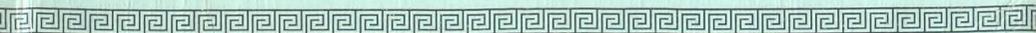


С. П. Лебедев

**ИСТОРИЯ
АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ**

(Учебное пособие)

**Часть вторая
МЕТАФИЗИКА**





С. П. Лебедев

**ИСТОРИЯ
АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ**

(Учебное пособие)

**Часть вторая
МЕТАФИЗИКА**

**Санкт-Петербург
Издательство
Русской Христианской гуманитарной академии
2005**



Р е ц е н з е н т ы:

доктор философских наук, профессор
Р. В. Светлов

доктор философских наук, доцент
Ю. М. Романенко

Лебедев С. П.

История античной философии (Учебное пособие). Часть вторая. Метафизика. — СПб.: РХГА, 2005. — 303 с.

В книге, являющейся второй частью более обширного труда, рассмотрены основные закономерности и «механизмы» становления идеализма. Философский процесс изображен логически последовательным, связным и отражающим природу отвлеченного мышления.

Книга предназначена для философов, аспирантов, студентов и всех интересующихся историей философии.

*Книга рекомендована к публикации кафедрой онтологии
и теории познания философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета*

ISBN 5-88812-208-4



© С. П. Лебедев, 2005
© РХГА, 2005

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вторая часть данной работы посвящена этапу формирования идеалистической философии, в течение которого происходило становление метафизической мировоззренческой программы античной культуры. Чуть более чем за сто лет сложилось развитое учение об идеях, определившее облик не только античной, но и всей последующей европейской философии. Начало этому процессу положили софисты, а законченный вид идеалистические доктрины приобрели в системах Платона и Аристотеля. Следующие за ними мыслители, как правило, ничего существенного не добавляли в понимание идей, а старались приспособить это понятие к нуждам собственных учений.

Немного об истории возникновения самого слова «метафизика». Этот термин попал в философию случайно. В I в. до Р. Х. александрийский библиотекарь Андроник Родосский, занимавшийся систематизацией сочинений Аристотеля, испытывал некоторые затруднения относительно того, как озаглавить тексты, посвященные первым началам сущего. Эти тексты не имели названия, данного самим Аристотелем*, и дошли до Андроника безымянными; дело усугублялось еще и тем, что Аристотель называл такой способ исследования всякий раз по-разному — то первой философией, то мудростью, а то и богословием. Андроник, видимо, не решился сделать того, чего не сделал сам Аристотель, и присвоил данным текстам техническое наименование *μετὰ τὰ φυσικά* («после физики»), выражающее лишь местоположение этих текстов в ряду других публикуемых произведений Аристотеля и означающее, что они расположены после сочинения, носящего название «Физика».

* Нельзя исключать и того, что тексты, носящие название «Метафизика», не являются произведениями Аристотеля в том смысле, что он, возможно, их специально не редактировал собственноручно для публикации. Уровень редакторской работы в «Метафизике» в сравнении с другими сочинениями Аристотеля таков, что это произведение можно считать либо его рабочими записями, либо конспектом его лекций, записанных его учениками.

В отличие от своего названия сама метафизика появилась далеко не случайно. Ее возникновение готовилось всем ходом развития физики, и переход от последней к первой был неизбежен при сложившихся в рамках физики предпосылках исследования. Метафизику правильно рассматривать как прямое продолжение физики, ее органическое развитие и разрешение ее проблем.

Кризис физики и появление метафизики (идеализма) было выражением глубинных процессов, происходящих в самих основах человеческого устройства и связанных с поэтапным, закономерным естественноисторическим развитием мышления. Последнее медленно освобождалось от власти чувственности и от форм деятельности, связанных с чувственностью, обретая формы собственные. Впервые мышление обнаружило свою самостоятельность по отношению к чувственному восприятию еще в элейской школе. Именно элейцы обнаружили феномен отвлеченного мышления, выражающегося только в речи и строящегося только по ее законам. Чистое мышление показало себя полной противоположностью чувственности, связанных с чувственностью суждений и самой реальности, так как в целом физики никаких вещей, отличных от чувственно воспринимаемых, не признавали. Исключение составлял, пожалуй, только Анаксагор, учивший о сверхчувственном уме*.

Уже усилиями физиков, таким образом, были обнаружены и само отвлеченное мышление, и его источник — ум. Задача будущей философии, которая должна была прийти на смену попавшей в состояние кризиса физике, заключалась в том, чтобы обнаружить собственный предмет чистой умственной деятельности. Философия, выполнившая эту задачу, получила название метафизики. Ее можно называть и идеалистической философией, поскольку именно с идеей будет теперь связываться умственная деятельность.

Метафизика как определенный способ мышления складывалась не сразу, не вдруг. К ее становлению оказались причастными разные мыслители и даже школы, не всегда похожие друг на друга и часто враждовавшие между собой.

Если не считать элейцев, то первыми из тех, кто встал на нефизический путь исследования сущего (но еще и не на метафизический), были софисты. Противоположность отвлеченного мышления и чувственности они истолковали в пользу последней: лишь чувственно воспринимаемое они сочли существующим по природе, тогда как мышление, неразрывно соединенное со словом и речью, они поняли как искусственное, относительное, порождающее кажимость. Сократ сделал очередной шаг к метафизике: он стал искать во множестве относительных человеческих представлений нечто безотно-

* См.: Лебедев С. П. История античной философии. Ч. I. Физика. СПб., 1996. С. 156.

сительное и универсальное. Не выходя за пределы человеческой речи, Сократ создал учение о логическом определении. Его ученик Платон, применив логическое определение к физическим вещам, обнаружил в последних универсальное, не воспринимаемое чувствами содержание, которое он обозначил термином «идея». Только с этого момента можно говорить о появлении собственно метафизического (идеалистического) способа исследования сущего, поскольку метафизика и состоит как раз в изучении связи умозрительных идей и чувственно воспринимаемых вещей.

СОФИСТЫ

Предпосылки появления софистики. Древнегреческую софистику правильно было бы рассматривать как выражение кризиса и предшествующей натурфилософии, и древнегреческого этноса вообще. Все, что хотя бы отчасти развивается естественным путем, проходит фазы возникновения, созревания, зрелости, увядания и гибели. Не являются в этом смысле исключением ни этнос, ни весь человеческий род, по крайней мере в той степени, в какой и то и другое принадлежат природе. Поэтому, как и отдельный человек, этнос мужает, и его взросление по-разному, но в то же время в чем-то одинаково проецируется в различные области человеческой жизни: одна и та же тенденция несколько по-разному проявляет себя в сфере социально-политической жизни и в сфере отвлеченного мышления. При этом обязательно нужно отметить, что развитие этноса или всего рода человеческого как целого есть, прежде всего, развитие индивидуумов, составляющих человечество или этнос на данной его ступени, которое проявляется именно в изменении форм и способов деятельности этих индивидуумов, в изменении их мышления, чувствования, стремлений, в изменении их отношений к традициям и многому другому.

Пятый век до Рождества Христова — это время, когда Греция прощалась с семейно-патриархальным жизненным укладом. Сознание индивидуума привыкает к своей самостоятельности по отношению к сознанию коллективному, родовому, исчезает свойственная детям наивная вера в незыблемость и объективность привычного порядка вещей; в такое время, как в пору юности, и на индивидуальном, и на родовом уровнях человек отдаляется от семьи и, еще пребывая в ней физически, в помыслах своих живет уже своей индивидуальной жизнью. В такое время и на индивидуальном, и на родовом уровнях появляется критическое отношение к традиционным формам сознания и традиционным способам общения. В социальной жизни идет ревизия традиционных политических институтов с целью их большей, с позволения сказать, релятивизации и индивидуализации. Равным образом и в духовной сфере заметны усилия, направленные на релятивизацию ценностей и оправдание индивидуального сознания. Кризис же натурфилософии — только выражение общего переходного состояния и не имеет самостоятельного значения; однако его содержание придало конкретное направление и предопределило конкретные формы развития последующей философии, в том числе и софистики.

Софисты появились в греческих городах приблизительно в середине V в. до Р. Х. Крикливые и задиристые, шумно и нескромно они заявляли о себе именно как о «мудрецах», а не о «любителях мудрости»*. Более всего современную им философствующую публику они шокировали тем, что стали брать деньги за преподавание мудрости, низведя возвышенную деятельность до уровня ремесла, а саму философию — до уровня невольничьего или, по крайней мере, наемного труда, нимало не смущаясь этим**. Связей с ними стеснялись и не афишировали***. Популярность их, несмотря на обличительную брань со стороны Сократа, Платона, Аристотеля, была довольно высока и, соответственно, гонорары значительны. Многие готовы были платить большие деньги за то, чтобы отдать свое чадо в ученики какому-нибудь знаменитому софисту.

Софистов принято делить на две группы — на «старших» софистов и «младших». Различие между ними содержательно и отражает эволюцию самой софистики. «Старшие» софисты по духу своему и по серьезности натуры были близки физикам, и можно даже предположить, что если бы не кризис физики и не изменение принципов мышления, то вполне вероятно было бы ожидать их появления в ряду прочих крупных физиков. «Старшие» софисты стали софистами не столько в силу своего духовного склада, сколько в силу логи-

* Слово «софистика» (σοφιστική) — искусство спора, производно от слова «софия» (σοφία) — мудрость. Сама по себе «мудрость» в философской среде считалась чем-то возвышенным, достойным не столько человека, сколько Бога, поэтому философы называли себя не мудрецами, а только «любителями мудрости» (φιλόσοφος). То, что тот или иной человек сам себя беззастенчиво мог называть мудрецом, воспринималось как вызов не только людям, но и богам, поскольку он сам себя этим возвышал до уровня богов, притом что мудрец этот мог и не быть блистательным в интеллектуальном плане. Молва закрепила за этим названием комично-высокомерный и несколько лукавый оттенок. А поскольку софисты часто использовали в полемике логические уловки, за софистикой закрепилось значение утонченного, но сознательно вводящего в заблуждение способа рассуждения.

** Следует заметить, что, сообразно традиционным представлениям того времени, столь возвышенная деятельность, как философия, должна была быть уделом только свободных людей, значит, и отправляться должна была свободно — разумеется, без физического принуждения и без материальных выгод. Польза должна быть столь же возвышенной, сколь возвышен сам предмет. Поэтому многие современники софистов (хотя, конечно же, не все) награждали последних презрением именно за то, что они богоподобное и богоугодное дело превратили в занятия рабов и наемников. «Из красоты и из знаний, — говорит Сократ, — можно делать равно благородное и гнусное употребление. Так, красоту если кто за деньги продает кому угодно, того обзывают распутником... Точно так же, кто продает свои "мудрости" за деньги кому угодно, тем, подобно блудницам, дали прозвище софистов» (*Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, I. 6. 13*).

*** См., например: *Платон. Протагор, 312a–b*.

ки развития самой философии. Как показала история, через софистику надлежало пройти даже тем мыслителям, которые в целом были чужды ее принципам и ценностям*.

Совсем по-другому выглядели «младшие» софисты, являя собой в некотором смысле полную противоположность физикам. Последним была свойственна устремленность к истине, тайне бытия, к подлинной жизни и бессмертию. Это были люди в большинстве случаев бескорыстные, стремившиеся к уединению, благочестию. Ничего подобного нельзя было усмотреть в позиции «младших» софистов: ни к какой истине они не стремились, бессмертие и тайну бытия они отрицали; подлинной жизнью считали жизнь посюстороннюю, обычную; пожалуй, единственной целью их усилий были власть и богатство.

К «старшим» софистам обычно относят основоположника софистики Протагора (480—411 до Р. Х.), Горгия (483—375 до Р. Х.), Гиппия, Продика, Антифонта. К «младшим» софистам принадлежали ученики Гиппия — Алкидам, Ликофрон, Пол, а также Фразимах, Критий, Калликл и другие.

Организационно софисты не представляли собой какой-то одной школы и очень часто конкурировали друг с другом в борьбе за последователей, на средства которых они и существовали. Теоретически они тяготели к самым разным философским учениям предыдущего периода, выбирая из них то, что укладывалось в рамки собственного софистического стиля мышления. К примеру, Протагор испытал довольно сильное влияние со стороны доктрин Демокрита и Гераклита, а в рассуждениях Горгия и Антифонта можно усмотреть следы основных положений элейской школы. Их объединяло, пожалуй, лишь общее настроение, а именно: индивидуализация сознания, релятивизация ценностей и критическое отношение к традициям.

Несмотря на внешнее несходство с физикой софистика внутренне, генетически была с ней связана, поскольку именно в недрах натурфилософского подхода складывались те настроения, которые в дальнейшем превратились в центральный исходный пункт софистов**. Физика «вытолкнула» из себя софистику, она, можно сказать, в нее переросла, превратившись в собственную противоположность. Так получилось, что пантеистические представления о начале

* Даже такой мыслитель, как Сократ, являвшийся противником софистики, способом ведения беседы почти ничем не отличался от софистов. Похожими на них были и сократики, и те, кто придерживался сократовских приемов мышления.

** О переходе от натурфилософии к софистике можно прочитать в первой части книги: *Лебедев С. П. История античной философии. Ч. 1. Физика. СПб., 1996, параграф «Кризис натурфилософии и переход к софистике».*

всего сущего в ранней натурфилософии по мере развития теряли свой религиозно-мистический оттенок и заменялись представлениями о естестве во вполне доступных обычному опыту элементах — земле, огне и т. п., существующих благодаря природе и случаю *. С утратой мистического и религиозного оттенков в понятии первоначала, с потерей им предиката божественности тают авторитет и притягательная сила самого первоначала: оно перестает быть в глазах человека чем-то самоценным, загадочным, достойным стремления, дающим смысл человеческому существованию и являющимся орудием и гарантией его теозиса (обожения). Исчезает само ощущение существования потусторонности, и жизнь из поэтической, возвышенной и таинственной, готова превратиться в прозаическую, банальную, обыденную и сугубо посюстороннюю. Что, к примеру, божественного, мистического, таинственного в «корнях» вещей Анаксагора или в атомах Демокрита, кроме признака вечности их существования? Ровным счетом ничего. Они суть те земля, вода и прочее, которые мы попираем ногами и смешиваем с нечистотами. Какой же мистический смысл они могут иметь и какие способны внушать уважение?

В такой же степени в рамках натурфилософии корродировали и представления о живом и психическом. «Старшие» физики жизнь и душу считали важнейшим признаком бытия, или даже сущностью самого бытия. Выше и лучше жизни для них не было ничего. Речь у них могла идти лишь о предпочтении наиболее достойной для человека формы жизни (всеобщая потусторонней бессмертной в противоположность обособленной посюсторонней смертной) и поиске путей ее достижения. А в паре «душа—тело» первая занимала центральное положение и играла роль сущности бытия живого. Однако в результате развития физики все заметней становилась редукция живого и психического к вещественному, душа и жизнь из базовых понятий превращались в несамостоятельную видимость, в кажущуюся форму существования. Оказалось, что поистине нет ни жизни, ни психики, есть только механически движущееся вещество, и это движение *кажется* жизнью и душой только в силу несовершенства познавательных способностей наблюдателя. Жизнь биологическая и психическая существует так же, как существуют мираж, иллюзия: они есть, но им ничего в реальности не соответствует;

* См.: Платон. Законы, 889b—d. — Чем более внимательно физики всматривались в первоначала, желая понять его структуру и формы взаимодействия элементов, тем более механистичными становились их воззрения. Переход к анализу микромира (микроструктуры первоначала, которое на макроуровне имеет вид огня, воздуха или воды) практически упраздняет мистичность, божественный характер первоначала, лишает его жизни и превращает в бездушное и безжизненное вещество.

неживое просто выглядит живым *. Из такого понимания души вывести ее бессмертие, конечно, невозможно.

В наследство от физиков софистам перешла еще пара очень важных понятий, оформивших основы софистики. Речь идет о понятиях природы и ума. Можно предположить, что на ранних ступенях развития натурфилософии мыслители были близки к их полному или менее полному отождествлению: та или иная стихия вполне могла выполнять разумные функции. Однако с появлением элейского учения о двух совершенно не связанных друг с другом способах существования — логического и сугубо физического — сложились предпосылки для того, чтобы природное и разумное стали враждебными либо просто бесполезными друг для друга. Этот разрыв был запечатлен и у элейцев, и в Анаксагоровом понятии ума (*νοῦς*), в котором его автор видел источник отвлеченного мышления, речи и целесообразной деятельности, но который при этом был совершенно не способен взаимодействовать с веществом. В результате и без того весьма часто используемый физиками способ объяснения целесообразности видимого мира на основе механических принципов (случайность и закон притяжения подобного к подобному) получил свое теоретическое оправдание. А невозможность объяснить из целесообразно действующего разума вещественные процессы еще больше увеличивает стимулы для того, чтобы объяснять эти процессы из них самих. И даже сам Анаксагор, говоря о господстве ума над веществом, не смог удовлетворительно описать тот способ, посредством которого осуществлялось бы господство. Ум как универсальный устроитель, упорядочивающий хаотическое вещество в космос, оказывается невозможным и, следовательно, излишним, причем излишним уже у самого Анаксагора.

Против существования такого универсального ума свидетельствовала также и сама натурфилософия, и вот почему. Нужно вспомнить о двух важнейших предпосылках, лежавших в основе всего здания физики. Одной из них служило допущение, согласно которому имеется принципиальное тождество между высшей познавательной способностью человека, как бы она ни называлась (в конечном счете она стала именоваться умом), и высшим организующим началом всего универсума (оно также в конце концов получило название ума). Без допущения тождества ума человеческого и ума универсального (в данном случае субъекта и объекта) вообще невозможным было бы никакое познание и бессмысленными оказались бы любые познавательные усилия. Другая не менее важная предпосылка состояла в допущении, что ум-устроитель обязательно должен быть одним, если космос действительно упорядоченное и гармоничное органическое образование (каковым он, конечно же,

* О причинах подобных воззрений см. у Платона в «Законах», 891c—892d.

не смог бы быть в случае существования двух и большего количества умов). Без этого допущения оказываются невозможным предположение единого космоса, невероятным — познание и бессмысленной — полемика между философами*. Но из этих допущений следует, что если бы ум действительно был один, то и все философы должны были бы прийти к одной универсальной позиции и создали бы одно и то же учение. Однако реальный историко-философский процесс привел к созданию не одной, универсальной доктрины, а множества, причем взаимоисключающих друг друга. Складывалось впечатление, что философы говорят не об одном и том же уме, а каждый о чем-то исключительно своем. В итоге получалось, что нет никакого космического ума, единого для всего космоса, а у каждого человека есть свой ум, либо же он есть, однако не доступен для человеческого познания. Дело усугублялось еще и тем, что с легкой руки элейцев мышление обнаружило способность производить видимость, кажимость, иллюзию, когда оно могло логически правильно обосновывать то, чего в действительности не было**, находя при этом весьма веские доказательства для того, чтобы убедить сознание в реальности и подлинности его существования. Ум предстает великим иллюзионистом, могущим создавать то, чего в действительности нет.

Вот те существенные положения, которые явно слышны в итоговых аккордах физического этапа развития философии. Их можно считать объективным выводом именно натурфилософии в целом, хотя каждый из физиков в отдельности, возможно, и не был готов к такому заключению. Софисты сделали за физиков их работу и довели имеющиеся в натурфилософии тенденции до логического завершения.

Общие положения. Софисты не признавали существование потусторонней реальности, сомневались или прямо отрицали бытие богов, отрицали также бессмертие души и разумность миропорядка. По крайней мере, приобрести достоверное знание обо всем этом им не представлялось возможным (о чем, кстати, свидетельствовало и разногласие между философами); стремиться же к тому, что недостоверно, и сообразовывать с ним свою жизнь неразумно***. До-

* Polemica и в самом деле имеет смысл только в том случае, если ум один и если они говорят об одном и том же. Если космических Умов много, то и полемики не должно быть, ибо философы в таком случае могут высказываться о разных умах, т. е. о разных сферах бытия.

