о бытіи, элеець указалъ на три опредѣленія, или понятія, которыя составляютъ необходимѣйшія предпо-

¹⁾ Ср. Наторпъ: упомяан. трудъ, стр. 286—287.

сылки всякаго знанія, всякаго сужденія, на понятія: сущаго, покоя и движенія. Если эти понятія опредѣляютъ самую возможность суждений, то теперь не трудно догадаться, что они именно составляютъ принципъ, обусловливающій возможность связи между понятіями, такъ какъ само сужденіе съ формальной стороны есть ни что иное, какъ связываніе или соединеніе понятій. Такъ дѣйствительно и оказалось, при чемъ элеець къ указаннымъ понятіямъ, предваряющимъ познаніе, присоединилъ еще понятія тожества и различія.

Среди родовъ существующаго, говоритъ элеець, т. е. среди понятій, есть нѣсколько такихъ, которыя общаются, или соединяются, со всѣми безъ исключенія другими „родами. Они-то и служатъ связующимъ началомъ между понятіями. Причина, вслѣдствіе которой они могутъ устанавливать связь чрезъ свое посредство между любыми понятіями, заключается въ томъ, что эти „роды“ „проходятъ“ по всѣмъ другимъ „родамъ“, имъ причастенъ каждый „родъ“, почему они составляютъ такой элементъ въ нашихъ понятіяхъ, который мы непременно найдемъ въ любомъ изъ нихъ, независимо отъ его содержанія, каковое можетъ быть весьма различно.

Какъ бы ни были несходны по содержанію и объему два понятія, какъ бы далеко ни отстояли другъ отъ друга, они непременно имѣютъ между собою кое-что общее, нѣкоторыя точки соприкосновенія, допускающія возможность сопоставить эти понятія другъ съ другомъ, сблизить ихъ, соединить въ психологическомъ, а потомъ и въ логическомъ процессахъ сужденія. Это общее между всѣми понятіями заключается въ томъ, что каждое изъ нихъ *есть*, каждое *измѣняется* и *неизмѣняется*¹⁾, каждое *тождественно* себѣ и *отлично* отъ другого. Перечисленныя опредѣленія суть такія опредѣленія, внѣ которыхъ мы ни одного понятія совершенно не можемъ помыслить; они приложимы къ каждому понятію, почему и устанавливаютъ связь между *всѣми безъ исключенія* понятіями, даже между взаимоисключающими другъ друга, позволяя и такія понятія сочетать въ сужденіе.

Судя по характеру этихъ „главныхъ родовъ“, или основныхъ понятій мышленія, ясно, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ необходи-

1) Измѣняемость и неизмѣняемость равносильны движенію и покою.

мымъ формальнымъ элементомъ мышленія, съ формами связывающаго мышленія, обусловливающими самую возможность судить и познавать.

По мнѣнію Платона, содержаніе нашего внутренняго и внѣшняго опыта образуется подѣ формой сущаго, движенія, покоя, тождества и различія; *все* оно по необходимости вкладывается въ *эти* именно формы, которыя черезъ то и устанавливають взаимоотношеніе и общность между элементами, изъ которыхъ слагается наше знаніе. Все содержаніе мышленія распредѣляется согласно указаннымъ опредѣленіямъ, связывается такимъ формальнымъ принципомъ нашего духа, объединяется имъ. Въ силу своего формирующаго свойства, эти опредѣленія чистой мысли служатъ для насъ тѣми необходимыми точками зрѣнія, которыми мы руководствуемся при обсужденіи существующаго; подѣ ихъ угломъ мы строимъ опредѣленія для всего, ими мы нормируемъ весь матеріаль опытъ, почему каждый актъ сужденія, въ концѣ концовъ, въ основѣ своей скрываетъ какое-либо изъ такихъ понятій. Отъ нихъ мы исходимъ въ сужденіи и къ нимъ же приходимъ, такъ какъ другихъ формъ мышленія, обладающихъ столь же абсолютнымъ и необходимымъ характеромъ, мы не имѣемъ.

Отсюда ясно, что все наше знаніе уже обусловлено напередѣ идеями сущаго, движенія, покоя и пр., отъ чего эти идеи становятся опорными пунктами, твердымъ неизмѣннымъ базисомъ, на которомъ мы должны воздвигать наше знаніе.

Если эти „главные роды“ перевести на языкъ онтологіи, то они здѣсь будутъ, какъ мы знаемъ, тѣми самыми общими законами, которые необходимо опредѣляютъ *все существующее*, въ его частяхъ и цѣломъ. Они, если можно такъ выразиться, подложены подѣ мірозданіе, къ нимъ приводятся, въ концѣ концовъ, остальные законы, которые суть только частные случаи, слѣдствія, болѣе или менѣе широкаго характера, этихъ основныхъ законовъ.

Почему мы каждому представленію, каждому понятію неизмѣнно и безусловно усвояемъ опредѣленія сущаго, движенія и пр.? Да потому, что *такъ* оно *есть* и въ истинной дѣйствительности, т. е. во всемъ томъ, что существуетъ самобытно, независимо отъ каждаго мыслящаго субъекта. Все, что только ни есть, а сюда входитъ и наше мышленіе со всѣмъ своимъ строемъ, обусловливается съ абсолютною необходимостью законами сущаго, движенія, покоя и пр.,

которые для міра нашего духа становятся такими опредѣленіями мысли, внѣ какихъ мы ничего представить не можемъ, ни о чемъ не можемъ помыслить.

Отъ того-то, какъ всякая вещь, для нашего духа—всякое представленіе, такъ и каждый „родъ вещей“, для нашего духа—каждое понятіе—необходимо *есть, движутся, покоятся, тождественны себѣ и отличны другъ отъ друга.*

Изъ того, что существуетъ, одно можетъ не обуславливаться тѣмъ или другимъ закономъ; оно можетъ, наприимѣръ, быть лишено жизни и, слѣдовательно, не опредѣляется закономъ, обуславливающимъ собою то, что мы называемъ въ данномъ объектѣ жизнью. но этотъ объектъ за то безусловно не можетъ не опредѣляться законами существованія, движенія и пр. Все, что существуетъ по необходимости непремѣнно *есть, движется, покоится* и пр. и только затѣмъ уже оно можетъ быть живымъ, прекраснымъ и т. д. Эти послѣднія качества или свойства не представляютъ строгой необходимости, потому они болѣе или менѣе случайны: на ряду съ прекраснымъ существуетъ непрекрасное, на ряду съ живымъ—мертвое и пр., но все что бы только мы не взяли, все то *есть, все движется, покоится, тождественно себѣ и отменно отъ другого.*

Поэтому-то и элементы, изъ которыхъ слагается наше знаніе, могутъ быть лишены предикатовъ въ видѣ, наприимѣръ, красоты, жизни и т. д., но опредѣленій сущаго, движенія и пр. они лишены быть не могутъ; мы отъ любого представленія и понятія можемъ отнять все, но только не то, что оно есть, что оно тождественно себѣ и т. д. Безъ этого отъ нихъ не осталось бы ничего, они стали бы абсолютно несущимъ, о которомъ, по словамъ Платона, невозможно и думать.

Такова сущность ученія элейца объ „общеніи родовъ“ (*κοινωνία τῶν γένων*), ученія породившаго множество недоумѣній и противорѣчивыхъ объясненій со стороны ученыхъ изслѣдователей Платона, стоящихъ на точкѣ Аристотелевскаго пониманія Платоновыхъ идей, съ которой оно дѣйствительно должно казаться мало понятнымъ и даже страннымъ ¹⁾.

¹⁾ О томъ, какъ понимаютъ обыкновенно это мѣсто діалога, въ достаточной степени свидѣтельствуетъ предостереженіе Штейнгарта, одного изъ наилучшихъ знатоковъ Платона, *не смѣшивать излагаемыя здѣсь родова (γέννη) съ идеями*

Послѣ этихъ необходимыхъ разъясненій, перейдемъ снова къ систематическому изложенію ученія элейца, къ тому именно моменту, когда, описавъ связь между элементами нашего познанія, онъ, для объясненія этой связи, возвращается къ выведеннымъ имъ ранѣе главнымъ родамъ, или основнымъ понятіямъ: сущаго, движенія и покоя.

Такъ какъ каждое изъ этихъ понятій тождественно себѣ и отлично отъ другихъ, то въ силу этого мы, по мнѣнію элейца, не выходя изъ предѣловъ первыхъ трехъ понятій, *необходимо* получаемъ еще два одинаковаго съ прежними характера: тождество и различіе. На этихъ-то пяти понятіяхъ элеець, какъ мы знаемъ, и останавливаетъ свое вниманіе.

Развитіе ученія о коренныхъ понятіяхъ мышленія у Платона вкратцѣ таково:

Въ Фэдонѣ, указаны два рода того, что есть: постоянное и непостоянное, или неизмѣняющееся и измѣняющееся, перемѣнное; тамъ же выведена и самая возможность измѣненія, не въ ущербъ постоянству формъ или идей ¹⁾).

Съ этими опредѣленіями мы встрѣчаемся и въ Софистѣ, но здѣсь уже рядомъ поставленно и сущее, черезъ что самый рядъ получился и болѣе полнымъ, и болѣе логически построеннымъ.

Затѣмъ, въ Θεэтетѣ и Парменидѣ мы находимъ понятія числа: единство и множество, понятія количества и качества, постоянства и перемѣны, одинаковости и неодинаковости (качественной однородности и разнородности).

Въ Софистѣ Платонъ сводитъ всѣ понятія, о которыхъ онъ говорилъ въ своихъ діалогахъ, къ пяти. Успѣхи аналитическаго и синтетическаго метода въ послѣднемъ произведеніи сказываются полнѣе, чѣмъ въ предыдущихъ; приѣмъ обобщенія здѣсь глубже. Такъ, несмотря на то, что въ критикѣ несущаго ²⁾ Платонъ говоритъ о числѣ какъ о формѣ, подъ которой мы необходимо мыслимъ все существующее, понятія числа въ настоящемъ мѣстѣ мы, однако, не встрѣчаемъ. Если глубже разсмотримъ понятія тождества и различія, то можно безъ труда найти, что въ тождествѣ лежитъ коли-

Платона. Н. Müller и K. Steinhart: Platons sämtliche Werke, III. Leipzig, 1852 г., стр. 424, 440—441.

¹⁾ Фэдонъ, 78—84.

²⁾ Софистъ 238, А—Е.

чественное единство, а въ различіи—множество; такъ же лежать въ нихъ: въ первомъ понятіи — качественная однородность (одинаковость), во второмъ—разпородность (неодинаковость). Въ Софистѣ, слѣдовательно, дѣйствительно обнаруженъ болѣе глубокой и пропикновенный взглядъ на основныя понятія, „роды вещей“, чѣмъ въ предыдущихъ діалогахъ и самая система ихъ здѣсь проще и отличается болѣе логической строгостью и необходимостью.

Теперь посмотримъ, каковы взаимоотношенія между выведенными понятіями и какова ихъ способность сочетаться въ сужденія?

Покой и движеніе не соединимы другъ съ другомъ, сущее же соединимо съ каждымъ изъ нихъ, вслѣдствіе чего сужденія: движеніе *есть*, покой *есть* — возможны. Въ то время какъ понятіе иного, или различія, вполне покрывается понятіемъ несущаго — сущее вовсе не равнозначашее тожеству. Сущее, говоритъ элеецъ, не можетъ быть одно и то же съ тожествомъ, такъ какъ въ такомъ случаѣ все, чтó *есть* было бы тожественно. Однако, не въ этомъ лежитъ суть доказательства. Все, чтó существуетъ дѣйствительно тожественно само съ собою, но вмѣстѣ съ тѣмъ и отлично отъ всего другого. Тожество и различіе—понятія противорѣчущія, поэтому, если бы сущее могло быть покрыто однимъ изъ нихъ, то оно совершенно было бы исключено изъ другого.

Нѣсколько яснѣе элеецъ доказываетъ ниже немыслимость совпаденія сущаго съ различіемъ. Указывая на то, что изъ существующаго одно существуетъ безотносительно, само по себѣ, другое относительно, напримѣръ, сама вещь съ одной стороны, съ другой—ея изображеніе и т. д., онъ говоритъ, что сущее распространяется и на то и на другое, т. е. оно и относительно, и безусловно; напротивъ, различіе всегда только — относительно, почему оба понятія и нельзя отождествлять. Такое рассужденіе, какъ справедливо указываетъ Наторпъ ¹⁾, можно отнести и къ понятіямъ тожества и сущаго: Вѣдь всякая вещь тожественна *относительно* самой себя, значить и здѣсь есть элементъ относительности, вслѣдствіе чего и тожество не можетъ совпадать съ сущимъ. Если бы послѣднее было то же, чтó и тожество, то, утверждая, что покой и движеніе существуютъ, мы вынуждены были бы признать покой тожественнымъ съ движеніемъ, а это уже явная нелѣпость.

¹⁾ Наторпъ: *Platos, Ideenlehre*, стр. 290—291.

Въ предыдущей части діалога мы видѣли, какъ въ такомъ же родѣ обстояло дѣло и съ сущимъ, движеніемъ, покоемъ, почему теперь предстоитъ выяснитъ лишь отношенія послѣднихъ двухъ понятій къ тождеству и различію.

И покой, и движеніе, по мнѣнію элейца, тождественны по отношенію къ себѣ и различны относительно другъ друга. Но то, что утверждается о двухъ различіяхъ, противоположностяхъ, не можетъ быть ни каждою изъ нихъ въ отдѣльности, ни тою и другою вмѣстѣ. Поэтому и покой, и движеніе не совпадаютъ ни съ тождествомъ, ни съ различіемъ. Будь иначе, мы имѣли бы право сказать, что покой по отношенію къ себѣ есть движеніе, а движеніе—покой, и что покой по отношенію къ движенію—движеніе, а движеніе по отношенію къ покою—покой.

Приводимая ниже схема, взятая изъ сочиненія проф. А. Гилярова ¹⁾, наглядно изображаетъ все приведенное выше разсужденіе.

„Про движеніе и покой мы говоримъ, что:

I. Движеніе }
покой } то же самое (по отношенію къ себѣ) ²⁾.

Предположимъ а), что то же самое=покою; тогда окажется, что

движеніе }
покой } покой (по отношенію къ себѣ),

т. е., что движеніе по отношенію къ себѣ покой.

Предположимъ б), что то же самое==движенію; тогда окажется, что

движеніе }
покой } движеніе (по отношенію къ себѣ),

т. е., что покой по отношенію къ себѣ движеніе.

II. Движеніе }
покой } иное (по отношенію другъ къ другу).

Предположимъ а), что иное=покою; тогда окажется, что

движеніе }
покой } покой (по отношенію другъ къ другу),

т. е. что движеніе по отношенію къ покою покой.

¹⁾ Платонъ какъ историческій свидѣтель, стр. 179.

²⁾ Термины „то же самое“ и „иное“ равнозначущіе тождеству и различію

Предположимъ б), что иное=движенію; тогда окажется, что

движеніе }
покой } движеніе (по отношенію другъ къ другу),

т. е., что покой по отношенію къ движенію движеніе“.

Если мы обратимъ вниманіе на понятіе различія, то увидимъ, что оно, какъ говоритъ Платонъ, „проходитъ“ черезъ всѣ остальные, такъ какъ каждое изъ нихъ отлично отъ другого. Это понятіе представляетъ огромный интересъ вслѣдствіе того, что разъясняетъ вопросъ, поставленный вначалѣ философской части діалога именно: вопросъ о небытіи. Какъ мы помнимъ, софисты отрицали небытіе и черезъ это отвергали и ложь, и ложныя знанія. Теперь Платонъ пытается доказать, что небытіе въ „нѣкоторомъ отношеніи“ *есть*, а слѣдовательно *есть* и ложь, и ложное знаніе. Для доказательства такого положенія онъ останавливается на понятіи различія.

Когда мы полагаемъ, что данная вещь отлична отъ другой, то мы этимъ говоримъ, что первая вещь *не есть* то же, что и вторая, *не есть* вторая, слѣдовательно, отрицаемъ возможность усвоенія полагаемой вещи опредѣленнаго бытія, которое есть другая вещь. Въ сужденіи: А не есть В, мы за А отрицаемъ опредѣленное бытіе, представляемое терминомъ В; всего того, что мы мыслимъ подъ В, въ А нѣтъ. Въ сужденіи, построенномъ на понятіи различія, мы, слѣдовательно, утверждаемъ о несуществованіи *въ* данномъ или *для* даннаго субъекта опредѣленнаго бытія, мы, такимъ образомъ, здѣсь полагаемъ небытіе этого послѣдняго.

Если мы скажемъ: камень не есть человѣкъ, то мы этимъ за камнемъ отрицаемъ все то, что мыслится подъ понятіемъ „человѣкъ“; въ этомъ смыслѣ камень представляетъ отсутствіе всего содержанія понятія „человѣкъ“, есть небытіе по отношенію къ камню.

Изъ сказаннаго становится вполне яснымъ характеръ самаго небытія, обуславливаемого понятіемъ различія. Это небытіе относительное; оно есть только отрицаніе опредѣленнаго бытія, исключеніе одного бытія изъ другого, тоже даннаго, но то, *что* отрицается, такъ же *есть*, какъ и то, за *чѣмъ* оно отрицается, объ *абсолютномъ* небытіи здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Въ сужденіи: А не есть В и субъектъ, и предикатъ существуютъ въ равной мѣрѣ, хотя мы въ этомъ сужденіи и выражаемъ небытіе въ А всего того, что мыслится нами подъ В. Утвержденіе и отрицаніе, сущее и

не сущее находятся, какъ мы видимъ, въ тѣсной связи другъ съ другомъ, переплетаясь и проникая взаимно. Если мы вспомнимъ слова элейца, что онъ рѣшился вести изслѣдованіе о сущемъ и несущемъ не въ отдѣльности о каждомъ, а объ обоихъ вмѣстѣ, то теперь мы увидимъ, что онъ достигъ упомянутой цѣли. Гдѣ утверженіе (положеніе), тамъ и отрицаніе, такъ какъ полагая: А есть В, мы этимъ самимъ отрицаемъ за А, что оно есть С, D, E и т. д. И наоборотъ. гдѣ отрицаніе, тамъ и утверженіе, такъ какъ абсолютнаго небытія нѣтъ и отрицаніемъ мы лишь исключаемъ *определенное бытіе* изъ другого. Но это послѣдне все же *есть ничто* и только само *ничто*—совсѣмъ иное, чѣмъ то, что мы отрицаемъ за нимъ. Сущее и несущее теперь уже оба вмѣстѣ передъ нами и они являютъ такое тѣсное соотношеніе, что „насколько выясняется одно, настолько выясняется и другое“¹⁾, такъ какъ и первое, и второе находятся въ близкой, непосредственной логической связи другъ съ другомъ.

Еще въ началѣ философской части діалога, элеецъ говорить о тѣхъ затрудненіяхъ, чисто философскаго характера, которыя необходимо разрѣшить ему для того, чтобы вопросъ о софистѣ былъ рѣшенъ. Эти затрудненія, какъ мы помнимъ, касались возможности, чтобы нѣчто „казалось“, „являлось“, не существуя въ дѣйствительности, и чтобы мы говорили о томъ, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ, т. е. возможности лжи и заблужденія. Вопросъ о нихъ былъ исходнымъ пунктомъ для построенія всей философской части произведенія. Раскрывъ основы всего существующаго, обнаруживъ въ числѣ ихъ законъ различія, или относительнаго небытія, элеецъ теперь указываетъ на него, какъ на источникъ, обусловливающій ложь. Строя свое знаніе на понятіи различія, понятіи другого, мы можемъ впасть въ заблужденіе, принявъ одно понятіе за другое, такъ какъ эти „*другія*“ для насъ теперь существуютъ. Такъ же дѣло обстоитъ и съ сужденіями, и рѣчью.

По своей грамматической формѣ, говорить элеецъ, рѣчь, а затѣмъ сужденіе, выражаемое ею, есть сплетеніе или соединеніе (πλέγμα, σύνθεσις) именъ существительныхъ и глаголовъ, изъ которыхъ послѣдніе обозначаютъ дѣятельность (πράξις), а первыя вещи, какъ нѣчто дѣятельное (πρῶτα отъ πρᾶτον). Въ каждомъ сочетаніи,

¹⁾ Софистъ, 250 E.

говорить далѣе онъ, мы различаемъ два термина: субъектъ, о которомъ высказываемся и предикатъ, т. е. то, что говоримъ о немъ, а затѣмъ и самое свойство сужденія: ¹⁾ истинно оно или ложно ²⁾. Ложность сужденія основывается на понятіи небытія, на возможности высказать (положить) что-либо иное, чѣмъ то опредѣленное бытіе, которое *есть* для даннаго субъекта. Сужденіе истинно, когда о томъ, что есть и говорить, что оно есть и ложное, когда о чемъ-либо другомъ, чѣмъ то, что есть, говорить, что оно есть. Самая возможность высказать о *другомъ*, чѣмъ то, что есть, основывается именно на существованіи этого иного, т. е. на понятіи различія, или небытіи. Если А есть В (сужденіе истинно), то для А иное есть С, D, E и т. д., слѣдовательно, ложное сужденіе будетъ, напримѣръ, А есть С, когда на самомъ дѣлѣ D есть С. С, D, E и пр. суть по *отношенію* къ А небытіе (иное), такъ какъ каждое изъ нихъ отрицаетъ собою все то, что составляетъ бытіе В, (а А именно и есть В), они для А суть другое, чѣмъ то, что есть А, т. е. чѣмъ В (А есть В) и потому сужденія А есть С или А есть D и т. д.—ложны. Необходимо помнить, что само иное исключаетъ *только опредѣленное* бытіе и *только по отношенію* къ *другому опредѣленному* же бытію, вслѣдствіе чего здѣсь равную роль играетъ и понятіе относительнаго бытія, которое, впрочемъ, не носило бы характеръ относительности, если бы не было различія, или несущаго ³⁾. Когда бы не существовало этого небытія, этого *отрицанія* мыслей опредѣленнаго бытія, существующее было бы абсолютно единымъ и тождественнымъ; если же и можно было бы допустить множество, то оно оказалось бы тождественнымъ и $A=C=D$ и т. д.; и въ томъ, и въ другомъ случаѣ сужденія ложныхъ быть не могло. Такимъ образомъ, ложныя сужденія осно-

¹⁾ Мы говоримъ о сужденіи, какъ о высшей формѣ умственныхъ построеній, хотя элеецъ, по его же словамъ, сначала имѣетъ въ виду только обыкновенныя простыя высказыванія, не содержащія въ себѣ ничего научнаго. Позже, однако, онъ все сказанное о нихъ, относитъ также и къ сужденіямъ, которая у него есть результатъ сложнаго умственнаго процесса.

²⁾ Это утвержденіе Платона принуждаетъ считать невѣрнымъ неоднократно выражаемый Виндельбандомъ въ его „Präludien“ взглядъ, будто на различіе между сужденіемъ и оцѣнкой его истинности, приводящей къ сужденію, стали обращать вниманіе только въ сравнительно недавнее время. Какъ мы видимъ, уже Платонъ яено выдѣлялъ изъ каждаго положенія познанія элементъ оцѣнки его съ точки зрѣнія истинности.

³⁾ Можно, положимъ, и въ этомъ случаѣ говорить объ относительности: бытіе тождественно *относительно самого себя*.

ываются на понятіи небытія, которое само есть небытіе только для опредѣленнаго бытія, и только въ данномъ опредѣленномъ случаѣ, такъ какъ того, что абсолютно не существовало бы, мы высказать никакъ не можемъ; о такомъ небытіи мыслить пельзя, здѣсь мысль сама бы себя отрицала и убивала. Существуи оно въ дѣйствительности—никакой лжи и не было бы.

Переходя къ тому, что вначалѣ философской части діалога элеець выразилъ въ терминахъ: „казаться и являться“, онъ замѣчаетъ, что „являться и казаться“—суть состоянія нашей души, вызванныя не ею самою, по ощущеніемъ. Это тотъ же актъ сужденія, возникшіи лишь посредствомъ и по поводу ощущенія. Такое состояніе есть сужденіе о воспринимаемомъ, именно, что данное нѣчто мнѣ представляется такъ-то, а не иначе. Если мы объ этомъ состояніи нашей души будемъ высказывать только, какъ о такомъ, т. е. будемъ говорить о немъ какъ о томъ, что *намъ* кажется, что *для насъ есть*, а не *есть само по себѣ* (объ относительно сущемъ, а не объ абсолютно), то наше сужденіе будетъ вѣрно. Въ противномъ случаѣ оно станетъ ложнымъ, хотя мы и въ первомъ, и во второмъ случаѣ говоримъ, что нѣчто *есть*.

Таковъ смыслъ послѣднихъ разсужденій элейца, которыми и оканчивается философская построительная часть діалога. Возможность лжи и заблужденій теперь установлена, доказана и, слѣдовательно, разрѣшена та проблема, которая остановила элейца въ его попыткѣ раскрыть истинную природу софиста. Остается сдѣлать надлежащіе выводы, чтобы и эта задача была выполнена. Такіе выводы мы находимъ въ слѣдующей части діалога.

Главы 48—52.

Установивъ возможность лжи въ рѣчахъ и сужденіяхъ, элеець возвращается къ началу діалога, къ тому мѣсту, на которомъ было прервано его изслѣдованіе о самомъ софистѣ ¹⁾.

Тамъ, мы знаемъ, онъ остановился передъ затрудненіемъ рѣшить, къ какому искусству надо отнести дѣятельность софиста, къ искусству ли создавать подобія, или искусству создавать призраки? Это недоумѣніе и послужило какъ бы внѣшнимъ толчкомъ къ построенію всей философской части діалога. Теперь, послѣ раз-

¹⁾ Софистъ 236, С.

рѣшенія вопроса о лжи и заблужденіи, элеець, пользуясь снова приѣмомъ дѣленія, безъ особыхъ отступленій даетъ, наконецъ, искомое опредѣленіе софиста, выражающее, по его мнѣнію, сущность софиста. Ходъ разсужденій элейца въ общемъ таковъ:

Дѣятельность софиста относится къ искусству, производящему образы, не соотвѣтствующіе дѣйствительности, т. е. къ искусству творить призраки. Эти призраки суть подражанія тѣмъ образамъ и подобіямъ, которые сходны съ дѣйствительностью; они создаются не при помощи какого-либо орудія, но непосредственно самимъ тѣломъ подражателя. Если подражатель при этомъ даже не знаетъ точно того, чему онъ подражаетъ и лишь притворяется, будто знаетъ, если онъ ведетъ частныя бесѣды въ діалектической формѣ, то онъ и есть софистъ, лжеумудрецъ, подражатель философамъ. Діалогъ заканчивается подробнымъ опредѣленіемъ софиста, состоящимъ въ перечисленіи ранѣе найденныхъ признаковъ искомага понятія.

Въ заключеніе скажемъ нѣсколько словъ о самомъ переводѣ діалога.

Въ основу его положенъ греческій текстъ діалога изданія В. Teubneri: „Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi“ recog. Martinus Wohlrab. Lipsiae Vol. I. MDCCCLXXXVII. Нѣкоторыя отступленія, сдѣланныя согласно новѣйшимъ критическимъ работамъ, отмѣчены при самомъ переводѣ. Въ этомъ отношеніи руководящее значеніе имѣло критическое изданіе діалога М. Schanz: „Platonis Opera“. Kritische Ausgabe. Vol. 3, I. Sophistes. Leipzig.

Самый переводъ сдѣланъ, какъ только возможно, близко къ подлиннику, вслѣдствіе чего, конечно, потерявъ въ литературномъ отношеніи, онъ выигралъ въ точности, соблюденіе которой было особенно умѣстно въ данномъ діалогѣ, отвлеченномъ до крайнихъ предѣловъ, не блещущемъ живостью и яркостью изложенія, сухомъ, лишенномъ драматизма, съ тяжелымъ языкомъ, какъ никакое другое произведеніе Платона.

Возможно близкою передачей подлинника прежде всего имѣлось въ виду дать именно переводъ, а не изложеніе діалога. Изъ опасенія внести что-либо отъ себя или свободнымъ переводомъ подать поводъ къ какому-либо неправильному пониманію мыслей Платона,

пришлось вовсе отказаться отъ желанія сдѣлать переводъ вполнѣ литературнымъ, тѣмъ болѣе, что и самый діалогъ съ внѣшней стороны, какъ уже было сказано, произведеніе довольно слабое. Затѣмъ, также преслѣдовалась цѣль дать читателю полное представленіе о томъ, какъ греческая мысль, въ раннемъ періодѣ своей сознательной жизни, съ самымъ малымъ запасомъ научныхъ и философскихъ понятій и терминовъ, пользуясь лишь простымъ, обычнымъ, разговорнымъ языкомъ, могла проникать въ глубину отвлеченности, сообщая въ доступной формѣ и другимъ свои завоеванія въ области научно-философскаго мышленія. Вотъ почему, не желая нарушать закона историческаго развитія этой мысли, я избѣгалъ въ переводѣ употреблять даже такія, теперь общепринятая выраженія, какъ вещь въ ея философскомъ значеніи, субстанція, категорія, субстратъ, понятіе и пр., сразу дающія знакомую философскую картину. Почти полное отсутствіе у Платона установившейся терминологіи, сбивчивое употребленіе терминовъ, уже выработанныхъ, постоянное примѣненіе категорій онтологіи тамъ, гдѣ дѣло касается гносеологіи вообще, неясность, невольно допущенная при изложеніи своихъ взглядовъ Платономъ, которому теорія идей вопреки его увѣреніямъ на самомъ дѣлѣ все же не представлялась съ безусловной ясностью и раздѣльностью, не могли тоже не оставить своихъ слѣдовъ на внѣшней сторонѣ перевода и не повредить его ясности.

II. ПЕРЕВОДЪ.

Лица, участвующія въ діалогъ: Θεодоръ, Сократъ, странникъ изъ Элеи, Θεэтетъ.

St. I.

Ι. Θεодоръ. Согласно съ вчерашнимъ договоромъ, Сократъ, мы и р. 216. сами пришли какъ и слѣдовало, да вотъ и нѣкоего странника, изъ Элеи родомъ, съ собою ведемъ, одного изъ сторонниковъ школы Парменида и Зенона, человѣка весьма любомудраго.

Сократъ. Ужъ не ведешь ли ты, Θεодоръ, самъ того не зная, не странника, но нѣкотораго бога, говоря словами Гомера, который рассказываетъ, что боги, а особенно богъ-покровитель чужеземцевъ, бываютъ вожатыми у тѣхъ, кто имѣетъ правую совѣсть, чтобы надзирать за своеволіемъ и законными дѣйствіями людей? Такъ вотъ, можетъ быть, это и за тобою слѣдуетъ кто-то изъ всемогущихъ боговъ, какой-либо Богъ обличитель, чтобы наблюдать и обличать насъ, людей неискреннихъ въ рѣчахъ.

Θεод. Не таковъ правомъ, Сократъ, этотъ странникъ, онъ скромнѣе тѣхъ, которые занимаются спорами и самъ представляется мнѣ отнюдь не Богомъ, но все же человѣкомъ дѣйствительно божественнымъ: вѣдь я всѣхъ философовъ называю такими.

Сокр. Прекрасно, мой другъ. На самомъ дѣлѣ, кажется, что различать этотъ родъ немногимъ легче, если можно такъ выразиться, чѣмъ и родъ Боговъ, такъ какъ люди эти обходятъ города, представляясь по невѣжеству остальныхъ (людей)¹⁾ весьма различными; не мнимые, но истинные философы, смотрящіе съ высока

¹⁾ Словъ и выраженій, взятыхъ въ скобки, въ греческомъ текстѣ нѣтъ. Тѣ и другія помѣщены ради ясности русскаго текста.

Д. на низменную жизнь, они однимъ кажутся несостоящими ничего, другимъ же достойными всего; при этомъ ихъ воображаютъ то политиками, то софистами, а есть и такіе, у которыхъ они, пожалуй, возбуждаютъ предположеніе ужъ не настоящіе ли они сумасшедшіе?

217. Поэтому я охотно поразспросилъ бы у нашего странника, если это для него пріятно, чѣмъ считали и какъ называли все это обитатели тѣхъ мѣстъ.

Θеод. Что же именно?

Сокр. Софиста, политика, философа.

Θеод. Чтбъ же главнымъ образомъ и каково то, о чемъ ты недоумѣваешь и о чемъ замыслилъ разспросить?

Сокр. Вотъ что: считали ли тѣ все это за одно или за два, или же, различая согласно тремъ названіямъ и три рода, они каждому изъ этихъ названій усвоили и отдѣльный родъ?

Θеод. По моему мнѣнію онъ не откажетъ разсмотрѣть это или же какъ скажемъ мы, чужеземець?

В. *Странникъ.* А такъ, что вамъ, Θεодоръ, нѣтъ отказа, да и сказать-то не трудно, что они признаютъ три рода; однако, дать относительно каждаго ясное опредѣленіе, чтб именно онъ такое, дѣло немалое и нелегкое.

Θеод. Конечно, ты вѣрнѣе по счастливой случайности, Сократъ, затронулъ вопросы близкіе тѣмъ, по поводу которыхъ мы какъ разъ разспрашивали его, прежде чѣмъ сюда придти. А онъ и тогда еще приводилъ намъ совершенно то же, чтб и теперь въ отвѣтъ на твой вопросъ: онъ говоритъ именно, что объ этихъ вещахъ наслушался, во всякомъ случаѣ, достаточно и твердо ихъ помнить.

С. II. *Сокр.* Такъ, чужеземець, не откажи намъ въ первомъ одолженіи, о которомъ мы тебя просимъ. Скажи-ка намъ вотъ что: привыкъ ли ты болѣе самъ по себѣ, въ длинной (непрерывной) рѣчи изслѣдовать то, чтб желаешь кому-нибудь показать или путемъ вопросовъ, какъ это, напримѣръ, дѣлалъ Парменидъ въ необыкновенно хорошихъ изслѣдованіяхъ, чему я самъ былъ свидѣтель, когда былъ молодымъ, а тотъ уже преклоннымъ старцемъ?

Д. *Стран.* Съ тѣмъ, Сократъ, кто разговариваетъ, мирно, не оскорбляясь, легче такъ, т. е. (въ разговорѣ) другъ съ другомъ, въ противномъ же случаѣ (лучше) самому по себѣ.

Сокр. Такъ тебѣ можно выбрать (въ собесѣдники) изъ присутствующихъ, кого пожелаешь: всѣ будутъ внимать тебѣ спокойно. Но если ты слушаешься моего совѣта, то ты (тогда) выберешь кого-либо изъ молодыхъ, вотъ этого Феэтета (напримѣръ), или же изъ остальныхъ, если кто-нибудь (изъ нихъ) тебѣ по душѣ.

Стран. Стыдъ беретъ меня, Сократъ, находясь теперь съ вами въ первый разъ, вести бесѣду не помалу, слово за словомъ, но произнося длинную, распространенную, непрерывную рѣчь самому (по) себѣ, или же обращаясь къ другому, словно на показъ дѣлая это. Е. Въдѣ въ дѣйствительности то, о чемъ зашла теперь рѣчь, не такъ ужъ незначительно, какъ, можетъ быть, кто-либо понадѣется, судя по вопросу, но нуждается въ длинномъ изложеніи. Съ другой стороны, не дѣлать тебѣ и вотъ этимъ угодное, въ особенности же послѣ тѣхъ словъ, которыя ты сказала, кажется мнѣ неучтивымъ и грубымъ. Я вполне одобряю, чтобы собесѣдникомъ моимъ былъ именно Феэтеть, какъ потому, что и самъ я съ нимъ уже раньше велъ разговоръ, такъ и оттого, что ты меня теперь къ этому побуждаешь.

Феэтеть. Однако, чужеземецъ, сдѣлаешь ли ты, въ такомъ случаѣ, угодное всѣмъ, какъ сказалъ Сократъ?

Стран. Относительно этого, кажется, не приходится ничего больше говорить. Теперь послѣ всего моя рѣчь, повидимому, должна быть обращена къ тебѣ. Если же для тебя почему-либо изъ-за обширности изслѣдованія, будетъ обременительно, то не меня вини въ томъ, но вотъ этихъ твоихъ друзей. В.

Феэт. Я съ своей стороны думаю, что теперь, при такомъ положеніи, я не сдамся, а случись что-либо подобное, то мы возьмемъ въ помощники вотъ этого Сократа, Сократова тѣску, а моего сверстника и сотоварища по гимнастикѣ, которому вообще со мной вмѣстѣ трудиться далеко не непривычно.

III. *Стран.* Прекрасно говоришь, но объ этомъ ужъ ты самъ съ собою поразмыслишь во время изслѣдованія, вмѣстѣ же со мною, тебѣ теперь надо начать изслѣдованіе, прежде всего, какъ мнѣ кажется, съ софиста, рассматривая и поясняя опредѣленіемъ, чтó онъ такое. Въдѣ въ данное время ты и я относительно его согласны только въ имени, а то чтó мы называемъ этимъ именемъ, быть можетъ, каждый изъ насъ про себя понимаетъ по своему, между тѣмъ какъ всегда во всемъ должно скорѣе при помощи опредѣленія со-

глашаться относительно самой вещи, чѣмъ объ одномъ только имени ея безъ опредѣленія (самаго предмета). Однако, постигнуть, что есть то, о чемъ мы намѣрены изслѣдовать, именно (что есть) софистъ, не очень-то легкое дѣло. Съ другой стороны, если что нибудь изъ области важнаго должно разрабатывать, какъ слѣдуетъ, то относительно этого всѣ въ древности были того мнѣнія, что сначала надо упражняться на менѣе важномъ и болѣе легкомъ, а не на самомъ важномъ. Отсюда, Θεετες, я совѣтую вотъ такъ и намъ (поступить), разъ мы признали, что родъ софиста трудно и тяжело изловить: поупражняйтесь сначала въ цѣляхъ (правильнаго) изслѣдованія его на другомъ чемъ-либо, болѣе легкомъ,—если только ты не можешь указать откуда-нибудь иной, болѣе удобный путь.

Θεετ. Нѣтъ, я не могу.

Стран. Итакъ, не желаешь ли ты, чтобы мы, обращаясь къ чему-либо незначительному, попытались бы сдѣлать его примѣромъ для болѣе важнаго?

Ε. *Θεετ.* Да.

Стран. Такъ что же предложить бы намъ хорошо извѣстное, а вмѣстѣ съ тѣмъ и маловажное, но что допускало бы разъясненіе, ничуть не меньшее, какъ и что-либо важное? Напримѣръ, рыбакъ, удящій рыбу? Не есть ли онъ нѣчто всѣмъ извѣстное и заслуживающее не очень-то большого вниманія?

Θεετ. Правда.

219. *Стран.* Однако, я надѣюсь, что онъ укажетъ намъ на путь изслѣдованія и на объясненіе, не бесполезное для того, чего мы желаемъ.

Θεετ. Это было бы хорошо.

IV. Стран. Давай же начнемъ съ него слѣдующимъ образомъ. Скажи мнѣ: предположимъ ли мы, что онъ занимается какимъ-нибудь искусствомъ или же (скажемъ), что искусствомъ онъ не занимается, но обладаетъ другой способностью?

Θεετ. Ужъ конечно меньше всего его можно признать незанимающимся никакимъ искусствомъ.

Стран. Но вѣдь всѣ искусства распадаются на два вида?

Θεετ. Какъ такъ?

Стран. Земледѣліе и всяческій уходъ за всякимъ смертнымъ тѣломъ, далѣе все то, что относится къ составленію и образованію того,

что мы называемъ утварью, а затѣмъ, подражающія искусства— все это съ полнымъ правомъ можно бы назвать однимъ именемъ.

Фезт. Какъ и какимъ?

Стр. Относительно всего, чего прежде не существовало, но что кѣмъ-либо потомъ възывается къ существованію, мы говоримъ вѣдь о томъ, кто вызываетъ къ существованію, что онъ производитъ (творить), а о томъ, что вызывается, говоримъ—оно производится (творится).

Фезт. Вѣрно.

Стр. Но вѣдь то, что мы сейчасъ рассмотрѣли относится по своей природѣ именно сюда.

Фезт. Конечно.

Стр. Итакъ, будемъ называть это все, выражаясь вкратцѣ, производящимъ искусствомъ.

Фезт. Пусть будетъ такъ.

C.

Стр. Съ другой стороны, цѣлый рядъ наукъ и знаній, а равно искусства: приобрѣтать деньги, бороться и охотиться, такъ какъ всѣ онѣ ничего не производятъ, но занимаются тѣмъ, что отчасти подчиняютъ своей власти посредствомъ словъ и дѣйствій то, что есть и что было, отчасти не позволяютъ подобнаго дѣлать другимъ, желающимъ подчинить, было бы всего болѣе подходящимъ назвать всѣ эти части въ совокупности нѣкоторымъ искусствомъ приобрѣтенія.

Фезт. Да, конечно, это было бы подходящимъ.

5. *Стр.* Когда, такимъ образомъ, всѣ искусства распадаются на D. приобрѣтающія и производящія, то къ какимъ мы, Фезтетъ, причислимъ искусство удить рыбу?

Фезт. Разумѣется къ—приобрѣтающимъ.

Стр. Но развѣ не два вида приобрѣтающаго искусства? Одинъ изъ нихъ—относящійся къ обмѣну по обоюдному соглашенію посредствомъ даровъ, найма и продажи, а другой—покоряющій себѣ все посредствомъ дѣла или слова, не будетъ ли этотъ видъ искусствомъ покорять?

Фезт. Такъ, по крайней мѣрѣ, явствуетъ изъ сказаннаго.

Стр. Что-же? Искусство покорять, не раздѣлить ли на двѣ части?

Фезт. Какъ?

Стр. Причисливъ все явное въ немъ къ искусству борьбы, а E. все тайное--къ искусству охоты¹⁾.

¹⁾ Т. е. ту область его, въ которой все дѣлается открыто—причислить къ искусству борьбы, а ту, гдѣ—тайно, къ искусству охоты.

Фезт. Да.

Стр. Но, конечно, было бы неразумнымъ не дѣлить искусства охоты на двѣ части.

Фезт. Скажи какъ?

Стр. Различая въ немъ, съ одной стороны, охоту за одушевленными (предметами), а съ другой, охоту за неодушевленными.