** Свидетельством тому служат апории Зенона.

*** Пожалуй, именно софисты впервые поставили проблему достоверности знания как принципиальную. Физики, в особенности ранние, этой темы, вероятнее всего, не касались, предполагая как само собой разумеющееся, что достоверность просто присуща философскому познанию в противоположность сознанию обыденному. Однако когда опыт реального философствования обна-

стоверным в той или иной степени софисты склонны были признать то, что с точки зрения физиков считалось видимостью — жизнь обыденную, посюстороннюю, смертную, чувственно воспринимаемую, которая в отличие от иллюзорной потусторонней жизни доступна для познания в любой момент времени и свидетельствовать о которой может каждый. Эта сфера не казалась теперь им сомнительной, и именно с ней надлежало здравомыслящему, освободившемуся от иллюзий натурфилософии человеку связывать свою деятельность, цели и надежды. Зато «истинная», потусторонняя для восприятия реальность физиков объявлялась софистами самой настоящей видимостью, иллюзией, созданной коварным умом человека и не существующей нигде, кроме самого ума. Ценностные ориентации софистов стали зеркальной противоположностью ценностям физиков*.

Софисты устранили непоследовательность натурфилософии, безуспешно пытавшейся в лице своих представителей «приладить» друг к другу логически мыслящий невещественный ум и вещественную, совсем нелогическую природу. Не найдя способа, каким ум мог бы господствовать над веществом, и не усмотрев оснований для использования понятия ума при описании видимого мира (это не получилось ни у кого из физиков, включая Анаксагора), софисты просто устранили его из глобальной картины мира, лишив космической масштабности. Они полагали, что нет никакого космического ума, якобы являющегося устройтеlem и корнем всего прекрасного, гармоничного, закономерного, зато есть множество *человеческих* умов (не ясно, правда, откуда взявшихся), обладающих способностью производить видимость**.

ружил болезнь обыденного сознания — разномыслие — у маститых мудрецов, опровергавших друг друга, настал черед подвергнуть сомнению теперь уже и достоверность философского познания, да, впрочем, и человеческого познания вообще. С этого момента тема достоверности становится одной из важнейших проблем для античной философии.

* При этом обращает на себя внимание то обстоятельство, что, даже разрушая начала натурфилософского исследования, софисты сохранили базовую логику физиков, а именно: множественность понимали как свидетельство мнимости, кажимости, поверхностности и недоброкачества существования, в единстве же, напротив, усматривали залог существенности и подлинности. И тем не менее содержательное наполнение этой общей формулы в софистических аргументах было иным. Если физики противопоставляли неразрушимое единство вещественного бытия его разрушимой множественности, то софисты противопоставляли произвольную, а значит, случайную и конечную, как им казалось, множественность ума единству (хотя тоже не абсолютному) вещественной природы.

** В самом деле, любое человеческое представление — это то, чего нельзя объяснить с помощью одного только вещества, что включает в себя то, чего в веществе просто нет; именно в силу этого, если исходить из реальности лишь

Если сущее освободить от иллюзий, которые ему были присвоены усилиями физиков, и вычесть из него человеческую разумность, то должна остаться, как казалось софистам, только совершенно неразумная природа, которую вполне можно свести к растительному (рождение, рост, питание, размножение и смерть) и возвышающемуся над ним животному началам (ощущения, вождения, чувственные стремления, стремление к самосохранению и т. п.). Сами же эти начала являются просто видимостью движущегося вещества и основываются на случайности и довольно примитивных законах, (например, закон «подобное притягивается к подобному»). Это и интерпретировалось как сущность природы. Именно так понятия природа считалась подлинно существующим, существующим на самом деле, по истине; именно это «подлинно» существующее должно стать источником ценностных ориентаций. Природа выглядела более совершенной, более фундаментальной, более могущественной и самодостаточной, нежели построенная на мышлении человеческая деятельность и ее продукты. Способствовали этому всеобщность природных законов, ее единство, сила и непоколебимое единообразие ее воспроизводства*. На это намекал софист Антифонт, убежденный, что если зарыть деревянное ложе в землю и если гниение получит такую силу, что появится росток, то из этого ростка разовьется вовсе не ложе, но именно дерево. Ведь устройство согласно правилам и искусству (быть ложем) присуще дереву только по совпадению, случайно, внешним образом, но не существенно, не по природе и потому не воспроизводится; а его же подлинная сущность — «быть деревом» — сохраняется и при наличии соответствующих условий воспроизводится**, показывая себя более устойчивой, непрерывной и более сильной, нежели искусство.

Учение о познании. Итак, если универсального ума нет, а есть только множество частных и относительных умов, то и продукты их усилий являются относительными; кроме того, эти умы способны в своих рассуждениях отрывать от природы, которая только и существует подлинно, и производить видимость существования того, чего на самом деле нет. В силу этого для софистов утрачивает свое первоначальное, а именно натурфилософское, значение понятие истины как чего-то единого для всех, безотносительного и присуще-

вещества, все произведенное умом — видимость, иллюзия и мираж. Видимостью в таком случае являются и представления ума о себе самом, т. е. о том, что он занимает центральное место в космосе, что он является источником важнейших законов космической жизни, что он есть причина прекрасного, гармоничного и законного.

* Раз сущность природы одна и сама природа тоже одна, то и ее произведения должны быть одними и всегда одинаковыми.

** См.: Аристотель. Физика, 193а 12—16.

го самому бытию. Поиск истины с помощью ума бесполезен, ибо результат его всегда будет относительным и любому найденному понятию окажется противостоящим множество иных относительных понятий, добытых другими людьми. Проверить правильность и достоверность таких воззрений не представлялось возможным, поскольку ум в состоянии и несуществующее представить как существующее, а посему доверять ему в вопросах истины не стоит. Такое предположение, подрывая сами основы «теоретического» отношения к действительности, лишало теоретическое знание и его цель — истину — самостоятельной ценности и выдвигало на место теории практику, а на место истины ставило успех (как проверяемый, а значит и достоверный, результат практических усилий). Мудрец не тот, кто знает истину, а тот, кто добивается успеха. Там же, где понятие истины все же продолжало существовать, оно изымалось из сферы умозрительного и волей-неволей отождествлялось с содержанием ощущений.

Это и понятно. Ведь природа первичней, сильнее ума и все равно свое всегда возьмет. А значит, чувственное в человеке — ощущения и желания — первичнее, истиннее и мощнее ума. Как бы высоко ум ни возносился над природой, эта его самостоятельность и отдельность будут кажущимися. Получается, что «хорошим» умом, если речь идет об истине, должен быть тот, который не выходит за пределы ощущений. Если же речь идет об успехе, то «хорош» ум, не ставящий своих собственных по отношению к природе (следовательно, иллюзорных) целей и стремящийся только к реализации естественных желаний. Ум всегда должен опираться на природу, т. е. на ощущения и желания, из них исходить и к ним стремиться. Именно поэтому многие софисты были убеждены, что основу нашего «теоретического» ума составляют ощущения, а основу «практического» — разного рода желания и вожделения. Ведь если чему-то и можно доверять, если что-то и обладает достоверностью, так это ощущения и желания. Значит, истина обречена быть относительной.

Такую позицию по отношению к истине занял основоположник софистики Протагор. В его доктрине весьма заметны следы атомистики, которая, возможно, была для него исходным пунктом и которую он, в известном смысле, постарался даже развить, хотя атомистики в классическом и чистом виде в его учении, конечно, нет.

Как известно, атомистика предполагает деление мира на две стороны: на доступный только разумному мышлению мир истины, включающий в себя атомы и пустоту, и на мир видимости, связанный с нашей чувственностью, т. е. мнения. В самом начале развития атомистической идеи Левкипп и Демокрит, еще полные оптимизма, надеялись создать такое учение об истине, которое не находилось бы в столь кричащем противоречии с чувственными переживания-

ми, какое было характерно для элейской школы*. В этой связи в теории познания им казалось необходимым исходить из того допущения, что между истиной и мнением (между ощущениями и атомами) имеются согласованность и некоторое соответствие, хотя они в то же время и отличаются друг от друга. Однако это были только декларации и благие пожелания. Различие между истиной и мнением оказалось принципиальным и непреодолимым: лишь мнимой реальностью обладают ощущения сладкого, теплого, зеленого и т. п., и им ничего не соответствует в мире подлинного бытия — в мире бескачественных атомов и пустоты, несмотря на то, что, согласно Демокриту, ощущения порождены формами атомов, их порядком и положением. У Демокрита, таким образом, имел место разрыв между тем, что доступно человеку, очевидно и в некотором смысле достоверно, с одной стороны, и совсем не очевидной, далеко не достоверной и не доступной человеку истине, о которой высказывается иллюзионист-ум, — с другой. Человек оказывался «запертым» в сфере мнения (видимости), в своих ощущениях, не будучи в состоянии прорваться наружу, к истине, к «объективности», не имея возможности заглянуть по ту сторону ощущений на причины, их порождающие. Если отталкиваться от итоговых рассуждений Протагора, можно предположить, что он стремился устранить непоследовательность Демокрита, ликвидировать дуализм мнения (чувственности) и истины (атомов и разума) и распространить атомистический принцип из сферы истины на сферу мнения.

Если ощущения представляют собой результат взаимодействия между атомами, т. е. суть некоторые отношения между ними, если ощущения порождены объективными свойствами самих атомов, их формой и положением, как говорил уже Демокрит, то эти ощущения столь же объективны, как и сами атомы, — добавит Протагор. Наши ощущения укоренены в истине, суть состояния истины (если под истиной понимать лишь атомы и пустоту) и ничего не могут исказить. Ощущения есть самые настоящие знания**. Какая сфера могла бы исказить отношения между атомами (а это и есть ощущения) и откуда она бы взялась, если нет ничего, кроме атомов, их отношений друг к другу и пустоты? Того, чего нет, и ощутить нельзя. Поэтому всякое мнение бывает лишь о том, что действительно существует***.

* О предпосылках появления атомистики и об их теории познания см.: Лебедев С. П. История античной философии. Ч. 1. Физика. С. 135–136; 144–147.

** См.: Платон. Тезтет, 152а. — Уже у Демокрита логика рассуждений привела к выводу, что истина и феномены — одно и то же. Демокрита это, возможно, несколько смущало, а Протагора нет (см.: Лебедев С. П. История античной философии. Ч. 1. С. 145).

*** См.: Платон. Тезтет, 171а–b.

Протагор лишает устойчивости и однозначности как субъект, так и объект познания, превращая их лишь в *отношения* между атомами. В самом деле, если нет ничего, кроме атомов и пустоты, то любая вещь, человек ли это или что-нибудь иное, будет представлять собой только совокупность взаимоотношений атомов. Причем от взаимодействия этих вещей их внутреннее состояние будет меняться, а соответственно, меняться будут и сами вещи. Для Протагора это означает, что ни одна вещь, включая познающего человека, не есть что-то одно, устойчивое, тождественное себе; находясь во множестве отношений, она всегда многообразна, в одно и то же время может быть разной. А раз ничто (в том числе ни субъект, ни объект) само по себе не бывает одним, то «Не скажешь, ни что оно есть, ни каково оно; ведь если ты назовешь это большим, оно может показаться малым, если назовешь тяжелым — легким и так далее, поскольку-де ничто одно не существует как что-то или как какое-то, но из порыва, движения и смешения одного с другим возникают все те вещи, про которые мы говорим, что они существуют» *.

В таком случае каждое ощущение в сущности есть не столько отражение макрохарактеристик того или иного объекта, сколько выражение состояния атомов взаимодействующих друг с другом субъекта и объекта, а проще — выражение состояний субъекта, объекта и их отношения. И возникает оно на стыке познающего и познаваемого как что-то среднее **. Любое изменение в субъекте или объекте на микроуровне неминуемо ведет к изменениям их отношений, а следовательно, и содержания ощущений. Разве не бывает иной раз, что дует один и тот же ветер, и кто-то мерзнет при этом, а кто-то нет? Так, ветер ли сам по себе холодный, или для мерзнущего он холодный, а для немерзнущего — нет? ***

При этом обязательно нужно иметь в виду, что, поскольку каждый атом уникален (чем-то он всегда отличается от иных атомов), уникально и отношение, в которое он всякий раз вступает с другими атомами, а потому уникально и ощущение, являющееся этим отно-

* Платон. Тезетт, 152d—e.

** «Ничто не существует само по себе как одно, — реконструирует Сократ аргументацию Протагора, — и тогда черное, белое и любой другой цвет представится нам возникающим благодаря обращению глаза на приближающееся движение, а все то, что мы называем цветом, не есть ни обращающееся, ни предмет обращения, — это нечто особое, возникающее посередине между тем и другим. Или ты будешь настаивать, что каким тебе кажется каждый цвет, таков же он и для собаки, и для любого другого живого существа?» (Платон. Тезетт, 153e—154a).

*** См.: Платон. Тезетт, 152b. — В ином месте говорится, что другому человеку не может что-либо представляться таким же, как и тебе, да и сам ты не всегда чувствуешь себя одинаково, и для тебя самого это будет не всегда одним и тем же (см.: Платон. Тезетт, 154ab).

шением. Такие-то отношения между атомами суть такие-то ощущения, а иные отношения будут иными ощущениями. Причем любое ощущение не бесосновно, но есть определенное отношение одних атомов к другим. Каждое ощущение, следовательно, объективно и истинно.

Такое положение дел означает, что ни одно ощущение не может быть мерой или критерием ни для какого иного ощущения, но каждое есть мера и критерий себя самого. Нет общего критерия, поскольку разум потерял значение средства познания истины еще у Демокрита *. Ощущения же все индивидуальны, атомистичны. Протагор последовательно проводил атомистический принцип в сферу мнения, чего не было у Демокрита, и теперь для ощущения (мнения) существенным стало отношение к себе и совершенно неважным отношение к иному. Протагор, однако, на этом не остановился и сделал следующий весьма важный шаг: он распространил атомистический принцип не только на ощущения, но и на самого познающего субъекта в целом, превратив его в уникальный «атомистический» индивидуум. Он индивидуализировал сферу переживаний человека настолько, что, подобно отдельно взятому ощущению, каждый познающий (ощущающий) так же есть мера и критерий своих ощущений. Только отдельный человек как определенное состояние бытия (атомов и их отношений друг к другу) может быть мерой себя самого. Переживания другого человека есть выражение иной компоновки иных атомов, и потому только в нем и может находиться адекватный критерий этой, с позволения сказать, компоновки. Если действующее на меня, полагал Протагор, существует для меня, а не для кого-то другого, то и ощущаю его я, а другой — нет. Следовательно, мое ощущение истинно для меня, поскольку всегда принадлежит моей сущности, и я судья всем существующим для меня вещам, что они существуют, и несуществующим, что они не существуют **. Какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова она для тебя ***.

Мнения у одного и того же человека могут меняться на прямо противоположные даже в короткие промежутки времени. С точки зрения Протагора, смущаться этим не стоит. Изменение мнения может свидетельствовать только об одном — об изменении отношений самих атомов, составляющих тело данного человека, друг к другу, поскольку они находятся в состоянии постоянного перемещения и смешения. Непрерывное движение атомов, осуществляющееся в результате их взаимодействия, порождает непрерывную же изменчивость, текучесть вещей. Поэтому следствием любого, даже на пер-

* См.: Лебедев С. П. История античной философии. Ч. 1. С. 145—146.

** См.: Платон. Тезет, 160c—d.

*** Там же, 152a.

вый взгляд незначительного изменения взаимоотношений атомов, просто-таки должно быть и изменение содержания ощущений данного человека. Поэтому-то любое мнение всегда истинно для мнящего так. Изменение состояния, например переход от болезни к здоровью (ведь это есть некоторое изменение в отношениях атомов), будет менять и воспринимающего. Когда человек здоров и пьет вино, оно кажется ему приятным и сладким. Когда же он болен, то вино заставит уже не того же самого человека, и порождается ощущение горечи *. В разное время люди воспринимают разное, свидетельствует Секст Эмпирик, смотря по разнице их настроений: тот, кто живет по природе, воспринимает из материи то, что может являться живущему по природе, живущий же противоестественно — то, что может являться живущим противоестественно. Так же и применительно к возрастам, и в отношении сна или бодрствования, и каждого вида настроений надо сказать то же самое **.

Столь тесная связь между истиной и мнением, какую предложил Протагор, упраздняла различие нормы и патологии, объявляя все истинным. Поэтому-то и безумный считался Протагором верным критерием того, что может являться в безумии; и спящий — критерием в отношении к тому, что является во сне; младенец же — к тому, что случается в младенчестве; ну а старик — к тому, что переживается в старости. Не подобает, полагал он, на основании одних обстоятельств принижать другие, как бы они между собою ни различались, т. е. на основании того, что случается в здравом уме, принижать то, что является в безумии; на основании того, что бывает наяву, — то, что во сне; и от того, что в старости, — то, что в младенчестве. Если нельзя ничего взять вне субъективного состояния, то надо доверять всему, что воспринимается согласно соответствующему состоянию ***.

В результате последовательного проведения принципа атомизма появилось знаменитое положение Протагора о том, что «мера всех

* См.: Платон. Тезтет, 158e—159e.

** См.: Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений. Кн. 1, 218—219.

*** См.: Секст Эмпирик. Против логиков. Кн. 1, 60—64. — В этой связи выглядят весьма любопытными и вполне оправданными соображения, которые высказал платоновский Сократ в адрес Протагора. Он говорил, что если для каждого истинно то, что он себе представляет на основании ощущения, если ни один человек не может лучше судить о состоянии другого, чем он сам, а другой не властен рассматривать, правильны или ложны мнения первого, но если каждый будет иметь мнение только сам о себе и всякое такое мнение будет правильным и истинным, то с какой стати Протагор оказывается таким мудрецом, что даже считает себя вправе учить других за большую плату? (см.: Платон. Тезтет, 161d—e). Ведь он признает истинным и то мнение, которое полагает его собственное мнение ложным, коль скоро соглашается, что всякое мнение бывает лишь о том, что существует (Там же, 171a—b).

вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют» *. Ложь или заблуждение, если их понимать как утверждение несуществующего или отрицание существующего, при такой трактовке природы наших представлений оказываются невозможными; ведь каждое мнение есть выражение определенного состояния атомов и их отношений, т. е. бытия. А то, чего нет, не может найти выражение во мнении: его нельзя ни ощутить, ни мыслить. Поэтому любое представление должно быть признано истинным. Правда, качественное различие между ощущениями и представлениями все-таки есть: они могут быть хорошими или плохими, но при этом все — истинными. И болезненное, и здоровое состояния являются истинными, но одно плохое, поскольку вызывает страдание, а другое будет хорошим. Плохие разумно заменить на хорошие, если это возможно. Мастером (мудрецом), могущим менять плохие телесные состояния на хорошие, является врач либо учитель гимнастики, мастером же, который в состоянии исправить плохие душевные состояния (представления) на хорошие, нужно считать софиста.

Протагор, продолжая таким образом логику атомистики, впервые на философском уровне провозгласил принципы относительности и индивидуализма, заложив тем самым основы софистики. Это, однако, не означало, что все последовавшие за ним софисты придерживались тех же самых воззрений на истину, каковые были характерны для Протагора. Принцип релятивизма в том и состоит, что любое воззрение должно считаться истинным. Поэтому очень многие софисты, в полном соответствии с учением Протагора, занимали в вопросе об истине иные, подчас даже противоположные ему позиции, как, например, Горгий.

Этот мыслитель реализовывал принцип относительности наших представлений с помощью тезиса, прямо противоположного Протагорову, а именно: все мнения ложны. В своем сочинении «О несущем, или О природе» он стремился последовательно доказать, что ничего не существует, а если даже оно и существует, то непостижимо для человека; ну а если все-таки оно и постижимо, то уж во всяком случае невыразимо. При этом он активно использовал элейский способ мышления и воспроизвел метод рассуждения из поэмы Парменида «О природе», однако пошел дальше в своих утверждениях и настаивал, что нет не только несущего, но и сущего. Если что-ни-

* Платон. Теэтет, 152а. — Как говорит Секст Эмпирик, этот тезис Протагора доказывается даже посредством противоположного суждения: если кто-нибудь скажет, что человек не есть критерий всех вещей, то он все равно подтвердит, что человек — критерий всех вещей, потому что тот самый, который это утверждает, есть человек; и кто допустил явление в качестве отнесенного к человеку, тот тем самым признал, что и само явление принадлежит к тому, что отнесено к человеку (см.: Секст Эмпирик. Против ученых. Кн. VII, 61—62).

будь существует, то оно есть или сущее, или несущее, или сущее и несущее вместе. Но ни того, ни другого, ни третьего нет. Во-первых, несущего нет. В самом деле, если несущее существует, то нечто должно существовать и не существовать: поскольку оно не мыслится сущим, оно не должно существовать; но поскольку оно *есть* несущее, то оно все-таки *есть*. Однако нелепо, полагал Горгий, чему-нибудь одновременно быть и не быть. Следовательно, несущее не существует. Но и сущего не существует. Действительно, если сущее существует, то оно или вечно, или преходяще, или то и другое вместе. Если сущее вечно, оно беспредельно. Если же оно беспредельно, его нигде не должно быть, так как если оно где-нибудь есть, от него отличается то, в чем оно есть, и, таким образом, сущее, чем-нибудь обнимаемое, уже не будет беспредельным. Ведь обнимающее больше обнимаемого, а большего, чем беспредельное, ничего нет, так что беспредельное не существует нигде. Однако оно не обнимается и в самом себе, потому что «то, в чем» и «в нем» будет тем же самым; и сущее станет двумя — местом и телом («то, в чем» — место, а «в нем» — тело). Но это нелепо. Значит, и в самом себе сущее не существует. Поэтому: если сущее вечно, оно беспредельно; если оно беспредельно, оно нигде; если оно нигде, то его нет. Стало быть, если сущее вечно, то сущего вообще нет*.

Однако сущее не может быть и возникающим. Если бы оно имело происхождение, то возникало или из сущего, или из несущего. Из сущего оно происходить не может, так как если оно сущее, то оно уже существует; и из несущего оно не в состоянии появиться, поскольку несущее вообще не может что-нибудь породить. Значит, сущее не есть и преходящее. На тех же основаниях не есть оно и вечное, и преходящее одновременно, так как одно здесь исключает другое, так что если сущее вечно, то оно не произошло, а если оно произошло, то оно не вечно. Значит, если сущее ни вечно, ни преходяще, ни то и другое вместе, то оно и не существует**.

Итак, ни сущее не существует, ни несущее не существует. Не существует и обоюдное — сущее и несущее. Если существуют сущее и несущее, то они должны быть тождественными. И поэтому-то ни то ни другое из них не существует. Ведь известно, что несущее не существует, а сущее тождественно несущему, значит, и оно не существует***.

После расправы над сущим и несущим Горгий взялся за познание. С его точки зрения, ничто не познаваемо и не является предметом мышления. И здесь он опять исходит из положения, некогда заявленного Парменидом, а именно: мыслить можно только сущее; то же,

* См.: *Секст Эмпирик. Против ученых.* Кн. VII, 66—70.

** Там же. 71—72.

*** Там же. 74—76.

чего нет, нельзя ни мыслить, ни высказать. При этом Горгий несколько расширительно трактует мышление, связывая его не только с отвлеченным логическим мышлением, но и с чувственным воображением. Если то, что мыслится, не есть сущее, то сущее не мыслится; иначе говоря, если предметы мысли не причастны сущему, то и сущее не причастно мысли. Ведь если предметы мысли, т. е. то, что мыслится, есть сущее, то все, что только мы ни вздумаем помыслить, должно быть признано существующим. Но это, полагает Горгий, нелепо, так как если кто-нибудь помыслит, что человек летит и колесницы состязаются на море, то это еще не значит, что человек в действительности летит и колесницы на самом деле состязаются на море. Но если мышление способно создавать то, чего нет в сущем, значит, есть основание предполагать, что мышление самостоятельно по отношению к сущему и предметы мысли не есть сущее. Это подтверждается, полагал Горгий, также и следующим аргументом: если предметы мысли есть сущее, то тогда несущее не должно быть предметом мысли, поскольку противоположному свойственно противоположное, а несущее противоположно сущему. И поэтому если сущему свойственно быть мыслимым, то во всех отношениях несущему надлежит не быть мыслимым. Однако это далеко не так: мы легко мыслим Сциллу, Химеру и многое другое из того, чего нет. Но если мышление способно мыслить несущее, имеющее иную природу, нежели сущее, тогда не мыслится сущее*.

Но даже если сущее и постигается, то его нельзя выразить и объяснить другому. Ведь объяснение опирается на слово. Слова же не есть ни сами вещи, не тождественны они и нашим ощущениям (что, к примеру, общего между словом «сладкий» и сладким вкусом? Разве слово «сладкое» — сладко?). А раз они разное, то как слово может передать содержание ощущения? Ведь то, что один называет сладким, может не совпадать с тем, что сладким называет другой, а слово «сладкий» не выражает объективной сладости. Значит, мы объявляем своим ближним не сущее, не саму вещь и не содержание наших ощущений, а только слово, которое отлично и от вещи, и от ощущений. Получается, считает Горгий, что раз нет сущего и оно по своей природе не может быть ни познаваемым, ни сообщаемым другому, то не существует и никакого критерия истины**. И если даже представить, что сущее есть, то все же невозможно отвлечься от различия сущего, мышления и слова, а потому любое утверждение, сформулированное с помощью слов на основе мышления, будет отражать не само сущее, а только себя. Любое мнение, следовательно, ложно.

* См.: *Секст Эмпирик*. Против ученых. Кн. VII, 77—80.

** Там же, 83—87.

На первый взгляд вывод, к которому пришел Горгий, противоположен выводу Протагора. По существу же, их позиции совпадают, ибо и в том и в другом случаях основа познания связывается с ощущениями; и в том и в другом случаях упраздняются критерии для отличия истины от лжи и утверждается полная относительность всех воззрений. Утверждение «всякое мнение истинно» Протагора в сущности равно утверждению «всякое мнение ложно» Горгия, поскольку каждое из них утверждает собственное отрицание*. Выводами Протагора и Горгия по-разному и в то же время одинаково было обосновано множество натурфилософских учений, правда, согласно выводу первого, все они истинны, а для второго — все ложны.

Итак, одной единой для всех истины, некогда усматриваемой физиками в деятельности ума, на самом деле, как оказалось, нет; ее либо вообще нет, либо истин много (поскольку они связаны с ощущениями) и все они субъективны и относительны. Разумные положения, взятые сами по себе, недостоверны или даже иллюзорны. Превращать их в свои жизненные цели, стремиться к ним, служить им, жить в соответствии с ними, к чему призывали физики, бессмысленно. Раз природа первична по отношению к человеческому уму, раз только она подлинно и существует, то жизненные цели нужно искать именно в ней, руководствоваться следует только чувственными (природными) желаниями и ощущениями и действовать (по крайней мере, стараться) сообразно законам природы, а не разума. Главное же состоит в том, что именно желания и ощущения обладают проверяемой достоверностью. К ним и нужно стремиться.

Учение о целесообразной практической деятельности. Благо. Благом, являющимся целью человеческих стремлений, многие из софистов считали наслаждение**. Жить необходимо так, чтобы давать полнейшую волю своим желаниям и не подавлять их, какими бы необузданными они ни были; человек должен найти в себе способность им служить (вот на что ему и мужество, и разум!), он должен исполнять любое свое желание. Только такая жизнь и называется Калликлом правильной***. В роскоши, своеволии, свободе заключается добродетель и счастье. В этом и состоит истина, полагал он. «А все прочее, — говорил Калликл, — все ваши звонкие слова и противные природе условности, — вздор, ничтожный и никчемный!»**** Ра-

* Если всякое мнение истинно, то истинно и мнение, что все ложно и что мнение «все истинно» тоже ложно; с другой стороны, если всякое мнение ложно, то ложно и само мнение о ложности всякого мнения.

** См.: Платон. Горгий, 495a—b.

*** Там же, 491e—492.

**** Там же, 492c—d.

дость от исполнения желаний, с его точки зрения, и есть счастливая жизнь*.

Таков принцип практического отношения к жизни у софистов, по крайней мере у «младших». Жить надо здесь и теперь, в этой жизни, не ожидая лучшего удела в потустороннем мире. Заботиться следует прежде всего о своей индивидуальности, о своем благополучии (ведь в природе, являющейся нашей основой, все индивидуально, начиная с атомов и кончая животными: здесь каждый сам за себя). Каждый сам себе ближе и достовернее. Сказанное, однако, не означает, что они призывали к созданию таких условий, при которых каждый мог бы реализовать свою индивидуальность. Вовсе нет. Всем так жить невозможно, ведь в природе один благоденствует за счет несчастья другого, один сыт и жив за счет голода или смерти другого. Люди в обществе живут по этим же законам, и счастье одного возможно при условии несчастья других. Побеждает, как и в природе, сильнейший. Сильных, увы, немного, и большинству, по мысли Калликла, такая жизнь недоступна. Слабые, чувствуя угрозу со стороны сильных, объединяются и начинают защищаться. «Толпа, — полагал он, — поносит таких людей, стыдясь, скрывая свою немощь, и объявляет своеволие позором и... старается поработить лучших по природе; бессильная утолить собственную жажду наслаждений, она восхваляет воздержанность и справедливость — потому, что не знает мужества. Но если кому выпало родиться сыном царя или с самого начала получить от природы достаточно силы, чтобы достигнуть власти — тирании или иной формы господства, то для такого человека постыдной станет воздержанность»**.

Очевидно, что, живя в обществе, рассчитывать на беспрепятственное проведение в жизнь столь индивидуалистического принципа не приходится. Для сильного, в понимании софистов, человека социальные законы (законы толпы), нравственные представления — источник бед и несчастий***. Пожалуй, единственным условием жизни сообразно данному принципу была власть, отчего софисты и усматривали в ней и благо, и цель.

Красноречие. Власть может прийти к человеку разными путями. Можно, например, родиться царем, можно, рискуя жизнью, захватить власть обманом или силой, а можно овладеть ею и более безопасным, но не менее надежным путем — с помощью слова.

Софисты признавали огромную власть слова над сознанием людей. Мышление и речь, хоть и лишены достоверности, обладают гигантской силой убеждения. Горгий, например, слово называл великим владыкой. Столь ничтожное и незаметное внешне, оно в

* См.: Платон. Горгий, 494c—d.

** Там же, 492a—b.

*** Там же, 492b—c.

состоянии творить чудеса: может и страх отвратить, и печаль прекратить, вызвать радость и усилить жалость*. Власть слова — в убеждении, которое, хоть и не имеет вид насилия, силу имеет такую же и изнутри повелевает сознанием. Ведь речь, убедившая душу, заставляет подчиниться сказанному. Убедивший, к примеру, совершить преступление так же виновен, по мысли Горгия, как и принудивший**.

Слово, мышление, доказательство и опровержение имеют вид чего-то объективного, их трудно заподозрить в предвзятости; в логическом мышлении как будто бы сама суть дела излагает собственное содержание. В логике и речи имеется необходимость, которая кажется не зависящей от субъективных пристрастий. Сознание, наблюдающее за развертыванием логики рассуждения, усматривающее необходимость перехода от мысли к мысли и не замечающее ошибок, наверняка усвоит себе и сам ход рассуждения, и выводы, превратит их в свое собственное содержание и руководство к действиям. И если уметь создавать видимость объективности и необходимости рассуждений, то легко можно повелевать сознанием людей. Слово оказывается мощнейшим средством для манипуляции сознанием.

Эту власть ума и слова софисты и стремились использовать для достижения своих индивидуальных, часто корыстных, эгоистических целей (природа ведь казалась им именно индивидуалистичной, атомистичной, корыстной); а ум и речь должны были лишь создавать видимость их бескорыстия, надындивидуальности, универсальности и естественности. Ум и речь должны были придавать частным интересам софистов вид интересов общественных, должны были убеждать толпу в том, что слова софиста являются самым что ни на есть подлинным выражением их собственных интересов.

Естественно, что на первый план у софистов выдвигается красноречие, вытесняя на периферию занятия философией***. Это и понятно: истина, которой занималась философия, оказалась призрачной, а стремления к ней бессмысленными; кроме того, она была уделом одиночек, совершенно недоступным толпе, отчего почти все-

* См.: Горгий. Похвальное слово Елене, п. 8 // Греческая литература. М., 1939, с. 439.

** Там же, с. 440, п. 12.

*** Софист Калликл, высмеивая Сократа, снисходительно говорит о философии, что в ней есть своя прелесть, если ею заниматься умеренно и в молодости. Но стоит задержаться в ней дольше, чем следует, и она погибель для человека (см.: Платон. Горгий, 484с). Знакомство с философией, продолжал он, прекрасно в той мере, в какой с ней знакомятся ради образования, и нет ничего постыдного, если философией занимается юноша. Но если он продолжает свои занятия возмужав, это уже смешно, и глядя на таких философов, испытываешь то же чувство, что при виде взрослых людей, которые по-детски лепечут или резвятся (см.: Там же, 485а—b).

гда имел место конфликт между философами и толпой. Истиной нельзя «зажечь» толпу. С помощью же видимости и красноречия как раз можно, поскольку толпа более внушаема и менее критична; ей легче усвоить видимость, чем истину. Именно красноречие позволяет достичь власти над сознанием толпы. Причем знать существо дела красноречию нет никакой нужды, полагал Горгий, надо только отыскать какое-то средство убеждения, чтобы казаться невеждам знатоком большим, чем истинные знатоки. Горгию это представлялось необычайно удобным: из всех искусств изучаешь только одно это и, однако ж, нисколько не уступаешь мастерам любого дела*.

Красноречие, говорит Горгий, дает людям свободу и власть над другими людьми, дает «способность убеждать словом и судей в суде, и советников в Совете, и народ в Народном собрании, да и во всяком ином собрании граждан. Владея такою силой, ты и врача будешь держать в рабстве, и учителя гимнастики, а что до нашего дельца, окажется, что он не для себя добывает деньги, а для другого — для тебя, владеющего словом и умением убеждать толпу»**. Власть над общественным мнением предоставляет человеку почти безграничные возможности в политической сфере. Разве ораторы, словно тираны, не убивают, кого захотят, говорит Пол, не отнимают имущество, не изгоняют из города, кого сочтут нужным?*** Они свободны делать в городе все, что вздумается****. Красноречие же заставляет всех рабски служить тебе добровольно, а не насильно*****. Красноречие — мастер убеждения: в этом вся его суть и вся забота**.

Волей-неволей объектом особого внимания стало слово как носитель информации, управляющей сознанием. Софист Продик настаивал, что освоение мудрости необходимо начинать с тщательнейшего знакомства с учением о правильности имен^{7*}. Одно и то же слово может иметь много значений, зачастую взаимоисключающих. И если слово истолковано неверно, то неверными будут рассуждения и действия, на этом слове основанные. Отчего Продик и стремился как можно более точно определять значения слов. Тот, кто умеет анализировать значения слов, не даст себя запутать и сохранит ясность мышления. Более того, при необходимости, меняя значения слов, он легко сможет одолеть в споре того человека, который не искушен в достаточной мере в познании имен.

* См.: Платон. Горгий, 459b—c.

** Там же, 452e—453.

*** Там же, 466c—467a.

**** Там же, 468e—469a.

***** См.: Платон. Филеб, 58a—b.

^{6*} См.: Платон. Горгий, 453a—b.

^{7*} См.: Платон. Евтидем, 277e—278.

Стремление подчинить себе сознание толпы объективно ставит красноречие в зависимость от последнего. Ведь для того, чтобы человек добровольно сделался сторонником той или иной мысли, он ее должен понять. Способность же понимания у толпы не слишком высока, и чтобы быть понятыми, софисты вынуждены были опускаться до уровня разумения толпы, за что и заслужили со стороны некоторых философов упрек в угодничестве*. О высшем благе, с точки зрения Сократа и Платона, угодничество не помышляет, а охотится за безрассудством, приманивая его наслаждением; оно устремлено к приятному; а не к высшему благу**.

Как бы там ни было, софисты стали разрабатывать приемы, с помощью которых речь украшалась, располагала слушателя к произносящему ее, становилась наиболее убедительной либо просто запутывала собеседника. Одними из первых на этот путь встали Протагор и Горгий. О Протагоре говорили, что он изобрел эристические речи и стал брать деньги с учеников в размере 100 мин, за что и получил прозвище «Платная речь»***. Он был ловким спорщиком и славился тем, что мог «делать слабейшую речь сильнейшей»****. Он первым заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом*****. Диоген Лаэртский сообщает о нем, что Протагор первый стал различать времена глагола и точно выражать время действия; стал устраивать состязания в споре и придумал уловки для тяжущихся; о мысли же он не заботился, спорил о словах^{6*}.

Не менее ловким в словесных бранях слыл Горгий. Филострат в «Жизни софистов» предположил, что Горгий оказался зачинателем произносимых экспромтом речей. Представ будто бы однажды перед большим скоплением публики, он отважился ей сказать: «Предлагайте (любую тему)», обещая обо всем говорить без подготовки^{7*}. О нем говорили, что он один из первых стал активно употреблять метафоры, аллегории, применение слов в несобственном смысле, инверсии (перестановка порядка слов) и многое другое^{8*}. Силой своего слова он заставлял малое казаться большим, большое — малым, новое представлял древним, а древнее — новым^{9*}.

* См.: Платон. Евтидем, 463b—c.

** Там же, 464b—d.

*** См.: Маковельский А. Софисты. Вып. первый. Баку, 1940, с. 7, п. 3.

**** См.: Аристотель. Риторика, 1402a 23.

***** См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. IX, 51.

^{6*} Там же, 52.

^{7*} См.: Маковельский А. Софисты, с. 22, п. 1.

^{8*} Там же, с. 23, п. 2 и п. 4.

^{9*} См.: Платон. Федр, 267a—b.

Природа и искусство. Известный еще со времен элейцев конфликт между чувственно воспринимаемым и отвлеченно логическим, способствовавший у софистов к уничтожению ума до размеров лишь человеческой способности, вышел далеко за пределы только теории познания и распространился на общество, язык, религию и многое другое. Не усмотрев разума в природе, они в каком-то смысле потеряли к нему уважение и стали им пренебрегать так же и в культуре. Из узкотеоретического конфликт превратился в общекультурный и принял вид противоположности природы и искусства*, естественного и человеческого. С позиций противоположности природного и искусственного они старались решать все вопросы теоретического и практического характера.

Сомнение в существовании космического ума как единого и объективного источника миропорядка подрывает авторитет самого этого миропорядка. Любая очевидная его разумность, имеющая неприродный характер, лишала статус объективно (по природе, само собой, естественно) существующей. Все, в чем могло бы быть заподозрено присутствие мысли, считалось не подлинным, не бытийным, кажущимся, существующим так же, как существует рисунок, сделанный художником: он очень похож на изображаемый

* В свое время физики учили о трех различных видах возникновения вещей. Одни, с их точки зрения, возникают благодаря природе (т. е. рождаются из семени), другие обязаны своим возникновением случаю (это те, которые создаются в результате взаимодействия внешних факторов); несмотря на различия (одни появляются органическим путем, а другие — механическим), оба способа близки друг другу тем, что вещи и в том и в другом случае появляются сами собой, автоматически, без сознательного разумного вмешательства извне, естественно. Наконец, этим двум видам возникновения противостоит третий вид — посредством искусства; его отличительной особенностью является то, что он, опираясь в той или иной степени на «природу» и «случай», добавляет к ним также сознательную разумную деятельность человека. Искусственно появляется то, что не рождается и не возникает случайно, но на основе того, что может рождаться и появляться случайно. Искусственно производятся, к примеру, орудия труда, некоторые продукты питания, некоторые сорта растений и виды животных (в результате деятельности селекционеров), предметы быта, собственно произведения искусства — словом, все то, что целесообразно создано человеком. Никакого акцента на связи разума с искусством и на противопоставлении его на этом основании природе физики не делали. Разумность и природа для них вовсе не исключали друг друга; либо интуитивно, либо осознанно природа мыслилась ими разумной, а сам разум — природным. Природными, сами собой неосознанно реализующимися, считались не только законы самой природы, но также и законы общества. Государство рассматривалось в качестве продолжения семьи как природного образования, да и сам человек в сущности своей признавался существом природным. Законы морали тоже считались в сущности законами природы, универсальными и всеобщими, по которым живут не только люди, но и весь космос. Искусство, подражающее природной разумности, отличалось сознательной формой осуществления.