Фезт. Какъ же иначе? Если только существуютъ и тѣ и другіе.

220. *Стр.* Да какъ же не существуютъ? Охоту за неодушевленными (предметами), за исключеніемъ нѣкоторыхъ отдѣловъ водолазнаго искусства и немногихъ другихъ отдѣловъ подобнаго же рода, не имѣющую названія, мы должны оставить въ сторонѣ, а охоту за одушевленными существами—назвать охотою за животными.

Фезт. Пусть будетъ такъ.

Стр. Но не справедливо ли указать два вида охоты за животными: одинъ—за животными на сушѣ, распадающійся на много видовъ и названій—наименовать охотою за обитающими на сушѣ, а всѣ другіе виды охоты за плавающими животными—охотою за живущими во влагѣ.

Фезт. Конечно.

Стр. Но вѣдь мы видимъ, что одинъ разрядъ плавающихъ В. имѣетъ крылья, а другой—живетъ въ водѣ?

Фезт. Какъ же не видѣтъ?

Стр. Вся охота за родомъ крылатыхъ у насъ называется птицеводствомъ.

Фезт. Конечно называется.

Стр. А охота за живущими въ водѣ вся въ цѣломъ называется рыболовствомъ.

Фезт. Да.

Стр. Что же? Эту охоту, въ свою очередь, не раздѣлить ли мнѣ на двѣ главныя части?

Фезт. На какія?

Стр. На такія, что одна производитъ ловлю на одномъ и томъ же мѣстѣ посредствомъ загоронокъ, а другая—посредствомъ удара.

Фезт. Какъ называешь ты ихъ и въ чемъ различаешь одну отъ другой?

Стр. Одну., такъ какъ все то, что имѣетъ цѣль задержать С. что-либо, заграждаетъ выходъ этому, окружая его, подходяще назвать загражденіемъ...

Өэст. Конечно.

Стр. А садки, сѣти, невода, тенета и т. п. можно ли назвать иначе, какъ не загражденіями?

Өэст. Никакъ.

Стр. Стало быть, эту часть ловли назовемъ охотой посредствомъ сѣтей или какъ-либо въ этомъ родѣ.

Өэст. Да.

Стр. А тотъ видъ лова, который производится посредствомъ удара крюками и гарпунами, отличный отъ перваго, должно назвать однимъ общимъ именемъ—охоты посредствомъ удара. Или D. какъ, Өэстетъ, намъ назвать лучше?

Өэст. Не станемъ заботиться о названіи. Вѣдь и это вполнѣ удовлетворяетъ.

Стр. Но та часть охоты посредствомъ удара, которая производится ночью при свѣтѣ огня, отъ самихъ охотниковъ получила, думаю я, названіе охоты при огнѣ.

Өэст. Совершенно вѣрно.

Стр. Вся же та часть охоты, которая производится днемъ, называется,—такъ какъ и гарпуны (остроги) имѣютъ на концѣ крюки,—охотой посредствомъ крюковъ.

Өэст. Да, называется.

Е.

6. *Стр.* Одна часть этой охоты помощью крючевъ, производимая (ударомъ) сверху внизъ, вслѣдствіе того, что при ней преимущественно употребляются въ дѣло гарпуны, носить, думаю я, названіе охоты съ гарпунами.

Өэст. Такъ, по крайней мѣрѣ, называютъ ее нѣкоторые.

Стр. Но остается еще одинъ, такъ сказать, единственный видъ.

Өэст. Какой?

Стр. Охота, производимая крюкомъ посредствомъ удара, противуположнаго (по направленію) первому, и (удара) не во всякое мѣсто рыбы, куда случайно кто попадетъ, какъ (это) бываетъ при охотѣ съ гарпунами, но каждый разъ въ голову и ротъ пойманной рыбы, съ извлеченіемъ затѣмъ ее въ обратномъ направленіи: снизу вверхъ прутьями и тростникомъ. Какимъ именемъ, Өэстетъ, скажемъ мы, должно называться ей?

Өэст. Я полагаю, что теперь найдено именно то, что мы недавно поставили своей задачей изслѣдовать.

7. *Стр.* Такимъ образомъ, теперь по поводу искусства удить В. рыбу, мы съ тобой согласились не только о его названіи, но и получили достаточное разъясненіе (сущности) самаго дѣла. Оказалось, что половину всѣхъ вообще искусствъ составляетъ искусство приобрѣтающее; половину приобрѣтающаго—искусство покорять; половину искусства покорять—охота; половину охоты—охота за животными; половину охоты—охота за живущими во влагѣ; нижнее отдѣленіе охоты за живущими во влагѣ—все вообще рыболовство; половину рыболовства—ловъ посредствомъ удара; половину этого—ловъ посредствомъ крюковъ. Половина послѣдняго—ловъ, при которомъ добыча извлекается ударомъ снизу вверхъ, есть искомое нами ужение, по С. лучившее сходное имя отъ самаго дѣйствія.

Фезт. Во всякомъ случаѣ, это достаточно выяснено.

8. *Стр.* Ну такъ не попытаться ли намъ по данному примѣру найти и то, что такое софистъ?

Фезт. Конечно.

Стр. Но вѣдь первымъ предметомъ изслѣдованія былъ вопросъ: должно ли считать удильщика-рыболова человѣкомъ простымъ, или же занимающимся нѣкоторымъ искусствомъ?

Фезт. Да.

D. *Стр.* А теперь, Фезтетъ, этого (софиста) сочтемъ ли мы за человѣка простого или же въ полномъ смыслѣ слова за истиннаго мудреца?

Фезт. Ни въ какомъ случаѣ не за простого. Я вѣдь понимаю твои слова, что, во всякомъ случаѣ, кто носить это названіе (софиста), тотъ долженъ быть такимъ (софистомъ, т. е. мудрецомъ).

Стр. Такъ выходитъ, что намъ слѣдуетъ признать его за человѣка, занимающагося нѣкоторымъ искусствомъ.

Фезт. Какимъ бы это?

Стр. Или, ради боговъ, мы не знаемъ, что одинъ изъ этихъ мужей сродни другому?

Фезт. Кто кому?

Стр. Рыболовъ удильщикъ—софисту.

Фезт. Какъ?

Стр. Оба они, мнѣ кажется, нѣ котораго рода охотники.

E. *Фезт.* Какой охотой занимается другой? Про одного вѣдь мы говорили.

Стр. Мы только что раздѣлили на двое всю охоту, выдѣливъ часть ея—охоту за плавающими отъ другой, отъ охоты за живущими на сушѣ.

Өезт. Да.

Стр. И мы рассмотрѣли всю ту часть ея, которая касается плавающихъ въ водѣ, а ту, которая имѣетъ дѣло съ животными, живущими на сушѣ, мы оставили безъ раздѣленія, сказавъ, что въ ней много видовъ.

Өезт. Совершенно вѣрно.

222.

Стр. Такимъ образомъ, до сихъ поръ софистъ и удильщикъ-рыболовъ идутъ вмѣстѣ отъ приобретающаго искусства.

Өезт. Такъ, по крайней мѣрѣ, кажется.

Стр. Но они расходятся, начиная съ охоты за живыми существами; одинъ идетъ къ морю, рѣкамъ и озерамъ, чтобы охотиться за обитающими въ нихъ животными.

Өезт. Какъ же иначе?

Стр. А другой—къ землѣ и нѣкоторымъ инымъ потокамъ, какъ бы къ изобильнымъ лугамъ богатства и юности, покорять себѣ обитающія ихъ существа.

Өезт. Что ты имѣешь въ виду?

В.

Стр. Въ охотѣ за живущими на сушѣ бываетъ два главныхъ вида.

Өезт. Каковъ каждый изъ нихъ?

Стр. Одинъ—охота за ручными, другой—за дикими животными.

9. *Өезт.* Развѣ есть какая-либо охота за ручными животными?

Стр. Если только человѣкъ ручное животное. Считаю, впрочемъ, какъ тебѣ угодно,—полагая ли, что не существуетъ никакого ручного животнаго, или что есть другое какое-нибудь животное ручное, а человѣкъ дикое, или же (можетъ быть) скажешь, что человѣкъ—ручное животное, но не признаешь никакой охоты за людьми, что изъ всего этого, тебѣ будетъ угодно сказать, то и выскажи опредѣленно намъ.

Өезт. Я, съ своей стороны, чужеземецъ, считаю насъ ручными животными и утверждаю, что существуетъ охота за людьми.

Стр. Такъ назовемъ-ка двоякою и охоту за ручными животными.

Өезт. Въ какомъ отношеніи мы станемъ утверждать это?

Стр. Да объявивъ разбой, уводъ въ рабство, тираннію и военное искусство, все въ цѣломъ, за одно: за охоту при помощи насилія.

Өезт. Прекрасно.

Стр. Съ другой стороны, судейскую сноровку, искусство говорить всенародно и искусство въ обхожденіи (съ другими), назвавъ всѣхъ ихъ вообще нѣкоторымъ искусствомъ убѣждать.

D. *Өезт.* Вѣрно.

Стр. Упомянемъ же о двухъ родахъ искусства убѣждать.

Өезт. Какихъ?

Стр. Одинъ—искусство убѣждать въ частной бесѣдѣ, а другой— всенародно.

Өезт. Конечно бываетъ тотъ и другой видъ.

Стр. Но, въ свою очередь, искусство убѣждать въ частной бесѣдѣ не бываетъ ли двухъ видовъ: одинъ—требующій награды, другой—приносящій дары?

Өезт. Не понимаю.

Стр. Видно, ты еще не обратилъ вниманія на охоту влюбленныхъ.

Өезт. Относительно чего?

E. *Стр.* Относительно того, что тѣмъ, кого влюбленные изловили, они дѣлаютъ подарки.

Өезт. Ты говоришь сущую правду.

Стр. Ну такъ пусть будетъ это видомъ любовнаго искусства.

Өезт. Ужъ конечно.

Стр. А тотъ видъ наживы, при которомъ вступаютъ въ общеніе съ кѣмъ-либо для угожденія этому, и при которомъ вообще при- манкою дѣлаютъ удовольствіе и въ награду добиваются единственно
223. лишь пропитанія для себя, всѣ мы, думаю я, могли бы назвать льстивымъ, въ нѣкоторомъ родѣ, подслащающимъ искусствомъ.

Өезт. Какъ же не назвать?

Стр. А когда объявляютъ, что вступаютъ въ общеніе съ другимъ ради добродѣтели, но въ награду требуютъ денегъ, не справедливо ли назвать этотъ родъ наживы другимъ именемъ?

Өезт. Какъ не справедливо?

Стр. Какимъ же? Попытайся сказать.

Өезт. Да это ясно: мнѣ кажется, что мы нашли софиста. Назвавъ этотъ родъ *такъ*, я далъ ему, думаю, надлежащее имя.

B. 10. *Стр.* Согласно съ теперешнимъ нашимъ, Өезтеть, объясненіемъ, выходитъ, что принадлежащая къ искусствамъ пріобрѣтать, покорять, охотиться, охотиться за животными, обитающими на сушѣ, за людьми, за отдѣльными лицами, къ искусству продавать за деньги,

къ мнимому воспитанію, охота, производимая за богатыми и славными юношами, должна быть названа, какъ видно изъ настоящаго нашего объясненія, софистикою.

Өэст. Совершенно вѣрно.

Стр. Посмотримъ еще и съ этой вотъ стороны—вѣдь то, что мы теперь изслѣдуемъ принадлежитъ не маловажному искусству, С. но къ искусству весьма разностороннему, такъ что оно и при прежнихъ утвержденіяхъ казалось не тѣмъ родомъ, за который мы его теперь признаемъ, но нѣкоторымъ другимъ.

Өэст. Какимъ образомъ?

Стр. Приобрѣтающее искусство у насъ было двоякаго вида: одна часть—заключала въ себѣ охоту, другая—обмѣнъ.

Өэст. Да, было такъ.

Стр. Назовемъ же далѣе два вида обмѣна: одинъ,—дѣлающій подарки, другой,—производящій торговлю.

Өэст. Пусть будетъ названо.

Стр. Но мы скажемъ также, что и торговля раздѣляется на два вида.

Өэст. Какъ?

D.

Стр. Различая съ одной стороны, торговлю, производимую тѣми, кто продаетъ собственныя издѣлія, а съ другой—мѣновую торговлю, въ которой обмѣниваются чужія издѣлія.

Өэст. Ну конечно.

Стр. Что же? Та часть мѣновой торговли, которая производится въ (одномъ какомъ-нибудь) городѣ, и которая составляетъ почти половину мѣновой торговли, не называется ли мелочною торговлею?

Өэст. Да.

Стр. А тотъ обмѣнъ, который производится изъ одного города въ другой посредствомъ купли и продажи, не есть ли ввозная торговля?

Өэст. Почему же нѣтъ?

Стр. Но развѣ мы не обратили вниманія, что одна часть крупной торговли продаетъ и обмѣниваетъ на деньги то, чѣмъ питается и въ чемъ имѣетъ нужду тѣло, а другая—то, чѣмъ питается и въ Е. чемъ имѣетъ нужду душа?

Өэст. Почему ты это говоришь?

Стр. Того вида торговли, который касается души, мы, быть можетъ, не знаемъ, но о другомъ-то имѣемъ понятіе.

Өзт. Да.

224. *Стр.* Мы скажемъ затѣмъ, что, какъ все музыкальное искусство, которое постоянно изъ города въ городъ, здѣсь покупается, въ другомъ мѣстѣ ввозится и продается, такъ и живопись, фокусничество и многія другія нужныя для души вещи, ввозимыя и продаваемыя частью для забавы, а частью для дѣльныхъ занятій, затѣмъ кто ввозить ихъ и торгуютъ ими могутъ не меньше, чѣмъ торгояля пищей и питьемъ, вполне оправдать названіе кушца.

Өзт. Ты говоришь совершенно вѣрно.

B. *Стр.* Такъ не назовешь ли ты этимъ же именемъ и того, кто скупааетъ знанія и, (переѣзжая) изъ одного города въ другой, обмѣниваетъ ихъ на деньги?

Өзт. Несомнѣнно такъ.

11. *Стр.* А въ этой торговлѣ духовными товарами не должно ли по всей справедливости назвать одну часть ея—выставкой на показъ, другую, правда, не менѣе забавную, чѣмъ первая, но которая, однако, занимается торговлей знаніями, не слѣдуетъ ли назвать какимъ-нибудь именемъ, сроднымъ съ самимъ ея занятіемъ?

Өзт. Совершенно вѣрно.

Стр. Такъ ту часть этой торговли знаніями, которая имѣетъ дѣло съ областью познанія всѣхъ другихъ искусствъ, должно называть инымъ именемъ, а ту, которая имѣетъ дѣло съ добродѣтелью—инымъ.

Өзт. Какъ же иначе?

Стр. Названіе: „торговли искусствами“, конечно, подошло бы къ той, которая имѣетъ дѣло со всѣмъ остальнымъ, а для другой, имѣющей дѣло съ добродѣтелью, ты самъ потрудись сказать имя.

Өзт. Да какое же другое имя можно назвать, не дѣлая ошибки, помимо того, что изслѣдуемое нами теперь есть именно софистическій родъ?

Стр. Никакое другое. Давай же возьмемъ въ совокупности все это и скажемъ, что софистика оказалась, во вторыхъ, видоми искусствъ: приобрѣтать, мѣнять, продавать, торговать, торговать духовными товарами и именно: изслѣдованіями и знаніями, касающимися добродѣтели.

Өзт. Именно такъ.

Стр. Въ третьихъ, я думаю, что ты, если кто-нибудь поселится въ городъ и станетъ отчасти покупать, а отчасти самъ изго-

товлять и продавать знанія объ этихъ самихъ вещахъ и поставить для себя цѣлью добывать себѣ этимъ средства къ жизни, не назовешь его какимъ-либо инымъ именемъ помимо того, о которомъ только что было сказано.

Феэт. Почему же не такъ?

Стр. Стало быть, и тотъ родъ пріобрѣтающаго искусства, который занимается мѣной и продажей чужихъ или собственныхъ Б. издѣлій—и въ томъ, и въ другомъ случаѣ, какъ скоро онъ занимается продажей познаній о такихъ вещахъ, ты, очевидно, всегда будешь называть софистическимъ.

Феэт. Необходимо; вѣдь надо быть послѣдовательнымъ въ разсужденіи.

12. *Стр.* Посмотримъ еще, не походитъ ли изслѣдуемый нами теперь родъ на что-нибудь подобное слѣдующему. 225.

Феэт. Чему именно?

Стр. Частью пріобрѣтающаго искусства у насъ была борьба.

Феэт. Конечно была.

Стр. Такъ не будетъ лишнимъ раздѣлить ее на двѣ части.

Феэт. Скажи на какія?

Стр. Считаю одною изъ нихъ состязаніе, а другою—сраженіе.

Феэт. Такъ.

Стр. И предполагая для той части сраженія, которая производится тѣломъ противъ тѣла, довольно умѣстнымъ и подходящимъ дать какое-нибудь такое названіе, какъ, на примѣръ, насиліе.

Феэт. Да.

Стр. А той, которая производится словами противъ словъ, какое другое, Феэтеть, имя можно дать, какъ не препирательство?

Феэт. Никакое.

Стр. Но ту часть (борьбы), которая имѣетъ дѣло съ препира- В. тельствами, надо считать двойкой.

Феэт. Какъ?

Стр. Поскольку она производится всенародно длинными рѣчами противъ длинныхъ рѣчей и при томъ по вопросамъ о справедливости и несправедливости, она есть судебное преніе.

Феэт. Да.

Стр. Напротивъ, ту, которая происходитъ въ частныхъ бесѣдахъ и распадается на вопросы и отвѣты, имѣемъ ли мы обыкновеніе называть иначе, какъ не противорѣчіемъ?

Фезт. Нисколько.

Стр. А вся та часть искусства противорѣчить, которая заключается въ препирательствѣ по поводу обыденныхъ дѣлъ, и которая поступаетъ въ этомъ просто и безыскусственно, хотя и должна считаться отдѣльнымъ видомъ, такъ какъ наше разсужденіе признало ее за особый видъ, однако, она не получила (особаго) названія отъ тѣхъ, которые были прежде насъ, да и отъ насъ теперь недостойна получить его.

Фезт. Это правда. Вѣдь она распадается на малыя и крайне разнообразныя части.

Стр. А ту, которая производится помощью искусства и заключается въ препирательствѣ о справедливомъ и несправедливомъ и обо всемъ вообще остальномъ, не привыкли ли мы, въ свою очередь, называть искусствомъ спорить?

Фезт. Какъ же нѣтъ?

Стр. Но одна часть искусства спорить истребляетъ деньги, а другая—наживаетъ ихъ.

Фезт. Совершенно вѣрно.

Стр. Такъ попытаемся же сказать имя, какимъ должно назвать каждую.

Фезт. Да, это нужно.

Стр. Я полагаю, что та часть (искусства спорить), которая изъ-за удовольствія проводить время въ такихъ занятіяхъ заставляетъ (людей) пренебрегать собственными дѣлами, и въ которой вслѣдствіе способа выраженія высказываемое выслушивается большинствомъ слушателей съ неудовольствіемъ, называется, по моему мнѣнію, не иначе, какъ болтовней.

Фезт. Конечно, называется какъ-нибудь такъ.

Стр. А противоположную этой часть, наживающую деньги отъ частныхъ споровъ, въ свою очередь, ты попытайся теперь назвать.

Фезт. Да что же другое и на этотъ разъ можно сказать, не дѣлая ошибки, кромѣ того, что теперь опять, въ четвертый разъ, является тотъ же самый удивительный прослѣдуемый нами софистъ?

226. *Стр.* Такъ стало быть, какъ показало изслѣдованіе, и на этотъ разъ софистъ, видно, есть не что иное, какъ родъ искусствъ спорить, противорѣчить, препираться, сражаться, бороться, пріобрѣтать, (родъ), помощью котораго добываются деньги.

Өэст. Совершенно вѣрно.

13. *Стр.* Такъ видишь, какъ справедливо говорятъ, что этотъ звѣрь пестръ, и что, по пословицѣ, его нельзя поймать одной рукой.

Өэст. Значить надо обѣими.

Стр. Конечно надо, и по возможности слѣдуетъ дѣлать такъ, чтобы преслѣдованіе его велось по стопамъ, вотъ подобнымъ образомъ. Скажи мнѣ: произносимъ ли мы какія-нибудь названія, слу- В. жація для обозначенія занятій рабовъ.

Өэст. Даже многія. Но о какихъ именно изъ этихъ названій спрашиваешь ты?

Стр. О такихъ, какъ напимѣръ, мы говоримъ, „процѣживать“, „просѣивать“, „провѣивать“, „отдѣлять“.

Өэст. Какъ же иначе?

Стр. И сверхъ того еще „чесать“, „прясть“, „ткать“ и множество другого подобнаго, чтó какъ мы знаемъ, существуетъ, среди искусствъ. Не правда ли?

Өэст. Чтó ты желаешь по поводу ихъ разъяснить, спрашивая о нихъ и приводя въ примѣръ вотъ эти? С.

Стр. Всѣ искусства вообще, о которыхъ было сказано, думаю я, названы „разнимающими“.

Өэст. Да.

Стр. По моему мнѣнію, такъ какъ въ этомъ во всемъ (заключается) одно искусство, то надо бы удостоить его однимъ именемъ.

Өэст. Какое сказать намъ?

Стр. Искусство отдѣлять.

Өэст. Пусть будетъ такъ.

Стр. Посмотри-ка: не могли ли бы мы какимъ-нибудь образомъ, въ свою очередь, усмотрѣть два вида его.

Өэст. Слишкомъ же скорого для меня ты требуешь соображенія.

Стр. Но вѣдь въ упомянутыхъ искусствахъ „отдѣленія“ можно D. отдѣлять то худшее отъ лучшаго, то подобное отъ подобнаго же.

Өэст. Почти такимъ теперь кажется сказанное.

Стр. Для одного „отдѣленія“ я не знаю ходячаго имени, а для другого того, которое лучшее оставляетъ, а худшее устраняетъ, знаю.

Өэст. Скажи какое?

Стр. Всякое подобное „отдѣленіе“, какъ я думаю, всѣми называется нѣкотораго рода очищеніемъ.

Өезт. Да, конечно, называется такъ.

Стр. Но не замѣтитъ ли всякій, что видъ искусства очищенія, Е. въ свою очередь, двоякій?

Өезт. Да, на досугъ, быть можетъ (и замѣтитъ). Я же, съ своей стороны, теперь не вижу.

14. *Стр.* И однако же, многіе виды очищеній, касающіеся тѣль, слѣдуютъ обозначить однимъ именемъ.

Өезт. Какіе и какимъ?

Стр. Прежде всего очищенія у живыхъ существъ—всего того, 227. что внутри тѣль, правильно выдѣляясь, очищается гимнастикой и врачеваніемъ и всего того, относящагося ко внѣшности, говоритъ о чемъ не ловко, что доставляется искусствомъ омыватъ, а затѣмъ—очищенія неодушевленныхъ тѣль, о которыхъ въ мелочахъ заботится валяльное и все вообще искусство „наряжать“, получившее много кажущихся смѣшными именъ.

Өезт. Даже очень.

Стр. Безъ сомнѣнія такъ, *Өезтетъ.* Однако, методу нашего изслѣдованія искусство омыватъ губкой подлежитъ не меньше и не больше, чѣмъ и искусство готовить лѣкарства, хотя бы одно изъ нихъ приносило намъ очищеніемъ малую пользу, а В. другое—великую. Вѣдь онъ (методъ), пытаясь съ цѣлью пріобрѣтенія знанія уразумѣть сродное и несродное во всѣхъ искусствахъ, цѣнитъ ради этого всѣ ихъ одинаково и не считаетъ по сколько они схожи одни—смѣшнѣе другихъ; онъ вовсе не находитъ, что тотъ, кто объясняетъ охоту на примѣрѣ предводительства войскамъ, почтеннѣе того, кто поясняетъ ее ловлей вшей, но лишь въ большинствѣ случаевъ (перваго считаетъ) напыщеннѣе. Да вотъ и теперь по поводу того, что ты спросилъ: какимъ именемъ намъ назвать всѣ тѣ способности, которыя получили въ удѣль очищать какъ бездушное, такъ и одушевленное тѣло, для него (метода) со- С. вершенно безразлично, какое выраженіе покажется самымъ благопристойнымъ, лишь бы это выраженіе, оставивъ въ сторонѣ очищенія души, объединило собою то, что очищаетъ все остальное. Вѣдь теперь онъ пытается отдѣлить очищеніе мысли отъ остальныхъ (очищеній), если только мы понимаемъ, чего онъ желаетъ.

Өезт. Я понялъ и соглашалюсь, что существуетъ два вида очищенія, изъ которыхъ одинъ видъ касается души, будучи отличнымъ отъ того, который касается тѣла.

Стр. Весьма хорошо. Выслушай отъ меня и слѣдующее: слѣ- D. дай попытку опять раздѣлить сказанное на двое.

Өезт. Я попытаюсь вмѣстѣ съ тобою дѣлить, въ какомъ отношеніи ты не указалъ бы мнѣ.

15. *Стр.* Не считаемъ ли мы порокъ за нѣчто изъ области души, отличное отъ добродѣтели?

Өезт. Какъ же нѣтъ?

Стр. Но вѣдь очищеніе состояло въ томъ, чтобы оставлять одно и отстранять все, что казалось бы дурнымъ.

Өезт. Да, конечно.

Стр. Такъ стало быть, если мы найдемъ по отношеніи къ душѣ какой-либо способъ устраненія зла, то назвавъ его очищеніемъ, мы скажемъ это кстати.

Өезт. Даже очень.

Стр. Должно, однако, назвать два вида зла, относящагося къ душѣ.

Өезт. Какіе?

228.

Стр. Одинъ, появляющійся какъ болѣзнь въ тѣлѣ, другой— какъ безобразіе.

Өезт. Не понялъ.

Стр. Быть можетъ ты не считаешь болѣзнь и разладъ за одно и то же?

Өезт. И на это опять я не знаю, что мнѣ надо отвѣчать.

Стр. Признаешь ли ты разладъ за что-нибудь иное, а не за раздоръ между тѣмъ, что сродно по своей природѣ, (раздоръ) явившійся слѣдствіемъ какой-либо порчи?

Өезт. Нѣтъ.

Стр. А безобразіе за что-нибудь другое, какъ не за неприглядный со всѣхъ сторонъ родъ несоразмѣрности?

Өезт. Не за что другое.

V.

Стр. Что же? Не замѣчаемъ ли мы, что въ душѣ дурныхъ людей находятся въ раздорѣ мнѣнія съ влеченіями, желанія съ удовольствіями, умъ со страданіями и всѣ они между собой?

Өезт. И очень.

Стр. Но вѣдь все это по необходимости родственно другъ другу.

Өэт. Какъ же нѣтъ?

Стр. Стало быть, называя разладъ и болѣзнь души порокомъ, мы выразимся правильно.

С. *Өэт.* Конечно вполнѣ правильно.

Стр. Что же? Про всѣ тѣ вещи, которыя, находясь въ движеніи, и полагая себѣ какую-нибудь цѣль, къ достиженію какой-то онѣ и стремятся, при каждомъ порывѣ проходятъ мимо нея и ошибаются, скажемъ ли мы, что это случается съ ними вслѣдствіе соразмѣрности одного съ другимъ (вещи и цѣли) или, наоборотъ, вслѣдствіе несоразмѣрности?

Өэт. Ясно, что вслѣдствіе несоразмѣрности.

Стр. Но вѣдь мы знаемъ, что всякая душа заблуждается во всемъ не по доброй волѣ.

Өэт. Даже очень.

Д. *Стр.* Заблужденіе же есть не что иное, какъ уклоненіе мысли, когда душа стремится къ истинѣ, но идетъ мимо разумѣнія.

Өэт. Конечно.

Стр. Стало быть, заблуждающуюся душу должно считать безобразною и несоразмѣрною.

Өэт. Кажется.

Стр. Итакъ, въ ней есть, повидимому, эти два рода зла. Одинъ родъ, называемый многими порокомъ, очевидно ея болѣзнь.

Өэт. Да.

Стр. А другой—называютъ заблужденіемъ, но, соглашались съ тѣмъ, что оно есть зло, бывающее только въ душѣ, не желаютъ.

Е. *Өэт.* Конечно, должно согласиться въ томъ, въ чемъ я, когда ты недавно сказалъ, усумнился, именно, что есть два рода зла въ душѣ, и что трусость, распущенность и несправедливость всѣ вмѣстѣ надобно считать за болѣзнь въ насъ, а состоянія частаго и разнообразнаго заблужденія слѣдуетъ признавать за безобразіе.

16. *Стр.* Не существуетъ ли по крайней мѣрѣ для тѣла противъ этихъ двухъ состояній нѣкоторыхъ двухъ искусствъ?

Өэт. Какія это?

229. *Стр.* Противъ безобразія—гимнастики, противъ болѣзни—врачеванія?

Өэт. Явно.

Стр. Такъ не существуетъ ли и противъ высокоумія, несправедливости и трусости изъ всѣхъ искусствъ по своей природѣ самое подходящее искусство карательное—правосудіе?

Өэст. Вѣроятно, по крайней мѣрѣ, если говорить согласно съ людскимъ мнѣніемъ.

Стр. Что-же? А противъ всякаго вообще заблужденія, можно ли правильнѣе назвать другое какое-либо искусство, какъ не искусство обучать?

Өэст. Никакого.

Стр. Ну хорошо. Должно ли, однако, утверждать, что въ искусствѣ обучать существуетъ одинъ родъ или (надо говорить, что ихъ) В. больше, и что въ этомъ случаѣ самые важные въ немъ—два какихъ-то рода? Разслѣдуй.

Өэст. Разслѣдываю.

Стр. И кажется мнѣ, что мы скорѣе всего могли бы найти ихъ какъ-нибудь слѣдующимъ образомъ.

Өэст. Какъ?

Стр. А разсмотрѣвъ, не допускаетъ ли какъ-либо заблужденіе у себя посрединѣ какого-нибудь разрѣза. Вѣдь будучи двоякимъ, оно, очевидно, принуждаетъ и искусство обучать имѣть двѣ части, по одной для каждаго изъ своихъ родовъ.

Өэст. Что же? Ясно ли тебѣ то, что мы теперь изслѣдуемъ?

Стр. Мнѣ во всякомъ случаѣ кажется, что я вижу обособленнымъ С. нѣкоторый великій и трудный (для изслѣдованія) видъ заблужденія, равный (по своей важности) всѣмъ остальнымъ частямъ заблужденія.

Өэст. Какой именно?

Стр. Тотъ, когда, не зная чего-нибудь, люди считаютъ себя въ этомъ знающими. Отсюда, повидимому, у всѣхъ возникаетъ все то, что составляетъ наши ошибки въ мышленіи.

Өэст. Правда.

Стр. Такъ этому именно одному виду заблужденія и усвоивается, по моему мнѣнію, названіе невѣдѣнія.

Өэст. Ужъ конечно.

Стр. Какое же, стало-быть, надо дать имя той части искусства обучать, которая освобождаетъ отъ него (невѣдѣнія). D.

Өэст. Я такъ думаю, чужеземець, что все другое называется ремесленнымъ обученіемъ, а эта часть, здѣсь у насъ, по крайней мѣрѣ, названа воспитаніемъ.

Стр. Да и у всѣхъ почти эллиновъ, Θεετή, (названа такъ). Но намъ надо еще рассмотреть и то, не есть ли она уже недѣлимое цѣлое, или же допускаетъ какое-либо достойное названія подраздѣленіе?

Θεετ. Конечно, надо рассмотреть.

17. *Стр.* Такъ мнѣ представляется, что и эта (часть)¹⁾ нѣкоторымъ образомъ расчленяется.

Θεετ. Въ какомъ отношеніи?

Е. *Стр.* Въ искусствѣ обучать рѣчами, одинъ путь кажется жестче (болѣе шероховатымъ), другой—мягче (болѣе гладкимъ).

Θεετ. Что же сказать намъ о каждомъ изъ нихъ?

Стр. Одинъ путь стародавній, путь нашихъ отцовъ, которымъ главнымъ образомъ пользовались (въ старину), да еще и теперь многіе пользуются, для сыновей, когда они въ чемъ-нибудь провинятся, 230. при чемъ послѣднихъ то бранятъ, то болѣе кротко уговариваютъ. Такъ эту всю часть правильнѣе всего можно назвать вразумленіемъ.

Θεετ. Это такъ.

Стр. А что же касается другой, то здѣсь нѣкоторые, повидимому по размышленіи, пришли къ выводу, что всякое невѣдѣніе бываетъ невольнымъ, и что, кто считаетъ себя мудрымъ, тотъ никогда не пожелаетъ обучаться чему-либо изъ того, въ чемъ считаетъ себя сильнымъ, способъ же воспитывать путемъ вразумленія при большомъ трудѣ достигаетъ малаго (результата).

Θεετ. Они правильно полагаютъ.

В. *Стр.* Поэтому-то за устраненіе такого сомнѣнія они берутся другимъ способомъ.

Θεετ. Какимъ же именно?

Стр. Они спрашиваютъ кого-либо о томъ, относительно чего тотъ мнитъ, будто говорить дѣльно, хотя (въ дѣйствительности дѣльнаго) ничего не говоритъ. Затѣмъ, такъ какъ такіе люди блуждаютъ изъ стороны въ сторону, то они легко разслѣдуютъ ихъ мнѣнія и, сводя послѣднія въ своихъ изслѣдованіяхъ во-едино, сопоставляютъ ихъ между собой, сопоставляя же показываютъ, что эти мнѣнія находятся между собой въ противорѣчій, (хотя они и высказывались) въ одно и то же время, о тѣхъ же самихъ вещахъ, въ томъ же самомъ отношеніи и тѣмъ же самымъ образомъ. А тѣ, (испытываемые) видя это, сами на себя негодуютъ, а къ другимъ становятся кротче,

¹⁾ Т. е. воспитаніе.

и такимъ именно способомъ освобождаются отъ высокихъ и упор- С. ныхъ мнѣній о себѣ, изъ всѣхъ освобожденій объ этомъ освобожденіи и слушать всего пріятнѣе, да и для того, кто его испытываетъ, оно бываетъ самымъ надежнымъ. Вѣдь тѣ, которые очищаютъ, дитя мое, полагая подобно тому какъ признали врачи, что тѣло можетъ наслаждаться предлагаемой ему пищею не раньше, чѣмъ будетъ изъ него устранено все то, что служить помѣхой, тоже самое думаютъ и относительно души. Они считаютъ, что душа получить пользу отъ предлагаемыхъ знаній не раньше, какъ обличитель, заставивъ обличаемаго устыдиться и устранивъ мѣ- D. шающія знанія мнѣнія, сдѣлаетъ обличаемаго чистымъ и такимъ, что онъ будетъ считать себя знающимъ лишь то, что знаетъ, а не больше.

Фезт. Во всякомъ случаѣ это состояніе—самое лучшее и самое разумнѣйшее.

Стр. Такъ вслѣдствіе всего этого, Фезтетъ, объ испытующемъ обличеніи мы должны говорить какъ о величайшемъ и главнѣйшемъ изъ очищеній, и съ другой стороны человѣка, неиспытаннаго обличеніемъ, если бы даже онъ былъ великимъ царемъ, то, такъ какъ онъ не очищенъ въ самомъ главномъ, должны считать Е. невоспитаннымъ и безобразнымъ въ томъ отношеніи, въ чемъ слѣдовало бы быть самымъ чистымъ и прекраснымъ тому, кто желаетъ стать по истинѣ счастливымъ.

Фезт. Конечно, такъ.

18. *Стр.* Что же? Тѣхъ, кто занимается этимъ искусствомъ (очищенія), какъ намъ назвать? Я вѣдь боюсь назвать ихъ софистами.

231.

Фезт. Почему же?

Стр. Какъ бы не оказать имъ слишкомъ большой чести.

Фезт. Но вѣдь то, что теперь сказано, походить на нѣчто подобное.

Стр. Да вѣдь и волкъ походить на собаку, самое дикое—на самое кроткое. Но для человѣка осмотрительнаго надо больше всего соблюдать осторожность по отношенію къ сходству, такъ какъ это самая скользкая область. Впрочемъ, пусть будутъ они такими; я вѣдь полагаю, что споръ не возникаетъ изъ-за малыхъ границъ въ томъ случаѣ, если они будутъ оберегать ихъ какъ слѣдуетъ.

В.

Фезт. Нѣтъ, не изъ-за малыхъ, какъ по крайней мѣрѣ вѣроятно.

Стр. Такъ пусть же частью искусства отдѣлять будетъ искусство очищать, отъ искусства очищать пусть будетъ отдѣлена часть, касающаяся души, отъ этой части—искусство обучать, отъ искусства обучать—искусство воспитывать, а производимое частью искусства воспитывать испытующее обличеніе пустаго суетумудрія пусть называется у насъ въ теперешнемъ изслѣдованіи не иначе, какъ благородною по своему происхожденію софистикою.

Өезт. Пусть называется. Однако, я, съ своей стороны, такъ какъ (относительно софистики) обнаружилось столь многое, недоумѣваю: чѣмъ же, наконецъ, если говорить правильно и съ увѣренностью, слѣдуетъ признать на самомъ дѣлѣ софиста.

Стр. И недоумѣваешь справедливо. Но и тотъ (софистъ), надо думать, теперь ужъ сильно недоумѣваетъ, куда ему, наконецъ, ускользнуть отъ изслѣдованія. Вѣдь справедлива пословица, что не легко отъ всего увернуться. Теперь то, поэтому, должно особенно сильно палечь на него.

Өезт. Ты говоришь прекрасно.

19. *Стр.* Давай-ка сначала, остановившись, какъ бы переведемъ духъ, и отдыхая поразмыслимъ сами съ собою: сколь различнымъ оказался у насъ софистъ. Мнѣ кажется, что прежде всего мы нашли его охотникомъ ради платы за молодыми и богатыми людьми.

Өезт. Да.

Стр. Во вторыхъ, крупнымъ торговцемъ знаніями, относящимся къ душѣ.

Өезт. Конечно.

Стр. Въ третьихъ, не явился ли онъ мелочнымъ торговцемъ тѣмъ же самымъ товаромъ?

Өезт. Да; и въ четвертыхъ, онъ былъ у насъ торговцемъ собственныхъ своихъ произведеній, касающихся знаній.

Стр. Ты правильно припомнилъ. Пятое же попытаюсь вспомнить я. Взявъ себѣ искусство спорить, онъ сталъ искусникомъ въ состязаніи на словахъ.

Өезт. Такъ и было.

Стр. Шестое подвержено сомнѣнію; при всемъ томъ мы, уступивъ ему (софисту), приняли, что онъ очищаетъ отъ мнѣній, которыя лежатъ на пути знаніямъ, относящимся къ душѣ.

Өезт. Совершенно такъ.

232. *Стр.* Замѣчаешь ли ты, что, когда кто-либо является свѣдущимъ во многомъ, а называется по имени одного лишь искусства, то это

представленіе о немъ не есть правильное; ясно вѣдь, что тотъ, въ комъ оно образуется по отношенію къ какому-либо одному искусству, тотъ не можетъ видѣть ту сторону послѣдняго, куда относятся всѣ знанія, необходимыя для этого искусства, вслѣдствіе чего онъ и называетъ обладателя ими (знаніями) вмѣсто одного имени многими именами.

Фезт. Кажется, это большею частью происходитъ приблизительно такъ.

20. *Стр.* Да не испытасемъ же и мы при изслѣдованіи подобнаго изъ-за лѣности, но примемъ прежде всего одно изъ сказаннаго о софистѣ; это одно кажется мнѣ болѣе всего обнаруживающимъ его природу.

Фезт. Каково же оно?

Стр. Мы гдѣ-то признали его (софиста) искусникомъ въ спорахъ.

Фезт. Да.

Стр. Что же? Не такъ ли (признали), что онъ учитъ этому-то самому и другихъ?

Фезт. Почему же нѣтъ?

Стр. Посмотримъ-ка относительно чего же общаются подобные люди съ другими спорщиками? Пусть наше изслѣдованіе идетъ сначала приблизительно въ такомъ родѣ. Ну-ка дѣлаютъ ли они другихъ людей способными спорить о божественныхъ дѣлахъ, скрытыхъ отъ большинства?

Фезт. О нихъ дѣйствительно говорятъ это.

Стр. А что же относительно видимаго на землѣ, небѣ и тому подобнаго?

Фезт. А какъ же?

Стр. И конечно, мы знаемъ, что когда въ частныхъ бесѣдахъ, зайдетъ какая-нибудь рѣчь о бываніи и сущности, они и сами оказываются искусными на возраженія и другихъ дѣлаютъ такими же способными въ томъ, какими являются сами?

Фезт. Конечно.

Стр. А что же—касательно законовъ и всего, относящагося къ государству, берутся ли они съ другими искусными спорщиками объ этомъ?

Фезт. Да вѣдь никто съ ними, такъ сказать, и не сталъ бы бесѣдовать, если бы они не брались.

Стр. Однако, все то, что по поводу всѣхъ искусствъ, а также и каждаго изъ нихъ въ отдѣльности, слѣдуетъ возражать самому мастеру, появилось для желающаго научиться тому въ качествѣ общественнаго достоянiя, въ написанномъ видѣ.

Е. *Фезт.* Ты, кажется, имѣешь въ виду Протагорovy сочиненiя о борьбѣ и иныхъ искусствахъ.

Стр. И многiя другiя (сочиненiя), мой другъ. Однако, не представляется ли искусство противорѣчить какою-то способностью, годною для препирательствъ обо всемъ?

Фезт. Кажется, почти уже ничего не осталось (сказать).

Стр. Но, ради Бога, ты, мой сынъ, признаешь ли все это возможнымъ? Вѣдь вы, молодежь, пожалуй, смотрите въ этомъ отношенiи болѣе проницательно, мы же болѣе слабо.

233. *Фезт.* О чемъ это и къ чему преимущественно, говоришь ты? Я вѣдь не понимаю теперешняго твоего вопроса.

Стр. А о томъ, что будто бы возможно, чтобы кто-нибудь изъ людей зналъ обо всемъ.

Фезт. По истинѣ счастливымъ былъ бы, чужеземецъ, нашъ родъ.

Стр. Какимъ же образомъ кто-либо, не зная самъ, могъ бы возражать знающему, высказывая что-нибудь здравое?