объект, но существует не так, не по-настоящему; он произведен не самим бытием, не естественно (не рожден), а *искусственно*, рукой и разумом человека. Все, к чему причастен ум, не необходимо, случайно, произвольно, оно может быть и может не быть, может быть таким и каким-нибудь иным. Искусственное — это то, что укоренено не в бытии, не в самой природе, а только в разуме человека и потому составляет сферу видимости, представляя собой лишь кажущееся бытие.

Таков, с точки зрения софистов, статус социальных законов, правовых и нравственных норм. По мысли Протагора и его последователей, например, справедливое или несправедливое, священное или нечестивое таковы не по природе, но становятся такими поистине лишь тогда, когда представляются такими в общем мнении и на такой срок, на какой это мнение сохраняется*.

Связь сих норм с человеческим мышлением ставила их «вне закона», вне единого, универсального *закона природы* и, соответственно, умаляла значимость их для человека: эти нормы, мол, выдуманы человеком и существуют только в его голове, а вовсе не даны богами и не порождены естеством, т. е. не произошли сами собой. Подтверждение своей догадки об искусственном происхождении правовых норм софисты находили, как всегда, в необычайном разнообразии законодательств у разных народов. То, что кажется справедливым или достойным одному народу, может признаваться несправедливым и недостойным другими народами. И, глядя на это разнообразие воззрений, действительно может сложиться впечатление, что их источником является не единая для всех людей природа, а произвольная (случайная, искусственная) деятельность ума. Софист Гиппий, например, был убежден, что по природе все люди родственники, свойственники и сограждане, по закону же это далеко не так. Ведь подобное, с его точки зрения, родственно подобному по природе, закон же (т. е. человеческое установление) принуждает ко многому, что противно природе**.

Природа (желания, инстинкты, ощущения), с одной стороны, и искусство (разумность) — с другой, находятся в борьбе, взаимно исключая друг друга. Подчинение человека одной из этих противоположностей означает насилие над другой (это особенно ярко проявилось в апориях Зенона, в которых сознательно противопоставлены мысль и чувственность: соблюдение законов логического мышления вступает в противоречие с законами чувственного восприятия, и наоборот). Если человек живет согласно социальным (разумным) законам, то он наверняка в чем-то вступит в противоречие со своей природой, а если он захочет построить свою жизнь

* См.: Платон. Тезетет, 172b—с.

** См.: Платон. Протагор, 337d—e.

сообразно природе, то ему с необходимостью придется пренебречь в той или иной мере разумными установлениями. Конфликт между двумя сферами человеческого существования, если таковой возникает, должен быть разрешен, как полагали софисты, в пользу природы и в ущерб разуму (искусству). Ведь именно природа, с их точки зрения, является подлинным, всеобщим и обладающим достоверностью бытием; именно она лежит, как им казалось, в основе социального бытия человека, поскольку человек для них был, прежде всего, животным, биологическим существом, а потому законам природы и надлежит отдавать предпочтение перед законами социальными. Если сущность пришла в противоречие с видимостью, стоит выбрать сущность. Это предпочтение могло доходить до отрицания традиционных установлений и законов. Обычно культурное общество настороженно встречает либо прямо осуждает проявление у человека животных черточек поведения или свойств натуры и старается показать более высокую ценность человеческих законов в сравнении с биологическими. Этой цели служат различные этические понятия — справедливость, стыд, честь, почет, достоинство и прочие, которые ложатся в основу правового и нравственного законодательства и призваны возвышать человека над его природной составляющей. Софистам же казалось необходимым акценты между природными (биологическими) и социальными (в основе своей — духовными) ценностями изменить на прямо противоположные традиционно установленным. Например, уже упомянутое выше понятие справедливости, лежащее в основе нравственных и правовых норм и связываемое обычно с некоторой соразмерностью (равенством), они ревизовали и отождествили с законом природы, покоящимся как раз на неравенстве и, в сущности, не имеющем отношения к справедливости. Обычное положение дел в природе, закон природы, когда более сильный побеждает слабого, им и казался изначальной, первичной справедливостью, а отход от него расценивался как искажение таковой. Софист Калликл утверждал, что по природе все, что хуже, то и постыднее, безобразнее, например, — терпеть несправедливость; но по установившемуся обычаю, по законам разума более безобразным оказывается как раз таки поступать несправедливо*. Причем «искусственная» справедливость имеет своим источником ту же самую природу — страх и корысть. Этот же Калликл был убежден, что социальные законы устанавливают слабосильные люди в своих интересах, поскольку они обладают численным перевесом над сильными. «Ради себя и собственной выгоды, — продолжает он, — устанавливают они законы, расточая и похвалы, и порицания. Стараясь запугать более сильного, тех, кто способен над ними возвыситься, страшась этого возвышения, они утверждают,

* См.: Платон. Горгий, 483a—b.

что быть выше остальных постыдно и несправедливо, что в этом как раз и состоит несправедливость — в стремлении подняться выше прочих... Но сама природа провозглашает, что это справедливо — когда лучший выше худшего и сильный выше слабого. Что это так, видно во всем и повсюду и у животных, и у людей, — если взглянуть на города и народы в целом, — видно, что признак справедливости таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого. По какому праву Ксеркс двинулся походом на Грецию, а его отец — на скифов? Подобные люди действуют в соответствии с самой природой права и в согласии с законом самой природы» *. И вполне логичным выводом из сказанного стало утверждение Калликла, что если исходить из природной, первичной справедливости, то, к примеру, имущество слабейшего и худшего должно принадлежать сильнейшему и лучшему **.

Софист Фразимах тоже был убежден, что справедливость всегда устанавливается в интересах сильнейшего и есть нечто пригодное для него. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть, полагал он, на законы государства. Их устанавливает власть, имея в виду не общую, а только свою пользу: демократия создает демократические законы, тирания — тиранические и т. д. Установленные законы объявляются этой же властью справедливыми, и подданных заставляют в это верить. Преступающего же эти законы карают как нарушителя законов и справедливости. Вот и получается, что во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что угодно существующей власти ***.

Не достойными уважения были признаны и традиционные религиозные представления, и снова в качестве аргумента против них использовалось существование обилия различных религий. Если бы, как казалось софистам, представления о богах были инициированы самими богами, а не человеческим умом, то они не были бы столь отличными друг от друга у разных народов. Множество верований указывает только на то, что они суть искусственное создание человеческого ума, точнее, множества умов, каждый из которых осознанно или неосознанно стремился к собственным целям и учитывал конкретные обстоятельства. Мотивы, какими руководствовались эти многочисленные человеческие умы, могли быть разными. Продик Кеосский, например, говорил, что солнце, луну, реки, источники и вообще все полезное для нашей жизни древние именовали богами за пользу, получаемую от них, как, например, египтяне — Нил. И поэтому хлеб был назван Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гефестом, и так все из того, что прино-

* См.: Платон. Горгий, 482e—483e.

** Там же, 484c.

*** См.: Платон. Государство, 338c—339b.

сит пользу*. А Критий ему возражал, полагая, что древние законодатели преследовали другие цели и сочинили бога в качестве некоторого надсмотрщика за хорошими поступками и за прегрешениями людей, чтобы никто тайно не обижал ближнего, остерегаясь наказания богов**.

Впрочем, сомнения в подлинности законов, религиозных и нравственных представлений вовсе не означали объявления им войны со стороны софистов. Они строили свое отношение к искусственным установлениям в зависимости от конкретных обстоятельств. Если сила и власть на твоей стороне и тебе выгодно изменить эти установления, измени их; ведь прежние законы — это же не законы природы, которых нельзя изменить, они такие же условные, как и те, которые утверждаются сейчас тобой, и разница только в том, что сила, их когда-то произведшая, иссякла. Ну а если воевать со старыми законами сил нет, то этого делать и не стоит, гораздо полезнее будет подчиниться им, и это будет справедливо (ведь они на данный момент оказались сильнее тебя). Антифонт считал справедливым и разумным для гражданина не нарушать законы своего государства. При этом совсем не обязательно было их беспрекословно выполнять всегда и везде. Гораздо полезнее, если человек станет соблюдать законы в присутствии свидетелей, высоко чтя их, а оставаясь без свидетелей, станет следовать законам природы. Двойной стандарт в отношении предписаний государства он объяснял тем, что они искусственны, суть результат соглашения и не возникли сами собой, тогда как законы природы возникли сами собой и необходимы***.

К искусственным образованиям принадлежала, с точки зрения софистов, и речь, что само собой должно быть понятно, поскольку речь есть форма выражения мысли. На искусственный характер происхождения речи указывало прежде всего, как и в остальных случаях, множество неодинаковых языков у разных народов. Врожденное у всех должно быть одинаковым, а любое разнообразие свидетельствует лишь об условности возникновения. Слова же именно таковы. Они не врождены людям, но являются результатом договора и соглашения между ними о том, как называть ту или иную вещь****. Одна и та же вещь по-разному называется у разных народов, и даже в одном народе ее могут обозначать неодинаково. В языке довольно часто бывает, что одни и те же по звучанию слова могут обозначать разные предметы и, наоборот, по-разному звучащие

* См.: *Секст Эмпирик*. Против физиков, кн. 1, 18—19.

** Там же, 54—55.

*** См.: *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Zürich; Berlin, 1964. 87 В 44,

А 1.

**** См.: *Платон*. Кратил, 384d—e.

слова обозначают один предмет. Вся эта совокупность «несовершенство» языка интерпретировалась софистами как яркое свидетельство его искусственного происхождения.

Искусственный характер речи и ума вовсе не умалял их важнейшего значения для достижения практических целей. Благодаря своему властному характеру слово и речь привлекли к себе внимание софистов, стремившихся использовать это свойство слов для достижения своих властных амбиций. В этой связи они и стали изучать риторические приемы владения словом и построения речи. Пример элейцев, и Зенона в частности, вдохновлял. Ведь это они впервые стали убеждать сознание людей в необходимости принятия определенных выводов, опираясь только на авторитет логики. Кажущаяся объективность рассуждения, имеющая вид самой сути дела, собственно, и властвует над сознанием; к ней-то они и стремились. Если же быть более точным, то домогались они прежде всего видимости объективности, а не самой объективности. Ведь им нужна была не столько истина, сколько победа в словесном поединке; они, скорее, словоборцы, чем философы, и для них рассуждение представляет собой, скорее, соревнование и игру в знание, чем реальное познание*.

Для победы над противниками софисты продумывали специальные приемы рассуждения — так называемые софизмы; с их помощью они запутывали сознание оппонентов и вынуждали последних к нелогичным заключениям. Как правило, софизмы — это ложные выводы, полученные или из ложных посылок и только похожих на заслуживающие доверия положений, или полученные с нарушением формы умозаключения, а потому в сущности и не являющиеся выводами. Если не удавалось обескуражить собеседника логическими способами, они не гнушались применять и методы психологического давления на него, высмеивая, унижая его, делая вид, будто он предельно глуп и не разбирается в элементарных вещах. В зависимости от обстоятельств софисты могли выбирать разную тактику «ведения боя». Когда им было нужно, они могли апеллировать к чистой логике и подвергать отрицанию ценность здравого смысла и чувственной очевидности и тотчас же, если это сулило им выгоду, могли изменить акценты на прямо противоположные. Таким образом, и в речи они следовали принципу относительности. При этом едва ли не самым главным средством для построения софизмов,

* Платон в «Евтидеме» так характеризовал софистику: «Такова игра познания... а игроу я именую это потому, что, если кто узнает множество подобных вещей или даже все их, он ничуть не лучше будет знать самый предмет — какова его суть, — а сумеет лишь забавляться с людьми, подставляя им ножку, используя различие имен, и заставляя их падать — так кто-нибудь смеется и развлекается, выдергивая скамейку из-под ног у намеревающихся сесть и глядя, как они падают навзничь» (Платон. Диалоги. М., 1986, с. 120–121).

сбивания с толку и запутывания своего оппонента было активнейшее использование софистами уже упомянутой выше многозначности слов. Это свойство слов они применяли для того, чтобы неожиданно для противника изменять направление рассуждения, лишая определенности и точности его представление о предмете дискуссии. Незаметная подмена значений слов неизбежно приводила к противоречиям, которые еще по элейской традиции рассматривались как свидетельство неправильности рассуждений. Впрочем, от многозначности софисты могли перевернуться к сугубой их однозначности. Антисфен, например, полагал, что о чем-то одном и высказано может быть только что-то одно, а именно единственно лишь его собственное наименование (λόγος) — «человек есть человек», «лошадь есть лошадь»; сказать же, что лошадь есть животное, а человек хорош, значит высказать о человеке и о лошади какое-то иное содержание, отличное и от лошади, и от человека, т. е. солгать. Однозначность же слов и строгое тождество друг другу субъекта и предиката суждения рассматривались им в качестве гарантов невозможности противоречий и лжи*.

Знаение софистики. Софистика — явление довольно сложное и неоднозначное. Будучи объективным выражением назревающего общего кризиса древнегреческого этноса и его частного интеллектуального проявления, софистика содержала в себе ряд едва ли не взаимоисключающих черт. С одной стороны, она, играя роль разрушителя охваченных кризисом устоев, была обречена стать неприятной, дерзкой, вызывающей и циничной. С другой же стороны, само ее существование отвечало потребности времени и само существо дела, сама логика развития этноса посредством их идей и действий прокладывала себе путь к своим будущим состояниям, должным возникнуть с необходимостью. Поэтому, несмотря на некоторую циничность, софисты несли элементы нового, востребованного впоследствии мировоззрения. Во-первых, софисты разрушили незыблемость родовой жизни и привлекли внимание к судьбе отдельного человека. Прежде человек рассматривался как незначительный и несамостоятельный деятель родовой жизни. И в общественной жизни, и в философии на первом месте стояли интересы целого — государства и космоса. Посредством софистов вызревающая человеческая индивидуальность пришла к собственному самосознанию и встала на свою защиту. Софисты теоретически и отчасти практически «атомизировали» человеческую жизнь, будучи более последовательными, чем физики-атомисты, и распространили принцип атомизма на человеческое сознание и поведение. Этот принцип оказался востребованным последующей философией, развит ею и доведен до логической противоположности в скептицизме.

* См.: Аристотель. Метафизика, 1024b 31–1025a 2.

Во-вторых, нужно констатировать, что впервые в древнегреческой философской мысли с такой решимостью проводился и принцип относительности, который был обратной стороной индивидуализма. Относительность натолкнула софистов на еще более интересный и более значимый объект: подметив относительность человеческих представлений, они усмотрели субъективный характер социальных норм и институтов, основывающихся на этих представлениях. А субъективность происхождения этих норм и институтов подтолкнула их к резкому противопоставлению природного и искусственного. Эта дилемма весьма знаменательна, хотя и осознавалась ими несколько искаженно. До софистов человеческая разумность и все, что с нею связано, понимались как форма природного бытия, как продолжение природы. Ничего специфического, принципиально неприродного в человеке не усматривалось. Человек был просто животным, просто одушевленным природным существом. Софисты же именно через пристальное внимание к относительности пришли к пониманию внеприродности, искусственности речи, разума и всего, что с ними связано. По сути, софисты впервые в греческой истории поняли, что в человеке есть не только природное, но и неприродное, духовное, которое имеет независимый от природного начала источник. В противоположности природного и искусственного софисты впервые противопоставили природное и духовное, и сделали это неосознанно. Это третий важный момент, которым они внесли свой вклад в развитие культуры. Конечно, ими усмотрен только сам факт существования неприродного (духовного) в человеке, и это уже большая их заслуга. Интерпретация же человеческой духовности произведена только на уровне языческого натуралистического мышления. Духовное при сопоставлении с природным кажется софистам чем-то малозначимым, не подлинным, ложным, ущербным. Природное же так и осталось высшей целью и источником нравственных и прочих ориентиров. Найдя в себе духовное, они наградили его презрением и с пренебрежением от него отступили. Иного ждуть от натуралистического мышления на этой стадии его развития философии было бы довольно наивно. Духовное в человеке и в самом деле еще не было развито настолько, чтобы оно могло увидеть свои силу и преимущества перед природным. Как раз наоборот, уровень человеческого мастерства свидетельствовал в пользу превосходства природы. Духовное в лице софистов просто заметило себя, но, усмотрев свою фактическую ничтожность, отшатнулось от себя самого.

Наконец, в-четвертых, софисты неслыханное доселе внимание уделяли слову, речи. И едва ли странным и случайным совпадением здесь является то, что большой интерес к слову появился на фоне «пробуждающейся» духовности. Слово в их трактовке — внепри-

родно, искусственно, говоря более современным языком, духовно; оно живет в духе и его нет в природе.

Внимание к слову, пусть даже скандальное, существенно изменило направление течения философской мысли. «Зацепившись» за слово, философы волей-неволей должны были уделить теперь большое внимание специфически духовным, т. е. словесно-разумным формам деятельности человека. А отсюда, от слова, открывалась прямая дорога к учению об идеях. Софисты по сути дела предопределили направление развития философской мысли прямо к платонизму.

Софисты представляли собой поворотный пункт в развитии философии, точку, в которой заложены многочисленные возможности; реализацией некоторых из них и будет заниматься последующая философия. Она постарается онтологизировать ум и слово, нивелировать их искусственность и показать их естественность. А это попутно предполагало нахождение для ума собственного предмета — естественного. Сфера естества снова стала расширяться с тем, чтобы включить в себя содержание разумного и словесного (духовного) и растворить в нем искусственное.

СОКРАТ

Вторым крупным афинским философом после Анаксагора был Сократ. Он родился в 469 году до Р. Х. в праздничные дни, посвященные Аполлону и Артемиде, — так называемые Таргелии, праздновавшиеся в месяце таргелионе (май—июнь по нашему стилю), в семье каменотеса Софроникса и повитухи Фенареты. Семью нельзя было считать зажиточной, мальчик рос в условиях, по-видимому, достаточно сурового быта, образование получил обычное для свободных граждан того времени. Возмужав, Сократ пошел по стопам отца и сделался каменотесом, и, говорят, даже неплохим. Сложен он, однако, был, видимо, иначе, чем его отец: не владея, как он сам признавался («Федон», 61 bc), даром воображения, но будучи щедро одаренным умом, требующим собственной, адекватной себе, формы реализации, Сократ покинул поприще художественного творчества и увлекся философией. Когда это произошло окончательно, сказать трудно из-за слабой освещенности этого отрезка его жизненного пути в источниках. По крайней мере, в свои сорок лет Сократ был довольно широко известен в Афинах не как ваятель, а как заядлый спорщик и знаток в деле воспитания молодежи.

Свою семейную жизнь он устраивать не спешил и женился довольно поздно, когда ему было около пятидесяти лет. Его жену, женщину сварливую и скандальную, звали Ксантиппа *. Совместную жизнь с ней он в шутку рассматривал в качестве хорошего практикума для выработки умения общаться с людьми. Сварливая жена для него — примерно то же, что норовистые кони для наездника. «Как они, — говорил он, — одолев норовистых, легко справляются с остальными, так и я на Ксантиппе учусь обхождению с другими людьми» **. К скандалам и частым побоям со стороны Ксантиппы Сократ относился добродушно, с юмором и пониманием.

Сказать по правде, Сократ был совсем не приспособлен для семейной жизни. Служа, как он полагал, богу и отдавая все силы и весь свой досуг на исправление нравов афинян, он пустил, видно, на самотек дела домашние, мало заботился о благосостоянии семьи и воспитании детей (их было у него трое к его семидесяти годам: подросток Лампрокл и двое малолеток — Софроникс и Менексен). И

* Есть сведения, что Сократ был женат дважды и его второй женой якобы была Мирто (см.: *Нерсесянц В. С.* Сократ. М., 1984. С. 80).

** *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 115.

все заботы по ведению хозяйства легли на плечи жены. Любая женщина на ее месте превратилась бы в сварливую Ксантиппу.

Сократово семейство жило бедно, видимо, еле-еле сводя концы с концами. Все его хозяйство, включая дом, то, что возле него и в нем, равнялось средней цене среднего раба. Совокупного богатства Сократа не хватило бы и на половину стоимости приличной лошади. Денег за свои беседы Сократ не брал, и финансовые поступления были связаны, видимо, главным образом, с усилиями жены.

Одевался Сократ, прямо скажем, небогато, обуви, как правило, не носил, разве что по большим праздникам. Зимой и летом на протяжении многих лет щеголял в одном и том же плаще, оттого изрядно поизношенном (это, кстати, имело и свои положительные стороны, сделав тело Сократа невосприимчивым к холоду). Бедность, однако, не тяготила его, и если ему о ней не напоминали, то он ее просто не замечал.

Внешность Сократа нельзя назвать привлекательной. Невысокого роста, коренастый, большеголовый и лысый, с непропорционально большим лбом, прямо-таки нависавшим над лицом, с большими, навывкате, глазами, картофелевидным носом и мясистыми губами, он был похож на селена — мифологическое человекообразное, козлоногое существо, по представлениям греков обитавшее в лесах. Непривлекательная внешность тем не менее вполне и легко компенсировалась силой душевной красоты, завораживающей и восхищающей слушателя, как только Сократ начинал говорить.

Сложения он был крепкого, отличался большой выносливостью и физической силой. Физическое здоровье он оценивал очень высоко, считал важным компонентом добродетели и составляющей частью работы нашего интеллекта, поскольку оно влияет на результаты наших рассуждений. «Многие делают большие ошибки оттого, — учил он, — что не обладают здоровьем тела. Кроме того, забывчивость, уныние, дурное расположение духа, сумасшествие у многих часто вторгаются в рассудок, вследствие телесной слабости, до такой степени, что выбивают даже знания. Напротив, у кого телосложение крепкое, тот вполне далек от таких невзгод...»*

Свой досуг** (его, впрочем, сам Сократ не считал таковым, а рассматривал как своего рода работу, как некое служение богу и родным Афинам) Сократ обычно проводил в беседах, основная цель которых состояла в исправлении нравов афинян. Причем Сократа не интересовали политический вес собеседника и его общественное положение, его богатство или бедность, со всеми он общался одинаково —

* *Ксенофонт*. Сократические сочинения. СПб., 1993. С. 144.

** Свободные афиняне имели ничем не ограниченный досуг и проводили его в беседах и физических упражнениях. Вся хозяйственную работу за них делали рабы, а за Сократа — жена.

доверительно и как бы на правах друга; от собеседника требовалось только одно — желание вступить в разговор и продержаться до выяснения сущности разрешаемого вопроса. Поэтому Сократа можно было встретить окруженным то молодыми людьми, то старцами, он был завсегдатаем городских площадей, ремесленных мастерских, палестр.

Не стоит представлять Сократа скучным морализирующим занудой, сторонящимся приятных сторон жизни. Он был жизнерадостным, общительным, отзывчивым на участие во всякого рода «посиделках». При этом поражало всех его строгое следование мере в чувственных наслаждениях. Но даже если иногда, в силу тех или иных причин, мера оказывалась преодоленной, какая-то внутренняя крепость Сократа, возможно природная, но, может быть, и воспитанная годами умеренной жизни, делала его совершенно неуязвимым для излишеств. В диалоге «Пир» Платон выводит Сократа участником роскошного пира, данного Агафоном по случаю победы, одержанной накануне в состязании поэтов. Участники торжества в порядке возложения произносили по очереди речи, восхваляющие бога любви Эроса, и завершение каждой речи отмечали поднятием кубков. Застолье, сопровождаемое обильными возлияниями, длилось уже второй день, поэтому его участники, изрядно напившись, призывали друг друга к сдержанности. Разливающий вино Алкивиад, который как будто бы поставил себе цель спить гостей, буркнул, когда очередь дошла до Сократа, что с ним (Сократом) ничего нельзя поделаться, потому что он не пьянеет, сколько бы ни пил. Ворвавшаяся на пир новая толпа подвыпивших гуляк дезорганизовала застолье, и вино потекло рекой. Некто Аристодем, от имени которого и передается рассказ, проснувшись утром, увидел, что одни спят, иные разошлись спать по домам, а бодрствовали только трое: Агафон, Аристофан и Сократ. Они пили из большой чаши, передавая ее по кругу, причем Сократ вел с ними беседу и сумел-таки убедить, что один и тот же человек должен уметь сочинять и комедии, и трагедии. Его собеседников клонило ко сну, и они согласились с его доводами, не очень, правда, следя за его рассуждениями. Первым уснул Аристофан, а когда совсем рассвело — Агафон. Сократ же, оставив их спящими, ушел и провел остальную часть дня обычным для себя образом*.

В целом Сократ вел довольно спокойный, размеренный образ жизни, любил свой город и крайне редко оставлял его пределы. За свою долгую жизнь он покидал Афины лишь три раза, когда участвовал в Пелопоннесской войне в качестве тяжеловооруженного пехотинца в трех сражениях — при Потидее в 432, при Делии в 424 и при Амфиполе в 422 годах до Р. Х. В ходе этих экспедиций он

* См.: Платон. Пир, 214а, 223b—d.

проявил себя в необычном амплуа — не как философ и спорщик, а как мужественный, стойкий и умелый воин. В приводимом Платоном в диалоге «Пир» рассказе Алкивиада говорится, что выносливостью, выдержкой и мужеством Сократ превосходил всех. Зимой, когда соратники (речь идет о военном походе) мерзли в теплой одежде и обуви, он беззаботно и легко, как бы в насмешку над ними, шеголял в своем обычном костюме — в заношенном плаще и босиком, чем их раздражал и злил.

В бою под Потидеей один из флангов афинского войска, в котором бок о бок сражались Сократ с Алкивиадом, оказался тесным неприятелем. Отступая, Сократ вынес с поля боя раненого Алкивиада и его оружие, не переставая при этом отражать атаки наступавшего врага. А в битве при Делии Алкивиад видел Сократа отступающим вместе с Лахетом, известным афинским полководцем, славившимся своим мужеством. При этом Алкивиад заметил, что Сократ держался с гораздо большим самообладанием, чем полководец, и всем своим видом — решительным и в то же время спокойным, выдающим человека опытного, бесстрашного, умелого и готового ко всему, остужал пыл нападающих.

Мужество и бесстрашие Сократ обнаруживал не только на полях сражений, но и в мирной жизни, если ему случалось заниматься политикой и отстаивать свои представления о добре и справедливости. Сам по своей доброй воле он не искал политической славы и по возможности старался избегать заметной политической активности. Но случай вносил поправки в его планы. И вот однажды по воле жребия Сократ оказался достаточно высоким должностным лицом в городе — членом афинского Совета. В этом качестве ему пришлось участвовать в процессе над афинскими стратегами, одержавшими победу над спартамцами и их союзниками в морском сражении при Аргинусских островах, но из-за поднявшейся бури не сумевшими организовать спасение своих тонущих соратников и подобрать трупы для подобающих похорон. Главный обвинитель стратегов демагог Калликсен предложил одним общим голосованием в народном собрании решить вопрос о виновности всех стратегов одновременно и приговорить их к смерти за нарушение религиозных традиций. Такой ход судебного расследования грозил нарушить закон, в соответствии с которым дело каждого обвиняемого должно было разбираться отдельно. Из всех членов Совета только Сократ, невзирая на народное негодование и прямые угрозы оказаться в положении стратегов, отстаивал законную процедуру разбирательства. И в течение того дня, когда эпистатом (дежурным главой Совета) был Сократ, нарушения закона не произошло. Но на следующий день, когда функции эпистата стал исполнять другой член Совета, всех стратегов с грубым нарушением процессуальных норм приговорили-таки к смерти.

Вскоре судьба и самого Сократа поставила в положение стратегов перед разгневанным, эмоциональным и не очень разумным демосом. Пелопоннесская война закончилась поражением для Афин, а к власти в городе при поддержке спартанцев пришла олигархия, и установилась тирания «тридцати» во главе с Критием*. Просуществовала она недолго и в начале 403 года до Р. Х. была свергнута под руководством демократической партии, а уцелевшие остатки сторонников тирании укрепились в Элевсине. Благодаря вмешательству спартанцев, игнорировать требования которых новая афинская власть не могла, произошло примирение между враждующими партиями, а обязательным его условием было отсутствие репрессий по отношению к своим бывшим оппонентам. На поверхности общественной жизни наблюдалось выполнение соглашений, но в душах многих сторонников демократических устоев бушевали страсти и неутоленная жажда политического мщения, спрятанная лишь на время и ожидавшая своего часа. И как только демократическая власть в Афинах окрепла, появилась возможность дать хоть некоторое удовлетворение прежде сдерживаемым политическим эмоциям.

Трудно сказать, был ли именно Сократ самой удобной для этого фигурой, но вполне можно предположить, что, с точки зрения афинского демоса, он для этой цели все же подходил, хотя бы потому, что на чисто политический процесс у демократов пока не было сил. А судить Сократа было за что, хотя бы потому, что многим он был не симпатичен и они с удовольствием подали бы голос в его осуждение. Прежде всего он очень часто нелестно высказывался в адрес святой святых афинского самосознания — демократии, иногда завуалированно, иногда открыто, но всегда едко и точно высмеивая ее несовершенства. Ему могли припомнить и припомнили изрядно навредивших афинской демократии Крития и Алкивиада, которые в общественном сознании считались учениками Сократа и потому на него невольно распространяли часть своей вины. Кроме того, с очень многими из влиятельных людей города он испортил отношения, когда они были еще юны, демонстрируя публично им их невежество и изобличая необоснованное самомнение. Подобные Сокра-

* В молодости Критий был слушателем Сократа, но учеником его так никогда и не стал. По своим взглядам, интересам и склонностям Критий в большей степени примыкал к позиции софистов Антифона, Фразимаха и Калликла, обосновывавшими право сильного на власть и критикующими положительное законодательство. Уже в юные годы Критий настаивал на своем превосходстве над другими и мечтал о безграничной власти. Усилия Сократа исправить своенравного юношу оказались тщетными, а отношения между ними окончательно испортились после того, как Сократ прилюдно высмеял порочность любви Крития к некоему Евтидему. После падения тирании Сократу припомнили его «дружбу» с Критием, при этом во все детали их отношений, конечно же, никто не вникал.

ту люди постоянным назидательным присутствием и «путанием» под ногами со своими никому не нужными отвлеченными принципами, постоянным неявным или явным осуждением и нравочениями, своими насмешками и плохо скрываемой иронией, как неотступно за нами следующие, неожиданно жалящие и неуловимые оводы, способны у нас вызывать лишь ярость, гнев и желание немедленно с ними разделаться. Народ не очень любит тех правдолюбцев, которые осмеливаются двигаться против его воли. Наконец, народ не любит инакомыслие и именно поэтому просто не любит мудрецов (иногда, впрочем, эта нелюбовь может быть вполне обоснованной, если иметь в виду ложную мудрость — софистику — в ее худших проявлениях). В лице Сократа афиняне осудили в назидание другим обобщенный образ мудреца, причем мудреца в дурном смысле слова — софиста (как это часто бывает, руками тех же самых софистов, успевших мимикрировать) имея перед глазами не столько конкретного человека, сколько вертлявого и хитрого субъекта, нарисованного Аристофаном в комедии «Облака». И потому ему приписывали высказывания и элементы учений, никогда самому Сократу не принадлежавших, и обвиняли в поступках, которых он никогда не совершал. Таким было умонастроение афинского демоса, когда ему случилось решать судьбу своего великого соотечественника.

Дело против Сократа было возбуждено в марте 399 года до Р. Х. Инициатором обвинения являлся молодой трагический поэт Мелет, а поддерживали обвинение богатый владелец кожевенных мастерских Анит и оратор Ликон, причем по-настоящему главным обвинителем был Анит, весьма активный сторонник демократической партии, выступающий за сохранение старинных устоев религиозной и государственной жизни. Текст обвинения был краток и прост. В нем говорилось, что Сократ виновен в отрицании богов, которых признает город, и во введении новых богов, а также виновен в развращении молодежи, за что и требовалась смертная казнь.

Рассмотрение дела Сократа началось с оглашения этого обвинительного заявления, после чего были заслушаны выступления самих главных обвинителей, которым надлежало конкретизировать довольно абстрактные пункты своего заявления. Выступления их, насколько можно судить, изобиловали неточностями и непоследовательностью, которые, правда, никого, кроме Сократа и ему сочувствующих, не интересовали. Постепенно и у самого подсудимого, и у его сторонников сложилось впечатление о предрешенности хода рассмотрения дела. Видимо, почувствовав это, и без того не заискивающий перед судьями Сократ произнес вызывающую речь, после которой чаша весов окончательно склонилась не в его пользу. За признание Сократа виновным в предъявленных ему обвинениях было подано 280 голосов, против — 221 голос. Теперь, после при-

знания вины, сторонам надлежало высказаться относительно меры наказания. Обвинители настаивали, как и прежде, на смертной казни, а сам Сократ сначала в шуточной форме счел себя за свое многолетнее попечение о добродетели сограждан и благе государства более достойным обеда в Пританее *, а затем уже серьезно сказал, что сам он смог бы заплатить штраф в одну мину **, но поскольку друзья Сократа — Платон, Критон, Критобул и Аполлодор — дают поручительство выплатить 30 мин, то он в конце концов предлагает эту сумму штрафа. Сократ, убежденный в очевидности своей невиновности, как видно, не очень верил (хотя, наверное, предполагал) в возможность смертного приговора, иначе бы он не стал предлагать совершенно нереальный штраф в одну мину заменить более реалистичным в тридцать мин. Но, увы, выступление Сократа вызвало еще большее недовольство судей, и перевесом уже в 80 голосов ему был вынесен смертный приговор.

Здесь, на суде, как ясно понимал Сократ, решалась судьба не только его как пожилого человека, которому осталось, может быть, еще нескольких лет существования (а то и того меньше), но чего-то несравненно большего — всей его прежней семидесятилетней жизни, включая его учение. Видимо, заранее продумав и оценив все возможные (даже, с его точки зрения, маловероятные) пути развития событий, Сократ не был обескуражен вынесенным приговором, быстро собрался, сориентировался в обстановке, выбрал приоритеты и выступил с последним словом. Судя по этому выступлению, Сократ понял, что вынесенный приговор явился в значительной мере следствием выбранной им линии защиты, однако он не только ни о чем не жалел, но даже счел свершившееся благом. «Потому, — сказал он, — что ни на суде, ни на войне ни мне, ни кому-либо другому не следует избегать смерти любыми способами без разбора... Избегнуть смерти нетрудно, афиняне, а вот что гораздо труднее — это избежать испорченности: она настигает стремительней смерти» ***. Смерти же он не боялся, тем более что в его семьдесят лет она и так уже дышит в лицо. И зря смерть считают злом, она есть благо, ибо дает человеку возможность или стать ничем и ничего не чувствовать, или же, если верить в загробную жизнь, и там встретиться с мудрецами и героями прошлого. Что касается его, Сократа, то он и в Аиде готов испытывать его обитателей, кто из них действительно мудр, а кто только прикидывается мудрым. Обвинителям своим он предсказал, что за нарушение справедливости их вско-

* Обед в Пританее за государственный счет рассматривался афинянами в качестве огромной почести и устраивался для победителей панэллинских Олимпийских игр.

** Все имущество Сократа оценивалось в 5 мин.

*** Платон. Апология Сократа, 39а—б.

ре постигнет кара тяжелее той смерти, которую присудили ему самому*. «Но уже пора идти отсюда, — закончил он, — мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а что из этого лучше, никому не ведомо, кроме бога»**.

Сократа препроводили в тюрьму и, заковав в колодки, оставили в этом состоянии до приведения приговора в исполнение. Казнь, однако, отсрочилась на целых тридцать дней, поскольку по афинским законам проливать кровь во время пребывания священного посольства, феории, на Делосе было запрещено. Надлежало непременно дожидаться возвращения посольства, сколько бы это ни потребовало времени***. Тюрьма и постоянное ожидание смерти, казалось, совершенно не изменили Сократа, и часто навещавшие его друзья и ученики находили его все таким же бодрым, жизнерадостным и всегда готовым пуститься в рассуждения. Его старый друг Критон не терял надежды уговорить Сократа бежать из тюрьмы и Афин в безопасное место и за день до возвращения посольства для побега было почти все готово: тюремная стража, несколько смущенная несправедливостью приговора, может пойти на некоторое ослабление строгости охраны на время побега, нужное количество денег собрано, корабль ждет, дело только за самим Сократом.

Но справиться с Сократом оказалось куда сложнее, чем с тюремной стражей. Он наотрез отказался покидать место заточения, верный своему принципу, что терпеть несправедливость лучше, чем творить ее. Критон в свою очередь ссылался на несправедливость приговора, апеллировал к ответственности перед семьей и малолетними детьми, остающимися в нужде, сетовал на то, что люди будут незаслуженно осуждать друзей Сократа за якобы нежелание его спасти и скупость. Мягко, но настойчиво Сократ отклонил аргументацию друга и предложил свою. Он рассудил с позиций надындивидуального блага — блага государства и его законов, что побег его будет еще большей несправедливостью, чем несправедливый приговор. Ведь если он погибнет в соответствии с приговором, то закончит свою жизнь, обиженный людьми, а не законами и государством;

* Предание, которому не стоит доверять всецело, повествует, что раскаявшиеся афиняне некоторых обвинителей лишили «огня и воды» и изгнали их из города да пустили впереди них дурную славу, чем и побудили покончить с собой. Главный же подстрекатель Анит якобы был побит камнями и умер в страшных мучениях.

** Платон. Апология Сократа, 42.

*** В так называемые Делии — празднование рождения Аполлона — афиняне снаряжали священное посольство на Делос, где, как считалось, Аполлон родился. Согласно преданию, в незапамятные времена, когда полубоготворный Тесей убил на острове Крит чудовище Минотавра, которому приносили в жертву юношей и девушек, афиняне дали обет Аполлону справлять Делии в память об этом событии.

но вот если он все же совершит побег из тюрьмы, воздав злом за зло, то нанесет незаслуженный (и несправедливый) ущерб невиновным законам и государству. Ведь не может стоять целым и невредимым то государство, в котором судебные приговоры не имеют никакой силы, но по воле частных лиц становятся недействительными и отменяются*. Да и человеку, поправшему законы, не стоит надеяться на что-либо хорошее в будущем ни в этой, ни в той жизни, поскольку земные законы родственны законам Аида.

Последний день своей жизни, описанный в платоновском диалоге «Федон», Сократ встретил в необычайно приподнятом и радостном настроении, как человек, которому предстояли большие и счастливые события, желанные и открывающие широкие возможности. Смерти он не боялся и был уверен, что за гробом жизнь продолжится, а ему, как человеку, прожившему земную жизнь справедливо, обязательно посчастливится попасть в общество мудрых богов и знаменитых людей прошлого. Неразумно, по его мнению, сокрушаться также и из-за того, что этот момент настал уже теперь, хотя можно было бы еще насладиться прелестями этой жизни. «Те, кто подлинно предан философии, — успокаивал своих друзей Сократ, — заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью. Люди, как правило, этого не замечают, но если это все же так, было бы, разумеется, нелепо всю жизнь стремиться к одной цели, а потом, когда она оказывается рядом, негодовать на то, в чем так долго и с таким рвением упражнялся**.

Рано утром в этот день к нему пришли жена с детьми и друзья — Федон, Симмий, Кебет, Критон и Аполлодор (Платон был болен и потому на казни не присутствовал). Ксантиппа запричитала, и Сократ попросил Критона отправить ее домой с кем-нибудь из своих людей. Оставшись наедине с друзьями, Сократ повел долгий разговор на актуальнейшую для него в данный момент тему — о бессмертии души. Обсуждение этой проблемы проходило столь оживленно, что тюремный привратник несколько раз вынужден был вмешаться и просить спорщиков успокоиться, потому что Сократу перед принятием яда нельзя горячиться: яд-де не подействует, и его придется пить не единожды.