Фезт. Никакъ.

Стр. Ну такъ въ чемъ же состояло бы чудо силы софистики?

Фезт. Относительно чего?

В. *Стр.* Какимъ это способомъ они (софисты) были въ состоянiи добиться отъ молодыхъ людей убѣжденiя, будто они во всемъ мудрѣйшiе изъ всѣхъ? Очевидно вѣдь, что если бы они не возражали здраво и не показывались бы тѣмъ такими, или если бы они и представлялись умными, но не въ силу своихъ возраженiй то, говоря твоими же словами, едва ли кто-нибудь, платя имъ деньги, пожелалъ бы стать ихъ ученикомъ.

Фезт. Разумѣется едва ли.

Стр. Теперь же желаютъ?

Фезт. И очень.

С. *Стр.* Я думаю, они кажутся свѣдущими въ томъ, противъ чего возражаютъ.

Фезт. Какъ же нѣтъ?

Стр. Но, утверждаемъ мы, вѣдь они дѣлають это по отноше-
ніи ко всему? ¹⁾

Өэст. Да.

Стр. Поэтому-то они кажутся ученикамъ мудрыми во всемъ.

Өэст. Какъ же нѣтъ?

Стр. Не будучи, однако, таковыми. Вѣдь это оказалось не-
возможнымъ.

Өэст. Какимъ же образомъ не невозможнымъ?

21. *Стр.* Значить, софистъ представился намъ обладателемъ
какимъ-то мнимымъ знаніемъ обо всемъ, а не истиннымъ.

Өэст. Конечно такъ, и сказанное теперь, кажется, выражено о D.
нихъ (софистахъ) вполне правильно.

Стр. Возьмемъ-ка затѣмъ какой-либо болѣе ясный примѣръ
этому.

Өэст. Какой же?

Стр. Слѣдующій, ты же постарайся отвѣтить мнѣ, получше
подумавъ.

Өэст. Какой?

Стр. Если бы (примѣрно) кто-нибудь сталъ утверждать, что
онъ не умѣеть говорить и противорѣчить обо всемъ, а помощью
одного искусства умѣеть всѣ вещи творить и дѣлать.

Өэст. Какимъ образомъ ты говоришь „всѣ“? E.

Стр. Ты сейчасъ уже не понимаешь начала сказаннаго. Для
тебя, кажется, непонятно это „всѣ“.

Өэст. Конечно нѣтъ.

Стр. Я считаю, однако, что и я, и ты принадлежимъ къ
этому „всему“, помимо же насъ всѣ остальные животныя и де-
ревья.

Өэст. Какъ считаешь?

Стр. Если бы кто-нибудь сталъ утверждать, что сотворить
и меня, и тебя, и всѣ растенія.

Өэст. О какомъ творествѣ ты, однако, упоминаешь? Вѣдь не
о земледѣльцѣ же ты будешь говорить, такъ какъ того человѣка 234.
называешь творцомъ животныхъ.

Стр. Да, и сверхъ того и земли, и неба, и боговъ, и всего
прочаго вмѣстѣ взятаго; быстро создавая, онъ каждое изъ всего
этого продаетъ за крайне малыя деньги.

¹⁾ Т. е. возражаютъ противъ всего.

Өзт. Ты говоришь о какой-то шуткѣ.

Стр. Какъ же? Да развѣ не за шутку надо считать искусство того, кто говоритъ, будто все знаетъ и будто могъ бы за недорогую плату въ короткій срокъ и другого научить этому?

Өзт. Безусловно (за шутку).

В. *Стр.* Знаешь ли ты какой-либо болѣе искусный или болѣе приятный видъ шутки, чѣмъ подражаніе?

Өзт. Нисколько. Ты назвалъ многообъемлющій и весьма разнообразный видъ, соединивъ все въ одно.

22. *Стр.* Такимъ образомъ, о томъ, кто выдаетъ себя за способнаго творить все помощью одного лишь искусства, мы знаемъ, что онъ, создавая посредствомъ живописи подражанія и сонменные съ существующими вещами предметы, сможетъ обмануть неразумныхъ молодыхъ людей, показывая имъ издали нарисованное, будто бы онъ вполне способенъ на дѣлѣ исполнить все, что ни пожелаетъ свершить.

С. *Өзт.* Какъ же нѣтъ?

Стр. Что же теперь? Не считать ли намъ, что и по отношенію къ рѣчамъ существуетъ какое-то иное подобное искусство? Или невозможно очаровывать молодыхъ людей и тѣхъ, кто стоитъ вдали отъ истинной сущности вещей, рѣчами, дѣйствующими на уши, представляя на словахъ призраки всего, чѣмъ и достигается то, что тѣ принимаютъ, будто говорится истина и будто говорящій во всемъ мудрѣйшій изъ всѣхъ.

Д. *Өзт.* Да почему и не быть какому-либо подобному искусству?

Стр. Не является ли, дорогой *Өзететъ*, необходимою для многихъ изъ слушателей, когда по прошествіи достаточнаго времени и достиженіи зрѣлаго возраста они приходятъ въ столкнове-ніе съ дѣйствительностью и становятся вынужденными подъ ея воздѣйствіемъ ясно постигнуть существующее, не является ли необходимою измѣнять пріобрѣтенныя раньше мнѣнія, такъ что

Е. малое окажется великимъ, легкое труднымъ и всѣ представленія, образованныя помощью рѣчей, всячески переворачиваются (самими) фактами, имѣвшими мѣсто въ ихъ дѣятельности?

Өзт. Конечно, насколько я, въ своемъ юномъ возрастѣ, могу судить. Но думаю, что и я еще изъ числа стоящихъ поотдалъ (истины).

Стр. Поэтому-то мы всё, кто здѣсь, постараемся, да и теперь стараемся привести тебя, какъ можно поближе (къ ней) ¹⁾, помимо воздѣйствія (дѣйствительности). О софистѣ же ты скажи мнѣ слѣдующее: ясно ли уже, что онъ, будучи подражателемъ дѣйствительности, является какимъ-то чародѣемъ или мы еще пребываемъ въ сомнѣннн, ужъ не обладаетъ ли онъ и въ самомъ дѣлѣ знаніемъ о всемъ томъ, препираться о чемъ онъ представляется способнымъ? 235.

Фезт. Да какимъ же образомъ, чужеземецъ? Вѣдь изъ сказаннаго уже теперь почти ясно, что онъ (софистъ) кто-то изъ занимающихся шуткою.

Стр. Оттого-то его и надо считать какимъ-либо чародѣемъ и подражателемъ.

Фезт. Какъ не считать?

23. *Стр.* Ну, теперь наша задача—не выпустить звѣря, мы его почти уже захватили въ нѣкотораго рода сѣть, принадлежащую В. къ орудіямъ, состоящимъ въ подобныхъ (какъ наше) изслѣдованіяхъ, такъ что онъ больше не убѣжитъ вотъ и отъ слѣдующаго.

Фезт. Чего?

Стр. А что онъ одинъ изъ рода чудодѣевъ.

Фезт. Это также и мое мнѣніе о немъ.

Стр. Нами рѣшено уже какъ можно скорѣе разложить на части искусство творить образы и (рѣшено), если софистъ, когда мы придемъ въ область этого искусства, останется съ нами лицомъ къ лицу, схватить его по приказанію царскаго слова и, передавая С. его царю, объявить о добычѣ. Если же софистъ, какъ-либо скроется въ отдѣльныхъ частяхъ искусства подражанія, то (нами рѣшено) преслѣдовать его, безпрестанно раздѣляя принявшую его часть (искусства) до тѣхъ поръ, пока онъ не будетъ пойманъ. Вообще, ни этому роду, ни другому какому не придется хвалиться когда-либо, что могъ убѣжать отъ преслѣдованія тѣхъ, кто умѣетъ преслѣдовать какъ въ частяхъ, такъ и въ цѣломъ.

Фезт. Ты хорошо говоришь, это такъ и должно дѣлать.

Стр. Согласно съ прежнимъ характеромъ дѣленія, я представляю себѣ, что вижу два вида искусства подражанія. Однако, мнѣ Д. кажется, что я еще не въ состояннн узнать, въ какомъ же изъ нихъ двухъ находится у насъ искомый видъ.

¹⁾ Въ истинной сущности вещей.

Фезт. Но ты сначала скажи и поясни о какихъ двухъ (видахъ) ты говоришь.

Стр. Въ одномъ видѣ я усматриваю искусство производить образы; оно состоитъ преимущественно въ томъ, когда кто-либо, соразмѣрно съ длиною, шириною и глубиною образца, придавая за-
Е. тѣмъ еще всему подходящую окраску, создаетъ произведеніе подражанія.

Фезт. Какъ же? Не всѣ ли подражатели берутся дѣлать это?

Стр. Во всякомъ случаѣ не тѣ, кто выльщиваетъ или рисуетъ что-либо изъ большихъ предметовъ. Если бы они желали передать дѣйствительную соразмѣрность частей прекрасныхъ вещей то, ты знаешь, что верхнее являлось бы меньшихъ размѣровъ, чѣмъ должно, нижнее же ббльшихъ, такъ какъ первое ви-
236. димо нами издали, второе вблизи. Не воплощаютъ ли поэтому художники въ своихъ произведеніяхъ, оставляя въ сторонѣ истинное, не дѣйствительныя соотношенія частей, но лишь тѣ, которыя имъ кажутся прекрасными?

Фезт. Конечно.

Стр. Не будетъ ли справедливымъ одно (изъ этого), какъ изображающее что-либо, назвать изображеніемъ?

Фезт. Да.

В. *Стр.* И относящуюся сюда часть искусства подражанія, не должно ли, какъ мы уже сказали раньше, назвать искусствомъ производить образы?

Фезт. Пусть называется.

Стр. Что же? А какъ же мы назовемъ то, что хотя съ подходящей точки зрѣнія и является подобнымъ прекрасному, но о чемъ, если бы имѣть возможность рассмотретьъ въ достаточной степени, можно сказать, что оно даже не сходно съ тѣмъ, съ чѣмъ считали сходнымъ? Не есть ли то, что только кажется подобнымъ, а на самомъ дѣлѣ не таково, не есть ли оно кажущееся подобіе?

Фезт. Отчего же нѣтъ?

С. *Стр.* Не является ли эта часть и въ живописи, и во всемъ вмѣстѣ взятомъ искусствѣ подражанія весьма обширной?

Фезт. Какъ же нѣтъ?

Стр. Не можемъ ли мы вполне справедливо назвать искусствомъ творить призрачныя подобія то искусство, которое создаетъ не изображенія, а кажущіяся подобія?

Өезт. Конечно.

Стр. Такимъ образомъ, я назвалъ слѣдующіе два вида искусства творить образы: искусство создавать изображенія и искусство создавать призрачныя подобія ¹⁾.

Өезт. Правильно.

Стр. Того же однако, о чемъ я и прежде недоумѣвалъ, именно: къ какому изъ обоихъ искусствъ должно отнести софиста, я и теперь еще не могу ясно видѣть; человѣкъ этотъ по истинѣ удивителенъ и его весьма затруднительно наблюдать; онъ и въ настоящее время очень ловко и хитро укрылся въ трудный для изслѣдованія видъ (искусства).

Өезт. Кажется.

Стр. Но ты сознательно ли соглашаешься съ этимъ, или же тебя, по обыкновенію, увлекла къ поспѣшному соглашенію нѣкоторая сила рѣчи?

Өезт. Отчего и къ чему ты это сказалъ?

24. *Стр.* Въ дѣйствительности, мой другъ, мы находимся въ области безусловно труднаго вопроса. Вѣдь „являться“ и „казаться“ Е. и вмѣстѣ съ тѣмъ не быть, а также говорить что-либо, что не было бы истиной, все это и въ прежнее время вызвало много недоумѣній, и теперь тоже. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ утверждающій, что вполне возможно говорить или думать ложное, высказавъ это, не впадаетъ въ противорѣчіе, — постигнуть, дорогой Өезтеть, во всѣхъ отношеніяхъ трудно.

Өезт. Какъ такъ?

237.

Стр. Такое утвержденіе имѣло бы смѣлость предположить существованіе небытія; вѣдь, въ противномъ случаѣ, и самая ложь была бы не возможна. Великій Парменидъ, впервые, когда мы еще были дѣтьми высказалъ это и не переставалъ и далѣе, до конца, свидѣтельствовать о томъ же, говоря прозою или стихами постоянно: „Никогда не болтай ¹⁾“, говоритъ онъ, что есть несущее, но отъ такого пути изслѣдованія, держи подальше мысль“. Итакъ, В. Парменидъ свидѣтельствуешь объ этомъ, да и—что важнѣе всего—

¹⁾ Т., которое создаетъ лишь призрачныя подобія, а не истинныя, соответствующія дѣйствительности подобія, называемыя изображеніями.

²⁾ См. объясненія.

само (упомянутое выше) утверждение при бóльшемъ изслѣдованіи его раскрыло бы то же. Разсмотримъ, слѣдовательно, именно этотъ вопросъ, если для тебя безразлично.

Фезт. Что касается меня, то полагай, какъ желаешь, относительно же изслѣдованія, сообрази, какъ его наилучше вести, а затѣмъ и самъ иди этимъ путемъ, и меня веди имъ.

25. *Стр.* Да, такъ, именно, и нужно поступать. И вотъ, теперь отвѣтъ мнѣ: отважимся ли мы произнести „вовсе не существующее?“

Фезт. Отчего же нѣтъ?

Стр. Если бы, такимъ образомъ, кто-либо изъ слушателей не для спора и шутки, но серьезно обдумавъ, долженъ бы былъ отвѣтить, къ чему слѣдуетъ относить это выраженіе: „не существующее“, то, что подумали бы мы, относительно чего и въ какихъ случаяхъ говорящій и самъ воспользовался бы этимъ выраженіемъ, и указалъ бы на него спрашивающему лицу?

Фезт. Ты ставишь трудный и, можно сказать, для меня именно, въ моемъ положеніи, почти совершенно неразрѣшимый вопросъ.

Стр. Но по крайней мѣрѣ, хотя тò ясно, что несущее не должно быть отнесено къ чему-либо изъ существующаго.

Фезт. А то какъ же?

Стр. А если, стало быть не должно—къ существующему, то никто не будетъ правъ, относя несущее къ чему-либо (вообще).

Фезт. Какъ такъ?

D. *Стр.* Вѣдь это же для насъ, повидимому, ясно, что самое выраженіе: „что-либо“ мы относимъ постоянно къ существующему. Вѣдь брать его одно само по себѣ, какъ бы отрѣшеннымъ отъ сущаго, не облеченнымъ въ него, невозможно. Не такъ ли?

Фезт. Невозможно.

Стр. Разматривая съ этой стороны, соглашаешься ли ты, что кто говоритъ о „чемъ-либо“, тотъ необходимо долженъ говорить объ этомъ, именно какъ объ одномъ (количественно)?

Фезт. Да.

Стр. Вѣдь „что-либо“, ты скажешь, обозначаетъ по крайней мѣрѣ одно, „оба“—чего-либо два и, наконецъ, „нѣсколько“ обозначаетъ множество чего бы то ни было.

Фезт. Отчего же нѣтъ?

Стр. Слѣдовательно, говорящій не „о чемъ-либо“ поневолѣ, Е. какъ видно, и вовсе-то ничего не говоритъ.

Өезт. Вполнѣ необходимо такъ.

Стр. Не должно ли, поэтому, допустить и то, что такой человекъ, хотя и ведетъ рѣчь, но въ сущности ничего не высказываетъ и даже болѣе, кто пытался бы говорить о несущемъ, того и называть говорящимъ нельзя?

Өезт. Въ такомъ случаѣ наше изслѣдованіе достигло бы конца затрудненія.

26. *Стр.* Не говори такъ рѣшительно. Имѣется еще, дорогой 238. мой, затрудненіе, весьма сильное и существенное. И оно касается самаго основанія вопроса.

Өезт. Какъ ты говоришь (такъ)? Разсказывай, не мѣшкай.

Стр. Удобосоединимо ли съ существующимъ что-либо другое, существующее же?

Өезт. Отчего же нѣтъ?

Стр. А сочтемъ ли мы возможнымъ, чтобы къ несущему когда-либо присоединилось что-нибудь изъ существующаго?

Өезт. Какъ это?

Стр. Число-то, все цѣликомъ мы относимъ къ области существующаго?

Өезт. Если только вообще что-нибудь слѣдуетъ признать за В. существующее.

Стр. Такъ намъ, поэтому, не должно и пытаться прилагать къ несущему (числовыхъ отношеній) множества или единства.

Өезт. Разумѣется, согласно со смысломъ рѣчи, наша попытка была бы неправильна.

Стр. Какъ же кто-либо смогъ бы произнести устами или вообще охватить мыслью несуществующіе (предметы) или несуществующее помимо (какого-бы то ни было) числа?

Өезт. Ну скажи какъ?

Стр. Когда мы говоримъ: „несуществующіе предметы“, то не С. пытаемся ли мы прилагать здѣсь множественное число?

Өезт. Какъ же иначе?

Стр. Если же „несуществующее“, то напротивъ, не единственное ли число?

Өезт. Весьма ясно.

Стр. Однако же, мы признаемъ несправедливою и неправильною попытку прилагать сущее къ несущему.

Өезт. Ты говоришь весьма вѣрно.

Стр. Понимаешь ли ты теперь, что несуществующаго самого по себѣ ни произнести правильно не возможно, ни выразить его, ни мыслить, и что оно непонятно, необъяснимо, невыразимо и противно здравому смыслу.

Өезт. Конечно.

D. *Стр.* Такъ не ошибся ли я, когда утверждалъ недавно, что укажу на величайшее затрудненіе относительно него?

Өезт. А развѣ мы можемъ указать на какое-либо другое еще ббльшее?

Стр. Какъ же чудакъ? Или ты не замѣчаешь изъ сказаннаго, что несуществующее и того, кто возражаетъ противъ него, приводить въ такое затрудненіе, что кто лишь примется опровергать его, бываетъ вынужденъ самому себѣ въ томъ противорѣчить?

Өезт. Какъ ты говоришь? Скажи яснѣе.

Стр. А по мнѣ вовсе не стоитъ это яснѣе изслѣдовать. Вѣдь принявъ, что несущее не должно общаться ни съ единымъ, ни со E. многимъ, я вотъ недавно и теперь также назвалъ его „единымъ“, такъ какъ говорю: „несущее“. Понимаешь ли?

Өезт. Да.

Стр. Далѣе, нѣсколько раньше я утверждалъ также, что оно невыразимо, необъяснимо и противно здравому смыслу. Ты слѣдишь за мною?

Өезт. Да кое-какъ слѣжу.

239. *Стр.* Но, пытаясь связать несущее съ сущимъ, не высказалъ ли я противнаго прежнему?

Өезт. Кажется.

Стр. Но какъ? Не говорилъ ли я такъ, какъ будто несущее соединялъ съ единомъ?

Өезт. Да.

Стр. Однако же, называя несущее противнымъ здравому смыслу, необъяснимымъ и невыразимымъ, я относилъ (все это), какъ бы къ (чему-то) единому.

Өезт. Почему не такъ?

Стр. А мы утверждаемъ, что кто пожелалъ бы правильно выразиться, тотъ не долженъ опредѣлять несущее ни какъ единое,

ни какъ многое, ни вообще именовать (какъ-либо) его. Вѣдь, и черезъ наименованіе оно (несущее) было бы обозначено какъ родъ одинаго.

Фезт. Безъ сомнѣнія.

27. *Стр.* Такъ какая же можетъ быть рѣчь обо мнѣ? Вѣдь, В. меня пожалуй можно найти и прежде и теперь разбитымъ въ моихъ обличеніяхъ несущаго. Поэтому, какъ я уже сказалъ, у меня то въ рѣчахъ не будемъ искать правды о немъ (несущемъ), но давай обратимся къ твоимъ.

Фезт. Что ты говоришь?

Стр. Ну, постарайся напречь, насколько только можешь основательно и крѣпко, ты вѣдь еще юноша, свои силы и попытайся, не приобщая къ несущему, ни бытія ни единства, ни множества высказать что-либо о немъ правильно.

Фезт. По истинѣ великое же и странное стремленіе къ подобной попыткѣ овладѣло бы мною, если бы я, видя твою такую не- С. удачу, принялся бы самъ за дѣло.

Стр. Но если тебѣ угодно, то оставимъ въ сторошѣ и тебя, и меня. А пока мы не нападѣмъ на человѣка, способнаго сдѣлать это, до тѣхъ поръ будемъ говорить, что софистъ, какъ нельзя болѣе хитро, скрылся въ неприступное мѣсто.

Фезт. Это, конечно, очевидно.

Стр. Поэтому, если мы будемъ говорить, что онъ занимается искусствомъ, творящимъ лишь призраки, то, придравшись къ намъ D. изъ-за этого употребленія слова ¹⁾, онъ легко обернетъ наши слова въ противоположную сторону, спросивъ насъ: а что же мы именно подразумѣваемъ подъ призракомъ вообще, когда называемъ его творцемъ ихъ? Отсюда, Фезтетъ, надо смотрѣть, что скажетъ кто юношѣ въ отвѣтъ на его вопросъ.

Фезт. Ясно, что мы укажемъ на изображенія въ водѣ и зеркалѣ, затѣмъ еще на картины и статуи и на все остальное, подобнаго же рода.

28. *Стр.* Очевидно, Фезтетъ, ты, софиста еще не видаль-то. E.

Фезт. Какъ такъ?

Стр. Тебѣ покажется, что онъ или жмурится, или совсѣмъ не имѣетъ глазъ.

¹⁾ Т. е. придравшись къ такому выраженію.

Ответ. Почему?

Стр. Когда ты дашь ему вотъ такой отвѣтъ, указывая на изображенія въ зеркалахъ и изваянiяхъ, онъ посмѣется надъ твоими словами, такъ какъ ты станешь бесѣдовать съ нимъ, какъ со зрячимъ, а онъ притворится, будто не знаетъ ни зеркалъ, ни воды, ни даже вообще зрѣнiя и спросить тебя только о томъ, что слѣдуетъ изъ опредѣленiй.

Ответ. О чемъ же?

Стр. О томъ, что обще всѣмъ этимъ (предметамъ), которыхъ ты назвавъ много, считаешь достойнымъ обозначить однимъ названiемъ, именуя всѣхъ ихъ „призракомъ“, будто они нѣчто одно. Итакъ, говори и защищайся, ни въ чемъ не уступая мужу.

Ответ. Такъ что же, чужеземецъ, мы можемъ сказать о призракѣ, какъ не то, что призракъ есть дѣйствительному уподобленное, иное (нѣчто) такого же рода.

Стр. Считаешь ли ты (это) второе подобное истиннымъ, или В. для чего говоришь: „оно такое же?“

Ответ. Никакимъ образомъ не истиннымъ, но лишь схожимъ съ нимъ.

Стр. Не правда ли, ты истиннымъ называешь истинно—сущее?

Ответ. Такъ.

Стр. Что же? Неистинное—не противоположно ли истинному?

Ответ. Какъ же иначе?

Стр. Слѣдовательно ты „подобное“ не считаешь истинно—сущимъ, если только называешь его неистиннымъ.

Ответ. Но вѣдь оно вообще существуетъ же.

Стр. Однако, (существуетъ) не истинно, говоришь ты.

Ответ. Конечно нѣтъ, оно есть только изображенiе существующаго.

Стр. Слѣдовательно, не существуя истинно, все же въ дѣйствительности *есть* то, что мы называемъ изображенiемъ истинно-существующаго?

С. *Ответ.* Кажется, небытiе съ бытiемъ образовали нѣкоторое подобнаго рода сплетенiе и при томъ весьма странное.

Стр. А какъ же не странное? Ты видишь, что вслѣдствiе этого сплетенiя многоголовый софистъ принудилъ насъ противъ воли согласиться, что несуществующее какимъ-то образомъ существуетъ.

Фезт. Вижу и очень даже.

Стр. Что же теперь? Какое опредѣленіе давъ его искусству, мы будемъ въ состояніи согласиться сами съ собою.

Фезт. Почему и чего боясь, ты такъ говоришь?

Стр. Когда мы утверждаемъ, что онъ (софистъ) обманываетъ D. насъ призракомъ, и что его искусство какое-то обманывающее, то не будемъ ли мы этимъ утверждать, что наша душа изъ-за его искусства мнить ложное, или чтó скажемъ?

Фезт. Это; чтó же другое сказать-то намъ?

Стр. Далѣе ложнымъ же мнѣніемъ будетъ то, которое придерживается противнаго существующему или какъ?

Фезт. Противнаго.

Стр. Ты говоришь, слѣдовательно, что ложное мнѣніе представляетъ себѣ несуществующее?

Фезт. Необходимо.

Стр. Представляетъ ли оно себѣ, что несуществующаго нѣтъ, E. или что вовсе несуществующее все же какъ-то есть?

Фезт. Несуществующее должно, однако, какимъ-то образомъ быть, если только когда-нибудь кто-либо хотя въ маломъ чемъ солжетъ.

Стр. Что же? Не будетъ ли оно (ложное мнѣніе) представлять также, что безусловно существующее совершенно не существуетъ?

Фезт. Да.

Стр. И это тоже ложь?

Фезт. И это.

Стр. Слѣдовательно, положеніе высказывающее, что существующаго нѣтъ, или что несуществующее есть, по моему мнѣнію, 241. будетъ считаться точно также ложнымъ.

Фезт. Да какъ же иначе оно могло бы стать такимъ?

Стр. Вѣроятно никакъ. Но этого софистъ не признаетъ. Или есть какой-либо способъ подвинуть здравомыслящаго человѣка на такую уступку, разъ вполнѣ признано, что то, въ чемъ мы передъ этимъ согласились (т. е. небытіе), невыразимо, необъяснимо, противно здравому смыслу и непонятно? Разумѣемъ ли мы, Фезтетъ, что онъ говоритъ?

Фезт. Отчего же не разумѣть того, что онъ скажетъ, будто мы, B. дерзнувъ заявить, что есть ложь и въ представленіяхъ, и въ словахъ, противорѣчимъ недавно высказанному нами же. Вѣдь мы-

часто вынуждены приводить въ связь существующее съ несуществующимъ, недавно вполнѣ установивши, что это (было бы) менѣ всего возможно.

29. *Стр.* Ты правильно вспомнилъ. Но пора уже принять рѣшеніе, что же надо дѣлать съ софистомъ? Ты видишь сколь многочисленны и какъ легко возникаютъ возраженія и затрудненія, если мы станемъ розыскивать его (софиста) въ области искусства плутовъ и обманщиковъ.

Фезт. И очень (вижу).

Стр. Мы, разобрали лишь незначительную часть ихъ, между С. тѣмъ какъ они, такъ сказать, безконечны.

Фезт. Какъ видно, схватить софиста, пожалуй, невозможно, если все это такъ.

Стр. Что же? Откажемся теперь изъ трусости?

Фезт. Я полагаю, что не слѣдуетъ, если мы мало-мальски въ силахъ, какъ-либо схватиться за мужа.

Стр. Но ты будешь снисходителенъ, и сообразно съ только что сказаннымъ тобою, удовольствуешься, если мы какъ-либо помаленько станемъ вывертываться изъ столь труднаго изслѣдованія?

Фезт. Отчего же мнѣ и не быть-то снисходительнымъ?

D. *Стр.* Затѣмъ еще больше прошу тебя о слѣдующемъ.

Фезт. О чемъ?

Стр. Чтобы ты не думалъ, будто я становлюсь въ нѣкоторомъ родѣ отцеубійцей.

Фезт. Какъ такъ?

Стр. Защищаясь, намъ необходимо будетъ рассмотретьъ ученіе нашего отца Парменида и всѣми силами доказывать, что несуществующее въ какомъ-либо отношеніи есть, а существующее, напротивъ, какъ-то не существуетъ.

Фезт. Очевидно, подобное и придется отстаивать въ изслѣдованіи.

Стр. Какъ же не очевидно, по словамъ пословицы, и самому слѣпому? Вѣдь, пока это не отвергнуто нами или не принято, едва ли кто окажется въ состояніи говорить о лживыхъ словахъ и мнѣніяхъ, будетъ ли дѣло идти о самихъ призракахъ, изображеніяхъ, подражаніяхъ и кажущихся подобіяхъ или же объ всѣхъ искусствахъ (вообще), занимающихся этимъ, не дѣлаясь смѣшнымъ въ своей необходимости противорѣчить самому же себѣ.

Фезт. Весьма справедливо.

Стр. Ради этого-то и придется посягнуть на отцовское учение 242. или же совсѣмъ оставить (упомянутыя предположенія), если какая-либо боязнь мѣшаетъ намъ сдѣлать первое.

Фезт. Ничто насъ вовсе не должно удерживать отъ этого.

Стр. Теперь я буду просить тебя еще и, въ третьихъ, объ одной малости.

Фезт. Ты только скажи.

Стр. Я недавно гдѣ-то говорилъ, что всегда какъ-то теряю надежду на опроверженіе всего этого, вотъ и теперь тоже случилось.

Фезт. Говорилъ.

Стр. Боюсь я, въ силу сказаннаго, чтобы не показаться тебѣ безумнымъ, когда перевернусь кверху ногами. Однако, ради В. тебя, мы все-же возьмемъ опровергать ученіе Парменида, если только сможемъ его опровергать.

Фезт. Такъ какъ въ моихъ глазахъ ты ничего дурного не сдѣлаешь, если приступишь къ опроверженію и доказательству, то приступай, поѣтому, смѣло.

30. *Стр.* Ну ладно! Съ чего же прежде всего начать столь дерзновенную рѣчь? Кажется мнѣ, дитя, что намъ необходимо направиться по слѣдующему пути.

Фезт. По какому же?

Стр. Прежде всего разсмотрѣть то, что представляется намъ теперь очевиднымъ, чтобы не придти легко къ соглашенію другъ съ другомъ, будто для насъ ясно то, что (на самомъ дѣлѣ) для С. насъ смутно.

Фезт. Говори точнѣе, на что ты намекаешь.

Стр. Мнѣ кажется, что Парменидъ, да и всякій другой, кто только когда-либо предпринималъ рѣшеніе: опредѣлить каково сущее количественно и качественно, говорили съ нами, не придавая значенія своимъ словамъ.

Фезт. Какимъ образомъ?

Стр. Каждый изъ нихъ, представляется мнѣ, рассказываетъ намъ какую-то сказку, будто дѣтямъ: одинъ, что существующее тройко, и то иной разъ одно враждуетъ въ немъ какъ-то съ другимъ, то становится дружнымъ, вступаетъ въ браки, рождаетъ D. дѣтей и даетъ кормъ потомкамъ; другой, называя двойкое сущее: влажное и сухое или теплое и холодное, заставляетъ жить все (это)

вмѣстѣ и сочетаетъ бракомъ. Группа элейцевъ у насъ, начиная съ Ксенофана, а то и раньше, рассказываетъ сказку такъ: будто то, что называется „всѣмъ“—едино. Позднѣе нѣкоторые іонійскія и сицилійскія музы сообразили, что всего безопаснѣе соединить и то, и другое другъ съ другомъ и заявить, что сущее и множественно, Е. и едино, и что оно держится враждою и дружбою. „Расходящееся всегда сходится“, говорятъ болѣе строгія изъ музы; болѣе же уступчивыя всегда допускали, что „все“ бываетъ поочередно, то единымъ и любимымъ Афродитой, то многимъ и враждебнымъ съ са- 243. мимъ собою вслѣдствіе какого-то раздора. Правильно-ли кто изъ нихъ обо всемъ этомъ говоритъ или нѣтъ,—рѣшить трудно, да и дурно было бы укорять столь весьма славныхъ и древнихъ мужей. Но вотъ что представляется безобиднымъ для нихъ.

Фезт. Что же?

Стр. А то, что они, слишкомъ свысока взглянувъ на насъ, людей изъ толпы, оказывали (намъ) недостаточно вниманія. Нисколько не заботясь, слѣдимъ ли мы за ходомъ ихъ рѣчи или В. отстаемъ, они продолжаютъ излагать каждый свое, до конца.

Фезт. Почему ты говоришь (такъ)?

Стр. Когда кто-либо изъ нихъ заявляетъ положеніе, что многое, или единое, или двоякое есть, или возникло, или возникает и что, далѣе, теплое смѣшивается съ холоднымъ, при чемъ въ иныхъ мѣстахъ предполагаются нѣкоторымъ образомъ раздѣленіе и смѣшеніе, то, Фезтетъ, ради Бога, понимаешь ли ты всякій разъ, что они говорятъ? Я когда былъ помоложе, думалъ, что понимаю ясно, когда кто-либо говорилъ о томъ, что въ настоящее время насъ приводитъ въ недоумѣніе, именно: о несущемъ. Теперь же ты С. видишь, въ какомъ находимся мы затрудненіи по отношенію къ нему.

Фезт. Вижу.

Стр. Пожалуй, мы испытываемъ такое же самое состояніе души не въ меньшей степени и по отношенію къ сущему, утверждая, что понимаемъ и ясно разумѣемъ, когда кто-либо говоритъ о немъ, а что по отношенію къ иному (т. е. несущему)—нѣтъ (не понимаемъ), хотя мы въ одинаковомъ положеніи и передъ тѣмъ, и передъ другимъ.

Фезт. Пожалуй.

Стр. И обо всемъ прочемъ изъ вышесказаннаго намъ надо было бы выразиться точно такъ же.

Өезт. Конечно.

31. *Стр.* О многомъ, однако, мы, если угодно, поговоримъ и послѣ этого, величайшее же и первоначальное должно быть раз- D. смотрѣно первымъ.

Өезт. О чемъ, однако, ты говоришь? Развѣ не ясно, что ты полагаешь, будто нужно сначала точно изслѣдовать сущее: за чтó именно принимаютъ его тѣ, кто берется разсуждать о немъ?

Стр. Ты, Өезтетъ, слѣдуешь за мыслью прямо по пятамъ. Я говорю, что методъ изслѣдованія намъ надо принять такой: будто бы тѣ находятся здѣсь и мы должны разспросить ихъ слѣдующимъ образомъ: нуте-ка Вы всѣ, кто только утверждаетъ, что теплое или холодное или что-то двоякое подобнаго рода есть E. „все“, чтó же Вы высказываете о двоякомъ (т. е. о двухъ началахъ сущаго), когда утверждаете, будто существуютъ оба начала вмѣстѣ и каждое въ отдѣльности? Какъ намъ понимать это Ваше существующее. Должны ли мы принимать по Вашему нѣчто третье—рядомъ съ тѣми двумя и „все“ считать троякимъ, но уже болѣе не двоякимъ? Вѣдь Вы не можете же сказать, если называете одно изъ двухъ началъ сущимъ, что (тогда) оба—одинаково существуютъ, такъ какъ и въ томъ, и въ другомъ случаѣ было бы единое начало, а не двоякое.

Өезт. Ты говоришь вѣрно.

Стр. Или Вы хотите оба начала назвать сущимъ?

Өезт. Можетъ быть.

Стр. Но, друзья, скажемъ мы, Вы бы такъ-то весьма ясно назвали двоякое единымъ.

Өезт. Ты совершенно правъ.

244.

Стр. Такъ какъ мы теперь очутились въ затрудненіи, то поясните намъ удовлетворительно, чтó Вы желаете обозначить, когда произносите „сущее“. Ясно вѣдь, что Вы это уже давно знаете, мы же надѣялись, что знаемъ, а теперь попали въ затруднительное положеніе. Научите насъ сначала этому самому, чтобы мы не мнили, будто постигаемъ рассказываемое Вами, тогда какъ дѣло B. обстоитъ совершенно наоборотъ. Говоря вотъ такъ и добиваясь этого отъ тѣхъ и другихъ, кто утверждаетъ, что „все“ болѣе, чѣмъ едино, неужели мы, мой сынъ, сдѣлаемъ какую-либо ошибку?

Өезт. Наименѣе всего.

32. *Стр.* Какъ же? Не должно ли у тѣхъ, кто считаетъ „все“ единымъ, вывѣдать, по возможности, что называютъ они сущимъ?

Фезт. Отчего же нѣтъ?

Стр. Пусть они отвѣтятъ (на) слѣдующее: Вы утверждаете, что только единое существуетъ? „Конечно утверждаемъ“, скажутъ. Не такъ ли?

Фезт. Да.

Стр. Какъ же? Называете ли Вы что-либо сущимъ?

Фезт. Да.

C. *Стр.* То-ли, что Вы называете и единымъ, пользуясь для одного и того же двумя выраженіями? Или какъ?

Фезт. Что же они отвѣтятъ послѣ этого, чужеземецъ?

Стр. Ясно, Фезтетъ, что для того, кто выставяетъ такое предположеніе, не очень то легко отвѣтить и на настоящій, и на какой бы то ни было другой вопросъ.

Фезт. Какъ такъ?

Стр. Допускать два наименованія, когда принято, что существуетъ лишь „единое“, разумѣется, смѣшно.

Фезт. Какъ не такъ?

D. *Стр.* Да и вообще согласиться съ утверждающимъ, что существуетъ какое-либо наименованіе, не имѣло бы смысла.

Фезт. Отчего?

Стр. Кто полагаетъ имя, отличное отъ вещи, тотъ говоритъ, конечно, о двоякомъ.

Фезт. Да.

Стр. И, дѣйствительно, если онъ принимаетъ названіе (вещи) за одно и то же, что и она сама, то или будетъ вынужденъ высказать ничье имя (назвать ничто именемъ), или если онъ назоветъ имя, какъ имя чье-либо, то получится имя, только какъ наименованіе имени, а не какъ названіе чего-либо другого.

Фезт. Такъ.

Стр. И сущее, будучи именемъ одинаго, и оно явится лишь названіемъ имени.

Фезт. Необходимо.

Стр. Какъ же далѣе? Будутъ ли они признавать цѣлое за отличное отъ одинаго сущаго или за тожественное съ нимъ?

E. *Фезт.* Какъ не будетъ признавать, они и теперь признаютъ?

Стр. Если, такимъ образомъ, цѣлое, какъ и Парменидъ говорить, „подобно массѣ со всѣхъ сторонъ округленной сферы, одинаково отстоящей повсюду отъ своего центра: оно вѣдь не должно быть какъ-либо ббльшимъ или меньшимъ ни тамъ, ни здѣсь“, если сущее именно таково, то оно имѣетъ и середину, и концы (т. е. и центръ, и периферію), а обладая этимъ, оно со всею необходимостью имѣетъ части. Или какъ?

Фезт. Такъ.

Стр. Ничто однако, не препятствуетъ, чтобы раздѣленное на 245. части имѣло во всѣхъ своихъ частяхъ свойство „единого“, и чтобы оно поэтому, будучи „всѣмъ“ и „цѣлымъ“, было такимъ же образомъ „единымъ“.

Фезт. Отчего же нѣтъ?

Стр. Но возможно ли, чтобы обладающее этимъ свойствомъ было само единое?

Фезт. Почему?

Стр. Истинно единое безъ сомнѣнія должно считаться по здравымъ понятіямъ совершенно нераздѣлимымъ.

Фезт. Должно, конечно.

Стр. Будучи вотъ такого свойства: состоящимъ изъ многихъ В. частей, оно не будетъ соответствовать имъ (здравымъ понятіямъ).

Фезт. Понимаю.

Стр. Будетъ ли теперь сущее, имѣющее, такимъ образомъ, свойство единого, „единымъ“ и „цѣлымъ“ или намъ вовсе не слѣдуетъ считать сущее за цѣлое?

Фезт. Ты предложилъ выборъ, причиняющій затрудненія.

Стр. Ты говоришь дѣйствительно настоящую правду. Вѣдь, если сущее обладаетъ свойствомъ быть нѣкоторымъ образомъ единымъ, то уже оно не является тождественнымъ съ единымъ и „все“ слѣдовательно, будетъ больше, чѣмъ единое.

Фезт. Да.

Стр. Если, далѣе, сущее есть цѣлое не потому, что оно по С. лучило такое состояніе отъ того („единого“), но есть „цѣлое“ само по себѣ, то оказалось бы, что сущему недостаетъ самого себя.

Фезт. Совершенно такъ.

Стр. Согласно этому разъясненію сущее, лишаясь самого себя, будетъ уже несущимъ.

Фезт. Такъ.

Стр. И „все“ снова становится больше „единого“, когда сущее и цѣлое получили отдѣльно другъ отъ друга собственную природу (особое бытіе).

Өэст. Да.

Стр. Если же „цѣлое“, вообще, не существуетъ, то это же D. самое произойдетъ и съ сущимъ и ему предстоитъ не быть и никогда не стать сущимъ.

Өэст. Отчего же?

Стр. Возникшее всегда цѣлое, такъ что ни о бытіи, ни о возникновеніи, нельзя говорить какъ о чемъ-либо существующемъ, если въ сущемъ не признавать цѣлаго.

Өэст. Несомнѣнно, это выходитъ, кажется, такъ.

Стр. И дѣйствительно, никакая величина не должна быть нецѣлымъ, такъ какъ, сколь велико (количественно) что-либо ни было, сколь велико оно, столь великимъ цѣлымъ оно необходимо (и) должно быть.

Өэст. Совершенно вѣрно.

Стр. И тысяча другихъ безконечныхъ затрудненій будетъ E. являть каждое (утвержденіе) тому, кто говоритъ о сущемъ, будто оно или какое-то двоякое, или только единое.

Өэст. Это обнаруживаетъ то, чтó почти уже и теперь очевидно. Вѣдь одно съ другимъ связывается, неся болѣе значительную и труднѣе разрѣшимую путаницу относительно всего прежде сказаннаго.

33. *Стр.* Тѣхъ, однако, кто съ возможною точностью изслѣдуетъ сущее и несущее, мы всѣхъ не рассмотрѣли, тѣмъ не менѣе и этого достаточно. Далѣе должно обратить вниманіе на тѣхъ, кто 246. высказывается инымъ образомъ, дабы мы видѣли на всѣхъ, что ничуть не легче объяснить, чтó же, однако, есть сущее, чѣмъ—чтó есть несущее.

Өэст. Значить, надо идти и противъ этихъ.

Стр. У нихъ, кажется, дѣйствительно происходитъ родъ борьбы великановъ изъ-за спора другъ съ другомъ о сущности.

Өэст. Какъ такъ?