Заход солнца напомнил о необходимости последних приготовлений перед смертью. Совершив ритуальное омовение, символизировавшее очищение тела от земных пороков, Сократ попрощался с родными, дал им краткие наставления и велел возвращаться домой. Привратник принес чашу с растертой ядовитой цикутой (болиголов) и сказал, как ее нужно пить. Совершив молитву об удачном переселении из этого мира в иной, Сократ спокойно и легко выпил

* См.: Платон. Критон, 50b.

** Платон. Федон, 64a.

содержимое чаши до дна. Еле сдерживавшие себя до этого момента друзья заплакали, Аполлodor отчаянно зарыдал, а Сократ, слегка пристыдив их, напомнил, что умирать надлежит в благоговейном молчании.

Исполняя совет привратника, Сократ немного походил, а когда отяжелели ноги, лег на спину. Холод немеющего тела добрался уже от ступней до живота, и тут Сократ раскрылся — он лежал, закутавшись, — и сказал последние слова: «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте»*. Критон согласился и переспросил, не хочет ли Сократ сказать еще что-нибудь. Ответа не последовало. Этой тихой, спокойной, но делающей честь смертью в кругу друзей и почти что во время беседы Сократ завершил свою земную историю.

Так выглядят запечатленные в литературе основные вехи жизненного пути Сократа, где наиболее ярко проявились те или иные черты его характера и натуры.

Вхождение Сократа в философию начиналось со знакомства с некоторыми произведениями физиков, которые ему, надо предполагать, с большим трудом удавалось доставать, либо же с усвоения тех или иных элементов их учений понаслышке. Вероятно, речь может идти о ком-то из милетцев, пифагорейцев, элейцев, о Гераклите или Эмпедокле. Во времена его молодости настоящая философия и хорошие философы были в Афинах большой редкостью, и местные любители мудрости, подобные Сократу, вынуждены были довольствоваться общением с заезжими знаменитостями. Вначале таковые заглядывали в Афины откровенно редко, а с распространением софистики между ними даже возникла конкурентная борьба за местных почитателей. В разные годы здесь демонстрировали свою мудрость глава элейской школы Парменид и его ученик Зенон, софисты Протагор, Горгий, Гиппий, Продик и многие другие**. Возможно, он слушал Анаксагора, когда тот поселился в Афинах, и уж точно учился у Анаксагорова последователя и первого собственно афинского мыслителя — Архелая.

Нужно заметить, что Сократ не пренебрегал никем, у кого бы он мог научиться чему-нибудь полезному для себя, и делал это на протяжении всей своей жизни, невзирая на возраст. Однажды он брал уроки красноречия у супруги Перикла Аспазии, прославившейся своей красотой и любовью к философии. Многому научили Сократа, по его собственному признанию, беседы с образованнейшей

* Платон. Федон, 118. Асклепий — бог врачевания. Ему приносили в жертву в случае выздоровления и в знак благодарности петуха.

** У софиста Продика Сократ прослушал за одну драхму урок (стоимость полного курса равнялась 50 драхам) и после этого при случае называл его не то всерьез, не то иронично своим учителем.

женщиной Диотимой, жрицей и пророчицей, обладавшей гибким умом и тончайшей логикой. Уже в зрелом возрасте он решил учиться музыке у знаменитого пифагорейца Дамона, а Феодор Киренский преподавал ему геометрию и, возможно, астрономию *. На неизбежные при столь позднем школярстве насмешки Сократ не обращал внимания и даже старался укрепить у насмешника мнение о своей (Сократа) полной интеллектуальной несостоятельности, тугодумии и слабоумии.

Осваивая важнейшую философскую проблематику, Сократ повторил в сжатом виде путь и логику всей предшествующей философии — физики и софистики. Физикой он занимался на первых порах с особой страстью, поскольку считал возвышенным знать причины рождения, существования и гибели каждого явления. В начале пути, как это часто бывает, ему сопутствовал известный оптимизм относительно познаваемости изучаемых объектов, и многое из того, чему учила физика в лице тех или иных своих представителей, ему казалось очевидным и само собою понятным. Не вызвали никакого сомнения у него, например, причины роста и увеличения размеров живых существ, причины преобладания 10 над 8, причины появления двойки и т. д. **

Вскоре, однако, с ним произошло то же самое (видимо, не без влияния софистов), что случилось со всей философией: он перестал понимать некогда казавшиеся ему очевидными вещи, поскольку любое явление в рамках имеющихся философских учений могло быть объяснено с прямо противоположных позиций без особого ущерба для логики и убедительности. Выбор же между различными точками зрения оказывался делом вкуса и индивидуального произвола. Сократа, как некогда и всю философию, охватила растерянность, и он счел себя совершенно не способным к натурфилософскому исследованию.

Уныние и растерянность сменились робкой надеждой, когда Сократу рассказали о некоем Анаксагоре, вводящем для объяснения

* Следует при этом указать на умеренность и практическую ориентированность приобретаемых Сократом знаний. Он считал, что постигать какую-либо науку нужно лишь настолько, насколько это необходимо для каких-то практических целей, чтобы не дать ей поглотить у человека всю жизнь и помешать изучению многих других полезных вещей. К примеру, геометрией нужно овладеть лишь в той мере, в какой это необходимо для правильного измерения земельных участков, и совершенно не обязательно доходить до трудно понимаемых чертежей в силу бесполезности в обычной жизни такого знания. Астрономию он также рекомендовал изучать лишь в том объеме, который позволял свободно определять время ночи, месяца и года для морских и сухопутных поездок, для выставления караулов и т. п. Вообще, по замечанию Ксенофонта, он все исследовал лишь настолько, насколько это было полезно (см.: *Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. С. 183—184*).

** См.: *Платон. Федон, 96*.

упорядоченности в мире, в том числе процессов рождения и гибели, новую причину — Ум. Такое Анаксагорово допущение показалось Сократу прекрасным выходом из затруднений. «Я решил, — вспоминал он, — что если так, то Ум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться. И если кто желает отыскать причину, по которой что-либо рождается, гибнет или существует, ему следует выяснить, как лучше всего этой вещи существовать, действовать или самой испытывать какое-либо воздействие. Исходя из этого рассуждения, человеку не нужно исследовать ни в себе, ни в окружающем ничего иного, кроме самого лучшего и самого совершенного»*. Сократ предвкусил, что найдет в учении Анаксагора доступные для понимания разума причины (т. е. действующие на основе благого, лучшего), обуславливающие и одновременно проясняющие особенности физических (да и не только) явлений, например, местоположения Земли (почему ей лучше помещаться в центре мира), ее формы (почему ей лучше быть круглой или, наоборот, плоской), и т. д.**

Мечтаньям этим, однако, не суждено было сбыться. Непосредственное знакомство с Анаксагоровым учением показало, что ум в нем остался без всякого применения, а порядок вещей (в соответствии с которым каждая вещь имеет определенный внешний вид, определенные способности, формы деятельности, занимает определенное место в космосе) приписывается, как не без основания считал Сократ, совершенно нелепо случайности — взаимодействию воздуха, воды, земли и прочего. Важность и необходимость материальных стихий для осуществления протекающих в природе процессов Сократом, конечно же, не отрицалась. Он возражал лишь против того допущения, что будто бы эти стихии и есть единственная причина всего того, что происходит. «Это значит, — замечал он, — не различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной»***. Именно это обстоятельство, по мысли Сократа, имело своим последствием то, что в учениях физиков не было желанного и необходимого единства, но каждый из них (поскольку из случайного взаимодействия случайных «причин» невозможно вывести никакой необходимости) случайно выхватывал случайный фрагмент целого, обосновывая его случайной аргументацией****. Все могло бы быть по-иному, и в учениях утвердилось бы

* Платон. Федон, 97с—d.

** См.: Там же, 97с—98b.

*** Там же, 99b.

**** «И вот, — замечает Сократ, — последствия: один изображает Землю неподвижно покоящейся под небом и окруженную неким вихрем, для другого она что-то вроде мелкого корыта, поддерживаемого основанием из воздуха, но силы, которая наилучшим образом устроила все так, как оно есть сейчас, — этой силы они не ищут и даже не предполагают за нею великой божественной мощи» (Там же, 99b—с).

надлежащее искомое единообразие (свидетельствующее в пользу необходимости и правильности результатов познания), если бы философы уразумели, что все связуется должным и благим, а последнее в конечном счете, как полагал Сократ, одно для всего.

Благо как причина может легко объяснить явления сознательной жизни, значительно сложнее использовать благо в качестве причины при описании жизни бессознательной и уж совсем трудно применять его к неживой природе. Сам Сократ не смог объяснить все явления, включая физические, исходя из блага как всеобщей причины, не смог он также найти учителя, который был бы в состоянии дать такое объяснение, и потому он решил вообще отказаться от исследования бытия (неправильно, как физики, изучать бытие он не хотел, а правильно не мог) как недоступного по крайней мере для него. Рассудив так, он направил свои усилия на то, что доступно, — на сферу сознания, где благо выступает в качестве важнейшей основы мотивации. Человек, точнее его сознание, ближе себе, очевиднее и «прозрачнее» для себя, чем вещи земные и потусторонние, и потому внутри сознания, где человек сам на своих глазах формирует свои представления, осуществляет выбор, управляет собственными действиями, усмотреть сознательные же причины легче и надежнее, чем определить причины внешних непроницаемых для сознания вещей.

Конечно, это не самый лучший выход из затруднения — изучать бытие через уподобление (ум человеческий — подобие Ума космического и божественного, а понятия вещей — подобия реальных вещей), но как бы там ни было, Сократ двинулся именно этим путем и сделал предметом своих изысков сферу сознания и само знание*.

По мысли Сократа, существует гигантская разница между умом человеческим и умом божественным, несмотря на их возможное подобие. В сравнении с божественными человеческие ум и знание крайне ограничены и бессильны: никогда человек своим умом не сможет понять содержания представлений ума божественного, и потому он никогда окончательно и однозначно не постигнет, почему бог создал вещи именно такими, а не какими-нибудь иными. Все человеческие соображения Сократ ставил ни во что перед знаниями богов. Человеческая мудрость, воплощающаяся, в частности, в искусстве и технике, способна создавать лишь такие продукты, которые лишены разума и живого самодвижения, тогда как сила божествен-

* Возможно, в это время Сократ совершил свое знаменитое паломничество в Дельфы в храм Аполлона, определившее его философскую судьбу. Здесь его глубоко взволновала и захватила призывная надпись, начертанная на храме, как считает традиция, одним из семи легендарных мудрецов спартанцем Хилоном и гласящая «Познай самого себя». В контексте переживаемой им духовной ситуации он истолковал призыв как указание изучать именно сферу человеческого сознания, его механизмы и причинные зависимости и окончательно утвердился в своем решении навсегда отказаться от натурфилософских исследований.

ного разума производит живые существа, разумные и самодеятельные*. Как отмечал Ксенофонт Афинский, Сократ называл глупцами тех, кто занимается физическими исследованиями, поскольку, не зная достаточно хорошо, что нужно человеку, они обращаются к делам божественным, не понимая при этом невозможность постижения последних**. Но, кроме того, познание природы казалось Сократу совершенно бесполезным. «Кто изучает дела человеческие, — считал он, — надеется сделать то, чему научится, достоянием как себя, так и других: думают ли исследователи божеских дел, что они, познав, по каким законам происходят небесные явления, сделают, когда захотят, ветер, дождь, времена года и тому подобное, что им понадобится, или же они ни на что подобное и не надеются, а им кажется достаточным только познать, как совершается каждое явление такого рода»***. Да и богам не доставит удовольствия, если кто исследует то, чего они не захотели открыть****. Словом, если что-то и может знать человек вполне точно, ясно и достоверно, так это только то, что он ничего не знает.

Кроме того, можно предполагать, что Сократ счел убедительными доводы софистов о том, что слова и речь — это искусство, посредством искусства природу познать невозможно, потому и стоит отказаться от самих претензий на ее логосное познание. Это обстоятельство, однако, не означало для Сократа, что посредством речи вообще ничего познавать нельзя. Хотя с помощью речи и невозможно познать природу, зато без постижения самой речи нельзя познать собственное поведение, поскольку оно формируется в значительной мере на ее (речи) основе. Иначе говоря, если с помощью речи и нельзя познать отличной от нее природы, то уж саму-то речь речью постичь можно, а следовательно, можно постичь и построенное на основе речи поведение человека.

Таким образом, логико-гносеологическая ситуация оставила Сократу только один выход — изучение сознания, знания, механизмов человеческого поведения. В этой сфере кое-что уже было сделано именно софистами. Они подчеркнули в противоположность физикам целесообразный, целеустремленный характер человеческой души, и Сократ заимствовал у них эту идею.

Всеобщей целью стремления души, полагал Сократ, является благо, а сознательное стремление к нему осуществляется при помощи разнообразных представлений, в которых содержится информация о пользе, вреде и прочих свойствах объекта стремления и которые выступают в качестве непосредственной причины конкретных по-

* См.: *Ксенофонт*. Сократические сочинения. СПб., 1993. С. 60.

** Там же. С. 41.

*** Там же. С. 42.

**** Там же. С. 184.

ступков. Управление человеческими поступками на основе представлений осуществляет ум. Его существеннейшая функция, собственно, и состоит в усмотрении блага (того, что благо *есть*) и в подчинении ему деятельности человека. Ум прежде всего есть способность непосредственного восприятия, можно сказать, зрительная способность (*умо-зрение*) *. Но умственное зрение не всегда и не у всех одинаково. Как чувственный глаз хотя и обладает способностью видеть чувственные предметы, но может их видеть лучше или хуже, в зависимости от состояния самого глаза, внешних обстоятельств, характеристик объекта, так и ум может воспринимать свой объект (благо) хуже или лучше, что зависит от ума конкретного человека и от качества представлений, какими он пользуется.

Стремясь к добру (сознательное стремление ко злу невозможно: нельзя, полагал Сократ, делать худшее, зная лучшее), человек может использовать несовершенные или просто неверные представления, и тогда итогом его усилий будет совсем не добро, а скорее зло. Причина зла, следовательно, коренится, по мнению Сократа, в заблуждении, в незнании, при котором человек все же думает, что знает (даже делающий зло мнит, что делает добро). Для того чтобы поведение человека производило только добро (т. е. было *добро-детельным*) **, нужно исследовать наши представления на предмет их добротности, потому что именно сквозь их призму мы смотрим на вещи и именно на них основываем свои сознательные поступки. И если возможно, стоило в самом мышлении найти такие формы, которые могли бы быть гарантией и критерием истинности представлений и добротности поступков.

Обратившись к изучению человеческих представлений, Сократ столкнулся с той самой независимостью мысле-речи по отношению к реальному чувственно воспринимаемому миру, которая была обнаружена элеатами и с особой силой развита Зеноном Элейским и софистами. У них она показала себя отдельной и самостоятельной формой реальности, совершенно свободной от пространства и времени, функционирующей по своим законам, руководствующейся своими внутренними критериями и нормами, могущей быть опровергнутой только мыслью же, а потому и пренебрегающей чувственно воспринимаемыми событиями и обстоятельствами.

* Древнегреческое слово *νοῦς* теоретически связано со словом *νοῦς* (ум) и имеет прежде всего значение «видеть», «замечать». Ум — это способность видения, но предметов особого рода. Он видит, например, благо так же, как чувственный глаз видит тот или иной цвет. Тот, кто обладает слабым умственным зрением, не будет видеть, что есть добро, и окажется не в состоянии отличить его от зла.

** Русское слово «добродетель» означает буквально «то, что *делает* добро», «делатель добра» (см.: Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994, т. 1).

Опираясь то на Гераклита, то на элейцев, софисты нашли и своего рода «подводные камни» мышления, т. е. противозаконные связи и зависимости, имеющие, однако, вид законов или же вытекающие из неверного употребления законов, и с успехом использовали их в своих целях (знающий закон, знает также и как его обойти).

Сократ посчитал необходимым прорвать самозамкнутость мышления, найти такие формы, которые обеспечили бы единство речи, мысли и чувственной действительности. Мышление следовало поставить в определенные рамки, подчинить строгим нормам, которые гарантировали бы его безошибочность. В противоположность софистам, которые культивировали многозначность слов и утрату речью определенности и ясных очертаний, превращали ее в нечто невысказанное и не связанное с действительностью, Сократ искал способ обуздать речь (мысль), дать ограничения значениям слов, т. е. *определить* мысль (положить ей предел). Именно определения и должны были выполнять функцию связи мысли-речи с действительностью и дать человеку знания вместо мнения.

Можно дискутировать относительно того, является или нет тот или иной признак самым важным, но если все же согласие достигнуто, необходимо держаться неотступно данного признака как истинного и тем самым избежать силков и ловушек софистов.

Это важнейшее свойство (состояние, признак и т. п.) Сократ считал сущностью, единой у однородных представлений. В них она пребывает в виде общего, как бы разлитого, растворенного во множестве признака, обеспечивая их подобие. Этот признак присутствует в каждом из подобных представлений, но ни в одном из них он не существует безотносительно, сам по себе, в чистом виде, в силу чего любое такое мнение может обладать как данным свойством, так и противоположным. Обычное сознание, застревающее на уровне явлений, фиксирует эту относительность и формирует лишь мнение об исследуемом признаке, столь же относительное и легко переходящее от одной крайности к другой.

Сократ, изображенный в платоновском диалоге «Гиппий Большой», пытается выяснить вместе с софистом Гиппием, что такое прекрасное. На все наводящие вопросы Сократа Гиппий дает частные ответы, касающиеся только явлений, но не задевающие сущности прекрасного («прекрасного самого по себе») и потому относительные. Прекрасное, по его мнению, это и прекрасная девушка, и золото, и хорошая жизнь, завершенная достойными похоронами, и многое другое, но во всех этих случаях свойство прекрасного присутствует относительно, зависит от условий и выбранной точки зрения и потому может быть, а может и отсутствовать в вещи, уступив место своей противоположности — безобразному (например, прекрасная девушка безобразна в сравнении с божеством). Сократ призывал Гиппия отвлечься от проявлений и найти такой случай, в

котором искомое свойство было бы представлено без исключений, не относительно, а абсолютно, не в связи с чем-то иным, а само по себе. Если такая вещь оказывалась найденной, то ее неотъемлемые свойства по необходимости фиксируются в отвлеченном понятии (отвлеченном от всех конкретных проявлений). Понятие тем и отличается от мнения, что в нем искомое свойство фиксируется безотносительно, само по себе, в чистом виде. Безотносительность и бесприемность того или иного свойства или вещи, выраженные в отвлеченном понятии, служили гарантией устойчивости его содержания, исключающей возможность его перехода при изменении условий или точки зрения от одной противоположности к другой. «То, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, — говорил Сократ, — я принимаю за истинное... а что не согласно с ним, то считаю неистинным»*.

В сознательной целесообразной человеческой деятельности очень большое значение имеет ясность и правильность усмотрения цели. Неправильная цель уведет человека помимо его воли в неверном направлении. К примеру, если кто хочет действовать справедливо, он обязательно должен знать, что такое справедливость как таковая, в абсолютном смысле (не то, что в одном случае справедливо, а в другом нет, а то, что справедливо всегда и везде). Если же строить свою деятельность в соответствии с относительным представлением о справедливости, то следствия ее окажутся в лучшем случае в такой же степени справедливыми, в какой и несправедливыми. Ведь если не знаешь, что такое справедливость сама по себе, не знаешь также и несправедливости, не сможешь отличить их друг от друга и почти наверняка перепутаешь, а потому, субъективно стремясь к одному, объективно достигнешь иного. Так именно и действует большинство, опираясь лишь на относительные мнения, и потому поступает несправедливо чаще, чем справедливо. Возможен, конечно, справедливый поступок при неясном или даже неправильном понимании справедливости, но он в таком случае совершится неосознанно либо по божественному наитию, либо случайно. Сознательно же, следовательно, по необходимости прийти к справедливости можно, лишь зная, что она есть сама по себе. И наоборот, поскольку, по мнению Сократа, знание обладает абсолютной властью над человеческим сознанием, знающий, что представляет собой справедливость как таковая, никогда не сможет действовать несправедливо (разве что случайно), ибо знающему лучшее неразумно делать худшее**.