Стр. Одни все влекутъ съ неба и невидимаго на землю, обнимая руками просто скалы и дубы. Держась за все подобное, они утверждаютъ, будто существуетъ только то, чтó допускаетъ возможность прикосновенія къ себѣ и ощупыванія и признаютъ тѣла

и сущность за одно и то же, всѣхъ же тѣхъ, кто говорить, будто В. существуетъ что-либо безтѣлесное, они презирають окончательно, не желая ничего другого и слышать.

Фезт. Ты назвалъ ужасныхъ людей; вѣдь со многими изъ нихъ случилось встрѣчаться и мнѣ.

Стр. Поэтому-то, вступающіе съ ними въ споръ защищаются весьма предусмотрительно (доводами) сверху, откуда-то изъ невидимаго (міра), рѣшительно настаивая на томъ, что истинная сущность это какія-то умопостигаемая и безтѣлесныя идеи; тѣла же тѣхъ и то, что тѣ признають за истину, они, разлагая въ своихъ изслѣдованіяхъ на С. мелкія части, называютъ не сущностью, а какимъ-то пребывающимъ въ движеніи бываніемъ. Между обѣими сторонами всегда, любезный Фезтетъ, относительно этого происходитъ какая-то грозная борьба.

Фезт. Правильно.

Стр. Намъ надо, далѣе, потребовать отъ обѣихъ сторонъ порознь объясненія относительно того, что онѣ считаютъ сущностью.

Фезт. Какъ же мы его будемъ требовать?

Стр. Отъ тѣхъ, кто полагаетъ сущность въ идеяхъ—легче (это сдѣлать), такъ какъ они болѣе кротки, отъ тѣхъ же, кто все насильно влечетъ къ тѣлу—труднѣе, да быть можетъ, почти и не D. возможно. Однако, мнѣ кажется, съ ними слѣдуетъ поступать такъ.

Фезт. Какъ?

Стр. Всего лучше, исправить бы ихъ дѣломъ, если только это было бы какъ-либо возможно, если же подобное невозможно, то мы это сдѣлаемъ при посредствѣ своей бесѣды, предположивъ у нихъ желаніе отвѣчать намъ болѣе правильно, чѣмъ доселѣ. То, что признано лучшими, сильнѣе того, что признано худшими. Впрочемъ, мы заботимся не объ нихъ, но ищемъ лишь истину.

Фезт. Весьма справедливо.

Е.

34. *Стр.* Предложи же сдѣлавшимся лучшими отвѣчать тебѣ и сказанное ими передавай (мнѣ).

Фезт. Пусть будетъ это.

Стр. Итакъ, они могутъ сказать: полагають ли они, что существуетъ вообще какая-либо смертная тварь.

Фезт. Отчего же нѣтъ?

Стр. Не признають ли они ее одушевленнымъ тѣломъ?

Фезт. Безъ сомнѣнія.

Стр. Считаю душу за нѣчто существующее?

247. *Фезт.* Да.

Стр. Какъ же? Не говорятъ ли они про душу, что одна душа справедливая, другая несправедливая, та разумная, а та неразумная?

Фезт. А какъ же иначе?

Стр. И не такъ ли, что вслѣдствіе обладанія справедливостью и вслѣдствіе ея присутствія, каждая душа становится таковой-то, а вслѣдствіе и обладанія противоположнымъ—обратнаго качества?

Фезт. Да и это они подтверждаютъ.

Стр. Они, далѣе, скажутъ, что то, чтó можетъ присутствовать при чемъ-либо и отсутствовать, непремѣнно должно быть чѣмъ-нибудь.

Фезт. Они говорятъ такъ.

В. *Стр.* Когда же справедливость, разсудительность и всякая другая добродѣтель и ихъ противоположности существуютъ, а также существуетъ и душа, въ которой все это проявляется, то признаютъ ли они что-либо изъ того видимымъ и осязаемымъ или же все—невидимымъ?

Фезт. Изъ этого всего почти ничего нѣтъ видимаго.

Стр. Какъ же? Неужели они утверждаютъ, что нѣчто подобнаго рода имѣетъ тѣло?

Фезт. Здѣсь они уже не рѣшаютъ все одинаковымъ образомъ, но имъ кажется, что наша душа обладаетъ тѣломъ, по отношенію же къ разсудительности и каждаго изъ того, о чемъ ты спрашивалъ.

С. они боятся дерзнуть, какъ согласиться, что ничего изъ всего того не существуетъ, такъ и признать, что все есть тѣла.

Стр. Намъ ясно, Фезетъ, что мужи стали лучшими. Вѣдь „посѣянные“ и „произведенные“ землею между ними не выказали бы ни въ чемъ робости, но всячески настаивали бы на томъ, что то, чего они не могутъ сдавить руками, то безусловно есть ничто.

Фезт. Они почти такихъ взглядовъ, какъ ты говоришь.

Стр. Спросимъ, однако, снова ихъ; если они пожелаютъ что-либо, хотя лишь самое малое изъ существующаго, признать безтѣлеснымъ, то этого достаточно. Вѣдь они должны будутъ признать

Д. то, чтó обще по своей природѣ какъ съ этимъ (безтѣлеснымъ), такъ и съ тѣмъ, чтó имѣетъ тѣло, глядя на чтó, они говорятъ о существованіи и того, и другого (т. е. и безтѣлеснаго, и тѣлеснаго). Быть

можетъ, они очутятся въ затрудненіи. Если, однако, что-либо подобное случится, то смотри: будутъ ли они готовы признать и согласиться, когда мы выставимъ взглядъ, что сущее таково.

Өезт. Каково именно? Говори и мы скоро увидимъ.

Стр. Я утверждаю теперь, что все, что бы то ни было, обладающее способностью или дѣйствовать въ силу своей природы на Е. другое-что, или претерпѣвать самое малое измѣненіе отъ дѣйствія чего-либо весьма незначительнаго, если подобное измѣненіе случилось хотя бы только одинъ разъ, все то *дѣйствительно существуетъ*. Я даю, опредѣляя существующее, такое опредѣленіе его: существующее есть ничто иное какъ сила.

Өезт. Въ виду того, что они въ настоящее время не въ состояніи высказать болѣе лучшаго, чѣмъ это, то они и принимаютъ его.

Стр. Прекрасно. Позже, быть можетъ, и для насъ, и для тѣхъ явится иное. Пусть, такимъ образомъ, оно остается здѣсь по отно- 248. шенію къ нимъ, какъ вполне признанное.

Өезт. Остается.

35. *Стр.* Теперь давай-ка обратимся къ другимъ, къ друзьямъ идей; ты же передавай намъ и этихъ слова.

Өезт. Оно и будетъ такъ.

Стр. Вы говорите о бываніи и сущности, различая ихъ какъ-то одно отъ другого. Не такъ ли?

Өезт. Да.

Стр. И (говорите Вы), что съ бываніемъ мы общаемся тѣломъ чрезъ посредство ощущенія, душою же чрезъ посредство мышленія общаемся съ истинно-сущностью, о которой Вы утверждаете, что она всегда есть въ томъ же самомъ отношеніи и одного и того же образа (т. е. равна и тождественна съ собою), бываніе же одинъ разъ такъ, другой разъ—иначе.

Өезт. Дѣйствительно мы говоримъ такъ.

В.

Стр. Что, однако, должны мы сказать, о наилучшіе изъ всѣхъ, Вы называете въ обоихъ случаяхъ общеніемъ? Не то ли, о чемъ мы упомянули раньше?

Өезт. Что же?

Стр. Страніе или дѣйствіе, возникающее вслѣдствіе нѣкоторой силы отъ взаимно встрѣтившихся (вещей) (т. е. отъ пришедшихъ въ обоюдное соприкосновеніе вещей). Быть можетъ, теперь,

Θεετеть, ты не слышишь ихъ отвѣта на это, я же, пожалуй, благодаря тѣсному знакомству съ ними, слышу.

Θεεт. Какой же, однако, они приводятъ намъ отвѣтъ?

С. *Стр.* Они не сходятся съ нами въ томъ, что было сказано недавно „сынамъ земли“ относительно сущности.

Θεεт. Въ чемъ же именно?

Стр. Мы выставили какъ достаточное опредѣленіе существующаго, если нѣчто обладаетъ способностью претерпѣвать или дѣйствовать, хотя бы даже по отношенію къ весьма малому.

Θεεт. Да.

Стр. На это, однако, они говорятъ, что быванію принадлежитъ способность претерпѣвать или дѣйствовать, но съ сущностью, они утверждаютъ, не связывается способность ни того, ни другого.

Θεεт. Не говорятъ ли они этимъ что-либо (значительное)?

Д *Стр.* На это мы должны отвѣтить, что вынуждены узнать яснѣе отъ нихъ: признаютъ ли они, что душа познаетъ, а сущность познается?

Θεεт. Это они дѣйствительно говорятъ.

Стр. Какъ же? Считаете ли Вы „познавать“ или „быть познаваемымъ“ за дѣйствіе или страданіе, или за то и другое вмѣстѣ? или одно есть страданіе, а другое (состояніе) противоположное ему? или вообще ни то, ни другое не причастно ни одному изъ двухъ (состояній)?

Θεεт. Ясно, что ничто изъ двухъ ни тому, ни другому (не причастно),—иначе они высказали бы противное прежнему (утвержденію).

Е. *Стр.* Понимаю. Если познавать значитъ дѣйствовать, то быть предметомъ познанія, напротивъ того, необходимо, значитъ, страдать и, такимъ образомъ, сущность, вслѣдствіе этого положенія, познаваемая знаніемъ, насколько она познается, настолько находится въ движеніи въ силу своего страдательнаго состоянія, которое согласно нашему утвержденію не могло бы возникнуть у пребывающаго въ покоѣ.

Θεεт. Справедливо.

249. *Стр.* Но что же ради Зевса? Дадимъ ли мы себя легко убѣдить въ томъ, что движеніе, жизнь, душа и разумъ не причастны всесовершенному бытію, и что бытіе и не живетъ, и не мыслить, но возвышенное и святое, не имѣя разума, стоитъ неподвижно въ покоѣ?

Фезт. Мы допустили бы, дорогой чужеземецъ, по истинѣ ужасное предположеніе.

Стр. Но должны ли мы, однако, утверждать, что оно обладаетъ разумомъ, а жизнью же нѣтъ?

Фезт. Какимъ образомъ?

Стр. Мы, хотя говоримъ, что и то, и другое пребываетъ въ немъ, однако, утверждать не будемъ, что оно содержитъ ихъ въ душѣ?

Фезт. А какимъ же инымъ образомъ оно имѣло бы ихъ?

Стр. Но станемъ ли мы утверждать, что при разумѣ, жизни и душѣ бытіе остается неподвижнымъ, хотя вполне одушевленнымъ? В.

Фезт. Все это мнѣ, по крайней мѣрѣ, кажется нелѣпнымъ.

Стр. И, поѣтому-то, надо допустить и то, что движется и то, что движеть, существующими.

Фезт. Какъ же нѣтъ?

Стр. Выходить, слѣдовательно, дорогой Фезтетъ, что если существуетъ только неподвижное, то никто ни о чемъ и нигдѣ не могъ бы имѣть познанія.

Фезт. Конечно такъ.

Стр. И однако же, если мы, съ другой стороны, признаемъ все носящимся и движущимся, то мы этимъ утверженіемъ исключаемъ „то же самое“ (тожество) изъ области существующаго.

Фезт. Какъ такъ?

Стр. Думаешь ли ты, что безъ покоя могло бы имѣть мѣсто слѣдующее: „въ томъ же самомъ отношеніи“, „однимъ и тѣмъ же С. образомъ“, „относительно одного и того же“?

Фезт. Никогда.

Стр. Что же далѣе? понимаешь ли ты, какъ безъ всего этого познаніе могло бы существовать или гдѣ бы то ни было возникнуть?

Фезт. Менѣе всего.

Стр. И дѣйствительно, всѣми доводами надо бороться съ тѣмъ, кто, устранивъ знаніе, мышленіе или разумъ, (въ то же время) какимъ бы то ни было образомъ настойчиво утверждаетъ о чемъ-либо.

Фезт. Несомнѣнно такъ.

Стр. Философу, такимъ образомъ, все это цѣнящему въ наибольшей степени, кажется, необходимо вслѣдствіе этого съ тѣми, кто признаетъ одну или много идей, не соглашаться, будто все пре-

D. бываетъ въ покоѣ, и совершенно не слушать тѣхъ, кто, напротивъ, приписываетъ существу всестороннее движеніе, но подражая желанію дѣтей, чтобы все неподвижное было въ движеніи, ему надо признать сущее и „все“ тѣмъ и другимъ вмѣстѣ (и движушимся, и покоящемся).

Фезт. Весьма справедливо.

36. *Стр.* Какъ же однако? Не достаточно ли теперь, кажется намъ, мы въ своей бесѣдѣ охватили мыслей сущее?

Фезт. Конечно

Стр. Вотъ тебѣ на, Фезтетъ! А я бы сказалъ, что, повидимому, теперь-то именно мы и постигнемъ всю трудность изслѣдованія о сущемъ.

E. *Фезт.* Почему и что́ это ты сказалъ?

Стр. Не замѣчаешь ли ты, другъ мой, что мы въ настоящее время очутились въ совершенномъ невѣдѣніи относительно сущаго, а (между тѣмъ) намъ самимъ кажется, будто мы говоримъ о немъ что-то, (имѣющее значеніе).

Фезт. Мнѣ, по крайней мѣрѣ, да. Я самъ, однако, положительно не понимаю, какъ мы незамѣтно очутились въ такомъ положеніи.

250. *Стр.* Но размотри точнѣе: если мы теперь согласимся съ этимъ, какъ бы намъ по праву не предложили тѣхъ же вопросовъ, съ которыми мы сами обращались къ тому, кто признавалъ, будто все есть теплое и холодное.

Фезт. Какихъ именно? Напомни мнѣ.

Стр. Охотно. И я попытаюсь это сдѣлать, разспрашивая тебя, какъ тогда тѣхъ, чтобы намъ вмѣстѣ двинуться нѣсколько впередъ.

Фезт. Справедливо.

Стр. Ну хорошо! Не считаешь ли ты движеніе и покой вполне противоположными другъ другу?

Фезт. Какъ же нѣтъ?

Стр. И несомнѣнно ты полагаешь, что оба они и каждое изъ нихъ въ отдѣльности одинаково существуютъ?

B. *Фезт.* Конечно, я говорю такъ.

Стр. Не думаешь ли ты, что оба и каждое изъ нихъ движутся, если ты признаешь, что они существуютъ?

Фезт. Никакимъ образомъ.

Стр. Но говоря, что они оба существуютъ, ты показываешь (этимъ), будто они пребываютъ въ покоѣ?

Фезт. Какимъ же образомъ?

Стр. Принимая въ душѣ, рядомъ съ тѣми двумя, какъ нѣчто третье, сущее, которымъ какъ бы обнимаются и движеніе, и покой, не считаешь ли ты, охватывая ихъ вмѣстѣ и окидывая взоромъ ихъ общеніе съ сущностью, что они оба (движеніе и покой) существуютъ?

Өэст. Кажется, мы дѣйствительно предугадываемъ что-то третье: С. сущее, разъ утверждаемъ, что движеніе и покой существуютъ.

Стр. Такимъ образомъ, не движеніе и покой вмѣстѣ взятые есть сущее, но оно (есть) нѣчто отличное отъ нихъ.

Өэст. Кажется.

Стр. Слѣдовательно, сущее по своей природѣ и не стоитъ, и не движется.

Өэст. Почти такъ.

Стр. Куда же еще должно направить мысль тому, кто хочетъ обезпечить себѣ что-либо ясное объ этомъ самомъ?

Өэст. Куда же?

Стр. Я думаю, что никуда не легко: вѣдь если что-либо не D. движется, какъ оно можетъ не пребывать въ покоѣ? и (напротивъ), какъ можетъ не двигаться то, что вовсе не находится въ покоѣ? Сущее же у насъ теперь явилось внѣ того и другого; развѣ это возможно?

Өэст. Наименѣе всего возможно.

Стр. При этомъ по справедливости надо вспомнить о слѣдующемъ.

Өэст. О чемъ?

Стр. А о томъ, что мы, когда насъ спросили, къ чему должно относить выраженіе „несущее“, очутились въ полномъ недоумѣніи; ты помнишь?

Өэст. Какъ же нѣтъ?

Стр. Неужели мы по отношенію къ сущему находимся теперь въ какомъ-либо меньшемъ затрудненіи?

Өэст. Мнѣ, по крайней мѣрѣ, чужеземецъ, если можно сказать, мы представляемся въ еще большемъ (затрудненіи).

Стр. Пусть это, однако, здѣсь остается подъ сомнѣніемъ. Такъ какъ и сущее, и несущее одинаково причастны нашему недоумѣнію, то теперь можно надѣяться, что, смотря по тому, насколько одно изъ двухъ станетъ показываться менѣе ясно или болѣе ясно, и другое явится въ такомъ же видѣ. И если мы не въ силахъ 251.

познать ни одного изъ нихъ, то будемъ по крайней мѣрѣ продолжать наше изслѣдованіе самымъ надлежащимъ образомъ такъ, какъ только мы сможемъ, объ обоихъ вмѣстѣ.

Өэст. Прекрасно.

Стр. Скажемъ, однако, какимъ образомъ мы въ каждомъ случаѣ одно и то же называемъ многими именами?

Өэст. Чтѣ же? Приведи примѣръ.

37. *Стр.* Говоря объ одномъ человѣкѣ, мы придаемъ ему много различныхъ наименованій, приписываемъ ему и цвѣтъ, и форму, и величину, и пороки, и добродѣтели и этимъ всѣмъ, а также и В. тысячей другихъ, высказываемъ, что онъ не только человѣкъ, но и добрый, и такъ до безконечности; такимъ же образомъ мы поступаемъ и съ остальными предметами по данному образцу, полагая каждый изъ нихъ единымъ, мы считаемъ его многимъ и называемъ различными именами.

Өэст. Ты говоришь правду.

Стр. Этимъ-то, думаю я, мы приготовили и юношамъ, и поздно начавшимъ учиться изъ среды стариковъ, пиршество: вѣдь у всякаго прямо въ рукахъ лежитъ возраженіе о невозможности, чтобы многое было единымъ, а единое многимъ и имъ всѣмъ, повидимому, дѣйствительно доставляетъ удовольствіе, не допускать называть человѣка добрымъ, но признавать добрымъ только добро, а С. человѣкомъ лишь человѣка. Тебѣ, Өэететь, я думаю, часто приходится сталкиваться съ людьми, иногда даже уже и болѣе пожилыми, ревностно занимавшимися подобнымъ, дивящимися вслѣдствіи скудомыслія всему такому и считающими, будто они въ этомъ открыли нѣчто сверхмудрое.

Өэст. Конечно.

Стр. Чтобы, такимъ образомъ, наша рѣчь относилась ко всѣмъ, кто когда-либо хотя малѣйше разсуждалъ о сущности, пусть и D. этимъ, и всѣмъ остальнымъ, съ кѣмъ мы раньше бесѣдовали, будетъ предложено въ формѣ вопросовъ то, чтѣ теперь должно быть выяснено.

Өэст. Что же однако?

Стр. Мы не поставляемъ въ связь ни сущность съ движеніемъ и покоемъ, ни иное что съ чѣмъ-либо другимъ, но, какъ они не смѣшиваемы и неспособны вступать въ соединеніе другъ съ другомъ, такъ мы ихъ и принимаемъ въ своихъ изслѣдованіяхъ?

Или мы все, какъ могущее вступать во взаимное общеніе, сведемъ къ одному и тому же? Или же одно сведемъ, а другое нѣтъ? Что, Е. дорогой Θεэтеть, скажемъ мы, они, изъ всего этого предпочтутъ?

Θεэт. На это я ничего не могу возразить за нихъ. Отчего бы тебѣ, отвѣчая въ отдѣльности (на вопросы), не разсмотрѣть все, чтó слѣдуетъ изъ каждаго вопроса.

Стр. Ты говоришь дѣло. Положимъ, во-первыхъ, если хочешь, что они говорятъ, будто ничто не обладаетъ способностью общенія съ чѣмъ-нибудь и для чего-либо. Стало-быть, движеніе и покой никакъ не соучаствуютъ въ сущности?

Θεэт. Конечно нѣтъ?

Стр. Какъ же? Будетъ ли, не входя въ общеніе съ сущностью, 252. что-либо изъ нихъ существовать?

Θεэт. Не будетъ.

Стр. Быстро, однако, кажется, все рушилось вслѣдствіе этого признанія и у тѣхъ, кто „все“ приводитъ въ движеніе и у тѣхъ, кто „все“ какъ единое заставляетъ покоиться и у того также, кто признаетъ сущее за идеи, считаетъ его находящемся всегда въ томъ же сямомъ отношеніи и тѣмъ же самымъ образомъ. Вѣдь всѣ они присоединяютъ сюда бытіе, говоря, что все дѣйствительно движется, другіе же, что все есть дѣйствительно недвижимое.

Θεэт. Вполнѣ такъ.

Стр. И въ самомъ дѣлѣ, и тѣ, кто те соединяетъ все, то раз- В. лагаетъ, безразлично: соединяя ли въ одно и разлагая это единое на конечное или же безконечное число началъ и изъ нихъ уже (затѣмъ) слагая его, все равно полагая ли, что это бываетъ попере- мѣнно или всегда, всѣ они этимъ ничего не скажутъ, если не существуетъ никакого смѣшенія.

Θεэт. Вѣрно.

Стр. Далѣе, въ самомъ смѣшномъ видѣ изъ всѣхъ явились бы при участіи въ изслѣдованіи тѣ, кто вовсе не допускаетъ, чтобы что-либо, приобщаясь къ свойствамъ другого, называлось „другимъ“.

Θεэт. Какъ?

Стр. Принужденные во всемъ употреблять выраженіе: „быть“, „особо“, „иное“, „само по себѣ“ и тысяча другихъ, воздержаться отъ которыхъ и не соединять ихъ въ своихъ рѣчахъ бессильны, они не нуждаются въ другихъ обличителяхъ, но постоянно бродятъ вокругъ, нося съ собою, какъ принято говорить, домашняго

врага и будущаго противника, подающаго подобно странному Евриклею изнутри голосъ.

D. *Өезт.* Ты приводишь вполне подходящее и вѣрное сравненіе.

Стр. А что если мы во всемъ признаемъ способность ко взаимному общенію?

Өезт. Это и я въ состояніи опровергнуть.

Стр. Какимъ же образомъ?

Өезт. А такъ, что само движеніе совершенно остановилось бы и самъ покой, съ другой стороны, задвигался бы, если бы они пришли въ соприкосновеніе другъ съ другомъ.

Стр. Однако, это по неприложнымъ основаніямъ невозможно, чтобы движеніе покоилось, а покой двигался.

Өезт. Какъ не такъ?

Стр. Слѣдовательно, остается только третье.

Өезт. Да.

E. 38. *Стр.* И дѣйствительно изъ этого необходимо что-либо одно: либо чтобы все, либо ничто, либо одно склонно было къ соединенію, а другое нѣтъ.

Өезт. А какъ же иначе?

Стр. Тѣ два предположенія найдены невозможными.

Өезт. Да.

Стр. Слѣдовательно, каждый, кто только желаетъ вѣрно отвѣтить, приметъ оставшееся изъ трехъ.

Өезт. Вполнѣ такъ.

253. *Стр.* Когда же одно склонно это дѣлать (вступать въ общеніе), а другое нѣтъ, то должно произойти то же самое, что и съ буквами: однѣ изъ нихъ не сочетаются другъ съ другомъ, другія же сочетаются.

Өезт. Какъ же нѣтъ?

Стр. Гласныя преимущественно передъ другими проходятъ чрезъ всѣ, словно связывающая нить, такъ что безъ какой-либо изъ нихъ невозможно сочетать остальные буквы одну съ другой.

Өезт. Конечно.

Стр. Всякому ли извѣстно, какія (буквы) съ какими способны входить въ связь, или есть нужда въ искусствѣ у того, кто намѣренъ это дѣлать удовлетворительно?

Өезт. Есть нужда въ искусствѣ.

Стр. Въ какомъ?

Фезт. Въ грамматикѣ.

Стр. Какъ же? Не такъ ли обстоитъ дѣло съ высокими и низ- В. кими звуками? Не есть ли владѣющій искусствомъ знать, какіе (звуки) сочетаются и какіе нѣтъ, музыкантъ, а не свѣдущій въ этомъ— немужыкантъ?

Фезт. Такъ.

Стр. И по отношенію къ другимъ искусствамъ и незнанію мы найдемъ подобное же.

Фезт. Какъ нѣтъ?

Стр. Что же? Такъ какъ мы согласны въ томъ, что и роды (вещей) находятся другъ съ другомъ въ подобномъ сочетаніи, то не съ помощью ли нѣкотораго знанія долженъ отыскивать путь въ своихъ изслѣдованіяхъ тотъ, кто намѣренъ правильно указывать: какіе роды съ какими сочетаются и какіе взаимно не допускаютъ этого? И затѣмъ, во всѣхъ ли случаяхъ есть связь между С. ними, такъ чтобы они были способны соединяться и обратно, при раздѣленіи: повсюду ли существуютъ другія причины раздѣленія?

Фезт. Какъ не нужно науки и, быть можетъ, даже самой важной?

39. *Стр.* Чѣмъ же, дорогой Фезетъ, назовемъ теперь эту (науку)? Или, ради Зевса, не напали ли мы, незамѣтно для насъ на науку людей свободныхъ и не кажется ли, что мы, ища софиста, отыскали раньше филозофа?

Фезт. А какъ ты думаешь?

Стр. Раздѣлять по родамъ, не принимать того же самаго вида D. за иной и другого за тотъ же самый, неужели мы не скажемъ, что это есть предметъ науки діалектики?

Фезт. Да, скажемъ.

Стр. Кто, такимъ образомъ, въ состояніи выполнить это, тотъ съумѣетъ въ достаточной степени различить одну идею, повсюду проходящую черезъ многое, въ которомъ каждое отдѣльное разъобщено съ другимъ, далѣе, различить какъ многія отличныя другъ отъ друга идеи обнимаются извнѣ одною, и какъ, обратно, одна (идея) связана въ одномъ мѣстѣ многими, и какъ, наконецъ, многія совершенно отдѣлены другъ отъ друга. Это все называется умѣть раз- E. личать по родамъ, насколько каждое можетъ вступать въ общеніе и насколько нѣтъ.

Фезт. Совершенно такъ.

Стр. Ты, думаю я, конечно, діалектику никому другому не припишешь какъ только искренно и истинно философствующему?

Өезт. Какъ же можетъ кто-либо приписать ее иному кому?

Стр. Философа мы, безъ сомнѣнія, найдемъ и теперь, и позже
254. въ подобной области, если поищемъ; однако, и его трудно ясно распознать; только трудность по отношенію къ софисту иного рода, чѣмъ относительно философа.

Өезт. Почему?

Стр. Одинъ, убѣгающій во тьму несущаго, куда онъ направляется по привычкѣ, трудно узнаваемъ благодаря темнотѣ мѣста. Не такъ ли?

Өезт. Кажется.

Стр. Философъ же, который постоянно обращается мыслями къ идеи сущаго, напротивъ, нелегко виденъ благодаря ослѣпитель-
В. ному блеску своей области, такъ какъ духовныя очи толпы не въ силахъ выдержать созерцаніе божественнаго.

Өезт. И естественно, что одно имѣетъ мѣсто не менѣе, чѣмъ другое.

Стр. Такимъ образомъ, что касается этого (философа), то мы его вскорѣ рассмотримъ яснѣе, если будемъ чувствовать къ тому охоту, по отношенію же къ софисту несомнѣнно очевидно, что не должно оставлять его, не разсмотрѣвъ въ достаточной степени.

Өезт. Ты прекрасно сказалъ.

40. *Стр.* Когда, такимъ образомъ, мы согласились, что одни
С. роды (существующаго) склонны вступать во взаимное общеніе, другіе же нѣтъ, и что нѣкоторые лишь съ немногими, а другіе со многими, а, наконецъ, нѣкоторые во всѣхъ случаяхъ безпрепятственно общаются со всѣми, то будемъ идти дальше въ нашей бесѣдѣ такъ, чтобы намъ коснуться не всѣхъ видовъ (существующаго), дабы изъ-за множества ихъ не придти въ смущеніе, но, избрать лишь тѣ, которые считаются главнѣйшими (обширнѣйшими) и разсмотрѣть: во-первыхъ, каковъ каждый изъ нихъ и затѣмъ, какъ обстоитъ съ ихъ способностью общенія другъ съ другомъ. Вслѣдствіе этого, если мы не можемъ со всею ясностью постичь сущее и несущее, то, по крайней мѣрѣ, насколько это допускаетъ
D. способ теперешняго изслѣдованія, не явимся бѣдными на разъясненіе ихъ, въ случаѣ намъ какъ-либо удастся удалиться отсюда

безъ вреда при нашихъ утверждєніяхъ о несущемъ, будто есть дѣйствительно несущее.

Фезт. Конечно, надо.

Стр. Наиболѣе обширные роды, которые мы теперь обслѣдываемъ, это—само сущее, покой и движеніе.

Фезт. Достаточно.

Стр. И мы о двухъ изъ нихъ говоримъ, что они несоединимы другъ съ другомъ.

Фезт. Несомнѣнно.

Стр. Напротивъ, сущее соединимо съ тѣмъ и съ другимъ. Вѣдь оба они, конечно, существуютъ.

Фезт. Какъ не такъ?

Стр. Слѣдовательно, ихъ всѣхъ становится три.

Фезт. Безспорно.

Стр. Каждый изъ нихъ есть „другое“ по отношенію къ остальнымъ двумъ и „то же самое“—для самаго себя¹⁾).

Фезт. Такъ.

Е.

Стр. Чѣмъ же, однако, мы теперь считаемъ „то же самое“ и „другое“? Есть ли они какіе-либо два рода, отличные отъ тѣхъ трехъ, по необходимости всегда вступающіе съ послѣдними въ соединеніе, въ какомъ случаѣ изслѣдованіе должно вестись относительно пяти существующихъ родовъ, а не трехъ, или, не замѣчая, мы сами обзываемъ этимъ: „то же самое“ и „другое“ нѣчто одно изъ тѣхъ? 255.

Фезт. Можетъ быть.

Стр. Но движеніе и покой не есть, вѣрно, ни другое, ни то же самое?

Фезт. Какъ?

Стр. То, что мы высказали бы вмѣстѣ о движеніи и покоѣ, это не можетъ быть ни однимъ изъ нихъ.

Фезт. Почему же?

Стр. Движеніе остановится, а покой, напротивъ, будетъ двигаться; вѣдь одно изъ этихъ двухъ, какое бы ни было, входя въ область обоихъ, заставитъ снова другое превратиться въ противоположное своей собственной природѣ, такъ какъ оно участвуетъ въ противоположномъ.

¹⁾ Выраженіе: „другое“ и „то же самое“ можно повсюду замѣнить выраженіями: различное и тождественное.

Өзт. Совершенно такъ.

Стр. Оба они причастны и „тому же самому“, и „другому“.

Өзт. Да.

Стр. Поэтому, мы не должны говорить ни о движеніи, что оно „то же самое“ или „другое“, ни о покоѣ.

Өзт. Конечно, нѣтъ.

Стр. Но не слѣдуетъ ли намъ мыслить сущее и „то же самое“, какъ нѣчто одно?

Өзт. Возможно.

Стр. Но, если сущее и „то же самое“ не означаютъ ничего различнаго, то мы, говоря снова о движеніи и покоѣ, что они оба существуютъ, сочтемъ, такимъ образомъ, и то, и другое, какъ существующіе, за „то же самое“.

Өзт. Но это вполнѣ невозможно.

Стр. Дѣйствительно невозможно, чтобы сущее и „то же самое“ были одно.

Өзт. Почти такъ.

Стр. Въ такомъ случаѣ не примемъ ли мы рядомъ съ тремя видами четвертый: „то же самое“?

Өзт. Да, конечно.

Стр. Какъ же дальше? Не слѣдуетъ ли намъ, однако, считать „другое“ пятымъ (видомъ)? Или должно его и сущее мыслить, какъ два названія для одного рода?

Өзт. Пожалуй.

Стр. Я, впрочемъ, думаю, что ты согласишься въ томъ, что изъ существующаго одно считается (существующимъ) само по себѣ, другое же лишь относительно другъ друга.

Өзт. Отчего же нѣтъ?

D. *Стр.* „Другое“ всегда (существуетъ только лишь) по отношенію къ „другому“. Не такъ ли?

Өзт. Такъ.

Стр. Не совѣмъ, если и сущее, и „другое“ не различились въ высшей степени. Если бы, однако, „другое“ участвовало въ обоихъ видахъ, какъ сущее, то изъ другого одно было бы „другимъ“ совѣмъ не относительно другого. Теперь же у насъ прямо вышло, что то, что можетъ быть инымъ, это и явилось относительно другого, по необходимости, тѣмъ, чѣмъ оно есть.

Өзт. Ты говоришь, какъ оно и есть.

Стр. Слѣдовательно, пятымъ среди тѣхъ видовъ, которые мы выбрали, должно считать природу „другого“.

Е.

Өэст. Да.

Стр. И мы скажемъ, что она (природа) проникаетъ всѣ остальные (роды), такъ какъ каждое отдѣльное есть „другое“ не въ силу своей собственной природы, но вслѣдствіе участія въ идеи „другого“.

Өэст. Совершенно такъ.

41. *Стр.* Объ этихъ пяти (родахъ), перебирая ихъ по одиночкѣ, мы выразились бы такъ.

Өэст. Именно какъ?

Стр. Во-первыхъ, движеніе есть совершенно другое, чѣмъ покой. Или какъ надо сказать?

Өэст. Вотъ такъ.

Стр. Оно, такимъ образомъ, не есть покой?

Өэст. Никакимъ образомъ.

Стр. Существуетъ же оно вслѣдствіе участія въ сущемъ? 256.

Өэст. Существуетъ.

Стр. И съ другой стороны, движеніе есть опять таки „другое“ для „того же самаго“.

Өэст. Да.

Стр. Поэтому оно не есть „то же самое“.

Өэст. Конечно, нѣтъ.

Стр. Но, однако, оно было „тѣмъ же самымъ“ вслѣдствіе того, что все причастно ему („тому же самому“).

Өэст. Непремѣнно.

Стр. Что движеніе дѣйствительно есть и „то же самое“, и „не то же самое“ съ этимъ должно согласиться и не огорчаться. Вѣдь, когда мы называли его „тѣмъ же самымъ“ и „не тѣмъ же самымъ“, мы выразились не одинаково; коль скоро мы называемъ его „тѣмъ же самымъ“, мы говоримъ о немъ такъ изъ-за его участія въ „томъ же самомъ“ по отношенію къ нему самому¹⁾; если же мы напротивъ, называемъ его „не тѣмъ же самымъ“, то это вслѣдствіе его общенія съ „другимъ“, благодаря чему, отдѣлившись отъ „того же самаго“, движеніе сдѣлалось не этимъ, но „другимъ“, такъ что снова справедливо считается не „тѣмъ же самымъ“.

¹⁾ Т. е. имѣя въ виду, что движеніе причастно роду „того же самаго“ вслѣдствіе того, что оно по отношенію къ себѣ есть „то же самое“.

Өзет. Совершенно такъ.

Стр. Поэтому, если бы какимъ-либо образомъ само движеніе пріобщилося къ покою, не было бы ничего страннаго назвать его недвижно-стоящимъ.

Өзет. Вполнѣ справедливо, если мы согласимся, что одни роды (существующаго) склонны взаимно соединяться, другіе же нѣтъ.

С. *Стр.* И дѣйствительно, къ доказательству въ пользу этого положенія мы пришли еще раньше теперешнихъ (доказательствъ), когда утверждали, что такъ оно по природѣ и есть.

Өзет. Какимъ же образомъ нѣтъ?

Стр. Скажемъ, однако, снова: движеніе отлично отъ „другого“, равно какъ оно есть „другое“ для „того же самаго“ и покоя?

Өзет. Непремѣнно.

Стр. Стало быть, оно по настоящему объясненію есть какъ-то и „другое“, и не „другое“.

Өзет. Правда.

Стр. А что же слѣдующее? Будемъ ли мы утверждать, что оно (движеніе) „другое“ для трехъ (родовъ), а относительно же четвертаго не скажемъ этого, признавъ въ то же время, что всѣхъ D. родовъ, о которыхъ и въ предѣлахъ которыхъ мы желаемъ вести изслѣдованіе,—пять?

Өзет. Какъ же? Вѣдь невозможно согласиться на число меньше, чѣмъ какое вышло теперь.

Стр. Смѣло, такимъ образомъ, мы должны защищать положеніе, что движеніе есть „другое“ для сущаго?

Өзет. Весьма смѣло.

Стр. Не ясно ли, однако, что движеніе есть на самомъ дѣлѣ и несущее, и сущее, такъ какъ принимаетъ участіе въ сущемъ?

Өзет. Крайне ясно.

Стр. Несущее, такимъ образомъ, необходимо имѣется, какъ въ движеніи, такъ и во всѣхъ родахъ. Вѣдь распространяющаяся на все существующее природа „другого“, придавая каждому видъ E. „другого“, дѣлаетъ это (каждое) несущимъ и согласно тому самому мы все вообще по праву, слѣдовательно, назовемъ несущимъ и снова, такъ какъ оно (это „все“) имѣетъ часть въ сущемъ, (назовемъ)—сущимъ.

Өзет. Можетъ быть.

Стр. Въ каждомъ видѣ, поѣтому, есть много сущаго и безконечно по числу несущаго.

Фезт. Кажется.

257.

Стр. Такимъ образомъ, должно сказать, что и само сущее есть „другое“ для прочихъ (родовъ).

Фезт. Необходимо.

Стр. И сущаго, слѣдовательно, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ не будетъ у насъ, въ какихъ есть „другое“. Разъ оно не есть то (другое), оно (сущее) будетъ само единымъ; тѣмъ же „другимъ“, безконечнымъ по числу, оно, напротивъ, не будетъ.

Фезт. Почти что такъ.

Стр. Не слѣдуетъ огорчаться этимъ, когда роды по природѣ имѣютъ взаимное общеніе. Если же кто на это не согласенъ, пусть тотъ опровергнетъ сначала наши предыдущія объясненія, а затѣмъ также и послѣдующее.

Фезт. Ты выразился весьма справедливо.

Стр. Посмотримъ-ка на вотъ что.

В.

Фезт. На что именно?

Стр. Когда мы говоримъ о несущемъ, мы разумѣемъ, кажется, не нѣчто противоположное сущему, но лишь „другое“, (чѣмъ сущее).

Фезт. Какъ?

Стр. Вѣдь, если мы, напримѣръ, что-либо называемъ невеликимъ, кажется ли тебѣ, что этимъ выраженіемъ мы больше обозначаемъ малое, чѣмъ равное?

Фезт. Какимъ образомъ?

Стр. Слѣдовательно, если бы утверждалось, что отрицаніе означаетъ противоположное, мы не будемъ соглашаться съ этимъ, но (согласились бы) только настолько, чтобы „не“ и „нѣтъ“ означали нѣчто „другое“ по отношенію къ рядомъ стоящимъ словамъ, или, еще лучше, вещамъ, до которыхъ относятся высказанныя С. вслѣдъ за отрицаніемъ слова.

Фезт. Совершенно такъ.

42. *Стр.* Подумаемъ-ка, если и тебѣ угодно, о слѣдующемъ.

Фезт. О чемъ же?

Стр. Существо „другого“ мнѣ показывается раздробленнымъ на части надобно знацію.

Фезт. Какимъ образомъ?

Стр. И оно (знаніе) едино, но всякая отдѣльная часть его, D. относящаяся къ чему-либо, имѣеть какое-нибудь присущее ей имя. Черезъ это-то и говорится о многихъ искусствахъ и знаніяхъ.

Өезт. Конечно такъ.

Стр. Поэтому, и части существа „другого“, которое есть только едино, испытываютъ это же.

Өезт. Можетъ быть. Но скажемъ какимъ, именно, образомъ?

Стр. Не противоположна ли какая-либо часть „другого“ красивому?

Өезт. Да.

Стр. Сочтемъ ли мы ее безымянной или имѣющей нѣкоторое имя?

Өезт. Имѣющей; вѣдь то, что мы каждый разъ называемъ некрасивымъ, является „другимъ“ не для чего-либо иного, а лишь для существа прекраснаго.

Стр. Ну хорошо, скажи мнѣ теперь слѣдующее.

E. *Өезт.* Что же?

Стр. Не выходитъ ли такъ, что некрасивое есть нѣчто, отдѣленное отъ какого-либо рода существующаго и снова противопоставленное чему-либо изъ существующаго?

Өезт. Такъ.

Стр. Оказывается, слѣдовательно, что некрасивое, повидимому, есть противоположеніе существующаго существующему же.

Өезт. Весьма справедливо.

Стр. Что же? Не принадлежитъ ли у насъ по этимъ словамъ красивое въ большей степени къ существующему, некрасивое же въ меньшей.

Өезт. Никакимъ образомъ.

258. *Стр.* Слѣдовательно, надо признать, что и невеликое, и само великое одинаково существуютъ.

Өезт. Одинаково.

Стр. Не должно ли и несправедливое полагать равнымъ со справедливымъ въ томъ отношеніи, что одно изъ нихъ существуетъ нисколько не меньше другого.

Өезт. Отчего же нѣтъ?

Стр. Такимъ же образомъ будемъ говорить и о прочемъ, какъ скоро существо „другого“ оказалось принадлежащимъ къ существующему. Когда же оно („другое“) существуетъ, то нужно полагать и его части существующими не въ меньшей степени.

Фезт. Какъ же не такъ?

Стр. Поэтому, кажется, противопоставленіе природы части В. „другого“ существу, противопологаемыхъ другъ другу, есть несколько не меньшая, если позволено выразиться, сущность, чѣмъ и само сущее, причемъ она обозначаетъ не (нѣчто) противоположное существу, но указываетъ лишь насколько одно является „другимъ“ для того.

Фезт. Совершенно ясно.

Стр. Какъ же намъ назвать ее?

Фезт. Очевидно, она есть то самое несущее, которое мы изслѣдовали изъ-за софиста.

Стр. Можетъ быть, какъ ты сказалъ, у него несущаго такъ же мало, какъ и у кого другого, недостаетъ сущности и, (можетъ быть), должно смѣло теперь говорить, что несущее навѣрно имѣетъ свою собственную природу, и подобно тому, какъ великое было великимъ, красивое—красивымъ и невеликое—невеликимъ, некрасивое—не- С. красивымъ, то и несущее, будучи однимъ среди многихъ существующихъ видовъ, не такимъ ли образомъ было и есть тоже несущее? Или по отношенію къ нему мы, дорогой Фезтетъ, питаемъ еще какое-либо сомнѣніе?

Фезт. Никакого.

43. *Стр.* Ты знаешь ли, мы далеко не послушались Парменида, что касалось его запрещенія.

Фезт. Какъ такъ?

Стр. Стремясь въ изслѣдованіи все впередъ, мы доказали ему болѣе того, чтó тотъ запретилъ изслѣдовать.

Фезт. Какимъ образомъ?

Стр. А такъ, что онъ гдѣ-то сказалъ: никогда не болтай, что D. есть несущее; но отъ такого рода пути изслѣдованія держи по-дальше мысль.

Фезт. Конечно, онъ сказалъ такъ.

Стр. А мы не только доказали, что есть несуществующее, но выяснили и видъ, къ которому относится оно. Вѣдь указывая, что есть существо „другого“, и что оно распределѣно по всему существующему, находящемуся во взаимномъ отношеніи, мы отважились высказать, что каждая часть его („другого“), противопоставленная существующему, и есть дѣйствительно то самое:—несущее. Е.

Өезт. И кажется, дорогой чужеземець, сказали совершенно правильно.

Стр. Пусть никто не говорить о насъ, будто мы, представляя несущее противоположнымъ сущему, осмѣливаемся утверждать, что оно существуетъ. Вѣдь о томъ, что противоположно сущему, мы давно уже оставили мысль рѣшить: существуетъ ли оно, или нѣтъ, 259. обладаетъ ли разумомъ, или вполнѣ неразумно. Относительно же того, о чемъ мы теперь говорили: будто несущее *есть*, то, или пусть насъ кто-либо разубѣдить въ этомъ, доказавъ, что мы говоримъ не дѣло, или пока онъ не въ состояніи опровергнуть это, онъ долженъ говорить тоже, что высказываемъ и мы, именно, что роды взаимно соединяются, и что, въ то время какъ сущее и „другое“ проникаютъ все (всѣ вещи) и другъ друга, само „другое“, какъ имѣющее часть въ сущемъ, черезъ это участіе *есть*, хотя (*есть*) не то, въ чемъ оно участвуетъ, а „другое“; вслѣдствіе же того, что оно есть „другое“, чѣмъ сущее, вполнѣ ясно, что оно необходимо В. должно быть несущимъ. Сущее же, съ другой стороны, какъ имѣющее часть въ „другомъ“, будетъ „другимъ“ для остальныхъ родовъ, а будучи другимъ для всѣхъ ихъ, оно не будетъ ни каждымъ изъ нихъ (въ отдѣльности), ни всѣми ими вмѣстѣ взятыми помимо его самого, такъ что снова въ неисчислимыхъ и безчисленныхъ случаяхъ безспорно не будетъ сущаго; также и остальные роды, каждый въ отдѣльности и всѣ въ совокущности, во многихъ случаяхъ существуютъ, во многихъ нѣтъ.

Өезт. Правда.

Стр. Если, однако, кто-либо не вѣрить этимъ противорѣчіямъ, то такому надо произвести изслѣдованіе (самому) и привести нѣчто С. болѣе лучшее, чѣмъ сказанное теперь; если же онъ, будто измысливши что-либо трудное, находитъ удовольствіе тянуть нашу рѣчь то туда, то сюда, то такой, стало быть, занялся бы дѣломъ, не стоящимъ большаго прилежанія, какъ подтверждаетъ наше настоящее изслѣдованіе. Вѣдь найти (вотъ все) это и не хитро, и не трудно, а то и трудно, и въ такой же мѣрѣ прекрасно.

Өезт. Что же однако?

Стр. А вотъ что: допустивши возможнымъ все то, о чемъ уже было изложено раньше, оказаться въ состояніи слѣдовать при возраженіи на каждое положеніе именно сказанному въ томъ случаѣ, если кто-либо сталъ бы утверждать, что „другое“ какъ-то есть „то же са-

мое“ или „то же самое“ есть „другое“ въ томъ отношеніи и въ D. такомъ видѣ, въ какихъ, онъ утверждаетъ, каждому изъ нихъ это подобаеъ. Но объявлять „то же самое“ какимъ-либо образомъ „другимъ“, а „другое“ „тѣмъ же самымъ“, большое малымъ, подобное неподобнымъ и находить удовольствіе въ томъ, что въ рѣчахъ приходится постоянно высказывать противорѣчія, это не есть истинное опроверженіе, но здѣсь обнаруживается новичекъ, еще только впервые принимающійся за изслѣдованіе существующаго.

Өэст. Конечно такъ.

44. *Стр.* И въ самомъ дѣлѣ, дорогой мой, пытаются отдѣлять все отъ всего—вообще непристойно и есть вопиѣ дѣло (человѣка) Е. необразованнаго и нефилософа.

Өэст. Почему же?

Стр. Разъединять каждое со всѣмъ остальнымъ—это означаетъ полнѣйшее уничтоженіе всѣхъ рѣчей, такъ какъ лишь вслѣдствіе взаимнаго сплетенія видовъ образуется у насъ рѣчь.

Өэст. Правда.

Стр. Обрати же, поэтому, вниманіе, какъ была полезна для 260. насъ теперь борьба съ такими людьми и какъ полезно, что мы заставили ихъ допустить связь „другого“ съ „другимъ“.

Өэст. Въ какомъ отношеніи?

Стр. А въ томъ,—что рѣчь для насъ есть одинъ какой-то изъ существующихъ родовъ; лишившись ее, мы, что особенно важно, лишались бы философин. Намъ, теперь же надо согласиться въ томъ, что такое рѣчь; если бы она была у насъ отнята и ее совершенно не существовало, мы не могли бы ничего высказать. А она была бы отнята у насъ, если бы мы признали, что нѣтъ никакой связи между чѣмъ бы то ни было.

Өэст. Это справедливо. Но я не понимаю, для чего надо согласиться относительно рѣчи.

Стр. Быть можетъ, ты скорѣе бы понялъ, слѣдуя вотъ этимъ путемъ.

Өэст. Какимъ?

Стр. Несущее явилось у насъ какъ одинъ изъ прочихъ родовъ, разсѣянный по всему существующему.

Өэст. Такъ.

Стр. Поэтому надо рассмотреть слѣдующее: соединяется ли оно (несущее) съ сужденіемъ ¹⁾ и рѣчью.

Өэст. Какъ такъ?

С. *Стр.* Когда оно не соединимо съ ними, все необходимо должно быть истиннымъ. Когда же оно соединяется съ тѣми, то сужденіе становится ложнымъ и рѣчь тоже, такъ какъ мыслить или высказывать несуществующее—это есть заблужденіе, возникающее въ мышленіи и рѣчахъ.

Өэст. Такъ.

Стр. А если есть заблужденіе, то существуетъ и обманъ.

Өэст. Да.

Стр. Но если существуетъ обманъ, тогда все необходимо должно быть полно образовъ, подобій и призраковъ.

Өэст. Какъ не такъ?

Д. *Стр.* О софистѣ мы сказали, что онъ, хотя и скрылся въ этой области, но самъ то, однако, совершенно отрицалъ существованіе лжи; вѣдь о несущемъ никто и не мыслить, и не говорить и оно никакимъ образомъ не участвуетъ въ сущности.

Өэст. Такъ и было.

Стр. Теперь оно (несущее) явилось участвующимъ въ сущемъ, такъ что онъ (софистъ), пожалуй, въ этомъ отношеніи не станетъ спорить. Но онъ легко можетъ сказать, что одни изъ видовъ имѣютъ часть въ несущемъ, другія же нѣтъ, и что рѣчь и сужденіе именно являются не принимающими участія. Поэтому, софистъ снова можетъ защищать (тотъ взглядъ), что нѣтъ вовсе искусства, творящаго образы и призраки, въ которомъ, утверждаемъ мы, онъ пре-
Е. бываетъ, разъ сужденіе и рѣчь не входятъ въ общеніе съ несущимъ. Обманъ совершенно не существуетъ, когда не существуетъ общенія. Отсюда, прежде всего, надлежитъ точно изслѣдовать, чтó такое рѣчь, сужденіе и представленіе, дабы, когда онъ для насъ
261. станутъ ясными, намъ можно было бы видѣть общеніе ихъ съ несущимъ, а видя послѣднее, доказать, что ложь существуетъ; доказавши же это, мы свяжемъ (захваченнаго) въ ней софиста, если, конечно, онъ тамъ или, оставивъ его на свободѣ, начнемъ искать въ иной области.

¹⁾ См. объясненія.

Фезт. Вполнѣ справедливо, дорогой чужеземецъ, сказано было вначалѣ о софистѣ, что этотъ родъ (людей) трудно уловимъ. Онъ представляется избилующимъ средствами защиты, изъ которыхъ одно онъ пустилъ въ ходъ; необходимо раньше, чѣмъ удастся достигнуть самого его (софиста) одолѣть это. Едва мы теперь одолѣли одно (средство защиты) именно: что несущаго нѣтъ, какъ уже другое пущено въ ходъ и теперь надо доказать, что существуетъ ложь и въ рѣчахъ, и въ сужденіяхъ, а вслѣдъ за этимъ, быть можетъ, В. еще одно, а послѣ того и еще другое и, какъ кажется, никогда не явится конца имъ.

Стр. Надо не терять мужества, дорогой Фезетъ, тому, кто можетъ, хотя бы только понемножку пробираться впередъ. Кто падаеть духомъ въ этихъ случаяхъ, чтó тотъ будетъ дѣлать въ другихъ, гдѣ онъ или ничего не преуспѣетъ, или снова будетъ оттолкнутъ назадъ? Такой, по словамъ пословицы, едва ли когда овладѣетъ городомъ. Теперь, мой дорогой, когда съ тѣмъ, о чемъ ты говоришь, покончено, нами должна быть взята самая большія стѣна, прочее уже легче и менѣе значительно. С.

Фезт. Ты прекрасно выразился.

45. *Стр.* Прежде всего, какъ уже сказано, возьмемъ-ка рѣчь и сужденіе, дабы дать себѣ ясный отчетъ: соприкасается ли съ ними несущее или и то, и другое безусловно истинны и ни одно изъ нихъ никогда не бываетъ ложью.

Фезт. Правильно.

Стр. Давай, какъ мы говорили о видахъ и буквахъ, рассмотримъ снова такимъ же образомъ и слова, такъ какъ, примѣрно, этимъ путемъ открывается теперешнее искомое.

Фезт. На чтó же въ словахъ надо обратить вниманіе?

Стр. А на то: всѣ ли они сочетаются другъ съ другомъ или ни одно? или нѣкоторыя склонны къ этому, другія же нѣтъ?

Фезт. Ясное дѣло, что одни склонны, а другія нѣтъ.

Стр. Ты, быть можетъ, думаешь слѣдующее: что тѣ, которыя выговариваются по порядку и выражаютъ что-либо, тѣ Е. сочетаются, а тѣ, которыя въ своей послѣдовательности ничего не обозначаютъ, не сочетаются.

Фезт. Какимъ образомъ и что это ты говоришь?

Стр. Принявши то, о чемъ я думалъ, ты черезъ это и соглашаешься со мною. У насъ вѣдь есть двоякій родъ обозначенія рѣчью сущности.

Өэст. Какъ?

262. *Стр.* Одинъ называемый существительнымъ, другой — глаголомъ.

Өэст. Расскажи о каждомъ изъ нихъ.

Стр. Обозначеніе дѣйствій мы называемъ глаголомъ.

Өэст. Да.

Стр. Обозначеніе посредствомъ голоса, приложенное къ тому самому, что производитъ дѣйствіе — (мы называемъ) существительнымъ.

Өэст. Вполнѣ такъ.

Стр. Такимъ образомъ, изъ однихъ существительныхъ, послѣдовательно произнесенныхъ, никогда не образовывается рѣчь, такъ же обратно и изъ глаголовъ, произнесенныхъ безъ существительныхъ.

Өэст. Этого я не понималъ.

В. *Стр.* Очевидно, что ты, недавно согласился со мною, обративъ вниманіе на что-либо другое; вѣдь я хотѣлъ сказать именно то, что эти вотъ такъ высказанныя въ послѣдовательности слова не есть рѣчь.

Өэст. Какъ?

Стр. А, напримѣръ, „идеть бѣжить спать“ и всѣ прочія выраженія, какія обозначаютъ дѣйствія; когда кто-либо пересказалъ бы ихъ по порядку, то онъ ни о чемъ не составилъ бы рѣчи.

Өэст. Какъ же (составилъ бы)?

С. *Стр.* Такимъ же образомъ опять, если произносится: „левъ олень лошадь“ и всѣ выраженія, которыми, съ другой стороны, обозначено все, что производитъ дѣйствіе, то и изъ ихъ чередования не возникаетъ рѣчь. Высказанное не сообщаетъ ни такъ, ни иначе, ни о дѣйствіи, или недѣйствіи, ни о сущности существующаго или несуществующаго, пока кто-либо не соединитъ глаголовъ съ именами существительными. Тогда все наложено и первое сочетаніе (существительныхъ съ глаголами) становится тотчасъ же рѣчью, нѣкоторымъ образомъ первую и самую маленькую изъ рѣчей.

Өэст. Какъ ты это такъ говоришь?

Стр. Когда кого-либо произносить: „человѣкъ учится“, то не скажешь ли ты, что это есть самая маленькая и первая рѣчь?

Фезт. Да.

D.

Стр. Вѣдь въ этомъ случаѣ онъ сообщаетъ о существующемъ или происходящемъ, или происшедшемъ, или будущемъ и не только произноситъ наименованія (одни слова), но и выполняетъ (этимъ) что-либо, шлетая глаголы съ именами существительными. Поэтому-то мы выражаемся (о немъ), что онъ говоритъ что-либо, а не произноситъ названія, и такому сочетанію дали имя рѣчи.

Фезт. Вѣрно.

46. *Стр.* Подобно тому, какъ нѣкоторыя вещи совмѣщаются одна съ другой, другія же нѣтъ, такимъ же образомъ и обозначенія (вещей и дѣйствій) помощью голоса: одни не соединяются, другія же, взаимно сочетаясь, образуютъ рѣчь.

Фезт. Совершенно такъ.

Стр. Теперь еще слѣдующая малость.

Фезт. Какая же?

Стр. Рѣчь, когда она есть на лицо, должна необходимо быть рѣчью о чемъ-либо; вѣдь рѣчь ни о чемъ невозможна.

Фезт. Такъ.

Стр. Не должно ли ей быть и какого-либо свойства?

Фезт. Какъ не должно?

Стр. Обратимъ-ка теперь вниманіе на насъ самихъ.

Фезт. Дѣйствительно слѣдуетъ.

Стр. Я тебѣ скажу рѣчь, соединивъ предметъ съ дѣйствіемъ, черезъ посредство имени существительнаго и глагола; ты же скажи мнѣ, о чемъ будетъ рѣчь.

Фезт. Это и сбудется, по мѣрѣ возможности.

Стр. „Фезтетъ сидитъ“. Эта рѣчь, конечно, не длинна?

263.

Фезт. Нѣтъ, напротивъ умѣренна.

Стр. Твое дѣло теперь сказать: о комъ она и къ кому относитсяя.

Фезт. Очевидно, что обо мнѣ и ко мнѣ.

Стр. А какъ, напротивъ, слѣдующая?

Фезт. Какая?

Стр. „Фезтетъ, съ которымъ я теперь бесѣдую, летитъ“.

Фезт. И относительно этой рѣчи, едва ли кто скажетъ иначе, какъ не то, что она обо мнѣ и меня касается.

Стр. Мы утверждаемъ, что всякая рѣчь необходимо должна быть какого-либо свойства.

В. *Фезт.* Да.

Стр. Какого же свойства должно теперь считать каждую изъ этихъ двухъ?

Фезт. Одну истинной, другую ложной.

Стр. Изъ нихъ—истинная высказываетъ о тебѣ существующее, какъ оно есть.

Фезт. А какъ же?

Стр. Ложная—нѣчто другое, чѣмъ существующее.

Фезт. Да.

Стр. Она говорить, поэтому, о несуществующемъ, какъ о существующемъ.

Фезт. Почти такъ.

Стр. По крайней мѣрѣ, о чемъ-либо другомъ существующемъ, чѣмъ то, что въ дѣйствительности по отношенію къ тебѣ есть. Вѣдь мы утверждали, что относительно каждаго многое существуетъ, а многого и нѣтъ.

Фезт. Совершенно такъ.

С. *Стр.* Та же рѣчь, которую я позже сказалъ о тебѣ, прежде всего, въ силу нашего опредѣленія: что есть рѣчь, необходимо должна быть одною изъ самнхъ короткихъ.

Фезт. Мы вѣдь недавно въ этомъ согласились.

Стр. Затѣмъ, (рѣчью) о чемъ-либо.

Фезт. Такъ.

Стр. Если она не о тебѣ (рѣчь), то ни о чемъ другомъ.

Фезт. Какъ это?

Стр. Вѣдь ни къ чему не относясь, она не была бы и вообще рѣчью. Мы доказали, какъ невозможное, чтобы *рѣчью* была ни къ чему не относящаяся рѣчь.

Д. *Фезт.* Вполнѣ справедливо.

Стр. Если, такимъ образомъ, о тебѣ говорится „другое“, какъ „то же самое“, несуществующее, какъ существующее, то видно, подобное соединеніе, возникающее изъ глаголовъ и именъ существительныхъ, становится дѣйствительно и справедливо ложною рѣчью.

Фезт. Весьма вѣрно.

47. *Стр.* Какъ же теперь? Не ясно ли уже, что мышленіе, сужденіе, представленіе, словомъ, эти роды истинные и ложные всѣ возникаютъ въ нашей душѣ?

Өезт. Какимъ образомъ?

Стр. Ты это легче увидишь, если сначала узнаешь, что такое Е. они сами по себѣ и чѣмъ разнятся другъ отъ друга.

Өезт. Давай только.

Стр. Не есть ли мысль и рѣчь одно и то же за исключеніемъ лишь того, что происходящая внутри души безъ (сопровожденія) звуковъ бесѣда ея самое съ собою же, это самое и названо нами мышленіемъ?

Өезт. Вполнѣ такъ.

Стр. Потокъ же въ звукахъ, идущій отъ той (души) черезъ уста, названъ рѣчью.

Өезт. Правда.

Стр. И мы знаемъ, что въ рѣчахъ происходитъ слѣдующее—

Өезт. Что же?

Стр. Утвержденіе и отрицаніе.

Өезт. Знаемъ.

Стр. Если это происходитъ въ душѣ при размышленіи молчаливо, то имѣешь-ли ты еще какія-либо названіе для этого, помимо сужденія?

Өезт. Да какимъ же образомъ?

Стр. Что же, когда подобное состояніе возникаетъ у кого-либо 264. не силою самой души, но благодаря ощущенію, то можно-ли правильно назвать его другимъ чѣмъ-либо, какъ не представленіемъ?

Өезт. Никакъ.

Стр. Такимъ образомъ, если рѣчь бываетъ истинной и ложной и если среди этого мышленіе явилось намъ, какъ бесѣда души самое съ собою, сужденія же, какъ завершеніе мышленія и то, что мы выражаемъ словомъ „кажется“, какъ соединеніе ощущенія и сужденія, то необходимо, чтобы и изъ этихъ родовъ, какъ родственныхъ рѣчи, нѣкоторые бывали иногда ложными.

Өезт. Какъ же нѣтъ?

Стр. Замѣчаешь ли ты теперь, что ложное сужденіе и рѣчь найдены нами раньше, чѣмъ то слѣдовало согласно нашему предположенію, возбудившему было у насъ опасеніе, какъ бы изслѣдуя все это, не приняться за дѣло совершенно невыполнимое?

Фезт. Замѣчаю.

48. *Стр.* Не будемъ же, однако, падать духомъ и по отношенію С. ко всему остальному. Въ виду того, что все это теперь стало для насъ яснымъ, вспомнимъ-ка о прежнихъ дѣленіяхъ по родамъ.

Фезт. О какихъ?

Стр. Мы различали два вида искусства, творящаго образы: одинъ—производящій подобія, другой—призраки.

Фезт. Да.

Стр. И мы сказали, что недоумѣваемъ, къ какому изъ нихъ двухъ отнести софиста.

Фезт. Это было.

Стр. И когда мы въ этомъ затруднялись, распространился еще ббльшій мракъ, какъ скоро явилось положеніе, приводящее все къ сомнѣнію, будто нѣтъ ни изображеній, ни образовъ, ни призраковъ, D. черезъ что вообще никакъ, никогда и нигдѣ не возникаетъ лжи.

Фезт. Ты говоришь вѣрно.

Стр. Теперь, когда стало очевиднымъ существованіе ложной рѣчи и ложнаго сужденія, возможно, что бываютъ и подражанія существующему, а вслѣдствіе этого обстоятельства возникаетъ искусство обмана.

Фезт. Возможно.

Стр. И дѣйствительно, что софистъ принадлежитъ къ одному изъ обоихъ родовъ, мы это окончательно признали раньше.

Фезт. Да.

Е. *Стр.* Попробуемъ-ка, затѣмъ, снова раздѣляя на двое находящійся передъ нами родъ, все время держаться въ пути правой стороны отдѣленной части, имѣя въ виду то, что относится къ софисту, пока мы, обойдя все общее между нимъ и другими и оставивъ ему его собственную сущность, не выставимъ ее на показъ прежде всего намъ самимъ, а потомъ и тѣмъ, кто отъ природы въ силу 265. происхожденія весьма близко стоитъ къ подобнаго рода изслѣдованію.

Фезт. Правильно.

Стр. Не съ того ли мы начали, что различили искусство производящее и приобрѣтающее?

Фезт. Да.

Стр. И среди приобрѣтающаго—не явился ли онъ (софистъ) намъ въ области охоты, состязанія, торговли и нѣкоторыхъ другихъ видовъ искусства?

Фезт. Конечно такъ.

Стр. Теперь же, когда подражательное искусство захватило его, ясно что сперва надо расчлениить на двое это искусство. Вѣдь подражаніе, возможно, есть какое-то творчество; мы однако, говоримъ объ образахъ, а не о самихъ отдѣльныхъ предметахъ. Не такъ ли?

Фезт. Совершенно такъ.

Стр. Пусть, слѣдовательно, будетъ прежде всего двѣ части производящаго искусства.

Фезт. Какія?

Стр. Одна Божеская, а другой человѣческая.

Фезт. Не понялъ я еще.

49. *Стр.* Творческое искусство, говорили мы, если помнимъ сказанное вначалѣ, есть всякая сила, которая является причиною, что то, чего раньше не было, позже возникаетъ.

Фезт. Помнимъ.

Стр. Будемъ ли мы утверждать обо всемъ смертномъ и живомъ, что только произростаеъ на землѣ изъ сѣмянъ и корней и что образуется въ землѣ въ видѣ неодушевленныхъ плавающихъ и неплавающихъ тѣлъ, будемъ ли мы утверждать, что все это, раньше не существовавшее, возникаетъ затѣмъ въ силу творческой дѣятельности кого-либо другого, какъ не Бога? или будемъ говорить, руководясь мнѣніемъ и словами толпы...

Фезт. Какимъ?

Стр. А что вся природа выводится изъ какой-то случайности, неразумной причины или-же, наконецъ, признаемъ, что она возникаетъ изъ причины, одаренной Божественнымъ вѣдѣніемъ, исходящей отъ Бога?

Фезт. Я, быть можетъ, вслѣдствіе юности часто перемѣняю одно воззрѣніе на другое, теперь однако, смотря на тебя и предполагая, что ты считаешь будто то все произошло отъ Бога, я и самъ такъ думаю.

Стр. Прекрасно, Фезтетъ! И если бы мы полагали о тебѣ, что ты въ послѣдующее время будешь изъ числа мыслящихъ какъ-либо иначе, то теперь постарались бы рѣчью при помощи покоряющей убѣдительности довести тебя до согласія съ нами. Но такъ какъ я твою природу знаю, что она и безъ нашихъ словъ сама собою направится къ тому, къ чему, утверждаешь ты, ее теперь влечетъ, то я

Е. оставлю это. Вѣдь только прошло бы бесполезно время. Я же предположу, что то, что называется происходящимъ отъ природы, то производится божескимъ искусствомъ; все же изъ этого, создаваемое людьми,—человѣческимъ, и что въ силу такого предположенія существуетъ два рода творчества: одинъ человѣческій, другой божескій.

Фезт. Вѣрно.

Стр. Расчлени-ка, однако, каждый изъ нихъ двухъ снова на двое.

Фезт. Какъ?

266 *Стр.* Подобнаго тому, какъ ты все вообще творческое искусство дѣлилъ въ ширину, раздѣли теперь его, напротивъ, въ длину.

Фезт. Пусть раздѣлено.

Стр. Такимъ образомъ, (въ цѣломъ) возникаютъ четыре части: двѣ съ нашей стороны:—человѣческія, и двѣ со стороны Боговъ:—божескія.

Фезт. Да.

Стр. Теперь онѣ снова раздѣлены уже иначе: одна часть въ каждомъ отдѣлѣ является самопроизводящей, обѣ же остальные могутъ быть лучше всего названы творящими образы. И черезъ это, слѣдовательно, творческое искусство снова дѣлится на двѣ части.

В. *Фезт.* Скажи, какъ образуется опять каждая изъ нихъ?

50. *Стр.* Мы знаемъ, что мы и другія живыя существа, и то, изъ чего все прбизошло: огонь, вода и родственное послѣднимъ, суть произведенія Бога и каждое сотворено само. Или какъ?

Фезт. Такъ.

Стр. Каждое изъ нихъ сопровождаютъ изображенія, отнюдь не самыя вещи, тоже произведенныя божескимъ искусствомъ.

Фезт. Какія?

Стр. А образы во сіѣ и всѣ тѣ образы, которые днемъ на С. зываются естественными призраками: тѣни, когда при огнѣ появляется мракъ, затѣмъ, двойныя изображенія, когда свой собственный свѣтъ (предмета) и чужой, сливаясь въ одно на блестящихъ и гладкихъ предметахъ, порождаютъ изображеніе, которое производитъ ощущеніе, противорѣчащее прежнему привычному образу.

Фезт. Слѣдовательно, здѣсь два произведенія божескаго творчества: сама вещь и образъ, ее сопровождающій.

Стр. Но, что же съ нашимъ искусствомъ? Не будемъ ли мы утверждать, что оно помощью архитектуры воздвигаетъ домъ, помощью же живописи нѣкоторый другой, созданный подобно чело-вѣческому сну для бодрствующаго.

Өэст. Конечно такъ.

D.

Стр. То же и съ остальнымъ обстоитъ въ томъ же духѣ: произведенія нашей творческой дѣятельности снова удвоены; мы говорить самъ предметъ—это произведение искусства творческаго, а изображение его—произведение искусства изобразительнаго.

Өэст. Теперь я понялъ значительно лучше и принимаю два, расчлененныхъ каждый на два вида, творческихъ вообще искусства:—согласно одному дѣленію: чело-вѣческое и божеское искусства, по другому же—произведения каждаго изъ нихъ состоятъ изъ самихъ предметовъ и, съ другой стороны, изъ нѣкоторыхъ подобій послѣднихъ.

51. *Стр.* Вспомнимъ-ка теперь, что одинъ видъ (искусства) долженъ быть производящимъ образы, другой—призраки, если ложь есть дѣйствительно ложь и нѣчто, принадлежащее по своей Е. природѣ къ существующему.

Өэст. Такъ, конечно, было.

Стр. Не явилась ли она именно таковой, и, поэтому, не причислимъ ли мы теперь къ ней безъ противорѣчій и тѣ два вида?

Өэст. Да.

Стр. Раздѣлимъ-ка искусство, творящее призраки, снова на 267. двое.

Өэст. Какъ?

Стр. Одно это то, которое выполняется посредствомъ орудій, другое (получается), когда тотъ, кто творитъ призраки, самъ дѣ-лаетъ себя орудіемъ для этой цѣли.

Өэст. Какъ ты говоришь?

Стр. Когда, думаю я, кто-либо своимъ тѣломъ старается явить сходство съ твоей внѣшностью или своимъ голосомъ сходство съ твоимъ, то этотъ родъ искусства производить призраки называется преимущественно подражаніемъ.

Өэст. Да.

Стр. Называя этотъ родъ подражающимъ, выдѣлимъ его. Все остальное оставимъ безъ вниманія, вслѣдствіе наступленія

В. усталости и предоставимъ другому свести воедино и дать тому какое-либо подобающее названіе.

Фезт. Пусть то будетъ выдѣлено, а это передано.

Стр. Однако, дорогой Фезтетъ, и первое также слѣдуетъ считать за двойное. Рѣши, почему?

Фезт. Говори ты.

Стр. Изъ лицъ подражающихъ, одни дѣлаютъ это зная, чему они подражаютъ, другія же не зная. Какое теперь различіе признаемъ мы болѣе значительнымъ, какъ (не различіе) между знаніемъ и незнаніемъ.

Фезт. Никакое.

Стр. Подражаніе, недавно указанное, было, такимъ образомъ, подражаніемъ знающихъ. Вѣдь только тотъ, кто знаетъ твою внѣшность и тебя, тотъ лишь могъ бы подражать всему этому.

С. *Фезт.* Какъ же иначе?

Стр. А что же съ обликомъ справедливости и вообще всей вмѣстѣ взятой добродѣтели? Не примутся ли многіе, не зная ее, но какъ-либо представляя, ревностно стараться, дабы то, что они считаютъ за добродѣтель, какъ живущее въ нихъ, проявилось бы, когда они станутъ насколько только можно на дѣлѣ и на словахъ подражать тому.

Фезт. И чрезвычайно многіе (примутся).

Стр. Но достигнуть ли всѣ цѣли казаться справедливыми, не будучи вовсе таковыми? или слѣдуетъ совершенно противоположное?

Фезт. Совершенно (противуположное).

Д. *Стр.* Такого подражателя, я думаю, надо считать отличающимся отъ того, (его надо признать) незнающимъ, —отличнымъ отъ знающаго.

Фезт. Да.

52. *Стр.* Откуда же, однако, возьметъ кто-либо подобающее названіе для каждаго изъ нихъ? Вѣдь очевидно, что это трудно, такъ какъ прежніе философы, кажется, всегда готовы были пускаться въ ходъ давнишній, неосновательный укоръ раздѣленію родовъ по видамъ, черезъ что никто никогда и не брался раздѣлять. Вслѣдствіе этого, по необходимости, не существуетъ особеннаго достатка въ названіяхъ. При всемъ томъ, если выразиться болѣе смѣло, мы ради различія подражаніе, соединенное съ мнѣніемъ, назовемъ подра-

жаніемъ, основаннымъ на мнѣніи, подражаніе, (соединенное) со знаніемъ,—нѣкоторымъ научнымъ.

Фезт. Пусть будетъ (такъ).

Стр. Теперь надо воспользоваться однимъ изъ этихъ двухъ выраженій. Вѣдь софистъ принадлежитъ не къ знающимъ, но къ подражающимъ.

Фезт. И весьма.

Стр. Разсмотримъ-ка подражателя, основывающагося на мнѣніи, какъ разсматриваютъ желѣзо, прочно ли оно или содержитъ въ себѣ какую-либо трещину.

Фезт. Разсмотримъ.

Стр. А онъ (софистъ) теперь имѣетъ ее (трещину) и очень даже значительную. Одинъ изъ нихъ (подражателей) является про- 268. стоватымъ, думая, что знаетъ то, о чемъ судить, поведеніе же другого благодаря вихлянію его въ рѣчахъ возбуждаетъ подозрѣніе и опасеніе, что онъ не знаетъ того, относительно чего принимаетъ передъ другимъ видъ знающаго.

Фезт. Конечно, онъ принадлежитъ къ обоимъ родамъ, о которыхъ ты упомянулъ.

Стр. Поэтому, не примемъ ли мы одного за простого, другого за лицемѣрнаго подражателя?

Фезт. Это подходитъ.

Стр. Сочтемъ ли мы снова родъ послѣдняго единымъ или двоякимъ?

Фезт. Смотри ты (самъ).

Стр. Смотрю и мнѣ представляется какихъ-то два рода ихъ В. (подражателей): одинъ, я вижу, способенъ лицемѣрить всенародно и въ длинныхъ рѣчахъ передъ толпою, другой же передъ немногими (въ частной бесѣдѣ) и въ короткихъ рѣчахъ заставляеть себя бесѣдника противорѣчить самому себѣ.

Фезт. Ты говоришь весьма правильно.

Стр. За кого же мы сочли бы словообильнаго (подражателя)? За государственнаго ли мужа, или же за народнаго оратора?

Фезт. За народнаго оратора.

Стр. Какъ же мы назовемъ другого? Мудрымъ философомъ или подражателемъ мудрому (софистомъ)?

Фезт. Мудрымъ, однако, невозможно (назвать); вѣдь мы признавали его незнающимъ. Будучи подражателемъ мудрому, онъ, ясно,

получить отъ послѣдняго какое-либо прозвище и я почти уже понималъ, что его дѣйствительно должно назвать тѣмъ подлинно во всѣхъ отношеніяхъ истиннымъ софистомъ.

Стр. Не свяжемъ ли мы, однако, какъ и раньше, его названіе въ одно цѣлое, сплетая все вмѣстѣ отъ конца къ началу?

Өезт. Конечно такъ.

Стр. Мы, стало быть, имѣемъ занимающійся подражаніемъ, чародѣйственный на словахъ видъ относящейся къ притворству части искусства, полного противорѣчій, основаннаго на (простомъ) мнѣніи, D. искусства, принадлежащаго къ роду, производящему призраки, который выдѣленъ отъ этого же рода, творящаго призраки, въ качествѣ не божескаго, но человѣческаго произведенія, и кто сочтетъ истиннаго софиста (подражателя мудрому) происходящимъ вотъ изъ этого-то рода и крови, тотъ, кажется, выразится вполне справедливо.

Өезт. Совершенно такъ.

III. ОТДѢЛЬНЫЯ ЗАМѢЧАНІЯ.

1. *Софистъ*¹⁾. Подъ словомъ софистъ въ настоящее время обыкновенно подразумѣваютъ лжемудреца. Однако, въ древности оно ничѣмъ не отличалось отъ Σοφός; и обозначало всякаго мудраго, умнаго, свѣдущаго, искуснаго человѣка. Геродотъ называетъ софистами Солона, Пивагора и вѣщателя Меламна²⁾. У Пиндара слово софистъ означаетъ поэта³⁾. Грамматикъ Аѳиней свидѣтельствуетъ, что въ древнее время софистами называли даже музыкантовъ⁴⁾. Такое значеніе это слово не утратило еще и въ IV вѣкѣ до Р. Х., когда ему уже стали придавать презрительный смыслъ. Такъ, Ксенофонтъ называетъ софистомъ нѣкоего библіофила Еввѣдема. Этимъ же словомъ онъ обзываетъ и тѣхъ философовъ, которые занимаются изслѣдованіемъ небесныхъ явленій⁵⁾. Софистомъ называетъ Ксенофонтъ и ученика Сократа-Антисѳена⁶⁾. Исократъ, извѣстный риторъ IV вѣка, употребляетъ это слово по отношенію къ учителю музыки Дамону и къ философу Анаксагору. Ораторъ Эсхиль даже самого Сократа называетъ софистомъ. Такое же имя онъ даетъ и Демосѳену. Самъ Платонъ въ Менонѣ⁷⁾ называетъ геометровъ—софистами.

¹⁾ Проф. А. Гиляровъ: Греческіе Софисты. М. 1888. Zeller: Die Philosoph. d. Griech. I. Leipz. 1892.

²⁾ Геродотъ, I. 29. IV. 95. II. 49.

³⁾ Пиндаръ, Истм. IV. 34.

⁴⁾ Аѳиней, XIV. 632.

⁵⁾ Ксенофонтъ, Воспом., I, 1, 11.

⁶⁾ Ксенофонтъ, Пиръ, IV, 1.

⁷⁾ Платонъ, Менонъ 85 В.

Изъ всего этого мы видимъ, что первоначально слово софистъ не имѣло того отрицательнаго значенія, какое ему было усвоено позже. Въ первый разъ это слово, употребленное въ непріязненномъ смыслѣ, мы встрѣчаемъ у Эхила, въ Скованномъ Прометѣѣ.

Въ 61—62 ст. Гефестъ обращается къ Силѣ и говоритъ: „Пригвозди и эту руку накрѣпко, дабы онъ зналъ какой онъ ничтожный мудрецъ (σοφιστής) передъ Зевсомъ“. Далѣе въ 946 ст. той же трагедіи Гермесъ говоритъ Прометею: „Къ тебѣ обращаюсь я, къ злостному, презлостному мудрецу, согрѣшившему передъ богомъ“ и т. д. Въ томъ же отрицательномъ значеніи мы встрѣчаемъ это слово у Аристофана, въ его „Облакахъ“, гдѣ въ 331 ст. Сократъ говоритъ, что облака питаютъ множество софистовъ и вѣщателей изъ фурій, врачей, бездѣльниковъ и пр. Въ 1306 ст. тѣхъ же „Облакъ“ слово софистъ примѣнено къ Стрепсиаду, въ смыслѣ крючкотворца, обманывающаго помощью всякихъ ухищреній кредиторовъ. Однако, употребленіе этого слова въ такомъ непріязненномъ смыслѣ пока еще случайно. Окончательно утвердился враждебный смыслъ за словомъ софистъ, съ тѣхъ поръ какъ подъ этимъ именемъ въ половинѣ V в. до Р. Хр. стали выступать учителя греческаго юношества. При самыхъ поверхностныхъ знаніяхъ или даже при отсутствіи знаній, они брались обучать положительно всему, между прочимъ и добродѣтели. Нравственное достоинство ихъ ученія, имѣющаго цѣлью исключительно указать путь къ славѣ и различнымъ преимуществамъ, было весьма сомнительно. Если ко всему этому мы прибавимъ чванность и напыщенность этихъ учителей, то для насъ станутъ понятными та ненависть и презрѣніе, которыми было проникнуто отношеніе къ нимъ лучшей части Греческаго народа.

Образцомъ негодованія противъ софистовъ могутъ служить замѣчанія Ксенофонта въ его сочиненіи Объ охотѣ и разговоръ Анита съ Сократомъ въ діалогъ Платона—Менонъ. Въ произведеніяхъ Платона мы встрѣчаемъ цѣлую галерею различныхъ типовъ софистовъ, изображенныхъ такъ живо, охарактеризованныхъ такъ мѣтко, какъ это могъ сдѣлать лишь такой великій мастеръ, какимъ являлся Платонъ.

Ему мы главнымъ образомъ обязаны тѣмъ, что понимаемъ теперь, какимъ образомъ изъ такого, казалось, хорошаго значенія слова, какъ σοφιστής, образовалась нелестная кличка „софистъ“—жемуд-

рець, которая въ такомъ большомъ ходу и у насъ въ послѣднемъ значеніемъ этого слова.

2. *Теодоръ*. Теодоръ, родомъ изъ Кирены, былъ выдающійся математикъ. Платонъ въ *Теэтетѣ*¹⁾ характеризуетъ его, какъ свѣдущаго въ геометріи, астрономіи, практической ариѳметикѣ, музыкѣ и вообще во всемъ томъ, чтó относится къ дѣду воспитанія. По рассказамъ древнихъ писателей (Диогена Лаертскаго и Апулея) Платонъ, когда былъ въ Киренахъ, будто бы даже учился у него математикѣ. По своимъ философскимъ убѣжденіямъ Теодоръ долгое время былъ сенсуалистомъ, принадлежа къ ученикамъ Протагора. Платонъ, относившійся къ нему съ большимъ уваженіемъ, выводитъ его помимо настоящаго діалога еще въ *Теэтетѣ* и *Политикѣ*. По складу своего ума, склоннаго къ математикѣ, Теодоръ не былъ особенно способенъ къ диспутамъ и не охотно бралъ на себя роль противника въ разговорѣ. Въ данномъ діалогѣ онъ лишь молчаливый слушатель.

3. *Сократъ*. Личность второго собесѣдника діалога—Сократа слишкомъ извѣстна для того, чтобы на ней останавливаться.

4. *Странникъ изъ Элеи*. Свѣдѣній о лицѣ, выступающемъ подъ именемъ Элейскаго гостя, мы никакихъ не имѣемъ, и вѣроятнѣе всего, что оно всецѣло вымышлено Платономъ. Послѣдній подчеркиваетъ лишь происхождение гостя, опредѣляющее его философское направленіе. Со странникомъ мы встрѣчаемся еще въ діалогѣ *Политикъ*, гдѣ ему отведена тоже главная роль. Родина гостя: Элея—греческая колонія на юго-западномъ берегу Италіи.

5. *Теэтетъ*. Теэтетъ, сынъ Эвфронія изъ Суніи, былъ даровитымъ, многообѣщающимъ юношей. Съ довольно подробною характеристикой его мы встрѣчаемся въ діалогѣ *Теэтетъ*²⁾. Тамъ Теодоръ говоритъ о немъ, что не знаетъ никого другого, кто былъ бы одаренъ такими способностями, какъ Теэтетъ. Онъ упоренъ въ своихъ стремленіяхъ къ познанію, учится легко, спокойно; отличается скромностью, отвагою, тѣлесною ловкостью, прибрѣтенной упражненіями. Виѣшность его не блистала красотою и всего болѣе, какъ говоритъ Теодоръ, походила на виѣшность Сократа. Позже

¹⁾ Теэтетъ 145 А.

²⁾ Теэтетъ 142—145.

Θεэтеть высказалъ себя также и писателемъ, о чемъ мы знаемъ изъ словаря Свида 1).

Съ Θεэтетомъ мы встрѣчаемся въ діалогахъ Θεэтеть и Софистъ. Въ этихъ діалогахъ онъ принимаетъ дѣятельное участіе, съ большимъ вниманіемъ прислушиваясь къ тому, что говорятъ новаго его собесѣдники и стараясь усвоить всѣ ихъ мысли.