Содержание отвлеченного понятия, выражающее сущность того или иного предмета, не дано познающему субъекту непосредствен-

* Платон. Федон, 100а 6—7.

** См.: Платон. Апология Сократа, 26а—b.

но, в отличие от чувственно воспринимаемых характеристик вещи. Как сущность проявляется во множестве предметов, с трудом пробиваясь сквозь толщу переплетенных случайных свойств, так и содержание отвлеченного понятия не лежит на поверхности, а скрывается за данностью многообразно связанных друг с другом чувственных элементов представления. И потому, чтобы получить подлинное знание о чем-либо (в форме отвлеченного понятия), требуются специальная работа, особый метод. Разработке последнего Сократ уделял довольно большое внимание.

Сократовский метод включал в себя две относительно самостоятельные части: так называемую иронию и майевтику. В целом метод представлял собой не просто логические процедуры и технику переработки информации, а являлся нравственно-логическим действием, призванным не только, даже не столько обработать некоторые эмпирические данные, сколько скорректировать нравственную сторону сознания человека. По мысли Сократа, люди страдают необоснованно завышенной самооценкой своей осведомленности прежде всего там, где речь идет о таких вещах, как добро и зло, справедливое и несправедливое, прекрасное и безобразное и т. п. Они наивно полагают, что знают, что представляет собой каждый из этих предметов. Известное и привычное в силу частого повторения они принимают за подлинное знание. Но у любого из таких «знатоков» тотчас возникала трудность в том случае, если требовалось от указания на красивые предметы перейти к определению сущности самой красоты. Иллюзия же твердого и ясного знания преграждает путь к действительному знанию. Именно для этой цели — показать собеседнику, что он не знает сути того предмета, который кажется ему известным, — и служила ирония.

Ирония указывает на несколько шуточный и притворный характер действий Сократа *. Он и в самом деле играет с собеседником и когда скрыто, а когда и откровенно смеется над ним. Прежде всего Сократ старался внушить собеседнику мысль, что сам он (Сократ) собой никогда ничего серьезного в интеллектуальном плане не представлял и, дожив до седых волос, так ничему и не научился, что с детских лет сохранил в себе наивно-невинную любознательность и до сих пор мечтает найти себе учителя, чтобы познать истину **. Усыпив наигранным уничижением бдительность собеседника и на-

* Слово «ирония» происходит от древнегреческого слова εἰρωνεία, означающего «притворное незнание», «притворное самоуничижение» (см.: Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка, т. 1).

** Так вел себя Сократ в беседах, описанных в платоновских диалогах «Евтидем» и «Гиппий Большой». Лишь в тех случаях, когда ему приходилось вести беседу с хорошо знакомыми профессионалами — софистами — Сократ отказывался от роли протака, но сохранял маску искреннего дружелюбия (см., например, диалоги Платона «Протагор» и «Горгий»).

вязав ему роль наставника над недалеким старцем, с юношеским задором на правах любознательного ученика Сократ обрушивал на собеседника ворох вопросов. Вопросы, конечно же, «простоватый» Сократ ставит с умыслом, имея своей тайной целью привести противника к противоречию с самим собой. Цель оказывалась достигнутой, когда расслабившийся и не ожидающий подвоха собеседник, соглашавшийся с Сократом в каждом пункте его рассуждений, вдруг неожиданно для себя приходит к выводам (с которыми он согласен), прямо противоположным своим исходным посылкам (тоже им одобряемым). Собеседник впадает в состояние замешательства и недоумения, теряет и из положения учителя попадает (если остается желание и не появляется обиды) в положение ученика. Такая растерянность относительно важнейших нравственных категорий, если она искренняя, способна побудить человека к глубокому серьезному исследованию, либо самостоятельному, либо совместному с Сократом.

Вторая часть метода Сократа — майевтика — представляла собой с точки зрения своей логической формы индукцию (наведение) *. Развитию индуктивности сократовского метода как нельзя лучше способствовал диалогический способ исследования. Он предполагал, что в начале беседы по необходимости всегда исходят из всем понятных, а потому и самых простых, как бы наглядных положений, имеющих преимущественно чувственный характер, но по мере продвижения диалога переходят к скрытым и более сущностным свойствам обсуждаемых вещей. Воспроизводя структуру диалога-исследования, индукция направлена на отыскание единого во многом: от множества явлений, в которых некая предполагаемая сущность представлена как относительное свойство, легко исчезающее и превращающееся в свою противоположность, мысль переходит к такой одной вещи, в которой искомое свойство представлено само по себе, не в относительном, а в абсолютном смысле, и не как свойство даже (любое свойство может быть отъемлемо от вещи, и последняя хоть и изменит, но не утратит своего существования), а как некая неотъемлемая определенность, тождественная самой вещи, или даже как некая «вещь». Итогом такого индуктивного восхождения мысли должно быть определение, фиксирующее общее, универсальное свойство, имеющее всеобщее значение для сознания.

Обе части метода Сократ употреблял иногда порознь (сначала ирония, а затем наведение), но чаще одновременно как нечто единое:

* Майевтика рассматривалась Сократом как вид повивального искусства, унаследованного им от своей матери, с той только разницей, что Сократ помогал разрешаться от бремени не женщинам, а мужчинам, и рождали они не физическое дитя, а знание. Себе он отводил в этом процессе более чем скромную роль, уверяя всех, что сам он пуст и потому от него никто ничему научиться не может, а каждый производит с его помощью лишь то, чем сам был чреват (см.: *Платон. Тезет, 151d—e*).

индукция по характеру оказывалась вполне ироничной, а ирония имела вид индукции. Бывало, однако, и так, что индукция, хотя и присутствовала в диалоге, ни к чему не вела и не венчалась определением, а сам диалог заканчивался ничем, потому что Сократ строил беседу с тем расчетом, чтобы участники (включая самого Сократа) изменили свои позиции на противоположные и в растерянности разошлись. В этом случае господствовала одна ирония.

В некоторых диалогах, как будто бы изначально поставив цель обескуражить противника, в особенности если он имел неосторожность хвалиться своей мудростью, Сократ «водит» последнего, как на привязи, из стороны в сторону и проводит мимо множества различных положений (в том числе и тех, которые в других местах признавались им за истинные), после чего заканчивает разговор без какого-либо положительного результата, предложив разобраться с этим вопросом в другой раз. Безрезультатный итог в большинстве случаев, разумеется, не стоит связывать с неуверенностью самого Сократа в данном вопросе. Трудно представить, опираясь по крайней мере на имеющиеся диалоги, что, имея огромный опыт философствования, он не успел продумать одну из проблем сравнительно небольшого их перечня (касающихся главным образом добродетельной жизни), вышел на беседу слабо подготовленным, надеясь на удачу, и уже во время дискуссии якобы занялся поиском истины. По всему видно, что в беседу он вступал, уже заранее зная и предмет разговора, и результат, к которому нужно было прийти в зависимости от характера поведения противника. На это указывает и аргументация Сократа, столь тонкая, изощренная и серьезная, что на ее неожиданное нахождение надеяться довольно трудно, и ловкость, и изворотливость, с какой он меняет аспекты рассмотрения, чего очень сложно добиться при скоротечном ведении беседы. Скорее всего, отсутствие определенного положительного результата изначально планировалось, если только диалог заканчивался ничем. Ведь нужно помнить, что Сократ — практик и борец, а диалог в его исполнении — это средство борьбы (против людской сени и самомнения; и борьба эта оказалась не бескровной) и потому включает в себе различные приемы, служащие главной цели — одержать победу*. А в словесной борьбе оставить уверенного в своем знании собеседника вообще без всякого знания — своего и чужого — в пол-

* Как всякий боец от природы, Сократ был хитер и не лишен честолюбия. Ближе к ним знакомые, постоянные его спутники иногда указывали на скрытые предметом разговора стимулы беседы. Например, в платоновском диалоге «Протагор» любимец Сократа Алкивиад, желая помирить ссорящихся спорщиков — Сократа и Протагора, — отметил, что если бы Протагор признал, что он слабее Сократа в умении вести беседу (как Сократ признал Протагора сильнейшим в составлении длинных речей), то Сократу этого было бы довольно (*Платон. Протагор*, 336с—d).

ной растерянности — это, конечно, победа, по крайней мере с точки зрения той цели, которую Сократ перед собой ставил. А потому безрезультатные диалоги вполне заслуживают названия ироничных по преимуществу.

Имея представление о выводах, которые нужно будет сделать в конце рассуждения, и о путях, которыми к выводу нужно пройти, Сократ строит беседу так, чтобы скрыть логику своих рассуждений: он умышленно заставляет человека отвечать на вопросы, на первый взгляд не связанные ни друг с другом, ни с предметом спора. И хотя противник ожидает подвоха, он все же не знает, где этот подвох произойдет. (Следует добавить, что логика рассуждений Сократа не всегда была безупречна, и иногда он прибегал для своих целей к софистическим приемам — подмене, расширению или сужению значений слов и т. п. * За это он справедливо получал упреки прежде всего со стороны софистов, знавших толк в рассуждениях. Вообще своими рассуждениями Сократ весьма часто по форме мало отличался от софистов, а его аргументация, если отвлечься от содержания, нередко была несколько прямолинейной, искусственной, нежизненной и надуманной.) Когда же картина целого наконец начинала вырисовываться и бессвязные части соединялись в логическую цепь, то, если даже подвох и замечался (что бывало крайне редко, ибо почти невозможно удержать в памяти все изгибы «бес-связной» речи и одновременно следить за все новыми фазами рассуждения), оказывалось слишком поздно что-либо изменить, поскольку очень многое пришлось одобрить, не ведая, куда идет рассуждение. Противник в этом случае вынужден был соглашаться теперь уже со всем, что предлагает Сократ, и, как правило, это приводило его к противоречию со своими первоначальными утверждениями, даже если он в душе с этим и не согласен.

Если цель оказывалась достигнутой и собеседник, утратив спесь и преодолев обиды, возвращался к Сократу с твердым намерением стать его учеником, последний, по воспоминаниям Ксенофонта, «уже переставал смущать его разными вопросами, но вполне прямо и ясно излагал, что, по его мнению, следует знать человеку и чем лучше всего руководствоваться в своих действиях» **.

Центральной для сократовской философии была тема добра и добродетели ***. Человеческая деятельность целесообразна, а лю-

* См., напр.: Платон. Горгий, 445b 5 и далее; 447b 12 и далее.

** Ксенофонт. Сократические сочинения, с. 162.

*** Выдвижение понятия добра на первый план вполне понятно. Ведь Сократ отказался от исследования бытия, и тогда единственным доступным для анализа объектом оказалась человеческая деятельность, а она очевидно целесообразна. Впервые идея целесообразности была сформулирована, хотя и очень неотчетливо, Анаксагором, после него усиленно эксплуатировалась софистами, и уже от софистов она перекочевала к Сократу.

бая целесообразность предполагает цель и средства, пригодные для ее достижения. Целью человеческой деятельности, по мысли Сократа, является добро. Причем сократовское «добро само по себе», добро как таковое — это вовсе не абстрактное добро, не формально-логическое понятие добра и не надмирное бытие, а вполне земное и практичное. Существеннейшей чертой добра, в понимании Сократа, была, надо полагать, *полезность*. Добро — это то, что обуславливает наилучшее и наивысшее из всех возможных, вытекающих из природы данной вещи состояний. Оно созидательно, тогда как зло разрушительно и губит не только иное, но и своего собственного носителя. Если иметь в виду человеческое бытие, то для него благом Сократ, скорее всего, считал разум и знание в противоположность мнению.

Хотя сущность добра и едина, проявление его многообразно: для каждой вещи или существа добром является что-то особенное, относительное, и то, что представляет собой добро для одного, вполне может оказаться злом для другого. Полезное, например, для птицы, может быть бесполезным для собаки, а полезное для животных — бесполезным для человека и т. д. Высшее благо — это полезное для более высокой природы в сравнении с природой более низкой: к примеру, высшим благом для человека является скорее то, что полезно больше для души, чем для тела.

С понятием добра тесно смыкается понятие прекрасного (*καλός*), означающего «хороший», «удобный», «целесообразный»*, «выгодный». Поэтому благое всегда прекрасно, а прекрасное благостно. И не важно, что та или иная вещь может не удовлетворять изысканному эстетическому вкусу, лишь бы она хорошо выполняла те функции, ради которых и была создана. С точки зрения Сократа, навозная корзина вполне может быть названа прекрасной, если она хорошо выполняет свои основные задачи, и, наоборот, золотой щит может быть предметом безобразным, если им неудобно защищаться во время боя**.

Добродетель представляет собой такое душевное состояние, которое, по Сократу, как уже отмечалось выше, способно творить добро. Добродетелями он считал справедливость, мужество, рассудительность, благочестие, мудрость, умеренность, воздержание и т. п. Высшей же добродетелью для человека, добродетелью как таковой, безотносительной, сущностью человеческой добродетели вообще он считал *разумное знание*. Та или иная способность души, взятая сама по себе, нейтральна к добру и злу и вполне может служить как тому, так и иному. И только при соединении данной способности со знанием, ясно видящим сущность добра, она становится действительно

* См.: Платон. Кратил, 417е.

** См.: Ксенофонт. Сократические сочинения, с. 130.

добродетелью; без такого соединения эта способность, скорее, порождает зло, чем добро. Смелость, к примеру, лишь с опорой на знание того, как вести себя в той или иной опасной ситуации, превращается в мужество, а без знания оно делается слепым исступлением и способно, пожалуй, больше принести вреда, чем пользы*.

Такое толкование основы человеческой добродетели следует признать несколько односторонним, чересчур интеллектуалистичным. Резонным выглядит в этой связи замечание Аристотеля, упрекавшего Сократа в том, что он как бы сводит сущность самого человека в целом только к интеллекту, как будто чувственная часть души не имеет вообще никакого значения*. При этом Аристотель отмечал, что приравнивание добродетели к наукам делало излишними сами добродетели, «потому что в науках знание, в чем состоит наука, совпадает с владением ею. Кто знает врачебную науку, тот уже и врач; так же и с остальными науками. Но с добродетелями — иначе: если кто знает, в чем состоит справедливость, от этого он еще не стал сразу справедливым»**. Впрочем, кое в чем Сократ был, с точки зрения Аристотеля, и прав, а именно в том, что считал добродетель невозможной без рассудительности***.

Если ориентироваться на воспоминания Ксенофонта, справедливость Сократ отождествлял с законностью**** и в ней видел залог процветания как отдельных граждан, так и государств в целом. Справедлив, по мнению Сократа, тот, «кто знает постановления законов, касающиеся людей»***** и поступает в соответствии с ними. «Правители в государствах, — говорит он софисту Гиппию, — самые лучшие те, которые являются главными виновниками того, что граждане повинуются законам. Государство, в котором граждане наиболее повинуются законам, и в мирное время благоденствует, и на войне неодолимо»6*. Аналогичным образом он определяет и благочестие. Оно сводилось им к знанию постановлений закона (принятых в данном городе), касающихся богов7*, и, конечно, практическому их выполнению.

Важнейшей чертой сократовского мирозерцания была религиозность, вполне искренняя и вовсе не конъюнктурная. Его верования в богов можно считать вполне традиционными, отличающимися от широко распространенных лишь большей силой и продуманнос-

* См.: Платон. Протагор, 349d и далее; Менон, 88b—с.

* См.: Аристотель. Большая этика, 1182a 15—23.

** Там же.

*** См.: Аристотель. Никомахова этика, 1144b 20—22.

**** См.: Ксенофонт. Сократические сочинения, с.171.

***** Там же, с. 179.

6* Там же, с. 170.

7* Там же, с. 178.

тью*. Формы его почитания богов вполне сочетались с поучением пифии, призывавшей поступать по обычаям родного города. В молитвах он просил богов лишь о том, чтобы они даровали ему добро (без какой-либо конкретизации просьбы), поскольку боги лучше всех знают, в чем добро состоит. Жертвы приносил небольшие, сообразно своему достатку**.

По мысли Сократа, боги пекутся о человеке, давая ему всевозможные блага, отчего все вокруг человека устроено целесообразно для его пользы. Его удивляла и восхищала очевидная разумность природы, ее как бы продуманность и просчитанность, легко заметная согласованность между собой различных стихий, существ, органов, функций. Появиться случайно столь совершенно отлаженная система, полагал Сократ, не могла, и у нее должен быть сознательный разумный источник. Именно боги, считал он, даровали людям чувства, соответствующие многообразным внешним предметам, посредством которых они наслаждаются всевозможными благами, вложили в них способность к рассуждению, позволяющую им судить о чувственных восприятиях и понимать полезность каждой из вещей. С богами связывал Сократ и наличие у людей способности к речи, дающей возможность общаться, законодательствовать и жить государственной жизнью***.

Непосредственная невосприимчивость богов людьми не должна была быть препятствием для веры. Следовало учиться усматривать их существование и заботу о человеке в косвенных признаках, в проявлениях, прежде всего во всеобъемлющей целесообразности и разумности.

Важнейшая особенность религиозной жизни Сократа состояла в том, что он имел возможность в самом себе непосредственно созерцать проявление активности потусторонних сил. С ранних лет, по свидетельству Сократа, в нем обитало некое божество, некий даймон (δαίμων), обнаруживавший себя особым внутренним голосом, самому Сократу не принадлежавшим. Он представлял собой весьма странное и очень значительное явление как религиозной жизни Сократа, так и его судьбы в целом. В воспоминаниях его учеников этот голос рисуется примерно одинаково. Ксенофонт приписывал ему пророческо-предсказательную функцию****, и, по словам Плато-

* Иногда в критической литературе встречаются совершенно необоснованные суждения, согласно которым Сократ предельно рационализировал свои представления о богах. К примеру, В. С. Нерсесянц считает, что «в процессе сократовской рационализации по существу меняется сам статус богов: из мифологических существ они во многом превращаются в категории философии и теории познания» (Нерсесянц В. С. Сократ. М., 1984, с. 20).

** См.: Ксенофонт. Сократические сочинения, с. 57.

*** Там же, с. 164–165.

**** См.: Ксенофонт. Сократические сочинения, с. 40.

на, получалось, что голос ни к чему конкретному Сократа не склонял, но лишь удерживал его от тех действий, которые могли бы причинить ему какой-либо вред. Именно этот голос запрещал ему заниматься государственными делами, и Сократ был убежден, что если бы он его послушался и пожелал сделать карьеру политического деятеля, то давно бы уже погиб, не принеся пользы никому *. А во время своего судебного процесса голос себя никак не обнаружил, и из этого Сократ заключил, что действовал правильно и что нет большой опасности в смерти, по крайней мере, она несет меньше вреда, чем душевная испорченность **. Ксенофонт вспоминал, что даймону давал Сократу рекомендации, касающиеся не только его самого, но и его друзей, и те из них, кто прислушивался к данному совету, получали пользу, а пренебрегавшие раскаивались ***.

Этот сократовский даймону до сих пор остается предметом дискуссий и разнообразных предположений. Часто его отождествляют с голосом совести, интуицией, с внутренним «собеседником» Сократа и т. п. Гегель, к примеру, усматривал в этом даймоне проявление бессознательного, в бездонных недрах которого достигла высокого уровня зрелости человеческая субъективность. «У Сократа мы встречаем в бессознательной форме то, — писал Гегель, — что обыкновенно имеет место на основании рассудительного обдумывания» ****, только скрытого от сознания самого Сократа. Словом, комментаторы толкуют даймона как угодно, только не так, как это делал Сократ, и при этом доверяют прежде всего себе и своим концепциям, а в худшем случае кому угодно, только не самому Сократу. А между тем Сократ, всю жизнь занимавшийся сознанием, был, вероятно, не столь уж беспомощным в самоанализе, чтобы не отличить ясное или не очень ясное, но все же *свое*, собой произведенное, от совершенно *чужого*, хотя и в нем самом находящегося. Неужели действительно столь наивным и неразвитым было его сознание, что не позволяло ему отличить свою совесть, свою интуицию, свои внутренние расхождения с самим собой от чего-то инородного; неужели же действительно религиозность его была столь извращена, что позволила ему называть свои психические состояния божественными (по правде сказать, это свойственно либо сумасшедшим, либо очень наивным людям)? Тем не менее сам Сократ называл этот голос не иначе как божественным и понимал его как проявление потусторонних духовных сил, и именно так к этой провидческой особенности Сократа относились его ближайшие ученики *****. Имея в себе столь очевид-

* См.: Платон. Апология Сократа, 31d—e.