6. *Одного изъ сторонниковъ школы Парменида и Зенона.*

Парменидъ—великій греческій философъ, представитель Элейской философіи, родился около 515 г. до Р. Х. въ Элеѣ. Былъ ученикомъ Ксенофана. Ученіе его изложено въ поэмѣ: *περὶ φύσεως*, написанной около 470 г. до Р. Хр. и дошедшей до насъ въ отрывкахъ 2).

Все ученіе покоится на двухъ логическихъ законахъ: тождества и противорѣчія. Главные тезисы этого ученія слѣдующіе: 1) несущаго нѣтъ, 2) есть только сущее. Послѣднее, по опредѣленію Парменида, едино, неизмѣнно, неподвижно, нераздѣльно, совершенно, ограничено въ самомъ себѣ. Съ именемъ Парменида мы встрѣчаемся у Платона нѣсколько разъ. Мы его находимъ ниже въ нашемъ діалогѣ, гдѣ помѣщена обширная критика его ученія о небытіи и бытіи, въ Θεэтетѣ и въ Парменидѣ, въ которомъ онъ главное дѣйствующее лицо.

Зенонъ, послѣдователь ученія Парменида, жилъ между 490—430 г. до Р. Хр. въ Элеѣ. Сочиненія его не дошли до насъ. Древніе называютъ Зенона отцомъ діалектики, такъ какъ есть основаніе думать, что его сочиненія были изложены въ формѣ діалоговъ. Все ученіе этого философа направлено на защиту положеній Элейской школы путемъ раскрытія противорѣчій въ ученіяхъ другихъ мыслителей, не придерживавшихся Элейской философіи. Главное вниманіе Зенона, судя по тому, что намъ сообщаютъ другіе писатели о немъ 3), было направлено на раскрытіе противорѣчій въ

1) Θεαίτητος Ἀθηναῖος ἀστρολόγος, φιλόσοφος, μαθητὴς Σωκράτους, ἐδίδαξεν ἐν Ἠρακλείᾳ. Πρῶτος δὲ τὰ πάντα καλούμενα στερεὰ ἔγραψε. Свидъ называетъ его также ἀκροατὴς Πλάτωνος. Изъ діалога Θεэтеть мы знаемъ, что математикѣ онъ учился у Θεодора. (145 С.—Д.).

2) H. Diels: *Doxographi graeci*. Berl. 1879. H. Riter et L. Preller: *Historia philosophiae graecae*. Got. 1900.

3) См. тамъ же.

понятіяхъ времени и пространства, въ которыя запутывается умъ при допущеніи иной, чѣмъ элейская философія. Аргументы его столь вѣски и остроумны, что съ ними приходится считаться и новѣйшей наукѣ. Съ именемъ Зенона мы встрѣчаемся у Платона еще въ діалогѣ Парменидъ, гдѣ онъ находится въ числѣ дѣйствующихъ лицъ. Упоминается о немъ мелькомъ и въ Федонѣ.

7. *Человѣка весьма лобомудраго* (φιλόσοφος).

Въ первый разъ слово „философъ“ (φιλόσοφος) мы встрѣчаемъ у Геродота. По преданію, однако, его ввелъ въ обиходъ Пифагоръ, учившій, что одни лишь боги мудры (σοφοί), человѣкъ же долженъ удовольствоваться названіемъ: лобомудраго (φιλόσοφος)¹⁾.

8. *Говоря словами Гомера.*

У Гомера есть два мѣста, на которыя намекаетъ Сократъ:

1) Одиссея IX 270—271:

Мститъ за пришельцевъ отверженныхъ строго небесный Кроніонъ,

Богъ гостелюбець, священнаго странника вождь и заступникъ
и 2) Одиссея XVIII, 485—487.

Боги, нерѣдко, облекшись въ образъ людей чужестранныхъ,
Входятъ въ земныя жилища, чтобъ видѣть своими очами,
Кто изъ людей беззаконствуетъ, кто наблюдаетъ ихъ правду²⁾.

9. *Слѣдуетъ кто-то... чтобы... обличать насъ...* Слово „обличать“ получило историческое значеніе у Сократа. Послѣдній былъ убѣжденъ въ томъ, что люди по большей части не знаютъ ни своихъ познаній, ни своего незнанія и постоянно выдаютъ за знаніе то, что собственно есть отсутствіе знанія. Такую увѣренность въ знаніи, котораго на самомъ дѣлѣ не было, Сократъ считалъ за самое худшее безуміе и ставилъ задачей для своей дѣятельности обличать это заблужденіе у кого бы оно ни было. Обличеніе само состояло въ томъ, что онъ рядомъ искусно поставленныхъ вопросовъ впутывалъ собесѣдника въ цѣлую бездну противорѣчій относительно того, въ чемъ тотъ считалъ себя за вполне свѣдущаго. Результатомъ обличенія являлось сознаніе у собесѣдника, если и невыраженное открыто, то во всякомъ случаѣ чувствуемое въ глубинѣ души, своего незнанія. Воспоминанія Ксенофонта даютъ цѣлый

¹⁾ Федръ 273 D. Ср. Пиръ 203 E. Феэтетъ 173 B, Парменидъ 134 C.

²⁾ Одиссея Гомера. Переводъ В. Жуковскаго С.-Пет. 1894 г.

рядъ примѣровъ такого обличенія. Ниже въ 17 главѣ мы встрѣчаемся съ подробнымъ указаніемъ на философское значеніе этого обличенія. Подобное же указаніе мы находимъ и въ діалогѣ *Θεαίτητος*¹⁾.

10. *...Этотъ родъ различать немногимъ лишь легче.* Выраженіе подлинника „*γένος*“, переданное нами словомъ „родъ“, имѣетъ у Платона различное значеніе, принадлежа къ числу важнѣйшихъ понятій его философіи. Это выраженіе въ качествѣ философскаго термина употребляется Платономъ обыкновенно для обозначенія общей реальности, закона, опредѣляющаго все существующее, который для мыслящаго субъекта есть понятіе, общее опредѣленіе его духа, законъ, по которому человѣкъ строитъ свое понятіе о существующемъ. Это слово получаетъ различные отгѣнки, смотря потому, на что именно хочетъ Платонъ обратить особое вниманіе: на онтологическое или же гносеологическое значеніе его. Въ послѣднемъ случаѣ важно еще, имѣетъ ли въ виду Платонъ самое содержаніе понятія или же объемъ.

Въ нашемъ діалогѣ въ первомъ смыслѣ *γένος* встрѣчается на 254, 255, 256, 257, 259, 260 стр. Во второмъ же—находимъ его въ настоящемъ мѣстѣ и во всѣхъ тѣхъ, гдѣ дѣло идетъ о раздѣленіи понятій.

Въ переводѣ *γένος* нами вездѣ передано словомъ „родъ“, что вполне соотвѣтствуетъ его подлинному непосредственному значенію въ греческомъ языкѣ.

11. *Считали ли тамъ...* Указывается на Элею, родину странника.

12. *Какъ это діалогъ Парменидъ.* Объ этомъ намекѣ на діалогъ Парменидъ нами уже было сказано во введеніи.

13. *Возьмемъ въ помощники вотъ этого Сократа.* Упоминаемый здѣсь Сократъ былъ ровесникъ *Θεαίτητου* и походилъ на него своими хорошими качествами. Въ діалогѣ *Πολιτικός* онъ заступаетъ утомившагося *Θεαίτηта*²⁾.

14. *Вся искусства распадается на два вида.* Словомъ „видъ“ мы передаемъ греческое *εἶδος*. Это *εἶδος*, подобно *γένος*, принадлежитъ къ самымъ важнымъ терминамъ Платоновой философіи. Происходитъ

¹⁾ *Θεαίτητος* 148 E—151 D.

²⁾ *Πολιτικός* 267 D.

оно отъ одного и того же корня, какъ и слово ἰδέα¹⁾, съ которымъ оно полноу равнозначуще по смыслу. Общее философское значеніе его будетъ то же, что и слова γένος, объясненнаго выше. Въ Софисту, произведеніи, преслѣдующемъ рѣшеніе гносеологическихъ задачъ, слово „понятіе“ въ большинствѣ случаевъ будетъ полноу выражать сущность разбираемого Платоновскаго термина. При этомъ необходимо помнить, что на стр. 253, 254, 257, 258, 259, 260 вниманіе обращается на содержаніе понятія, въ данномъ же мѣстѣ, какъ и въ другихъ, гдѣ дѣло идетъ о раздѣленіи понятій—на объемъ; на страницахъ 246 В С, 248, 249 Д и 252 А на то и другое вмѣстѣ. Здѣсь было бы удобнѣе передать его словомъ „идея“. Въ переводѣ, однако, εἶδος вездѣ передано черезъ „видъ“, что полноу соотвѣтствуетъ обычному значенію этого слова у грековъ.

15. *Рыбакъ, узяцій рыбу...* Отсюда начинается первая аналогія, къ помощи которой прибѣгнулъ элеецъ для опредѣленія софиста. Эта аналогія выбрана не нарочно. Тутъ сразу видно желаніе поиронизировать надъ софистами, составлявшими всегда предметъ насмѣшекъ Платона.

16. *...Относительно всего, что прежде не существовало...* Съ подобными словами мы встрѣчаемся еще и ниже въ 265 В. Затѣмъ въ Пирѣ²⁾ мы находимъ точно такое же опредѣленіе творчества (ποίησις).

17. *...Мы должны... назвать охотою за животными.* Въ подлинникѣ стоитъ слово ζωοθηρικόν, не встрѣчающееся въ обыкновенной рѣчи грековъ. Это слово, равно какъ и множество другихъ, съ которыми мы знакомимся въ первой части діалога, на примѣръ, ἐνοθηρικόν (охота за живущими въ водѣ), νεωτικόν (плаваніе) и пр. составлены по примѣру софистовъ самимъ Платономъ. Тѣ любили вводить новыя слова, чтобы блеснуть остроуміемъ, ученостью и другими качествами передъ обыкновенными слушателями.

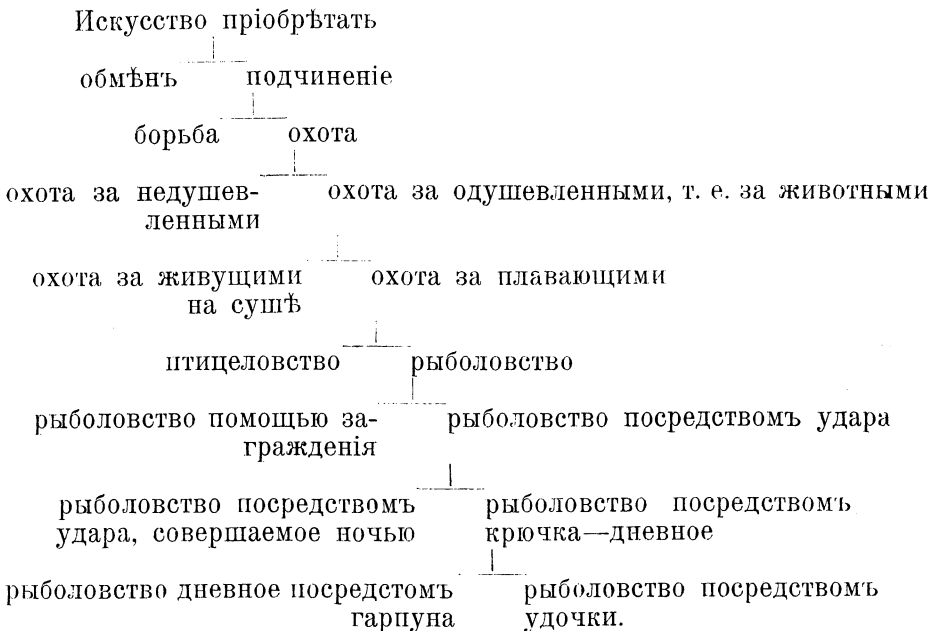
18. *Но та часть охоты, которая производится ночью..* Въ VII книгѣ Законовъ стр. 822 и сл. тоже упоминается объ этомъ родѣ охоты.

19. *Найдено..., что мы... поставили... задачей.* Объ этомъ см. 218 В.

¹⁾ См. введеніе.

²⁾ Пирѣ 250 В. С.

20. VII глава. Здѣсь дается опредѣленіе уженья. Опредѣленіе состоитъ изъ перечисленія многихъ признаковъ понятія этого искусства. Современная логика въ такихъ случаяхъ довольствуется опредѣленіемъ *per genus et differentiam specificam*. Для того чтобы весь ходъ разсужденія элейца былъ ясенъ, чтобы понятенъ былъ самый пріемъ дѣленія, приведшій къ опредѣленію рыбака, мы помѣщаемъ ниже полную таблицу раздѣленія понятія искусства приобрѣтать, выбраннаго за исходную точку всего даннаго разсужденія о рыбацкѣ¹⁾.



Всѣ члены дѣленія, помѣщенные на правой сторонѣ схемы, входятъ въ опредѣленіе уженья.

Найдя опредѣленіе дѣятельности рыболова, элейцъ отъ этого примѣра переходитъ къ прямой своей цѣли—опредѣлить, что такое софистъ. Такъ какъ, по его мнѣнію, рыболовъ схожъ съ софистомъ, то для опредѣленія послѣдняго элейцъ беретъ за начало дѣленія охоту за животными, живущими на сушѣ, считая, что предыдущіе члены дѣленія того и другого понятія совпадаютъ. Лишь начиная съ охоты за одушевленными существами, говоритъ

¹⁾ Другое дѣленіе этого искусства мы приводимъ тоже графически нѣсколько ниже, соотвѣтственно ходу діалога.

онъ, рыбаць и софистъ расходятся: одинъ идетъ къ озерамъ и рѣкамъ, другой къ землѣ и т. д. ¹⁾

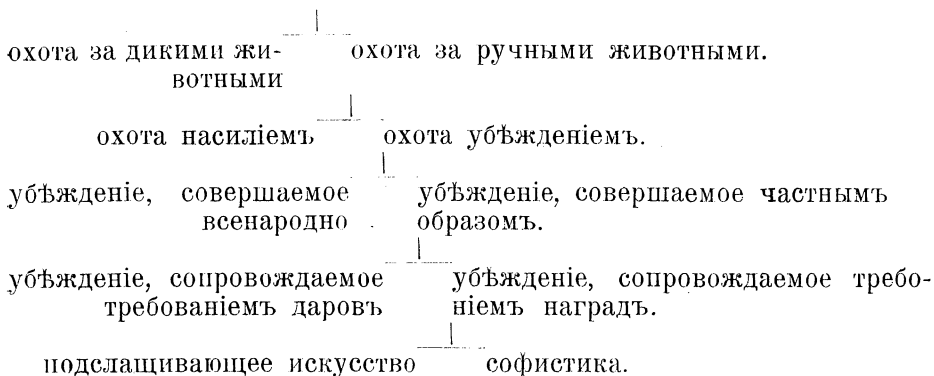
21.*Первымъ предметомъ изслѣдованія.* Объ этомъ см. 219 А.

22.*Считемъ за истиннаго софиста,* т. е. софиста въ первоначальномъ значеніи этого слова.

23.*Сказавъ, что въ ней много видовъ...* именно въ 220 А.

24.*Согласно съ теперешнимъ... объясненіемъ...* мы снова можемъ наглядно представить здѣсь весь ходъ процесса дѣленія понятія пріобрѣтающаго искусство, къ которому принадлежитъ и дѣятельность софиста.

Охота за животными, обитающими на сушѣ ²⁾



Члены дѣленія, помѣщенные на правой сторонѣ схемы, входятъ въ опредѣленіе софистики.

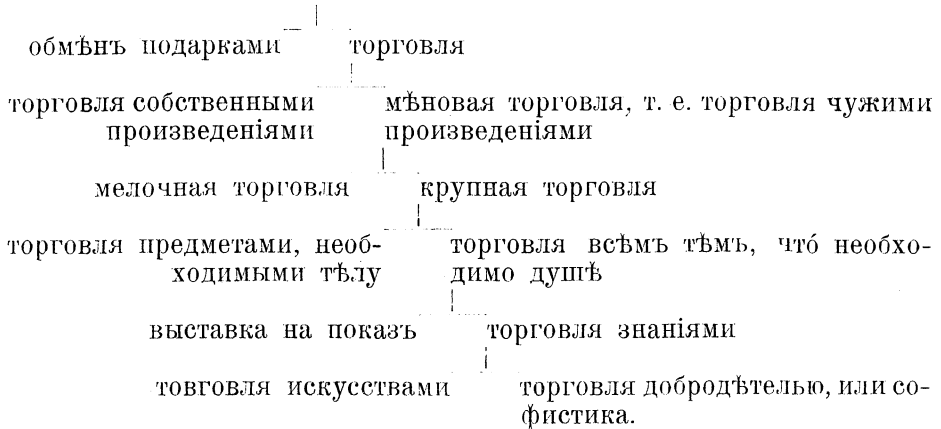
25. *Давай возьмемъ въ совокупности...* Мы уже говорили ³⁾, что дѣятельность софиста подчинена двумъ взаимноисключающимъ родовымъ понятіямъ: искусству пріобрѣтать насиліемъ и искусству пріобрѣтенія добровольнымъ соглашеніемъ. Быть можетъ, здѣсь мы видимъ или невольный промахъ самого автора, или же сознательное допущеніе логической ошибки съ цѣлью показать, что и само понятіе софиста заключаетъ въ себѣ логическую несообразность, противорѣчіе. Какъ бы то ни было, элеець подвергаетъ раздѣленію и понятіе искусства пріобрѣтать помощью добровольнаго соглашенія. Это дѣленіе мы снова представляемъ графически:

¹⁾ 222 А.

²⁾ См. замѣчаніе подъ цифрою 19.

³⁾ См. 32 стр.

Обмѣнъ



Въ опредѣленіе софистики опять положены всѣ члены дѣ-
ленія, изображенные на правой сторонѣ схемы.

26. ...*Нѣкоторою частью приобретающаго искусства...* См. 219 D.

27. ...*Такъ стало быть... софистъ и на этотъ разъ...* Находя во-
просъ о софистѣ не достаточно еще выясненнымъ, элеецъ обра-
щается теперь къ понятію борьбы, въ которомъ, по его мнѣнію,
также кроется искусство софиста. Опредѣленіе получается путемъ
такого раздѣленія:



28. ...*Методу нашего изслѣдованія...* Методъ, о которомъ въ дан-
номъ мѣстѣ говоритъ элеецъ, есть діалектическій методъ. О самой
діалектикѣ и діалектическомъ методѣ будетъ сказано ниже, теперь
надо лишь замѣтить, что въ Политикѣ, гдѣ есть ссылка на данный
діалогъ въ этой его части¹⁾, элеецъ такой методъ называетъ ме-
тодомъ, который всегда самъ по себѣ стремится къ истинѣ, не

¹⁾ Политикъ 266 D.

обращая вниманія: имѣть ли онъ дѣло съ чѣмъ-либо важнымъ или незначительнымъ, и который даже къ самому малому не относится съ презрѣніемъ въ виду великаго, т. е. въ виду истины. Выраженіе одинаковаго по смыслу значенія съ даннымъ кромѣ Политика встрѣчаются еще въ Софистѣ: 237 В и 253 В.

Словомъ „изслѣдованіе“ передано выраженіе подлинника „λόγος“¹⁾. Последнее у Платона какъ и вообще у грековъ имѣетъ весьма важное и разнообразное значеніе. Оно употребляется въ значеніи: слово, рѣчь, предложеніе, сужденіе, наука, изслѣдованіе, теорія, знаніе, принципъ, разумная способность души, размышленіе, разумъ и т. п. Въ Софистѣ это слово и производныя отъ него прилагательныя встрѣчаются, главнымъ образомъ, въ слѣдующихъ значеніяхъ: изслѣдованіе, вопросъ²⁾, слово³⁾, рѣчь, сужденіе, предложеніе⁴⁾, размышленіе⁵⁾, разумъ, разумный⁶⁾.

29. *Не замѣчаешь ли ты, что въ душу...* По Платону, душа состоитъ изъ двухъ частей—разумной и неразумной. Неразумная часть въ свою очередь распадается на двѣ части: на гнѣвную отвагу, находящуюся въ служеніи у разума, и на страсть. Познавательныя способности ума суть: съ одной стороны νόησις, имѣющая два вида: νοῦς и διάνοια, сообразно съ двоякими объектами умопостигаемаго: идеями и математическими фигурами съ числами и съ другой стороны—δύξις, имѣющая также два вида: πίστις и εἰκασία, сообразно съ двумя объектами видимаго міра: съ тѣлами и подобіями. Страстная часть души находится въ борьбѣ съ разумною, а потому δόξα борется съ ἐπιθυμία, θυμόςъ съ ἡδοναί и λόγοςъ съ λόπι. Борьба эта изображена Платономъ въ Государствѣ⁷⁾.

30. *Всякая душа заблуждается во всемъ...* Чтобы понять эти слова элейскаго гостя, надо припомнить нравственное ученіе Сократа. По Сократу высшее благо есть добродѣтель, а добродѣтель

¹⁾ См. исторію термина λόγοςъ въ соч. кн. С. Н. Трубецкого: Ученіе о логосѣ. М. 1900 г. Стр. 13—14.

²⁾ 227 А, 230 В, 231 С, 235 В, 237 В, 253 В, 259 Е и др.

³⁾ 231 Е.

⁴⁾ 234 С, 259 DE, 260 ABDE, 261 С, 262 Е, 263 BE.

⁵⁾ 230 А.

⁶⁾ Или съ α привативой въ прилагательныхъ отъ λόγοςъ съ отрицаніемъ этихъ качествъ, 239 AC, 248 А, 254 А, 258 Е, 259 А.

⁷⁾ Государство III и IV 387, 388, 439, 440.

есть знаніе. Такъ какъ всѣ люди стремятся ко благу, то очевидно, что никто по доброй волѣ не можетъ ни заблуждаться, ни быть злымъ. Платонъ останавливается на этой мысли неоднократно. Въ діалогѣ Протагоръ¹⁾ онъ устами Сократа заявляетъ: никто изъ мудрыхъ людей не думаетъ, что какой-нибудь человѣкъ ошибается по доброй волѣ, или же что онъ по доброй волѣ дѣлаетъ дурное и постыдное, но всѣ хорошо знаютъ, что тѣ, кто дѣлаетъ дурное и постыдное, дѣлаютъ это не добровольно. Въ Законахъ²⁾ мы читаемъ, что всѣ дурные ни въ какомъ отношеніи не дурны по своей волѣ. Въ Тимей³⁾ Платонъ въ подтвержденіе этой мысли приводитъ тотъ доводъ, что всякое зло есть слѣдствіе общенія съ тѣломъ и дурного воспитанія. Никто не дуренъ по доброй волѣ, но дурной становится дурнымъ вслѣдствіе какого-нибудь худого состоянія тѣла и неправильной пищи; всякому эти вещи непріятны и случаются не по доброй волѣ. Въ свою очередь и душа становится дурною благодаря тѣлу.

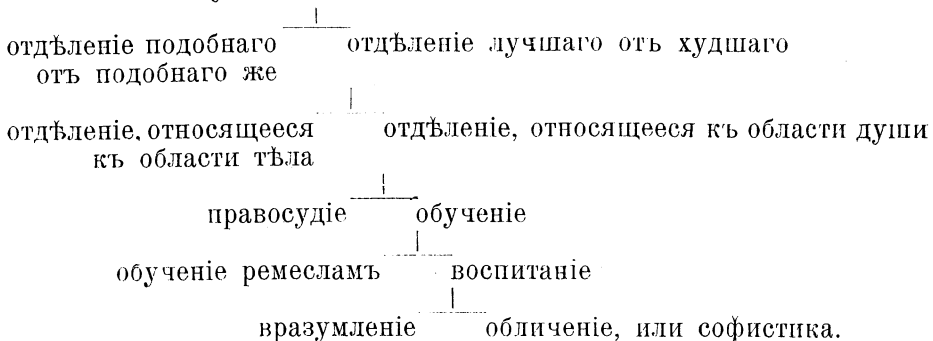
31. ...*Онъ спрашиваетъ о томъ...* Описывается обличеніе, о которомъ уже упоминалось выше.

32. ...*Былъ великимъ царемъ...* Подъ именемъ великаго царя у грековъ слылъ персидскій царь.

33. ...*Благородною.. софистикою*, т. е. мудростью. Подъ благородною софистикою элеецъ, очевидно, подразумѣваетъ обличеніе.

Снова представляемъ графически раздѣленіе искусства отдѣлять, приведшее къ новому опредѣленію софистики.

Искусство отдѣлять



¹⁾ Протагоръ 345 E.

²⁾ Законы 860 D. Срав. Законы 734 B., Государство 589 C., Гиппій Старшій 296 C.

³⁾ Тимей 86 D слл.

34. ...*Справедлива пословица...* Эта пословица взята изъ обихода борцовъ, старающихся въ борьбѣ увернуться, чтобы не дать возможности противнику взяться за какую-нибудь часть тѣла. О ней Платонъ упоминаетъ въ *Федръ*¹⁾, *Государствѣ*²⁾, *Филебѣ*³⁾, *Законахъ*⁴⁾.

Съ пословицами и поговорками въ *Софистѣ* мы встрѣчаемся еще на стр. 241 D, 252 C, 261 B⁵⁾.

Всѣ они взяты непосредственно изъ обычнаго разговорнаго, народнаго языка.

35. ...*Замыкаешь ли ты...* мѣсто крайне темное и мало понятное.

36. ...*Мы идъ-то признали...* См. 225 B.

37. *Когда обсуждается... вопросъ о бываніи и сущности...* Бываніе по Платону не есть истинное бытіе. Оно лишь переходъ, постоянное колебаніе отъ бытія къ небытію. Бываніе вызывается стремленіемъ, движеніемъ, смѣшеніемъ⁶⁾. Оно имѣетъ происхождение, начало⁷⁾; не есть нѣчто постоянное⁸⁾; имѣетъ лишь относительный характеръ, не содержа ничего абсолютнаго⁹⁾; составляетъ предметъ мнѣнія, а не настоящаго знанія, настоящей науки философіи¹⁰⁾. Въ *Филебѣ*¹¹⁾ бываніе Платонъ называетъ стремленіемъ къ истинному бытію. Само бываніе принадлежитъ лишь внѣшнему міру, міру измѣняющихся вещей, имѣющихъ начало и конецъ или происхождение и прохожденіе. По ученію Платона происхождение вещей есть отнесеніе нами извѣстныхъ предикатовъ къ данному мѣсту. Прохожденіе же вещей бываетъ тогда, когда мы перестаемъ относить эти предикаты къ опредѣленному мѣсту.

¹⁾ *Федръ* 236 C.

²⁾ *Государство* VIII 544 B.

³⁾ *Филебѣ* 13 D.

⁴⁾ *Законы* III 682 E.

⁵⁾ Въ сравненіи съ другими Платоновыми діалогами, напримѣръ, съ *Кратиломъ*, *Горгіемъ*, *Пиромъ*, *Федромъ*, *Государствомъ*, въ *Софистѣ* видна скудость этого народнаго элемента, столь значительно усиливающаго мимическій характеръ перечисленныхъ діалоговъ. Ср. Германнъ Рейхъ: *Der Mimos*, I. Berl., стр. 388—399.

⁶⁾ *Феэтеть* 152 D. E.

⁷⁾ *Федръ* 247 D.

⁸⁾ *Феэтеть* 153 E.

⁹⁾ *Пиръ* 211 A. B.

¹⁰⁾ *Государство* 485 B.

¹¹⁾ *Филебѣ* 53 C—55 C.

Относительно понятія „сущности“ указать всѣ отдѣльныя значенія, соединяемыя Платономъ съ этимъ словомъ, не представляется возможнымъ вслѣдствіе неустойчивости этого термина въ платоновой философіи. Скажемъ только, что въ общемъ сущность (*οὐσία*) Платонъ понималъ то въ значеніи содержанія предикаціи или понятія, то въ значеніи особенныхъ главныхъ понятій, понятій наиболѣе общаго характера, то въ значеніи истины, то въ смыслѣ бытія, противоположаемаго явленію и быванію, т. е. истиннаго бытія ¹⁾, то какъ субстанцію, то какъ внутреннее выраженіе, внутренній смыслъ вещи, то какъ эмпирическое бытіе, обоснованное идеями, то вообще какъ бытіе, противоположаемаго небытію ²⁾.

38. *...Ты имѣешь въ виду Протагорова сочиненіе о борьбѣ...* Протагоръ, самый замѣчательный изъ софистовъ, понимаемыхъ въ лучшемъ смыслѣ этого слова родился около 480 г. до Р. Хр. въ Абдерахъ. Умеръ въ 411 г. Онъ одинъ изъ первыхъ сталъ объѣзжать города, берясь за плату дѣлать „слабѣйшую мысль сильною“ ³⁾. Сочиненія его не сохранились. По Протагору чувственное воспріятіе есть единственный источникъ познанія и вообще всей духовной жизни ⁴⁾. Изъ изреченій его до насъ дошло знаменитое: человекъ—мѣра всѣхъ вещей, существующихъ, какъ (что) онѣ существуютъ и не существующихъ, какъ (что) онѣ не существуютъ ⁵⁾. Платонъ въ общемъ съ большимъ уваженіемъ отзывается о Протагорѣ, хотя и приводитъ суровую критику его взглядовъ въ діалогахъ: Протагоръ, гдѣ знаменитому софисту отведена главная роль, въ *Θεαίτητῆ* ⁵⁾, *Кратилῆ* ⁶⁾ и *Законахъ* ⁷⁾.

Относительно упоминаемаго здѣсь сочиненія Протагора мы ничего не знаемъ достовѣрнаго. Хотя *Діогенъ Лаертскій* ⁸⁾ и приводитъ его среди прочихъ произведеній Протагора, однако, есть основанія думать, что онъ самъ свѣдѣнія объ этомъ сочиненіи по-

¹⁾ Софистъ. 232 С. 246 В—С. 248 С. 250 С. 261 Е.

²⁾ Софистъ. 239 В. 258 В.

³⁾ Аристотель, *Риторика* П. 24. 1402 А. изд. Берл. Академіи.

⁴⁾ Diels, Ritter et Preller—указан. сочин.

⁵⁾ Платонъ—*Θεαίτητῆ* 152 А. *Діогенъ Лаертскій* XI 51.

⁶⁾ *Кратилῆ* 385 Е.

⁷⁾ *Законы* IV 716 С.

⁸⁾ *Діогенъ Лаертскій* XI 8.

черпнулъ изъ даннаго мѣста Софиста. Надо думать, что Протагоръ въ своихъ другихъ, безусловно имъ написанныхъ сочиненiяхъ вводилъ примѣры изъ области разныхъ искусствъ и между прочимъ изъ искусства борьбы или проводилъ аналогію между борьбою словесною и физическою. Эти разсужденiя могли быть приняты за отдѣльное сочиненіе, Что Протагоръ вообще былъ опытенъ и свѣдущъ въ борьбѣ, это доказывается, какъ свѣдѣнiями о его жизни, передаваемыми Діогеномъ Лаертскимъ ¹⁾ и Гелліемъ ²⁾, такъ и изъ діалога Платона Эввидемъ ³⁾, гдѣ говорится о томъ, что Эввидемъ и Діонисодоръ, во всемъ подражавшіе своему учителю Протагору, были свѣдущи въ борьбѣ и даже преподавали искусство сражаться: *ὀπλομαχία*.

39. *И многія другія* (сочиненія)... Діогенъ Лаертскій ⁴⁾ приводитъ всѣ сочиненія Протагора: *Τέχνη ἐριστικῶν, περὶ πάλης, περὶ τῶν μαθημάτων, περὶ πολιτείας, περὶ φιλοτιμίας, περὶ ἀρετῶν, περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, περὶ τῶν ἐν αἴθρῳ, περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις προσομένων, προστακτικός, δίκη ὑπὲρ μισθοῦ, ἀντιλογιῶν δύο*. Можетъ быть Протагоромъ написаны еще и *καταβάλλοντες* и *ἀλήθεια*

40. *...Твои же слова...* 232 Д.

41. *Ты назвалъ многообъемлющій видъ...* см. 14 замѣчаніе.

42. *Нами рѣшено... разложить... искусство творить образы...* Въ данной, первой части діалога задача—помощью раздѣленія искусства творить образы дать опредѣленіе софиста, не выполняется. Ходъ разсужденій элейца прерывается вопросами отвлеченнаго, философскаго характера, которые заводятъ элейца далеко отъ поставленной цѣли.

43. *Схватить его по приказанію царскаго слова...* Элеецъ здѣсь намекаетъ на одинъ эпизодъ изъ грекоперсидскихъ войнъ, упоминаемый Платономъ также въ діалогахъ: Менексенъ ⁵⁾ и Законы ⁶⁾. Онъ заключается въ слѣдующемъ: персидскій царь Дарій приказалъ

¹⁾ Діогенъ Лаертскій IX 8. 4.

²⁾ Геллій, Аттическія ночи A V. 3.

³⁾ Эввидемъ 277.

⁴⁾ Діогенъ Лаертскій IX 155.

⁵⁾ Менексенъ 240 В. С.

⁶⁾ Законы III 698 Д.

своему военачальнику Датису, подъ угрозой лишить его жизни, привести Аэинянъ и эритрійцевъ плѣнными. Прибывъ въ Эретрію, солдаты Датиса сошли съ кораблей и, взявшись за руки, прошли черезъ всю область, забирая всѣхъ жителей страны въ плѣнъ. Подобнымъ образомъ желаетъ поступить и элеецъ съ тою областью, въ которой находится софистъ.

44. *...Въ какомъ же изъ 2 хъ видовъ находится... искомая идея...* Въ подлинникѣ послѣднее слово передано выраженіемъ *ιδέα*, которое въ данномъ случаѣ равнозначу съ „понятіемъ“, такъ какъ здѣсь берется идея только въ ея *логическомъ* значеніи. О томъ, что такое вообще идея, нами уже говорилось во введеніи, а также нѣсколько выше и въ объясненіяхъ. Въ Софистѣ съ этимъ понятіемъ мы встрѣчаемся въ слѣдующихъ мѣстахъ: 235 А. (понятіе), 253 Д. (логическая категорія и вмѣстѣ съ тѣмъ одна изъ наиболѣе общихъ реальностей, наиболѣе общій законъ), 254 А. (понятіе), 255 Е, (категорія, наиболѣе общая реальность или общій законъ. Въ философіи терминъ *ιδέα* впервые, насколько извѣстно, встрѣчается у Анаксагора для обозначенія внѣшняго вида его элементовъ, а также и у атомистовъ съ подобнымъ значеніемъ по отношенію къ атомамъ.

45. *Никогда не болтай, говоритъ онъ...* Принято чтеніе *взамѣнъ*: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δ α μ ἦ ς, — οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο λ α λ ἦ ς, дающее лучшій смыслъ.

46. *...Не говори столь смѣло...* Эти слова составляютъ начало Софокловаго стиха ¹⁾, смыслъ котораго таковъ: не радуйся, пока не увидишь его мертвымъ.

47. *Охватить мыслью несуществующія вещи...* Послѣдними словами мы передали выраженіе подлинника *μη ὄντα*, которое *противо*полагается—*μη ὄν* несущее.

48. *...Несуществующее само по себѣ...* Въ греческомъ текстѣ въ этомъ мѣстѣ употреблено выраженіе: τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό; послѣднія три слова *равнозначу* нѣмецкому *an und für sich*. Ими указывается на вещь въ ея *самобытномъ* существованіи, не зависимомъ ни отъ чего. Съ ними мы встрѣчаемся у Платона часто; находимъ ихъ въ

¹⁾ Софокл. Отрывки изданія Вагнера, 614: μήπω μεγ' εἶπης, πρὶν τελευτήσαντ' ἴδῃς.

Менонъ ¹⁾, Θεэтетъ ²⁾, Федонъ ³⁾, Пиръ ⁴⁾, Государствъ ⁵⁾, Парменидъ ⁶⁾ и Филебъ ⁷⁾.

49. ...*Не заблуждался ли... я, считая недавно... трудностью...* См. 238 А.

50. *Ясно, что мы укажемъ...* Θεэтетъ не даетъ понятія образовъ и подобій, но лишь приводитъ примѣры и тѣхъ, и другихъ, на что слышится вполне основательное замѣчаніе собесѣдника о неудобствѣ такихъ логическихъ приемовъ, которыми не опредѣляется понятіе.

51. *О томъ, что обще...* Выраженіе: то, что обще всѣмъ даннымъ вещамъ или по гречески: τὸ διὰ τῶν πάντων, у Платона служить для обозначенія всего того, что есть общаго въ вещахъ опредѣленнаго вида, роды, группы родовъ и т. д., наконецъ, всѣхъ вещей и что въ человѣческомъ мышленіи есть понятіе. Ученіе объ „общемъ“, заимствованное Платономъ отъ Сократа, играетъ огромную роль въ философіи Платона. Для послѣдняго истина, истинное знаніе лежитъ *именно въ этомъ общемъ*, т. е. въ понятіяхъ, внѣ которыхъ знаніе существовать не можетъ. Объ этомъ нами уже достаточно сказано во введеніи.

Выраженія, подобныя данному, мы встрѣчаемъ также въ Лахесъ ⁸⁾ и Менонъ ⁹⁾.

52. ...*Что же мы сказали бы есть отображеніе...* Выводъ опредѣлія „εἰδωλον“ таковъ: призракъ или отображеніе не есть истина, а лишь похожее на нее, истина же есть дѣйствительно—существующее; не истина есть иное, чѣмъ истина, т. е. она есть несуществующее, отсюда, слѣдовательно „εἰδωλον“, есть нѣчто, не имѣющее дѣйствительнаго существованія ¹⁰⁾.

¹⁾ Менонъ 100 В.

²⁾ Θεэтетъ 205 С.

³⁾ Федонъ 66 А, 78 D, 83 В.

⁴⁾ Пиръ 211 В.

⁵⁾ Государство II 385 В, V 476 В, VII 516 В, 524 D, IX 572 А.

⁶⁾ Парменидъ 129 А—D, 133 А.

⁷⁾ Филебъ 53 D.

⁸⁾ Лахесъ 192 В.

⁹⁾ Менонъ 73 D, 74 А.

¹⁰⁾ Близкій къ Платону взглядъ на εἰδωλον мы находимъ у Гомера. У Гомера εἰδωλον означаетъ душу (ψυχή), выходящую изъ открытыхъ устъ уми-

53. ...*Не существуя въ дѣйствительности...* Здѣсь мы встрѣчаемъ нѣсколько темное мѣсто, богатое разночтеніями. Хотя Беккеръ, Германнъ, Штальбаумъ и др. приложили достаточно стараній для выясненія его, однако, и до сихъ поръ приходится лишь угадывать, чтó, собственно, хотѣлъ сказать Платонъ, руководствуясь при этомъ больше смысломъ и общими соображеніями. Вѣскимъ доказательствомъ правильности пониманія нами даннаго мѣста служатъ слова Фезгета о томъ, что небытіе съ бытіемъ образовали сплетеніе. А сплетеніе существующаго и несуществующаго дѣйствительно составляетъ εἶδωλον, которое въ одно и тоже время и *есть*, если его брать само по себѣ, и *не есть*, если его брать по отношенію къ дѣйствительности, такъ какъ оно не есть сама вещь, а лишь кажется ею, лишь изображаетъ то, чтó *есть*.

54. ...*Несуществующее какимъ-то образомъ существуетъ...* Теперь мы можемъ ясно представить себѣ, чтó именно здѣсь называется элеецъ сплетеніемъ бытія съ небытіемъ или существующимъ несущимъ. Оно есть то бытіе, которое имѣетъ только относительный, условный характеръ; оно есть постолько, постолько *есть* другая вещь ¹⁾.

55. *Разсмотрѣть ученіе отца Парменида...* Изъ послѣдующаго видно, что критика элейца коснулась не одного лишь Парменида: передъ нами проходятъ и другія ученія о сущемъ.

56. *Я недавно идь-то сказалъ...* См. 236 E, 239 B.

57. ...*Существующее трояко...* Имѣется въ виду, вѣроятно, Ферекидъ, выставившій въ своемъ сочиненіи: О природѣ три принципа: Зевса, время и землю. Сюда же отнесены и древніе іонійскіе натурфилософы: Анаксимандръ и Анаксименъ.

58. *Другой называетъ двоякое сущее...* Указывается на ученика Анаксагора—Архелая, учившаго, по словамъ Діонисія Лаертскаго, что δὸ εἶναι γενέσθαι, θερμὸν καὶ ψυχρόν. Такого взгляда держались и многіе другіе изъ философовъ.

рающаго. Это εἶδωλον представляетъ изъ себя копію живого человѣка съ отсутствіемъ, однако, всякаго дѣятельнаго начала, тѣнь прежняго человѣка, нѣчто, такъ же похожее на умершаго, какъ походить изображеніе въ водѣ и зеркалахъ на отображаемый предметъ. См. Psyche Erd. Rohde. Tib. 1898 г стр. 1—36.

¹⁾ Ср. Софистъ 225 С.

59. ...*Начиная съ Ксенофана и раньше...* Ученіе объ единомъ сущемъ Платонъ возводитъ въ до-Ксенофановское время, выражая этимъ уваженіе къ столь великому ученію, какъ бы не явившемуся вдругъ, но восходящему къ глубокой древности и обязанному своимъ происхожденіемъ, быть можетъ, даже Богу. Аналогичныя мѣста мы встрѣчаемъ у Платона въ *Теэтетъ* ¹⁾, *Филебъ* ²⁾ и *Тимей* ³⁾.

Упоминаемый здѣсь Ксенофанъ, родоначальникъ элейской философіи, родился въ Колофонѣ, около 570 г. до Р. Хр. Умеръ, по преданію, около 470 г. Изъ его дидактическаго стихотворенія: „О природѣ“, въ которомъ онъ излагалъ свои философскіе взгляды, къ намъ дошли лишь незначительныя отрывки.

Дѣятельность Ксенофана заключалась, главнымъ образомъ, въ борьбѣ противъ антропоморфнаго политеизма. Онъ возставалъ противъ Гомера и Гезіода, приписывающихъ богамъ все, что было постыднаго и предосудительнаго у людей, возставалъ противъ мистерій. Изъ его изреченій наиболѣе замѣчательны: все едино и единое есть богъ ⁴⁾. Своимъ ученіемъ объ единствѣ бытія и о божественномъ сущемъ Ксенофанъ выразилъ основную мысль элейской школы, которую Парменидъ облекъ въ философскую форму.

60. ...*Нѣкоторыя іонійскія и сивилійскія музы...* Дѣло идетъ о философахъ Гераклитъ и Эмпедоклъ.

Гераклитъ, одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ философовъ древности, жилъ въ концѣ 6 и началѣ 5 в. Умеръ онъ около 470 г. Изъ сочиненія его: О природѣ, крайне труднаго для пониманія, до насъ дошли лишь небольшіе отрывки. Главное положеніе философіи Гераклита, составляющей полную противоположность элейской, это положеніе объ абсолютной и безостановочной измѣняемости всѣхъ вещей ⁵⁾. Верховный законъ сущаго есть измѣненіе. Основной законъ жизни—борьба. Все лишь становится; пребывающаго бытія нѣтъ, такъ какъ генезисъ никогда не прекращается. Все есть и не есть, все течетъ и ничто не пребываетъ. Вѣчное движеніе совершается, однако, въ опредѣленныхъ, всегда повторяющихся формахъ и въ

¹⁾ Теэтетъ 152 С.

²⁾ Филебъ 16 D.

³⁾ Тимей 32 А.

⁴⁾ См. упомин. выше Diels и Ritter et Preller.

⁵⁾ См. тамъ-же.

противорѣчійхъ, изъ которыхъ сложенъ міръ, царить внутреннее согласіе. Здѣсь мы въ самыхъ неясныхъ чертахъ видимъ указанія на законы природы, являющіеся у Гераклита то въ видѣ судьбы, то въ видѣ права, суда, то въ видѣ логоса, разума. За первоначало вещей Гераклитъ принималъ огонь, при чемъ надо думать, онъ принималъ его не какъ вещество, но какъ остающійся всегда себѣ тождественнымъ процессъ, въ которомъ возникаютъ и куда опять исчезаютъ всѣ вещи.

Элейская философія съ ея неподвижнымъ единымъ сущимъ и Гераклитъ съ его „все течетъ“ были тѣми философскими системами, синтезъ которыхъ, несомнѣнно, представляетъ философія Платона. Съ нѣкоторыми свѣдѣніями объ ученіи Гераклита мы встрѣчаемся у Платона въ Гиппій Старшемъ ¹⁾, Феэтетѣ ²⁾, Кратилѣ ³⁾, Пирѣ ⁴⁾, Государствѣ ⁵⁾. Въ Кратилѣ и Феэтетѣ Платонъ знакомитъ насъ и съ учениками Гераклита.

Второй философъ, о которомъ упоминается въ данномъ мѣстѣ, это, какъ мы уже сказали,—Эмпедоклъ.

Послѣдній жилъ приблизительно между 490—430 г. до Р. Хр. Изъ его сочиненій: „О природѣ“ и „Очищенія“ до насъ дошло немного отрывковъ. По своему направленію Эмпедоклъ можетъ быть названъ примирителемъ элейской и гераклитовской философіи. Бытіе, училъ онъ, намъ уже дано въ видѣ четырехъ элементовъ или, какъ онъ называлъ, корней всего ⁶⁾. Въ этомъ отношеніи, слѣдовательно, не можетъ быть происхожденія и возникновенія въ *собственномъ* смыслѣ. То, что мы называемъ этими словами, есть только смѣшеніе и раздѣленіе элементовъ. Будучи чистымъ и неизмѣннымъ бытіемъ, эти элементы не могутъ сами двигаться, но могутъ только быть двигаемы. Здѣсь Эмпедоклъ прибѣгаетъ къ помощи міфа и поэзіи, дабы объяснить отношеніе между веществомъ, лишь движимымъ, и силою, двигающей. Эта сила, вызывающая смѣшеніе и раздѣленіе вещества, есть любовь и ненависть. По мнѣнію Эмпедокла, міръ переживаетъ четыре смѣняющихъ другъ друга состояній: господство

¹⁾ Гиппій Старшій 289 А—В.

²⁾ Феэтетъ 152 Е, 161 D.

³⁾ Кратилъ 401 D, 402 А.

⁴⁾ Пиръ 187 А.

⁵⁾ Государство 498 А.

⁶⁾ См. Diels, Ritter et Preller.

любви и объединеніе всѣхъ элементовъ, процессъ раздѣленія ихъ вслѣдствіе вторгшейся ненависти, абсолютное раздѣленіе и господство ненависти и, наконецъ, процессъ смѣшенія при усиливающемся перевѣсѣ любви. Объ Эмпедоклѣ у Платона мы встрѣчаемъ лишь краткіе намеки въ видѣ усвоенной имъ отъ Эмпедокла теоріи воспріятія, главнымъ образомъ воспріятія свѣта ¹⁾).

61. ...*Болѣе строгія изъ музъ*, (собственно напряженныя) ...*болѣе уступчивыя*... Оба эпитета взяты изъ музыки и соотвѣтственно относятся къ Гераклиту и Эмпедоклу. Первый эпитетъ очень мѣтко характеризуетъ ученіе Гераклита, принимавшаго *πάλιντινον* ²⁾ *ἀρμονίαν*. Аналогичное мѣсто мы находимъ въ Пирѣ ³⁾ Платона, гдѣ послѣдній передаетъ слова Гераклита, что все расходящееся сходится на подобіе гармоніи лука и лиры, т. е. противоположности примиряются.

Изъ сопоставленія самихъ эпитетовъ видно, что Платонъ какъ-будто отдаетъ предпочтеніе Гераклиту передъ Эмпедокломъ. Въ отношеніи къ Гераклитизму нельзя не видѣть здѣсь нѣкоторой перемѣны во взглядахъ Платона въ лучшую сторону сравнительно съ Кратиломъ и Феететомъ ⁴⁾, гдѣ онъ говоритъ о гераклитовомъ „бываніи“ въ связи съ протагоровымъ.

62. ...*О многомъ... поговоримъ и послѣ этого*... Всѣхъ ученій о сущемъ, опредѣляемомъ съ количественной стороны, Платонъ, однако, не разсматриваетъ и объ этомъ у него элеецъ прямо говоритъ ниже: всѣхъ тѣхъ, кто съ возможною точностью изслѣдуетъ сущее и не сущее, мы не разсмотрѣли, тѣмъ не менѣе и этого достаточно ⁵⁾).

63. ...*У тѣхъ, кто считаетъ все единымъ*... Съ этого мѣста начинается критика ученія элейской школы о сущемъ, которое было единымъ, непричастнымъ никакому движенію и перемѣнамъ, никакому распаденію и внутренней множественности.

64. ...*И сущее, будучи именовъ единоаго*... Мѣсто это крайне испорчено въ рукописяхъ. Среди разнообразныхъ поправокъ, предложенныхъ Германномъ, Штальбаумомъ, Шлейермахеромъ, Штейнгартомъ,

¹⁾ Объ этомъ см. ниже.

²⁾ *Πάλιντινος*— натянутый назадъ.

³⁾ Пиръ 187 А.

⁴⁾ Феететъ 181 В—183 С.

⁵⁾ Софистъ 247 Е.

Вагнеромъ и другими, нами выбрана поправка послѣдняго, согласно которой это мѣсто читается такъ: καὶ τὸ ὄν γε, ἐνὸς ὄνομα ὄν, καὶ τοῦτο ὄνοματос αὐτὸ ὄνομα ὄν ¹⁾. Такое чтеніе предложено нами и въ русскомъ переводѣ.

65. ...*Какъ и Парменидъ говоритъ...* Эти стихи Парменида мы находимъ и у Симплиція въ его физикѣ ²⁾. Первый стихъ отрывка у Платона опущенъ: Ἦν δ' ἄρ' ἔχει πείρασ πόμπαν τετελεμένον ἔστι..., т. е. бытіе обладаетъ высшимъ совершенствомъ.

66. ...*И если... сущее не цѣлое...* Вопросъ элеицемъ поставленъ такъ: есть ли сущее цѣлое изъ-за единого или оно цѣлое само по себѣ? Въ первомъ случаѣ все было бы больше, чѣмъ единое, такъ какъ мы имѣли бы само сущее, да еще единое, передавшее свойство цѣлостности сущему, во второмъ, кромѣ одного сущаго надлежало бы принять еще и другое: цѣлое само по себѣ и тогда бы уже само сущее не было абсолютнымъ, всеобъемлющимъ, т. е. тогда ему недоставало бы себя же ³⁾. Въ послѣднихъ словахъ Наторпъ видитъ намекъ на стихи самого Парменида ⁴⁾.

67. ...*Всѣхъ, кто съ точностью изслѣдуетъ сущее...* Въ этомъ мѣстѣ противопологаются двѣ группы философовъ. Къ первой отнесены тѣ, кто говоритъ о бытіи, имѣя въ виду его количественную сторону: πάντα τὰ ὄντα ἔστι ⁵⁾. Ко второй—относятъ тѣ, кто обращалъ вниманіе на качественную сторону его: ποῖα τὰ ὄντα ἔστι. Тамъ, гдѣ количество, о немъ всегда можно выражаться весьма точнымъ и опредѣленнымъ образомъ. И дѣйствительно, всѣ философскія системы, о которыхъ шла рѣчь выше, высказывались весьма точно: бытіе—едино, говорили одни философы, бытіе—двояко, учили другіе и т. д. Вотъ почему ихъ элеецъ и называетъ — διακριβολογούμενοι ⁶⁾. Теперь онъ переходитъ ко второй группѣ, къ тѣмъ, кто изслѣдуетъ бытіе совсѣмъ иначе, съ другой точки зрѣнія: „ἄλλως“, оставляя въ сторонѣ количественныя его опредѣленія. Эти соображенія не позволяютъ видѣть въ приведенныхъ выраженіяхъ какое либо указаніе на по-

¹⁾ Вагнеръ: Platon's Sophist. Leipz. 1856 г., стр. 94—97.

²⁾ Физика 31 V 14 б. 15 D.

³⁾ Софистъ 245 D.

⁴⁾ Парменидъ 8, 33, изданія Diels. См. Наторпъ: упомин. трудъ, стр. 279.

⁵⁾ Софистъ 242 С.

⁶⁾ Софистъ 245 E. Самый глаголь διακριβολογούμεναι значить говорить со всевозможною точностью.

хвалу и порицаніе по адресу какой-нибудь изъ философскихъ группъ, какъ это видятъ Дейксъ, Штальбаумъ, Суземиль и др. Элеецъ весьма объективно разсматриваетъ всѣ изложенныя имъ ученія и съ его точки зрѣнія истина не находится ни на одной, ни на другой сторонѣ¹⁾.

68. ...*Одни все влекутъ съ неба...* Вопросъ о томъ, кого надо подразумѣвать подъ выводимыми здѣсь философиями, среди изслѣдователей Платона, породилъ разногласіе. Одни видятъ въ нихъ атомистовъ: Демокрита и его сторонниковъ, другіе—Аристиппа и, наконецъ, третьи принимаютъ ихъ за Антисеена съ послѣдователями.

Первыхъ двухъ философовъ, какъ справедливо замѣчаетъ проф. А. Гиляровъ, Платонъ вовсе не имѣлъ въ виду въ данномъ мѣстѣ. „На взглядъ Демокрита, атомы незримы и носятся въ пустомъ пространствѣ, а Платоновы матеріалисты не допускаютъ ничего незримаго и неошутимаго. О своихъ атомахъ Демокритъ училъ между прочимъ какъ объ идеяхъ и потому противопоставленіе ему друзей идей было бы въ данномъ случаѣ неумѣстно... Наконецъ, о борьбѣ Демокрита съ какими бы то ни было друзьями идей, мы ровно ничего не слышимъ“²⁾.

Относительно Аристиппа и его школы у насъ еще менѣе основаній приписывать этому направленію подобные взгляды на бытіе, такъ какъ мы ничего не знаемъ о нихъ³⁾. Центръ ученія Аристиппа вообще лежалъ въ этикѣ, къ которой Платонъ, несмотря на критику, относился довольно благосклонно⁴⁾.

„Подъ матеріалистами, говоритъ Гиляровъ, нельзя подразумѣвать никого другого кромѣ Антисеена и его сторонниковъ. Весь рассказъ о гигантамахиі оставляетъ впечатлѣніе, что Платонъ говоритъ по личному опыту, а между тѣмъ намъ неизвѣстно, чтобы онъ находился въ борьбѣ съ кѣмъ-либо кромѣ циниковъ. На матеріалистическое ученіе циниковъ указываютъ и ихъ номинализмъ, допускающій существованіе только единичныхъ вещей, и полное

¹⁾ Срав. Бонницъ: *Platonische Studien*. Berlin, 1875 г., стр. 154.

²⁾ Проф. А. Гиляровъ: Платонъ какъ историческій свидѣтель. I. Кіевъ, 1891 г., стр. 288.

³⁾ См. Ritter et Preller, стр. 208—215.

⁴⁾ См. Государство, Филебъ, Тимей.

согласіе изложеннаго Платономъ ученія съ матеріализмомъ стоиковъ, построившихъ свое міровоззрѣніе на почвѣ цинизма. Какъ стоики, такъ и матеріалисты у Платона даютъ одно и то же опредѣленіе тѣлу и сущности, и какъ Платоновы матеріалисты вынуждены признать безтѣлесное существованіе нѣкоторыхъ душевныхъ качествъ, точно также учили о безтѣлесности качествъ и стоики и т. д. 1).

Эти соображенія заставляютъ признать болѣе вѣрнымъ тотъ взглядъ, согласно которому въ матеріалистахъ, упоминаемыхъ элейцемъ, скорѣе надо видѣть Антисѣена и его послѣдователей, чѣмъ кого бы то ни было другого.

69. *...Вступающіе съ нимъ въ споръ...* Ученію матеріалистовъ элеецъ противопоставляетъ идеалистическое, — сторонники котораго названы ниже 2) „друзьями идей“. И по поводу этихъ философовъ существуетъ нѣсколько противорѣчивыхъ взглядовъ. Проклъ и Маллэ считаютъ ихъ за пифагорейцевъ, Шлейермахеръ, Целлеръ, Фуллэ—за мегариковъ, наконецъ, Зохеръ, Шааршмидтъ, Ибервегъ, Гротъ, Виндельбандтъ, въ самое послѣднее время Редеръ за Платона и его послѣдователей. Первое мнѣніе падаетъ само собою, лишь только мы вспомнимъ, что пифагорейцы нигдѣ не говорили объ идеяхъ.

По поводу второго предположенія можно сказать, что Шлейермахеръ 3) не приводитъ никакихъ положительныхъ данныхъ въ защиту высказаннаго мнѣнія. Сущность же доводовъ Целлера 4) сводится къ слѣдующему: мегарики первые учили объ ἀσώρᾱτα εἶδη, о неизмѣнной сущности вещей; самое выраженіе элейца о раздробленіи тѣлъ и истины въ рѣчахъ 5) подходятъ къ способу мегариковъ доказывать, уничтожая тѣло дробленіемъ на мельчайшія части, летучее явленіе тѣлеснаго существованія. „Однако, говоритъ проф. Гиляровъ, опровергая взглядъ Целлера, по единогласному свидѣтельству всей древности, родоначальникомъ ученія объ идеяхъ былъ Платонъ и объ идеалогіи мегариковъ никто изъ древнихъ не обмол-

1) Указанное выше сочиненіе, стр. 296—297.

2) Софистъ 248 А.

3) Шлейермахеръ: Platon's Werke II, 2 стр. 140 сл.

4) Целлеръ: Die Philosophie der Griechen. II 1, изд. 1889, стр. 252—255.

5) Софистъ 246 С.

вился ни однимъ словомъ¹⁾. Затѣмъ. „замѣчаніе о раздробленіи можетъ быть отнесено скорѣе къ методѣ всѣхъ остальныхъ послѣдователей Сократа, чѣмъ Мегарикамъ. Какимъ образомъ могли-бы они дробить тѣла и доказывать летучую подвижность явленія, когда они вовсе не признавали ни множества, ни движенія“²⁾.

Такимъ образомъ, первыя два мнѣнія приходится оставить за неимѣніемъ у насъ положительныхъ, объективныхъ данныхъ, въ пользу того или другого изъ нихъ.

Если мы теперь остановимся на такомъ пониманіи философіи Платона, согласно которому онъ вовсе не училъ объ идеяхъ, исключительно только какъ о самодовлѣющихъ сущностяхъ, какихъ-то духовныхъ вещахъ, духахъ, обитающихъ гдѣ-то внѣ нашего міра, и не имѣющихъ никакого отношенія къ послѣднему, то тогда, конечно, нечего и говорить о принадлежности даннаго ученія Платону. Эти взгляды идеалистовъ выведены здѣсь какъ вполне чужіе и поставлены на одну доску съ прочими догматическими ученіями о сущемъ. Нѣтъ никакого основанія дѣлать для нихъ исключенія изъ всѣхъ представляемыхъ здѣсь системъ и приписывать самому Платону. Послѣдній даже предостерегаетъ противъ того пониманія сущаго, отнимающаго всякую возможность знанія, уничтожающаго философію, которое мы встрѣчаемъ у идеалистовъ. Какъ же мыслимо предположить, что Платонъ могъ въ своихъ діалогахъ учить *именно тому* пониманію сущаго, съ которымъ по его словамъ, надо всячески „бороться“³⁾.

Что Платонъ вообще на ряду съ критикою чужихъ воззрѣній способенъ подвергнуть ей и свои взгляды, это не подлежитъ никакому сомнѣнію, такъ какъ, по справедливому замѣчанію проф. Гилярова, Платонъ „не только нигдѣ не пользуется критикою для того, чтобы противопоставить чужое ученіе своему какъ ложное несомнѣнному, но никакое другое изъ разсматриваемыхъ имъ ученій не сокрушаетъ съ такою силою, какъ свое собственное“⁴⁾. Добросовѣстность Платона въ этомъ отношеніи вполне убѣдительно

¹⁾ Проф. А. Гиляровъ: Обзоръ трудовъ по исторіи греческой философіи. Кіевъ 1896 г. стр. 9.

²⁾ Тамъ-же стр. 11.

³⁾ Софистъ 249 С.

⁴⁾ Проф. А. Гиляровъ: Платонъ какъ историческій свидѣтель I стр. 358.

доказана въ упоминаемомъ здѣсь трудѣ проф. Гилярова. Вопросъ, слѣдовательно, въ концѣ концовъ долженъ быть поставленъ такъ: могли ли быть у Платона въ томъ періодѣ его философской дѣятельности или непосредственно предшествовавшемъ ему, когда слагался „Софистъ“, тѣ возрѣнія, которыя выведены здѣсь принадлежащими „друзьямъ идей“? Мнѣ кажется, на этотъ вопросъ должно отвѣчать отрицательно.

Если представленіе объ идеяхъ, какъ о какихъ-то духовныхъ вещахъ, духовныхъ субстанціяхъ, образующихъ міръ истинно-сущаго, находящихся гдѣ-то внѣ вещей и т. д., если подобное возрѣніе и было когда-либо у Платона, то только въ весьма далекомъ прошломъ.

Такіе діалоги какъ Федръ, Феэтетъ, Федонъ, Государство, Парменидъ, предшествовавшіе Софисту¹⁾ не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что разбираемаго элейцемъ взгляда на идеи, котораго держались друзья ихъ, у Платона ни въ это время, ни въ ближайшее не могло быть. Всѣ основанія онтологіи и гносеологіи въ общемъ уже были созданы и лишь ждали философскаго синтеза, чтобы предстать въ стройной единой системѣ. Ни въ Софистѣ, ни въ послѣдующихъ Филебѣ и Тимеѣ, мы не встрѣчаемъ ничего такого, что шло бы въ разрѣзъ съ раньше сказаннымъ Платономъ, что не имѣло бы своихъ корней въ прошломъ и не представляло лишь дальнѣйшаго развитія основныхъ мыслей и положеній Платоновой философіи. Поэтому-то, мы не имѣемъ никакого права приписывать *Платону* ученіе объ идеяхъ въ томъ видѣ, въ какомъ элеецъ его передаетъ въ Софистѣ.

Болѣе вѣроятнымъ намъ кажется мнѣніе, что „друзья идей“ — это ученики Платона, оставшіеся при поверхностномъ пониманіи идей²⁾. Что такое пониманіе возможно было и среди учениковъ философа, уже ясно на примѣрѣ самого Аристотеля, въ главномъ

¹⁾ Что перечисленные діалоги должны вообще предшествовать Софисту, это очевидно прежде всего изъ того, что изложенное въ послѣднемъ ученіе требуетъ, чтобы теорія идей была уже достаточно выработана. Затѣмъ, въ Софистѣ мы встрѣчаемъ развитіе тѣхъ возрѣній, которыя мимоходомъ въ неясной формѣ высказаны въ иныхъ изъ указанныхъ произведеній. Наконецъ, въ этомъ діалогѣ разрѣшены нѣсколько изъ тѣхъ вопросовъ, которые ясно поставлены въ названныхъ выше діалогахъ, но не разрѣшены въ нихъ. Ср. введене 24—28 стр.

²⁾ Ср. Наторпъ: упомянутое сочиненіе стр. 284.

не понявшаго ученія Платона. Въ школѣ послѣдняго царилъ духъ свободнаго изслѣдованія и, какъ правильно замѣчаетъ Наторпъ, тамъ не клялись именемъ учителя; въ ней не было господства догматизма и той подавляющей власти авторитета учителя, при которой каждое слово его воспринималось-бы съ благоговѣніемъ и неприложностью, и которая исключала-бы всякую возможность полнаго уваженія и терпимости со стороны учителя къ мнѣніямъ своихъ же учениковъ, подобно тѣмъ какія мы встрѣчаемъ по отношенію къ друзьямъ идей въ Софистѣ. Платонъ не отличался высокоуміемъ и педантизмомъ болѣе позднѣйшихъ руководителей различныхъ философскихъ школъ, не мнилъ себя пророкомъ, изрекающимъ истину, не допускающія возраженія, а былъ тѣмъ мятущимся и ищущимъ умомъ, для котораго, какъ и для Сократа, истину можно было находить вездѣ. Для этого человѣка и собственные ученики могли представлять не меньшую цѣну, чѣмъ какіе-либо сторонники иныхъ философскихъ направленій. И въ спорѣ съ ними, вѣдущемся согласно всѣмъ требованіямъ діалектики, можно было найти крупицу истины.

Такимъ образомъ, мы считаемъ, что подь идеалистами необходимо признать учениковъ самого Платона или ложно понимавшихъ его ученіе, или остановившихся на томъ моментѣ въ развитіи Платоновой философіи, когда самъ философъ, возможно, держался подобнаго взгляда на идеи¹⁾.

71. *Признаютъ ли, что существуетъ смертная тварь...* Нѣкоторые изъ толкователей Платона утверждали, что главное возраженіе матеріалистамъ заключается не въ томъ, что въ силу своихъ взглядовъ они должны или отвергнуть всѣ такія понятія, какъ добродѣтель, порокъ, справедливость и пр., или же, принявъ ихъ, признать и иное бытіе, а въ томъ, что, согласно ихъ ученію, не должно было бы быть ничего живого, „*ψῶον*“, одушевленнаго и, что самый фактъ жизни у нихъ оставался совершенно не объяснимымъ²⁾.

¹⁾ За время долголѣтняго пребыванія учениковъ въ школѣ, (Аристотель, напримѣръ, 20 лѣтъ былъ ученикомъ Платона), глава школы могъ даже въ корнѣ измѣнить свои взгляды, а нѣкоторые ученики могли остановиться на любомъ пунктѣ, не слѣдуя далѣе за своимъ учителемъ.

²⁾ Суземиль: *Die Genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie*. Zeipz. 1855 г., I, стр. 298.

Однако, такое пониманіе критики элейца едва ли вѣрно. Суть возраженій послѣдняго сводится именно къ тому, что, разъ существуетъ добродѣтель, справедливость и т. д., необходимо признать помимо всего того, къ чему можно прикоснуться или что можно воспринимать чувствами, еще и нѣчто незримое, нетѣлесное. Тѣмъ, кто отрицалъ жизнь, душу, добродѣтель и т. д. или принималъ ихъ за нѣчто абсолютно-матеріальное, элеець, какъ уже мы говорили, возраженій не дѣлалъ. Самага вопроса о жизни и живомъ онъ не затрогивалъ, такъ какъ и то, и другое матеріалисты уже признали и элеець лишь дѣлалъ выводы изъ ихъ же положеній.

72. *Вслѣдствіе ея присутствія... каждая (душа) становится таковою-то...* Ученіе о присутствіи идеи въ вещахъ, изложенное Платономъ главнымъ образомъ въ Федонѣ¹⁾ или, какъ въ другихъ мѣстахъ Платонъ говоритъ, объ участіи идеи въ вещахъ, общеніи ея съ ними, нуждается въ нѣкоторомъ разъясненіи.

Все существующее, какъ мы уже говорили не разъ, обуславливается извѣстными законами, которые опредѣляютъ также и нашъ духовный строй, вслѣдствіе чего все мышленіе совершается только подъ формою этихъ законовъ. Для познающаго субъекта, законы становятся правилами, по которымъ мы строимъ свое представленіе обо всемъ существующемъ, нормами, которыми мы должны руководствоваться при оцѣнкѣ дѣйствительности, для того чтобы создать знаніе, тожественное истинѣ. Опираясь на нихъ, мы строимъ опредѣленія для вещей и съ точки зрѣнія ихъ однихъ обсуждаемъ все содержаніе нашего опыта. Отсюда, если эмпирической субъектъ, къ которому прилагаются предикаты: красивый, разумный и т. д. становится по мнѣнію Платона таковымъ не почему иному, какъ вслѣдствіе „участія въ томъ, что красиво само себѣ, разумно само по себѣ“ и т. д. вслѣдствіе „присутствія“ самой красоты, самага разума, вслѣдствіе общенія съ ними и пр., то это, другими словами, значитъ, что красивый, разумный и пр. субъектъ обусловленъ закономъ красоты, закономъ разума и т. д. Мы признаемъ его красивымъ только черезъ то, что онъ выполняетъ всѣ тѣ условія, которыя соотвѣтствуютъ нашему опредѣленію красоты. А это опредѣленіе создано на базисѣ понятія красоты, т. е. онтологическаго

¹⁾ Федонъ 100 и сл.

закона красоты, переведеннаго въ область гносеологін, гдѣ уже онъ предстоитъ намъ какъ логическая идея, понятіе красоты, законъ ея въ нашемъ духѣ живущій, норма красоты, которою мы руководствуемся въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. Всѣ выраженія Платона: *παρρησία*, *κοινωνία*, *μέθεξις* и т. д. суть, конечно, метафоры, въ которыя философъ вкладывалъ опредѣленное, указанное нами содержаніе и потому понимать ихъ буквально, какъ иногда дѣлается, никакъ не возможно.

73. *Посѣянные и произведенные землею...* Словомъ „посѣянные“ (*σπαρτοί*) назывались люди, рожденные изъ посѣянныхъ зубовъ убитаго Кадмомъ дракона. Часть этихъ людей послѣ взаимнаго сраженія была убитая, часть же изъ нихъ: Эхіонъ, Удей, Хтоній, Гипереноръ и Пелоръ основали вмѣстѣ съ Кадмомъ—Кадмею, называвшуюся позже Тивами. Всѣ они были предками спартанцевъ, получившихъ отсюда свое имя.

„Произведенными землею“ (*αὐτόχθονες*) обыкновенно назывались Афиняне, почитаемые за туземцевъ греческой земли.

Употребленіемъ обоихъ словъ элеецъ хочетъ указать на тѣхъ философовъ, которые не пошли дальше признанія дѣйствительности за чувственнымъ матеріальнымъ міромъ, и которые не могли подняться въ болѣе высокую область, чѣмъ все земное, такъ какъ сами были „земнородными“. Ниже элеецъ такихъ мыслителей называетъ сынами земли „*γηγενεῖς*“¹⁾.

74. *Если пожелаютъ хзтя самое малое... признать безтѣлеснымъ...* Критика элейцемъ матеріалистической системы философіи, вскрывшая ея противорѣчія, привела къ тому, что матеріалистамъ теперь приходится принять новое бытіе, которое должно совмѣстить въ себѣ какъ все тѣлесное, такъ и нетѣлесное.

75. *Сущее... есть... сила..* Съ понятіемъ силы, какъ способности дѣйствія и страданія, мы неоднократно встрѣчаемся у Платона, хотя лишь въ Софистѣ оно вводится какъ опредѣленіе бытія. Мы находимъ его въ Хармидѣ²⁾, Федрѣ³⁾, Феэтетѣ⁴⁾, Федонѣ⁵⁾ и Госу-

1) Софистъ 248 С.

2) Хармидъ 168 Д, 169 А.

3) Федръ 270 Д.

4) Феэтеть 156 А.

5) Федонъ 194 С.

дарствъ¹⁾. Само по себѣ представленіе о сущемъ какъ силѣ не должно было казаться матеріалистамъ особенно страннымъ. Динамическое воззрѣніе на природу даже, собственно говоря, навязывалось само имъ, составляя не нѣчто, прямо противоположное матеріализму, но лишь переходъ отъ грубаго матеріализма къ болѣе отвлеченному міровоззрѣнію, не выходящему, впрочемъ, изъ рамокъ матеріализма.

76. ...*Обратимся къ друзьямъ идей...* О томъ, кто такіе друзья идей, было уже сказано выше²⁾.

77. ...*Благодаря тѣсному знакомству...* Здѣсь можно видѣть намекъ или на близость ученій элейцевъ и идеалистовъ, или же на личную симпатію элейца къ друзьямъ идей, что особенно вѣроятно, если признать послѣднихъ за учениковъ самаго автора діалога.

78. ...*Ясно, что ничто...* Изъ этого положенія вытекаетъ слѣдствіе, о которомъ упоминаетъ элеецъ въ 249 А.

79. ...*Что оно... возвышенное и святое, не имѣя разума, ... стоитъ...* Нѣкоторые изслѣдователи³⁾ относятъ слова греческаго текста: *σμ-
νὸν καὶ ἄρῳον* къ *οὐδὲν*, въ качествѣ эпитетовъ послѣдняго, вслѣдствіе чего все это мѣсто читается такъ: „что оно (сущее), не имѣя возвышеннаго и святаго (чистаго) разума, пребываетъ въ покоѣ“. Однако съ такимъ чтеніемъ едва ли можно согласиться. Употребленіемъ упомянутыхъ словъ, какъ эпитетовъ *τὸ ζῶν* (сущаго), элеецъ хотѣлъ ясно показать тѣ противорѣчія, въ которыхъ запутывались идеалисты со своимъ бытіемъ, а также подчеркнуть всю немыслимость такого пониманія бытія, при которомъ оно, будучи святымъ и возвышеннымъ, какъ нѣчто нетѣлесно, болѣе высшее, чѣмъ все матеріальное, было бы въ то же время неразумнымъ, а такимъ оно было бы, если бы исключало всякую возможность знанія, познающаго, слѣдовательно, разума.

80. *А какимъ же инымъ образомъ..* Рукописное чтеніе даетъ: *Καὶ τὴν' ἄν ἔτερον ἔχοι τὸ πόνον*; Возможно, что здѣсь въ рукописи вкралась ошибка и вмѣсто *τὸ πόνον*, быть можетъ, слѣдовало бы читать *τὸ πόνον*, кажущееся болѣе умѣстнымъ. Тогда отвѣтъ Θεэтета звучалъ бы

¹⁾ Государство 477 В-С, 507 С.

²⁾ См. замѣчаніе 68.

³⁾ Беккеръ, Шлейермахеръ, Штальбаумъ.

такъ: въ какомъ же другомъ мѣстѣ оно могло бы имѣть ихъ? Смыслъ въ обоихъ случаяхъ, впрочемъ, почти одинъ и тотъ же ¹⁾).

81. ...*Никто не можетъ имѣть познанія*. Словомъ познаніе нами передано $\nu\omicron\delta\nu$ подлинника. Такое значеніе этого слова подсказывается смысломъ всего настоящаго мѣста бесѣды, гдѣ дѣло идетъ о выясненіи коренныхъ и необходимыхъ условій и предпосылокъ *познанія*.

82. ...*Мы этимъ утвержденіемъ исключаемъ тоже самое*... Въ греческомъ текстѣ на мѣстѣ послѣдняго выраженія стоитъ $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \tau\omicron\upsilon\delta\tau\omicron$. Это $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \tau\omicron\upsilon\delta\tau\omicron$ нѣкоторые переводчики Платона (напр. Мюллеръ) ²⁾ относятъ къ $\nu\omicron\delta\nu$, передавая данное мѣсто такъ: мы этимъ утверженіемъ исключаемъ *его самое* (т. е. познаніе) изъ области существующаго. Однако, такая передача врядъ-ли правильна, такъ какъ съ граматической точки зрѣнія трудно оправдать употребленіе средняго рода $\tau\omicron\upsilon\delta\tau\omicron$, если отнести это слово къ $\nu\omicron\delta\nu$.

83. ...*Кто признаетъ одну или много идей*... Въ первомъ случаѣ имѣется въ виду Парменидъ, во второмъ идеалисты. *А тѣхъ, кто напротивъ приписываетъ существу движеніе*... указывается на Гераклита и его послѣдователей.

84. ...*Подражая желанію дѣтей*... Слова взяты изъ какой-то игры. Мѣсто сильно испорчено и всѣ толкованія его и исправленія не даютъ ничего положительнаго, помимо простыхъ догадокъ.

85. ...*Такимъ образомъ ...сущее есть ничто отличное отъ нихъ* (покоя и движенія)... Для вящей ясности повторимъ вкратцѣ еще разъ весь ходъ разсужденій элейца о сущемъ, покоѣ и движеніи.

Предъ нами существующее, т. е. все, что есть, будь оно матеріальнаго или духовнаго качества. Задача элейца—опредѣлить, чтó же лежитъ въ основаніи этого существующаго. Само существующее познаваемо, слѣдовательно прежде всего, по его мнѣнію, необходимо предположить за первооснову покой и движеніе, безъ которыхъ никакое познаніе невозможно. Они суть самыя первыя необходимыя условія познаваемости всего, а слѣдовательно, и существующаго. Но разъ покой и движеніе *есть*, наша мысль теперь непременно останавливается на томъ, черезъ чтó *они есть*, т. е. на самомъ положеніи ихъ къ существованію, на самомъ понятіи существо-

¹⁾ См. Platons Sämtliche Werke übertzt, v. Müller mit Einleitungen v. Steinhart. III. Leipz. 1853 г. стр. 567.

²⁾ Тамъ-же, стр. 521.

ванія. Такимъ образомъ, получаются три основныхъ понятія, лежащихъ въ основѣ всего нашего знанія, обусловливающихъ его и три основныхъ закона всего существующаго, опредѣляющихъ его: сущее, движеніе и покой. Существовать это значитъ прежде всего: *быть, двигаться и покоиться*,

86. *...Этимъ приготовили юношамъ и поздно начавшимъ учиться...* Въ подлинникѣ выраженіе „поздно начавшимъ учиться“ передано словомъ „ὀψιμὰθης“. Само это слово имѣетъ тройкій смыслъ: во первыхъ, оно обозначаетъ человѣка, который началъ учиться въ позднемъ возрастѣ, во вторыхъ, того, кто медленно подвигается въ ученіи и въ третьихъ, человѣка вздорнаго, бранчливаго.

По вопросу: кого именно изъ философовъ имѣлъ въ виду въ данномъ мѣстѣ Платонъ, взгляды ученыхъ расходятся. Одни, со словъ Аристотеля ¹⁾ думаютъ, что здѣсь дѣло идетъ объ Антисѣенѣ. Такого взгляда держатся, напримѣръ, Шлейермахеръ, Штейнгартъ, Целлеръ, Боницъ, Фуллье и пр. Другіе же видятъ намекъ на софистовъ Еввипеда и Діонисодора. Такого мнѣнія, напримѣръ, Штальбаумъ, Вагнеръ, изъ русскихъ ученыхъ проф. Гиляровъ и др., наконецъ, Штейнъ думаетъ, что Платонъ вовсе не имѣлъ въ виду опредѣленнаго лица.

Кого же дѣйствительно надо подразумѣвать подъ выводимыми здѣсь философами? Уже нѣсколько выше мы пришли къ заключенію, что подъ матеріалистами, упоминаемыми Платономъ, необходимо понимать Антисѣена съ учениками. Такъ какъ въ данномъ мѣстѣ онъ вовсе не имѣетъ въ виду матеріалистическаго ученія, то нѣтъ основанія и предполагать здѣсь намекъ на представителей матеріализма. Самое выраженіе: „ὀψιμὰθης“ не подходитъ къ Антисѣену ни въ одномъ изъ своихъ значеній. Платонъ говоритъ о жадныхъ до словопренія еристовъ, про Антисѣена же мы знаемъ ²⁾, что онъ велъ споры вовсе не изъ-за любви къ словопренію, а слѣдуя въ этомъ Сократу, въ цѣляхъ обличенія. Дальше, самое главное, ученіе Антисѣена мы имѣемъ изложеннымъ въ *Θεαίτητῃ* ³⁾ и въ *Μεταφυσικῇ* Аристотеля ⁴⁾ и оно не только не совпадаетъ съ тѣмъ, чтó мы встрѣчаемъ въ данномъ мѣстѣ Софиста, но даже

¹⁾ Аристотель, *Μεταφυσικα*, V, 29, 6 изд. Шwegлера.

²⁾ Ксенофонтъ, *Πιρ* II, 10, III, 4, 6, IV, 2 и пр.

³⁾ *Θεαίτητῃ*, 201, 202, 203.

⁴⁾ Аристотель, *Μεταφυσικα*, VIII, 3. 14 и сл. изд. Шwegлера.

являетъ противоположность ему. Наконецъ, съ учениемъ Антисѳена о тождественныхъ сужденіяхъ не вяжутся дальнѣйшія слова Платона о томъ, что философы, отрицающіе соединяемость понятій, въ то же время „тянутъ рѣчь то туда, то сюда“¹⁾, т. е. толкуютъ обо всемъ и всячески. „Напротивъ, говоритъ проф. Гиляровъ²⁾, начерченный въ разсматриваемомъ мѣстѣ образъ тождествененъ съ характеристикой Еввѣдема и Діонисодора. Оба они *γέρωντες* и при томъ *ὀψιραθεῖς*:³⁾; оба скудоумные, оба ревностные еристики, радующіеся всякой возможности поспорить и еще болѣе всякой побѣдѣ въ спорѣ, какъ бы она ни была достигнута; оба доказываютъ, что для всего существуетъ только свое слово и тѣмъ не менѣе говорятъ, что обо всемъ можно утверждать все⁴⁾“. Весь діалогъ Еввѣдемъ⁵⁾ съ очевидною убѣдительною можетъ подтвердить предположеніе о тождествѣ Еввѣдема и Діонисодора съ тѣми философами, о которыхъ упоминаетъ въ данномъ мѣстѣ Платонъ.

Мнѣнія Штейна мы касаться не будемъ, такъ какъ оно лишь субъективная догадка.

87. *Мы не поставляемъ въ связь...* Излагаются три предположенія по вопросу о соединеніи и общеніи понятій (идей).

88. *Быстро... рушилось... и у тѣхъ, кто все приводитъ въ движеніе...* Имѣются въ виду соотвѣтственно Гераклитъ съ учениками, элейцы и идеалисты.

89. *И... тѣ, кто то соединяетъ...* Въ первомъ случаѣ подразумѣвается Гераклитъ съ его первоначаломъ—огнемъ, во второмъ—Эмпедокль съ его то соединяющимися, то разъединяющимися элементами.

90. *Въ самомъ смѣшномъ видѣ... явились бы тѣ...* Намекается снова на софистовъ: Еввѣдема и Діонисодора, отвергавшихъ соединяемость понятій. См. замѣчаніе подъ № 81.

91. *Они вынуждены... употребляютъ выраженія...* Отвергая всякое соотношеніе между понятіями, не признавая соединенія ихъ, еристики въ то же время употребляютъ такія выраженія, которыя

¹⁾ Софистъ 259 В.

²⁾ Пр. Гиляровъ: Платонъ, какъ историческій свидѣтель, стр. 303.

³⁾ Еввѣдемъ 272 В.

⁴⁾ Еввѣдемъ 283 Е, 285 Е, 303 Д и др.

⁵⁾ Особенно страницы: 283, 285, 286, 287, 303 и пр.

именно и указываютъ на то и другое, какъ напримѣръ: *быть, есть* (то-то или то то есть; какое-либо понятіе соединяется съ понятіемъ сущаго), *иное* (подразумѣвается, чѣмъ что-либо; снова сопоставляются два понятія) и т. д.

92. ...*Имѣя въ домъ врага...* Такое выраженіе было въ ходу у Грековъ для выраженія, что кто-либо былъ самъ причиною постигшаго его несчастья.

93. ...*Нося страннаго Еврикля...* Евриклей былъ древній чрево-вѣщатель, убѣждавшій легковѣрныхъ и суевѣрныхъ людей, будто онъ носитъ внутри себя бога, устами котораго и прорицаетъ. О немъ упоминаетъ Аристофанъ въ „Осахъ 1)“, гдѣ онъ сравниваетъ себя съ нимъ, находя сходство въ томъ, что самъ онъ выступилъ съ первою своею комедіей подъ чужимъ именемъ, т. е. прикрываясь именемъ другого, какъ Евриклей, прикрывавшійся именемъ бога.

Эпитетъ „ἄτοπος“, переданный нами словами: „странный“, скрываетъ, можетъ быть, нѣкоторую игру словъ, такъ какъ ἄτοπος значить и „не имѣющій мѣста“. „постоянно мѣняющій мѣсто“ и въ то же время и „странный“, „удивительный“ и т. п. Оба значенія подходятъ къ Евриклею.

94. ...*Не съ помощью ли нѣкотораго знанія надо отыскивать нуть...* Съ этихъ словъ начинается изложеніе взглядовъ Платона на діалектику. Понятіе діалектики принадлежитъ къ числу наиболѣе неясныхъ понятій Платоновой философіи, остающееся и доселѣ таковымъ же, несмотря на то, что о діалектикѣ говорилъ всякій, кто затрагивалъ болѣе или менѣе обстоятельно философскія воззрѣнія Платона. Уже судя по тому, какъ опредѣляютъ діалектику, видно въ сколь неудовлетворительномъ положеніи находится вопросъ о ней.

Въ самомъ дѣлѣ Целлеръ 2), напримѣръ, діалектику отождествляетъ съ ученіемъ объ идеяхъ; Фуллье 3) съ логическимъ методомъ, ведущемъ къ истинному познанію Штейнъ 4); и Бониць 5) съ философіей

1) Аристофанъ: Осы, 1014 стихъ и слѣд.

2) Э. Целлеръ: Die Philos. d. Griech. 1889 г. II. 1. 643.

3) Фуллье: La Philos. de Platon I. 6, вся первая глава

4) Штейнъ: Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. I. Göttingen. 1862 г. стр. 227.

5) Бониць: Platonische Studien, стр. 189.

вообще, Шwegлеръ ¹⁾, то съ логикой, то съ наукахъ объ идеяхъ; Виндельбандъ ²⁾ съ учениемъ объ идеяхъ и т. п.

У самаго Платона учение о діалектикѣ не проведено вездѣ съ желаемою ясностью.

Платонъ усваивалъ діалектикѣ весьма разнородное содержаніе. Въ этой-то разнородности и надо, главнымъ образомъ, видѣть причину различнаго пониманія учеными діалектики, такъ какъ каждый изъ нихъ принималъ во вниманіе только одну сторону ея, игнорируя прочія и согласно принятой сторонѣ опредѣлялъ цѣлое.

Что же такое на самомъ дѣлѣ діалектика?

Прежде всего она означаетъ бесѣду въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ. Такое опредѣленіе мы встрѣчаемъ въ Кратилѣ ³⁾. „Конечно, говоритъ Сократъ Ермогену, ты не иначе, какъ діалектикомъ—„*διλεκτικόν*“—назовешь того, кто умѣетъ спрашивать и отвѣчать“. Въ этомъ же духѣ мы находимъ опредѣленія ея въ Протагорѣ ⁴⁾, Федрѣ ⁵⁾, Феэтетѣ ⁶⁾ и Филебѣ ⁷⁾.

Затѣмъ, второе ея значеніе—умственный процессъ, соответствующій этой бесѣдѣ. Въ Феэтетѣ ⁸⁾, Сократъ опредѣляетъ мышленіе, какъ „бесѣду, которую душа ведетъ сама съ собою о томъ, что она изслѣдуетъ... Когда душа мыслить она ничего другого не дѣлаетъ, какъ только разговариваетъ—„*διαλέγεσθαι*“—съ собою, предлагая себѣ вопросы и отвѣчая на нихъ, утверждая и отрицая что-либо“. Въ Софистѣ ⁹⁾ элеецъ называетъ мышленіемъ бесѣду—„*διάλογος*“, происходящую внутри души ея самой съ собою же, бесѣду, не сопровождаемую звуками, но совершаемую безмолвно.

Согласно третьему значенію, діалектика есть учение о познаніи или гносеологія. Она учитъ насъ о природѣ и происхожденіи знанія

¹⁾ Шwegлеръ: *Geschichte der Philosophie*. Leipzig, изд. Reklam, стр. 95—96.

²⁾ Виндельбандъ: Платонъ, переводъ Громбахъ. Спб. 1900 г. стр. 68.

³⁾ Кратилъ 390 С.

⁴⁾ Протагоръ 336 А.

⁵⁾ Федръ 269 В.

⁶⁾ Феэтеть 161 Е, 167 Е.

⁷⁾ Филебъ 14 Е.

⁸⁾ Феэтеть 189 Е—190 А.

⁹⁾ Софистъ 263 Е.

На такое значеніе ея указываютъ діалоги: Менонъ ¹⁾, Феэтетъ ²⁾, Федонъ ³⁾.

Затѣмъ, діалектика равнозначаща ученію о методѣ, ведущемъ къ познанію истинно-сущаго. Въ этомъ смыслѣ мы ее находимъ въ данномъ мѣстѣ діалога.

Наконецъ, она есть ученіе объ истинно-сущемъ или онтологія.

Приведемъ теперь, по возможности словами подлинника, нѣсколько мѣстъ изъ діалоговъ Платона, наиболѣе ясно характеризующихъ діалектику въ ея двухъ послѣднихъ значеніяхъ.

Въ Федрѣ Сократъ называетъ діалектикомъ— „*διαλέκτικος*“ —того, „кто способенъ сводить къ одной идеи все многое, разсѣянное и здѣсь, и тамъ, дабы точнымъ опредѣленіемъ сдѣлать понятнымъ то, о чемъ, кто хочетъ учить“; затѣмъ,—того, „кто способенъ снова все это (т. е. одну идею) раздѣлять на отдѣльныя идеи... и видѣть то, что вырастаетъ въ единое и многое ⁴⁾.“ Въ другомъ мѣстѣ этого же діалога ⁵⁾, Сократъ діалектикомъ считаетъ такого человѣка, который въ состояніи все существующее раздѣлять по родамъ и каждое представлять подъ одною идеей ⁶⁾. Въ Государствѣ мы имѣемъ слѣдующія строки, характеризующія діалектику: „разумъ силою діалектическаго разсужденія—*τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει* касается истины, дѣлая предположенія не безусловныхъ началъ, но началъ въ дѣйствительности принимаемыхъ за ступени и опоры, дабы, восходя къ непредполагаемому, къ началу всѣхъ вещей, взявшись за то, что соприкасается съ нимъ, дойти до конца, не пользуясь ничѣмъ чувственнымъ, но самими идеями, черезъ идеи, для идей и кончая идеями ⁷⁾).

Далѣе въ этомъ же Государствѣ читаемъ: „такимъ же образомъ, когда кто-либо занимается діалектикою „*τῷ διαλέγεσθαι*“, тотъ безъ всякой помощи чувствъ только посредствомъ разума стремится къ тому, что *εστὶ* каждое само по себѣ и для себя, и такойъ человѣкъ, если онъ не остановится прежде, чѣмъ не постигнетъ мыслью

¹⁾ Менонъ 85 С—86 В, 98 А.

²⁾ Феэтетъ 150 Д.

³⁾ Федонъ 73 В—76 Д.

⁴⁾ Федръ 265 Д—Е, 266 С.

⁵⁾ Федръ 273 Д.

⁶⁾ ...μία ἰδέα... καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν.

⁷⁾ Государство 511 В.

того, что́ есть само благо, достигнеть конца умопостигаемаго ¹⁾. Еще нѣсколько ниже мы слышимъ про діалектику, что діалектическій методъ — „*ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος*“ — одинъ идетъ должнымъ путемъ къ истинѣ, возводя предположенія къ самому началу, дабы утвердить ихъ ²⁾“.

„Діалектикѣмъ, говорится далѣе, называется тотъ, кто постигаетъ понятіе сущности каждой вещи“ ³⁾. Еще ниже Сократъ какъ бы резюмируетъ все, что́ было сказано о діалектикѣ, такъ: „не считали ли мы, такимъ образомъ, что діалектика — „*ἡ διαλεκτικὴ*“ — лежитъ у насъ какъ бы послѣднимъ камнемъ вверху всей системы наукъ, и что никакая наука не можетъ по праву стоять выше ея. Мы здѣсь имѣемъ какъ бы завершеніе всѣхъ наукъ ⁴⁾“.

Въ Софистѣ діалектика описывается еще, какъ методъ обличенія, способствующій отдѣлаться отъ ложныхъ сужденій и знаній ⁵⁾“.

Въ Филебѣ Сократъ слѣдующими словами изображаетъ діалектику: „Какъ даръ боговъ людямъ, это искусство когда-то было черезъ нѣкоего Прометея брошено богами вмѣстѣ съ пресвѣтлымъ огнемъ. Древніе, которые были и лучше насъ, и стояли ближе къ богамъ, сообщили преданіе, будто все то, о чемъ говорятъ, что оно существуетъ, все то, состоитъ изъ единаго и многаго, заключая въ себѣ изначально присущими и придѣль, и безпредѣльность; поэтому мы должны, разъ все устроено вотъ такъ, искать, во всемъ предполагая всегда одну идею; она и будетъ обрѣтена находящейся тамъ. Если мы ее постигли, надо смотрѣть не найдемъ ли вслѣдъ за ней — двухъ, а не то и трехъ идей или иного какого-либо числа ихъ, и затѣмъ снова подобнымъ же образомъ надо поступать и относительно каждой изъ этихъ идей, какъ чего-то единаго, пока не станетъ извѣстнымъ, что первоначальное единое не только вообще и единое, и многое, и безграничное, но и сколь именно оно многое. Не слѣдуетъ при этомъ ставить въ связь идею безграничнаго со множествомъ, пока не сдѣлается извѣстнымъ все число

¹⁾ Государство 532 В.

²⁾ Государство 533 С.

³⁾ Государство 534 В.

⁴⁾ Государство 534 Е.

⁵⁾ Софистъ 230 В.

которое находится между безграничнымъ и единымъ. Только послѣ этого можно допустить каждое изъ всего того множества затеряться въ безграничномъ. Вотъ такой способъ изслѣдованія передали намъ боги для того, чтобы пріобрѣтать познанія, учиться и учить другихъ... и это все діалектической—„*διαλεκτικῶς*“—способъ изслѣдованія¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ Филеба діалектика— „*ἡ τῶν διαλέγεσθαι δύναμις*“—характеризуется какъ знаніе, имѣющее своимъ предметомъ „существующее и дѣйствительное и чтó по своей природѣ всегда одно и тоже“²⁾.

Упомянутое въ Софистѣ о діалектикѣ и ея задачахъ, на ряду съ постояннымъ противопоставленіемъ ея софистикѣ, подало поводъ нѣкоторымъ изслѣдователямъ Платона думать, будто даже цѣль всего діалога состоитъ именно въ изображеніи различія между настоящей и ложной діалектикою³⁾.

Однако, съ такимъ толкованіемъ согласиться совершенно невозможно. Прежде всего, въ настоящемъ діалогѣ изображены лишь тѣ задачи діалектики, которыя соотвѣтствовали самой цѣли діалога: выяснить условія возможности сужденій. Ими вовсе не исчерпывается истинная діалектика, понятіе которой значительно шире, какъ это видно изъ сказаннаго выше. Затѣмъ, Платонъ совсѣмъ не знаетъ „ложной діалектики“, какового названія мы нигдѣ въ его произведеніяхъ не встрѣчаемъ. Въ нѣкоторыхъ діалогахъ, напимѣръ: Протагорѣ, Менонѣ, Горгіи, Еввѣдемѣ, мы находимъ изображеніе различія между Платоновскою діалектикою и ерестикою, агонистикою, софистикою, но никакъ не *ложной* діалектикою⁴⁾. Скорѣе можно было бы сказать, что цѣлью Софиста было указаніе различія между діалектикою и софистикою, если бы этому не препятствовала центральная, бблшая часть діалога, преслѣдующая свою опредѣленную ясно выраженную цѣль: разрѣшить вопросы, намѣченные въ Парменидѣ.

¹⁾ Филебъ 16 С—17 А.

²⁾ Филебъ 58 А.

³⁾ Штейнгартъ: Platon's Werke III. 426, 431. Суземиль: Die Genetische Entwicklung d. Platonischen Philosophie I. Leipz 1855 г. стр. 310.

⁴⁾ Бониць: Platonische Studien. стр. 184—185.

Ученіе о діалектикѣ въ Софистѣ оказало рѣшительное вліяніе на такое же ученіе Плотина ¹⁾. По мнѣнію послѣдняго діалектика есть наука „объ отличительныхъ и общихъ“ свойствахъ каждаго предмета, о распредѣленіи предметовъ по областямъ, къ которымъ они дѣйствительно относятся и о различеніи истинно-сущаго отъ несущаго ²⁾. Въ этомъ опредѣленіи мы всецѣло узнаемъ слова элейца о діалектикѣ ³⁾.

90. *Кто, такимъ образомъ, въ состояніи выполнитъ это...* Для цѣлей философскаго синтеза необходимо точно знать соотношенія между понятіями, дабы мы могли, строя сужденія, идти все къ болѣе и болѣе общимъ понятіямъ, пока не дойдемъ до самаго общаго, т. е. блага. Желая указать нашему сознанію всю дорогу, по которой предстоитъ идти человѣческому познанію, Платонъ въ данномъ мѣстѣ Софиста въ общихъ чертахъ указываетъ на самый фактъ соотношенія и описываетъ въ общихъ чертахъ и самыя соотношенія, выливающіяся въ три опредѣленныя формы, изъ которыхъ послѣдняя, какъ понятіе, есть то, что на языкѣ позднѣйшихъ логиковъ и философовъ получило названіе категоріи.

95. *Философа мы... найдемъ... и позже...* Это мѣсто, какъ и нѣсколько ниже, гдѣ элеецъ говоритъ, что философа „мы скоро разсмотримъ яснѣе“ ⁴⁾, указываетъ на намѣреніе Платона посвятить отдѣльное изслѣдованіе вопросу о философѣ ⁵⁾. Если сопоставить указанные слова элейца съ словами Сократа, сказанными послѣднимъ въ началѣ діалога ⁶⁾, о желаніи узнать, „что такое софистъ, политикъ и философъ“, и затѣмъ вспомнить, что первая часть программы Платономъ выполнена, то, окажется, что или изслѣдованіе о философѣ не дошло до насъ, или оно почему-либо не было написано. Отожествлять діалогъ Парменидъ съ произведеніемъ о философѣ, какъ это иногда дѣлается, нѣтъ основаній, такъ какъ при несомнѣнной общности и связи вопросовъ Софиста и Парменида

¹⁾ Ср. М. Владиславлевъ: Философія Плотина. С.-Пет. 1868 г., стр. 63.

²⁾ *Ῥηστικὸς*, изд. Крейцера и Мозера. Парижъ, 1855 г. Эннеада I, книга III, глава III.

³⁾ Софистъ 253 В—Е; особенно 253 D.

⁴⁾ Софистъ 254 В.

⁵⁾ Въ Политикѣ 257 А—Платонъ заявляетъ объ этомъ открыто.

⁶⁾ Софистъ 216 D—217 А.

прежде всего само содержаніе послѣдняго не соотвѣтствуетъ темъ: представить образъ философа, а затѣмъ невозможно сомнѣваться въ томъ, что діалогъ Софистъ написанъ послѣ Парменида.

97. *Главнѣйшіе роды, которые мы... обсмѣываемъ...* Элеецъ сначала указываетъ лишь на три категоріи: сущее, движеніе, покой, прежде всего потому, что въ предыдущей части бесѣды шла уже рѣчь о нихъ, затѣмъ эти категоріи, какъ обладающія очевидною реальностью, были и болѣе понятны собесѣдникамъ и, наконецъ, тожество и различіе всего лучше познавались черезъ движеніе и покой.

99... *Оба... причастны... и тому же самому, и иному...* Движеніе и покой одновременно и тожественны (каждый самъ съ собой) и различны (между собою).

100... *Иное всегда иное относительно другого...* Вещь мы называемъ „отличной“, „иной“ въ силу ея соотношенія съ другой, такъ какъ сама по себѣ вещь тожественна съ собою.

101... *Одно было бы инымъ... не относительно другого...* Если бы сущее и иное было нѣчто одно, то все тогда стало бы инымъ по самой своей природѣ, а не черезъ соотношеніе другъ съ другомъ, такъ что каждая вещь, взятая сама по себѣ, внѣ всякаго отношенія къ другой, было бы иною, что совершенно не мыслимо ¹⁾.

102... *Пятымъ среди понятій...* Въ дальнѣйшей исторіи древней философской мысли мы снова встрѣчаемся съ этими пятью Платоновскими категоріями: именно въ философіи Плотина, философіи, очевидно, опиравшейся въ этой части своей на Софиста. Для Плотина категоріи, въ противоположность Аристотелю, имѣли не только логическое значеніе, но и онтологическое. Творческое мышленіе, по ученію Плотина, развивается, идя отъ общаго къ болѣе частному. Оно создаетъ прежде всего разные роды или стороны бытія, названные философомъ категоріями. Какъ уже сказано, Плотинъ принимаетъ всѣ пять Платоновыхъ родовъ: сущность или сущее, движеніе, покой, тожество и различіе ²⁾. Умъ, который, по ученію Плотина, есть причина всякаго существованія, по своему бытію

¹⁾ Ср. Софистъ 255 E... каждое отдѣльное является инымъ...

²⁾ Плотинъ. Эннеада V, кн. I, гл. IV°.

Γίνεται ὄν τὰ πρῶτα οὐς, ὄν, ἐτερότης,
ταυτότης. Δεῖ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν.

есть—сущность, по своей дѣятельности—тождественный и различный, движущійся и покоющійся.

103... *Коль скоро называемъ его тьмъ же самимъ...*, т. е. движеніе и покой опредѣляются также и категоріей (или закономъ) тождества и категоріей (закономъ) различія.

104... *Движеніе есть... и несущее, и сущее...* Движеніе не тождественно сущему и оно—иное чѣмъ сущее, т. е. оно *не есть* само сущее и въ этомъ отношеніи оно для сущаго небытіе, несущее (сущее и *есть именно* само сущее). Но въ то же время, такъ какъ движеніе обуславливается сущимъ, такъ какъ оно *есть*, то оно въ то же время и сущее. Другими словами: движеніе существуетъ и въ этомъ отношеніи оно *есть* (оно—сущее), но такъ какъ движеніе не есть само сущее, то оно въ этомъ отношеніи *не есть* (оно—несущее). Въ послѣднемъ смыслѣ движеніе безконечное несущее¹⁾, о чемъ и замѣчаетъ элеець ниже²⁾.

105... *Сочтемъ ли мы ее безымянной...* Элеець указываетъ этими словами на то, что отрицаніе исключаетъ изъ опредѣленнаго бытія—другое опредѣленное же въ его цѣломъ. Въ сужденіи: А не есть В, оба термина и А, и В одинаково существуютъ и представляютъ каждый для насъ ясно опредѣленное бытіе.

106... *Каждая часть его (иного) .., противопоставленная существующему...* Каждая вещь или каждое понятіе, сопоставленныя со множествомъ другихъ вещей и понятій, *не есть* эти послѣднія и потому по отношенію къ нимъ суть несущее. Но сопоставляются только одно существующее съ другимъ существующимъ же; того, чего абсолютно нѣтъ, (или, какъ говоритъ элеець, что противоположно сущему³⁾), Платонъ, по собственному заявленію, не касается.

Въ Тимеѣ и Филебѣ несущее— $\mu\eta\ \delta\upsilon$ носить нѣсколько иной характеръ, что представляетъ лишь дальнѣйшій выводъ изъ сказаннаго въ Софистѣ; выводъ, подчиненный, вѣроятно, вліянію пифагореизма. Небытіе въ указанныхъ діалогахъ есть пустое пространство, составляющее одно изъ условій чувственнаго міра. Будучи безпредѣльно, оно совершенно неопредѣленно, оно „ $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ “ (отри-

¹⁾ Оно *не есть* ни покой, ни само различіе, ни само тождество, ни само сущее и пр. пр.

²⁾ Софистъ 256 Е, 257 А.

³⁾ Софистъ 258 Е.

цаніе), не познаваемое умомъ и чувствами, имѣющими дѣло съ оформленнымъ пространствомъ ¹⁾.

Въ общемъ, небытіе Платона схоже съ Аристотельскою „*δύναμις*“ (силою). Для Аристотеля все существующее есть отчасти актъ, отчасти потенція, и одно и то же относительно низшаго себя есть актъ, относительно высшаго потенція и т. д. т. е., тѣ же бытіе и небытіе, оба съ относительнымъ характеромъ, которыя мы имѣемъ и въ Софистѣ. Относительность небытія доказываетъ весь ходъ предыдущихъ разсужденій элейца; объ относительности же бытія элеецъ заявляетъ прямо: „одно изъ существующаго считается таковымъ само по себѣ, другое же лишь относительно“ ²⁾.

То понятіе небытія, которое мы встрѣчаемъ въ Софистѣ, могло свободно получить въ дальнѣйшемъ такой характеръ, который изображенъ въ діалогахъ Тимей и Филебъ, такъ какъ въ нихъ сдѣланы только дальнѣйшіе выводы. Абсолютнаго небытія Платонъ не признавалъ; небытіе въ Софистѣ есть лишь отрицаніе за даннымъ бытіемъ *опредѣленно* бытія; если же мы за такимъ бытіемъ будемъ отрицать *всякое*, какое бы то ни было *опредѣленное* бытіе, отнимемъ у него всѣ предикаты, то въ результатъ останется „нѣчто“, что хотя и *есть*, но лишено всякихъ опредѣленій, т. е. небытіе Филеба и Тимея. Изъ этого-то небытія могутъ возникать всѣ вещи, стоитъ лишь ему придавать тѣ или иныя предикаты. Вещь, по Платону, и есть связь, совокупность опредѣленій, предикатовъ.

109... *О Софистѣ мы сказали* .. Объ этомъ говорилось на стр. 235 В—236 С.

110... *О несущемъ никто не говоритъ*..., т. е. о несущемъ, какъ его понимаютъ софисты, ссылающіеся на него въ своихъ утвержденіяхъ о невозможности лгать и заблуждаться. Такое несущее абсолютнаго характера дѣйствительно исключаетъ всякую ложь. Теперь, однако, послѣ разсужденій элейца, софисты должны неминуемо признать иное небытіе, которое способно стать причиною и основаніемъ лжи и заблужденій. Разъ существуютъ ложь и заблужденіе, существуетъ, слѣдовательно, и ложное, мнимое знаніе, а это поло-

¹⁾ Тимей 47—52 и др. Въ Филебѣ *μη ὄν* престаивается въ видѣ *ἄπειρον* (безпрѣдѣльнаго).

²⁾ Софистъ 255 С—D.

женіе весьма гибельно для софистовъ, почему имъ теперь необходимо всячески отрицать хотя бы то, что рѣчь и мысль опредѣляются также и категоріей различія.

111. *Давай... рассмотримъ... слова...*

Въ греческомъ текстѣ въ послѣднемъ случаѣ стоитъ ὄνομα, переданное нами черезъ „слово“. Это ὄνομα нѣсколько ниже ¹⁾ употреблено элейцемъ въ иномъ смыслѣ, въ смыслѣ существительнаго.

Если внимательно прочесть 45 и 46 главы діалога, то станетъ вполне яснымъ, что упоминаемая здѣсь Элейцемъ имя существительное и глаголь—ὄνομα—ῥῆμα, какъ справедливо замѣтилъ Штейнталь ²⁾, употребляются не въ грамматическомъ ихъ значеніи, а въ діалектическомъ ³⁾. Равно какъ и сочетаніе этихъ именъ—λόγος—разбирается не со стороны грамматической, а все съ той же, діалектической. Это сочетаніе есть сужденіе, т. е. соединеніе понятій и представленій (εἰδῶν). Понятія, по мнѣнію элейца, если ихъ брать какъ элементъ сужденія, бываютъ или тѣмъ, что дѣйствуетъ (πράττων, ὄν) или дѣйствиємъ (πράξις, οὐσία). Для перваго у насъ есть обозначеніе, знакъ, именуемый существительнымъ (ὄνομα), для втораго—глаголомъ (ῥῆμα). Такъ какъ существительное и глаголь суть только знаки, подъ которыми мыслятся понятія, то отсюда ясно, что способность или неспособность ихъ сочетаться, т. е. возможность рѣчи, обуславливается тѣмъ же, чѣмъ обуславливается и соединяемость самихъ понятій: рѣчь сама по себѣ, въ смыслѣ сочетанія именъ существительныхъ и глаголовъ, какъ таковыхъ, не должно имѣть никакого значенія. Это значеніе она получаетъ только въ силу того, что, по словамъ элейца, она есть соединеніе понятій, соединеніе, совершаемое не безмолвно, а въ звукахъ. Отсюда, очевидно, что, когда дѣло идетъ о сочетаніи существительныхъ и глаголовъ, то здѣсь имѣется въ виду сужденіе, вообще мышленіе, почему и всѣ выраженія элейца: существительное, глаголь, слово, рѣчь и пр. должны приниматься, какъ діалектическіе термины, а не какъ грамматическіе.

¹⁾ Софистъ 262 А.

²⁾ Штейнталь: Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römer. I. Berlin, 1890 г., стр. 141.

³⁾ Діалектика здѣсь понимается, какъ гносеологія.

Вышеизложенное имѣетъ значеніе не только для яснаго пониманія разсужденій элейца, но и, если и не для разрѣшенія, то по крайней мѣрѣ для правильной постановки вопроса, возбужденнаго еще въ древности Плутархомъ, признавалъ ли Платонъ только двѣ части рѣчи: имя существительное и глаголь?

Самъ Плутархъ былъ того мнѣнія, что Платонъ принималъ и другія части рѣчи, считая за главныя существительное и глаголь ¹⁾). Съ этимъ мнѣніемъ соглашался и извѣстный изслѣдователь греческой исторической грамматики Классень, утверждавшій, что Платонъ признавалъ двѣ части рѣчи, считая остальные лишь за части, соединяющія главныя ²⁾).

Изъ предыдущаго мы уже знаемъ, что Платонъ, упоминая о существительномъ и глаголѣ, вовсе не имѣлъ въ виду сдѣлать экскурсъ въ область грамматики, а оставался всецѣло на почвѣ діалектики. Вслѣдствіе того, что онъ все время имѣлъ дѣло съ сужденіями, или процессомъ мышленія, сущность котораго есть соединеніе и разъединеніе понятій, происходящія то безмолвно, то въ звукахъ, въ видѣ сочетанія знаковъ понятій, для него, съ этой точки зрѣнія, естественно, имѣли главное значеніе существительныя и глаголы—*ὄνομα* и *ῥήμα*. Поэтому, другихъ частей рѣчи ему касаться было вовсе незачѣмъ. Дѣлать, на основаніи словъ элейца, какой-либо положительный выводъ о томъ, признавалъ ли Платонъ и другія части рѣчи и, какъ онъ ихъ признавалъ, нѣтъ возможности, для этого мы здѣсь не имѣемъ достаточнаго матеріала и данныхъ.

Если переносить діалектическое важное значеніе существительнаго и глагола и на почву грамматики, тогда окажется, что Платонъ неизбѣжно долженъ былъ рядомъ съ ними и вполнѣ равноправнымъ имъ признать и прилагательное, съ отнесеніемъ его къ *ῥήμα* ³⁾). Ясно вѣдь, что въ огромномъ количествѣ нашихъ сужденій

¹⁾ Плутархъ: Quest. Plat. X. 1019.

²⁾ Классень: De primordiis Grammaticae Graecae. Bonn. 1829 г., стр. 46

³⁾ О такомъ взглядѣ Платона свидѣтельствуетъ, между прочимъ, стр. 198 В діалога Федръ, гдѣ Сократъ говоритъ, что какой слушатель не былъ бы пораженъ красотою „*τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων*“... Очевидно, что подъ *ῥήματα* трудно признать только глаголы, такъ какъ „красота глаголовъ“—выраженіе едва ли умѣстное. Скорѣе надо думать, что въ этомъ случаѣ Сократъ имѣлъ въ виду прилагательное: „красоту существительныхъ и прилагательныхъ“.

прилагательныя входятъ какъ одинъ изъ терминовъ сужденія, т. е. играютъ ту же роль, что и существительное съ глаголомъ.

Если остановиться на чисто грамматическихъ воззрѣнїяхъ Платона поскольکو они выразились въ Софистѣ, то здѣсь необходимо отмѣтить: различеніе дѣйствительнаго и страдательнаго залоговъ ¹⁾, различеніе всѣхъ трехъ чиселъ ²⁾, указаніе на различіе гласныхъ и негласныхъ звуковъ ³⁾, глаголовъ и именъ существительныхъ ⁴⁾. Вотъ и все, что мы находимъ въ Софистѣ изъ области грамматики. Въ этомъ отношеніи несравненно большее значеніе имѣетъ діалогъ Критиль, въ которомъ грамматическіе взгляды Платона группируются около вопроса о правильности именъ (*ὀρθότης τῶν ὀνομάτων*) ⁵⁾.

112... *Принявши то, о чемъ я думалъ...* Θεэтеть потому только и можетъ соглашаться со своимъ собесѣдникомъ, что тотъ сочетаетъ звуки, т. е. значки, облеченные въ звуки, подъ которыми (значками) мыслятся понятія ⁶⁾.

113. *О чемъ либо существующемъ; которое есть иное...* Вполнѣ справедливыя слова, указывающія на самую природу лжи въ томъ отношеніи, что какая бы ни была необузданная ложь или фантазія, какой угодно уродливый бредъ весь матеріаль беруть все же изъ дѣйствительности, лишь сочетая его инымъ образомъ.

114. *Мы утверждали, что относительно каждаго...* См. 256 E и 259 B.

115. *Если... о тебѣ говорится... несуществующее, какъ существующее...* Въ Кратилѣ ⁷⁾ Сократъ характеризуетъ истинную и ложную рѣчь подобнымъ же образомъ: „та рѣчь, которая высказываетъ о существующемъ, что (какъ) ⁸⁾ оно есть—истинна, та же, которая говоритъ, что (какъ) ⁸⁾ оно не есть—ложна.

¹⁾ Софистъ 219 B.

²⁾ Тамъ же 237 D.

³⁾ Тамъ же 253 A.

⁴⁾ Тамъ же 259 E.

⁵⁾ Штейнталь: упомянутое сочиненіе, стр. 79—127. Нѣсколько замѣчаній грамматическаго свойства находится и въ діалогѣ Θεэтеть; впрочемъ, эти замѣчанія представлены, какъ и въ Софистѣ, въ свѣтъ діалектики. Ср. указан. соч. стр. 137.

⁶⁾ Ср. Софистъ 262 B.

⁷⁾ Кратиль 385 B.

⁸⁾ Употребленъ союзъ *ὡς*.

116. ...*Не есть ли мысль и рѣчь одно и то же.* Въ нѣкоторыхъ другихъ діалогахъ Платона мы встрѣчаемся съ понятіемъ рѣчи, какъ копіи умственного процесса. копіи мышленія.

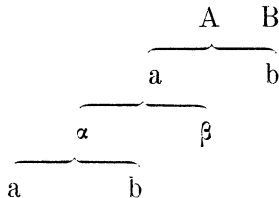
Въ *Тететѣ* „рѣчь есть какъ-бы изображеніе мысли въ голосъ“ ¹⁾. Въ *Государствѣ* она есть „нѣкоторое подражаніе тому, что происходитъ въ душѣ, изображеніе (такого процесса), возникшее прѣже“ ²⁾. Въ *Филебѣ* рѣчь есть мышленіе, переданное въ голосъ ³⁾.

Всѣ эти опредѣленія находятся въ соотвѣтствіи съ тѣмъ понятіемъ рѣчи, которое высказано устами элейца въ *Софистѣ* ⁴⁾.

Если рѣчь есть копія мышленія, если она отличается отъ него только тѣмъ, что въ одномъ случаѣ умственный процессъ протекаетъ въ звукахъ, а въ другомъ—безмолвно, то вполне ясно, что всѣ законы мышленія суть въ то же время и законы языка; мы, слѣдовательно, говоримъ такъ, какъ мыслимъ ⁵⁾.

117. ...*Мы различили два вида...* См. 236 С.

118. ...*Попробуемъ снова, раздѣляя на двое...* Штейнгартъ, по поводу раздѣленія элейцемъ искусства, говорить, что элеецъ раздѣляя искусство на два главныхъ рода, каждый затѣмъ изъ нихъ дѣля снова на два отдѣла, каждый отдѣлъ раздѣляя опять на двое и т. д., такое дѣленіе производитъ отъ 14 до 15 разъ. Если два главныхъ рода искусства обозначимъ буквами А и В, первые отдѣлы—а и в, вторые чеуезъ α и β и т. д., то мы получимъ слѣдующую схему:



Если мы пожелали, слѣдуя этой схемы, не раздѣлять одинъ лишь родъ А искусства до конца, но оба, т. е. и А, и В, то тогда получили бы 16,000 подраздѣленій ⁶⁾.

¹⁾ *Тететѣ* 208 С.

²⁾ *Государство* 382 С.

³⁾ *Филебѣ* 38 Е.

⁴⁾ Не противорѣчитъ оно въ равной степени и тому мѣсту въ *Тететѣ* (189 Е—190 А), гдѣ говорится о тождествѣ рѣчи и мышленія.

⁵⁾ Впрочемъ, такой выводъ можно было-бы предугадать и руководствуясь общимъ духомъ Платоновой философіи: тождествомъ бытія и мышленія.

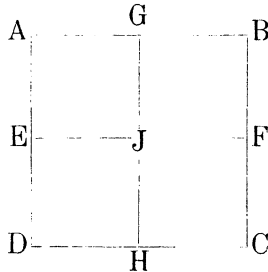
⁶⁾ Штейнгартъ: указанное выше сочиненіе, стр. 568.

119. ...*Среди приобретающаго не явился ли онъ...* Всѣ тѣ различные роды и виды искусствъ, къ которымъ была раньше отнесена дѣятельность софиста, мы находимъ въ слѣдующихъ мѣстахъ первой части діалога: 223 В, 224 С, D, 225 Е. 226 А, 231 А, D, Е, 233 А, 234 Е, 235 А.

120. *Творческое искусство, говорили мы...* Объ этомъ упоминалось въ 219 В.

121. *Вся природа выводится изъ какой-то случайности, неразумной причины...* Быть можетъ какъ въ данномъ мѣстѣ, такъ и въ аналогичномъ—Филеба 28 D ¹⁾ можно усмотрѣть, хотя отдаленный упрекъ Платона Демокриту, поставившему, по мнѣнію древнихъ ²⁾, весь міръ въ зависимости отъ случая. Тогда это были бы единственные мѣста во всѣхъ твореніяхъ Платона, упоминавшія о Демокритѣ.

122. ...*Подобно тому, какъ ты... раздѣлилъ творческое искусство въ ширину...* Представимъ себѣ, говоритъ Вагнеръ, все творческое искусство въ видѣ четырехугольника:



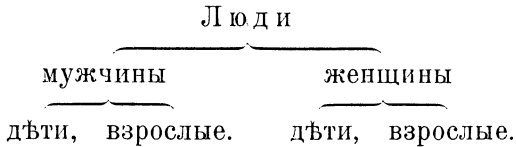
Назовемъ его четырехугольникомъ ABCD. Раздѣливши его въ ширину, мы получимъ 2 четырехугольника: четырехугольникъ AGHD будетъ изображать божеское искусство, а четырехугольникъ GBCH—человѣческое. Раздѣливъ большой четырехугольникъ въ длину, мы будемъ имѣть \square AEFB и EFCD, въ каждомъ изъ нихъ будетъ по два меньшихъ четырехугольника, полученныхъ также благодаря предыдущему раздѣленію, именно четырехугольники: AGJE и EJHD съ одной стороны, и GBFJ и JFCH съ другой. Первая пара маленькихъ четырехугольниковъ тогда станетъ обозначать двѣ части божескаго творческаго искусства: созданіе вещей и созданіе изобра-

¹⁾ Скажемъ ли мы, что все устроено силой неразумной, слѣпой и случайной ...

²⁾ Аристотель: Физика II, 4 196 а.

женій послѣднихъ, вторая пара—двѣ части человѣческаго творчества: искусство творить вещи и творчество изображеній вещей¹⁾.

Штейнгартъ поясняетъ слова элейца другимъ образомъ и примѣромъ. Для этого онъ беретъ понятіе людей. Люди раздѣляются на мужчинъ и женщинъ: дѣленіе въ ширину; мужчины и женщины бываютъ дѣтми и взрослыми: дѣленіе въ длину. Наглядно такое дѣленіе выразится слѣдующимъ образомъ:



123. ...*Двойное изображеніе, когда свой... свѣтъ и чужой... порождаютъ изображеніе...* Въ данномъ мѣстѣ мы встрѣчаемся со взглядомъ, заимствованнымъ Платономъ у Эмпедокла. Послѣдній философъ создалъ особую теорію чувственнаго воспріятія, гипотетически принятой съ различными измѣненіями всей древностью³⁾. Суть этого ученія въ томъ, что вещи имѣютъ поры и испускаютъ возліянія; послѣднія проникаютъ въ поры и, если вполнѣ подходятъ по своей величинѣ къ порамъ, возникаетъ то, что мы называемъ воспріятіемъ⁴⁾. Платонъ излагаетъ эту теорію въ общихъ чертахъ въ Менонѣ⁵⁾. Встрѣчаемся мы съ нею также въ Θεэтетѣ⁶⁾, Государствѣ⁷⁾, въ Тимей⁸⁾.

Выраженіе: „ощущеніе, противорѣчащее прежнему“, надо считать относящимся къ отраженіямъ въ зеркалахъ, гдѣ правая сторона отражающагося предмета будетъ лѣвой и обратно.

124. ...*Такъ же и съ остальнымъ обстоитъ...* Здѣсь принять текстъ съ поправкою Гейндорфа и Штальбаума: Ὀὐκ ἔστιν καὶ τὰλλα σῶσις... ἀποτορχιχῆς... εἰδωλοποιικῆς.

125. ...*Вѣдь очевидно, что это трудно...* Въ данномъ мѣстѣ въ греческомъ текстѣ принята поправка Шлейермахера—вмѣсто ἦ-ῆ, какъ болѣе отвѣчающая общему смыслу рѣчи элейца.

¹⁾ Вагнеръ: Platon's Sophist, стр. 190.

²⁾ Штейнгартъ: упомин. соч., стр. 569.

³⁾ Аристотель, впрочемъ оспаривалъ ее въ своей Психологіи.

⁴⁾ Diels, Rit. et Prel.

⁵⁾ Менонъ 76 C—D.

⁶⁾ Θεэтетъ 156 C.

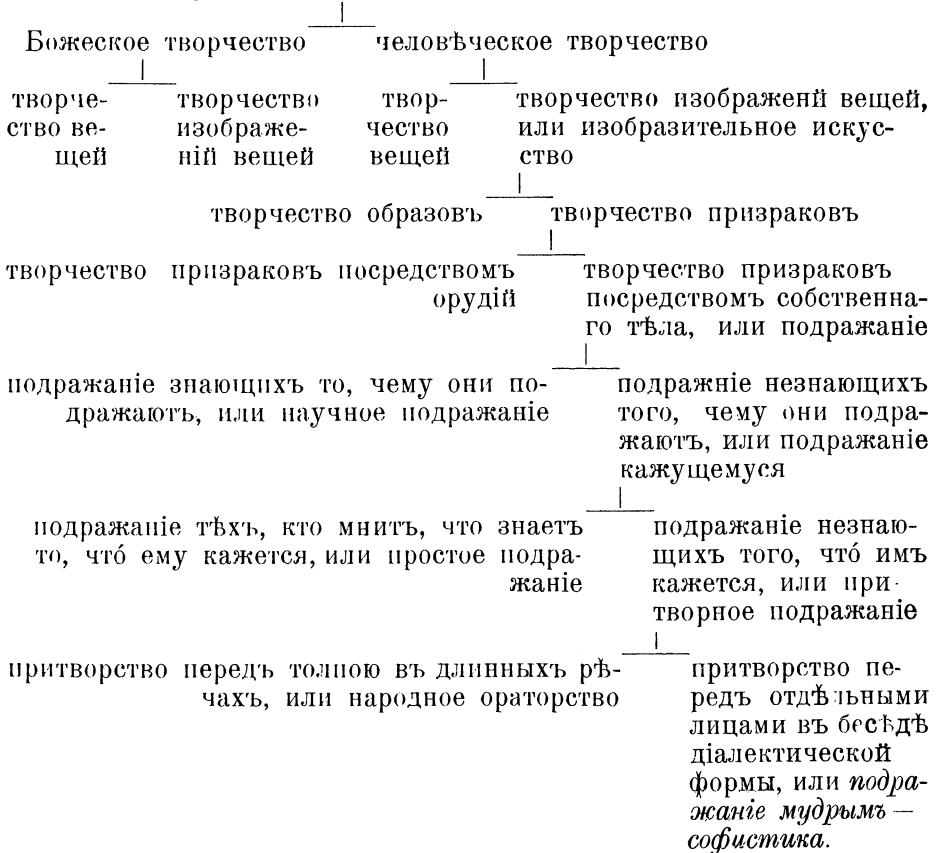
⁷⁾ Государство 508 A.

⁸⁾ Тимей 45 B—D; 67 D—E; 68 C.

126. ...У *прежнихъ философовъ* *готовъ былъ... укоръ... раздѣленію родовъ...* Какъ логическій процессъ—раздѣленіе впервые *сознательно* ввелъ въ научный обиходъ Сократъ. Относительно уречковъ по поводу раздѣленія можно сказать, что здѣсь, по всей вѣроятности, имѣлись въ виду Антисѣенъ и нѣкоторые софисты (Еввиедемъ и Діонисодоръ), если только такому объясненію не противорѣчитъ выраженіе элейца: „у *прежнихъ философовъ*“, предполагающее нѣкоторый промежутокъ во времени, между тѣмъ какъ указанные философы по времени совпадаютъ съ Платономъ.

127. ...*Я... понялъ, что его... должно назвать... подражателемъ мудрому.* Снова представляемъ графически весь процессъ раздѣленія искусства производить, или творить, приведшее къ окончательному опредѣленію софиста.

Производящее искусство.



128. ...*Кто сочтетъ подражателя мудрому...* Платоновскому опредѣленію софиста, какъ мнимаго, ненастоящаго мудреца, слѣдуетъ

съ буквальною точностью и Аристотель. Въ своей Метафизикѣ онъ софистику называетъ кажущейся мудростью ¹⁾. Затѣмъ въ другомъ произведеніи: *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* онъ говоритъ, что „софистика есть кажущаяся мудрость, не настоящая и софистъ—это получающій выгоду отъ мнимой мудрости (кажущейся), а не отъ настоящей.

¹⁾ Аристотель: Метафизика IV. 2. 24 изд. Шwegлера.

²⁾ Аристотель: *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* 1. 165. а. 21 изд. Берлинской Академіи. Интересны его и другія возрѣнія на софистику. въ общемъ близкія къ вышеупомянутымъ. О нихъ см, напримѣръ, Метафизику IV. 2. 25. XI. 315 изд. Шwegлера; Риторику I. 1. 1355. в. 17 и сл., Томику VIII. 11. 162 а. 15, IX. 11. 171. в. 7 изданіе Академіи.