** См.: Там же, 40a—c.

*** См.: Ксенофонт. Сократические сочинения, с. 40.

**** Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1994, кн. 2, с. 63.

***** «Началось у меня это с детства: возникает какой-то голос...» — замечает Сократ о своей необычной способности (Платон. Апология Сократа, 31d).

ное подтверждение потусторонней реальности, Сократ, конечно же, не колебался и в вопросе о существовании богов, и в признании бессмертия души.

Во времена Сократа довольно распространенными были орфические и пифагорейские представления о душе, и он испытывал к ним определенные симпатии. Похоже, он склонялся к тому, чтобы тело считать чем-то вроде темницы или могилы для души, а сама душа виделась ему бессмертной и богоподобной благодаря главным образом бестелесности, невидимости и разумности. Смерть, по Сократу (по крайней мере, для философа), является освобождением души от телесного диктата к лучшей, настоящей жизни, где она будет проводить время в обществе богов и душ мудрых и добродетельных людей. Души, полностью очистившиеся благодаря философии, освобождаются от заключения в земные недра и прибывают в страну высшей чистоты (расположенную над «той» Землей), где впредь будут вечно вести бестелесный образ жизни и уже больше никогда не вернуться на нашу Землю. Души людей порочных подвергаются различной тяжести наказаниям, имеющим одну цель — исправиться и уже несколько обновленными вновь родиться для жизни земной. Тех, кто при жизни совершил не подлежащие прощению преступления (святотатство, несправедливое и незаконное убийство многих и т. п.), низвергают в Тартар, откуда им уже никогда не выйти. Наконец, души преступников раскаявшихся помещаются в Тартар на год, по прошествии которого у них есть возможность вымолить прощение у своих жертв; если же их не прощают, они вновь на время помещаются в Тартар, опять подвергаются наказаниям, после чего снова домогаются прощения. Это продолжается до тех пор, пока прежние их жертвы не даруют им прощения*.

Так выглядит в основных своих моментах философская позиция Сократа. Конечно, ее нельзя назвать систематичной, продуманной во всех деталях; многое в ней заимствовано из других философских и религиозно-философских учений, многие важнейшие понятия получили в конце концов довольно абстрактные определения (следовательно, допускали возможность различной и даже противоположной их трактовки), и целый ряд проблем не нашел окончательного разрешения. Эта неоднородность, некоторая незавершенность и отсутствие систематической строгости учения и стали, надо полагать, причиной того, что после смерти Сократа его ученики, не сдерживаемые однозначностью базовых понятий (поскольку сам учи-

Трудно предположить, что совесть, интуиция, развитая субъективность и прочее столь ясно, отчетливо и безошибочно по своим прогнозам заявили о себе уже в детстве и что все это субъективно переживалось в виде ни с того ни с сего возникающего голоса, да еще лишь в случаях грозящей опасности.

* См.: Платон. Федон, 113d—114e.

тель такой однозначной их интерпретации не дал), «разбродились» в разные стороны в поисках истины. Дело заключалось в том, что многие из его слушателей пришли к нему уже зрелыми людьми со сложившимися взглядами, знакомыми с иными доктринами, от которых не было основания отказываться во всей полноте (хотя бы потому, что Сократ не имел учения о природе); все они имели разные происхождение и образование, разные судьбы; наконец, все они были просто психологически разными людьми, со своими симпатиями и антипатиями, со своими привычками и жизненными целями. Именно поэтому каждый из них усмотрел в Сократе в качестве главного момента его учения и образа жизни как раз то, что сам склонялся считать главным, и воспринял лишь то, что отвечало его воззрениям и интересам.

Во-первых, не очень внятное разрешение получил поставленный еще софистами вопрос о достоверности наших знаний. Сократ, как известно, считал, что достоверного знания о природных явлениях быть не может, но зато оно возможно в известных пределах относительно того, что касается нашего сознания и самого знания. Однако пока это довольно абстрактная позиция, поскольку из нее еще не ясно, какой степенью достоверности обладают разные элементы самого нашего сознания — мышление и ощущения.

Во-вторых, не вполне проясненной Сократом осталась также и проблема того, обладает ли самостоятельным существованием логическое, мысленное, общее, или подлинно существуют только отдельные физические, чувственно воспринимаемые вещи. По свидетельству Аристотеля, Сократ не считал отделенными (т. е. самостоятельно сущими) от вещей ни общее, ни логические определения*, но некоторый повод для возможного такого рассмотрения в будущем дал уже хотя бы тем, что создавал эти определения, а в них обязательно запечатлено универсальное, общее значение, единая для многих представлений (и потому общая для них) сущность**. Это Сократово изобретение рано или поздно должно было породить ряд вопросов, а именно: есть ли и в вещах, как и в наших представлениях, какие-нибудь сущности, единые для того или иного множества предметов, и если есть, то какими они должны быть и в каких формах они могут постигаться: в ощущениях или с помощью мышления; если никаких единых для многих вещей сущностей нет, то откуда в этих вещах берутся подобие их друг другу и общие для всех закономерности? Это только другая формулировка вопроса о том, чем являются и к чему относятся наши логические определения: к единичным чувственно воспринимаемым предметам, представляя собой только имена, имеющие собирательное значение, или к ре-

* См.: *Аристотель. Метафизика*, 1079b 31.

** Там же, 1086b 2—3.

ально и самостоятельно существующему общему (например, общий для всего народа интерес, общая для всего государства цель, если речь идет о представлениях; единая родовая сущность, если имеются в виду физические вещи), мысленному, логическому.

В-третьих, Сократ обошел молчанием вопрос об объективности существования ума и его логического определения и не поставил их в какое-либо отношение к чувственно воспринимаемым вещам. Тем самым он, по сути, оставил сложившуюся еще до него со времен элейцев ситуацию без изменения: реально существуют только чувственно воспринимаемые вещи, которым противостоят два способа их познания — чувственный и логический. Отсюда следует, что и благо можно искать в разных областях — в логической и в чувственной. В результате те из слушателей Сократа, кто был близок настроениям элейской школы, стал считать благом ум и его определения. Тем же, кто делал акцент на том, что подлинно существуют все же чувственно воспринимаемые вещи, ничто в учении Сократа не мешало искать благо именно среди чувственно воспринимаемого: ведь достоверное благо стоит искать среди реально существующего, а не среди эфемерного (как это делали софисты).

Наконец, в-четвертых, нужно отметить то, что, хотя Сократ и отрицал возможность достоверного знания о природе, он создал учение о логическом определении, способном вносить в наше мышление строгость и однозначность. (Отсутствие последних было, по мнению многих, препятствием для достижения согласия между физиками, что и привело все натурфилософское направление к кризису.) Обладая же таким мощным инструментом познания, можно попытаться распространить его и на природу.

Каждая из выделенных выше позиций амбивалентна, а потому могла стать и фактически стала основанием для развития из нее подчас прямо противоположных учений. Решая именно их, сократики, несмотря на единство своего источника, пошли разными путями и превратились впоследствии в непримиримых противников.

СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

К сократическим обычно относят киренскую, киническую, мегарскую и элидо-эретрийскую школы*; сильное влияние сократического мышления испытал на себе также ранний Платон. Общей для них была любовь к Сократу, симпатия к его образу жизни и учению; отличались они друг от друга тем, что заимствовали из сократовского учения лишь те или иные отдельные фрагменты и пытались совместить их с элементами воззрений физиков.

Сократ, несколько смущенный кризисом античной физики и подвигнутый аргументацией софистов, счел правильным иметь дело только с *достоверным* знанием и этим в определенной степени замкнул себя в субъективной сфере — в сфере нашего сознания, изучая формы его деятельности. И все, кому будет суждено в дальнейшем в создании своих учений отталкиваться от Сократа, не смогут этой сферой пренебречь. Они так же, но в разной степени будут искать условия достоверности познания и деятельности, и своим исходным пунктом будут иметь сферу сознания. Некоторые из них достоверным сочтут удовольствие, иные — свободу, а третьи — логическое мышление. Одни из них так и останутся в субъективной сфере (киренаики и киники), а другие попытаются выйти за ее пределы (мегарики и Платон). Но даже и эти последние станут это делать, как бы проходя сквозь сознание вовне, опираясь на формы осознанной субъективной деятельности, и потому внесубъектное бытие они будут моделировать сознательно, опираясь на мышление и речь**.

* Элидо-эретрийская школа в силу ее незначительности в данной работе рассматриваться не будет.

** Разумеется, человек не может выйти (в особенности в теории) за пределы своего сознания и форм его деятельности. Но существует большая разница между неосознанным переносом на объект субъективных форм и переносом вполне осознанным. Физики (см.: Лебедев С. П. История античной философии. Ч. 1. Физика), конечно, тоже объективировали свои субъективные состояния, но делали это неосознанно, наивно полагая, что имеют дело с «чистым» объектом. Изучением же субъективных форм деятельности они пренебрегали, с чем в значительной мере и был связан кризис физики. Следующие за софистами и Сократом мыслители уже знают о различии между объектом и субъектом познания и должны теперь удерживать оба момента: и субъект, и объект. И, понимая неизбежность переноса субъективного на объективное, они озабочены только тем, чтобы переносить наиболее объективное из субъективного.

§ 1. КИРЕНСКАЯ ШКОЛА. АРИСТИПП

Киренская школа была основана *Аристиппом* из Кирены (ок. 435—360 до Р. Х.), когда после смерти Сократа он вернулся из Афин на родину. Кроме Сократа он был близок также и софистам и, подобно им, стал первым из учеников Сократа брать деньги за преподавание *. Киренаики строили свое учение на основе сократовского положения о достоверности нашего познания, несколько его изменив. Подобно Сократу, они полагали, что вполне разумно направлять свои усилия на познание лишь того, что может быть исследовано с высокой степенью достоверности. Как и Сократ, киренаики считали, что достоверным может быть только то познание, которое имеет своим объектом сознание и его данные, поскольку последние ближе, доступнее и очевиднее для сознания. Совершенно лишены достоверности суждения о физических явлениях и их причинах, на что указывает опыт физиков, говоривших об одном и том же предмете столь неодинаково и, следовательно, недостоверно. Когда человек переживает какое-либо воздействие со стороны того или иного физического предмета **, можно безошибочно сказать, что он ощущает, например, белый цвет или сладкий вкус, либо что-то подобное, но нельзя с уверенностью сказать о том, что именно произвело в человеке данное ощущение. Ведь можно, полагали они, кого-нибудь заставить переживать и белый цвет, и сладкий вкус при помощи небелого и не-сладкого. При этом киренаики апеллировали к весьма популярным в то время в философской среде медицинским наблюдениям о том, что больной желтухой видит желтым воздействующий на него предмет независимо от того, каким в действительности цветом обладает этот предмет; страдающий же гноением глаз от любого предмета имеет ощущение красного цвета. Достоверным и истинным в данной ситуации можно признать только содержание ощущений (т. е. что человек в данный момент переживает именно желтое или красное), но что сам воздействующий предмет желтый или красный — это недостоверно и неистинно. Причем такое положение дел признавалось верным не только для аномального, но и для нормального состояния человека ***. Возникающая в нас аф-

* Диоген Лаэртский сообщает, что Аристипп часть денег, заработанных таким образом, пытался отсылать Сократу, но последний возвращал их назад, мотивируя свой отказ запретом демона (см.: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, кн. II, гл. VIII, 65).

** Секст Эмпирик, говоря о таких воздействиях объекта на субъект, использует термин *λάθη*, который можно перевести на русский язык словом «претерпевание», а в философской литературе обычно заменяется более привычным словом «ощущение» (см.: *Секст Эмпирик. Против ученых*, кн. VII, 191).

*** См.: *Секст Эмпирик. Против ученых*, кн. VII, 192—194.

аффекция не показывает нам ничего больше себя самой, поэтому только аффекция есть то, что нам является; то же, что находится вне нас и что способно произвести аффекцию, может быть, и существует, но не является*. Исходя из соображений подобного рода, киренаики отрицали возможность существования науки о природе.

Но не все обстоит просто и в сфере сознания. Ведь последнее состоит из различных элементов, кажущихся не в одинаковой степени достоверными. В человеке есть ощущения и речь и по уровню достоверности, т. е. по силе непосредственной подчиненности человека тому и другому, по степени его зависимости от них, а следовательно, по силе убедительности, ощущения, в понимании киренаиков, имели перед речью неоспоримые преимущества. О самостоятельности мысле-речи по отношению к физическому (чувственно воспринимаемому) миру уже говорилось выше. Речь, в отличие от ощущений, произвольна и может продуцировать нечто такое, во что не в состоянии поверить ни ее автор, ни тот, кому она адресована. Можно говорить и не верить в то, что говоришь, тогда как ощущая нельзя не видеть реальности и очевидности ощущения и его содержания. Человек видит свое господство над речью, видит, что содержание речи зависит от его каприза и произвола, видит также и свою свободу по отношению к речи; и в то же время он усматривает произвольный характер ощущений и невозможность по желанию отказаться от содержания того или иного ощущения. Именно эти произвольность и принудительность содержания ощущения для сознания человека, с одной стороны, и произвольность и необязательность мысле-речи для него — с другой, и послужили киренаикам основанием для того, чтобы ощущения считать более достоверными и более фундаментальными, чем речь и мышление.

К этому добавляется еще одно обстоятельство, из-за которого мышление и речь уступали по своей ценности ощущениям. Дело в том, что и мысль, и слово обладают той или иной степенью общности, а последняя как раз и лишена достоверности, отчего ее самостоятельное существование проблематично. Люди, к примеру, используют слова «белый» и «сладкий» для обозначения соответствующих ощущений. Значения этих слов имеют общий характер и должны охватывать неопределенное множество таких ощущений. Но оказывается, что «белого вообще» и «сладкого вообще», одного для всех своих состояний** и для всех людей, никто не ощущает. Каждый достоверно воспринимает лишь собственное ощущение и совершенно не в силах воспринять ощущение другого человека, а потому и не

* См.: *Секст Эмпирик. Против ученых*, кн. VII, 194—195.

** В здоровом состоянии и в болезни ощущения одного содержания могут быть разными.

знает, что ощущает другой, когда называет что-либо «белым» или «сладким». Не спасет положение и то обстоятельство, что разные люди получают обозначаемые одним именем впечатления от одного и того же предмета. Имея неодинаковое строение органов восприятия — у одного глаза голубые, у другого серые, у третьего черные и т. п., — люди могут неодинаково переживать воздействия от одной и той же вещи *. «Но если относительно нас не возникает никакой общей аффекции, — полагали киренаики, — то необдуманно говорить, что являющееся мне таковым таким же является и стоящему возле» **. Словом, достоверно и необходимо существуют для нас только наши единичные, уникальные ощущения, общность же (единство, наличествующее во многом), присутствующая в речи, недостоверна и не необходима и представляет собой лишь собирательное значение, запечатленное в имени.

Решение вопроса о достоверности наших теоретических знаний в значительной степени предопределило позицию киренаиков в практической (нравственной) деятельности. Человек — существо деятельное и целесообразное, а активность его собственной же природой бессознательно направлена к добру. Однако в человеке большое значение имеет сознательное (т. е. опирающееся на знание) целеполагание и, следовательно, сознательное определение того, что человек будет считать добром. Достижение или недостижение добра зависит от того, насколько правильно это добро отражается в его знаниях. Здесь важно не запутаться, не выбирать в качестве цели что-то смутное, неясное и недостоверное, чтобы неожиданно не достигнуть зла вместо добра, а основывать свою деятельность только на ясном и достоверном знании. Как видно из предшествующего рассуждения, таковыми не могут быть наши представления о физических предметах и их причинах; лишено достоверности также и общее содержание мышления и речи, и единственное, на что остается уповать, — это достоверность наших ощущений. Благо как последнюю цель своих стремлений нужно искать, полагали киренаики, только в ощущениях, и совершенно бессмысленно стремиться к каким-то общим (общенародным, общегосударственным, групповым и т. п.) целям. Сама природа указывает на то, к чему надо стремиться и что считать благом и злом в сфере наших ощущений. Природа сама делит их на приятные, неприятные и нейтральные. Разумеется, благом следует считать только приятные ощущения (их цель — удовольствие), злом — неприятные (их цель — страдание), а нейтральные не являются ни тем ни другим ***. Удовольствие привлекательно для всех живых существ, а страдания отвратительны. Телесные удо-

* См.: *Секст Эмпирик. Против ученых*, кн. VII, 196—198.

** Там же, 197.

*** Там же, 199—200.

вольствия представлялись им много выше душевных, а телесные страдания много тяжелее *. По наблюдениям киренаиков, удовольствие связано с плавным движением, а всякое резкое движение причиняет боль и страдание **. В полном соответствии со своей теорией достоверности киренаики полагали, что удовольствия самоценны и являются благом даже тогда, когда они порождаются безобразнейшими вещами ***. Ведь, строго говоря, мы не знаем достоверно, каковы вещи и хороши ли они, но зато достоверно отличаем наслаждение от страдания. И потому нужно стремиться к наслаждению, даже если поступок будет считаться недостойным.

Совокупность таких самоценных наслаждений киренаики называли счастьем, но самоцелью последнее не делали, поскольку считали стремление к соединению всех наслаждений слишком утомительным и могущим породить разного рода беспокойства и даже страдания ****.

Все остальное, что отличается от самоценных ощущений, носит вспомогательный характер и имеет значение лишь в той степени, в какой оно полезно для достижения удовольствия. С этой точки зрения разумение, конечно, является благом, но не само по себе, а только как средство, помогающее достигнуть удовольствия. В такой же степени благом следует считать богатство, расширяющее наши возможности получать наслаждения, а также друзей, наличие которых дает нам выгоды для достижения все тех же целей *****, и многое другое.

Следует отметить, что киренаики были весьма близки к софистам в понимании сущности социальных институтов и общественных представлений. На их взгляд, не существует ничего справедливого самого по себе, некоей объективной справедливости, нет прекрасного и безобразного по природе; все это представляет собой искусственно созданные человеком для достижения своих целей установления и обычаи. Однако несмотря на явно недостоверный и нефундаментальный характер общественных установлений, киренаики советовали с ними считаться и воздерживаться от дурных поступков, избегая наказания и дурной славы, соседствующих с разнообразными страданиями 6*.

В строгом соответствии с данными принципами и прожил свою жизнь Аристипп. Диоген Лаэртский говорил о нем, что он был человеком с на редкость высокой приспособляемостью к любой обста-

* См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, кн. II, гл. VIII, 90.

** Там же, 86.

*** Там же, 88.

**** Там же, 90.

***** Там же, 91.

6* Там же, 93.

новке, и, исходя из правила, что достоверно и ценно только ощущение и недостоверен и безразличен источник наслаждения, Аристипп не слишком-то был разборчив в выборе последнего и извлекал наслаждение из того, что в этот миг было доступно, не утруждая себя разысканием его в недоступном*. Столь безраздельное господство ощущений в ценностной ориентации Аристиппа и его учеников не означало, что они безудержно и бесконтрольно предавались оргиям до пресыщения и отвращения. Они полагали, что «мудрец наслаждается, а невежа страдает не постоянно, но лишь по большей части и что достаточно бывает наслаждаться отдельными случайными удовольствиями»**. Аристипп был убежден, что лучшая доля, достойная мудреца, состоит не в том, чтобы воздерживаться от наслаждений, а в том, чтобы властвовать над ними, не подчиняясь им***. В этом же духе он давал наставления своей дочери Арете, приучая ее презирать всякое излишество****.

Нужно полагать, что Аристипп был весьма интересным человеком, остроумным, веселым, наблюдательным, находчивым, имеющим очень верткое и гибкое мышление. Сохранилось некоторое количество исторических анекдотов, характеризующих его именно с этой стороны. Аристипп часто гостил, а иногда и подолгу жил во дворце сиракузского тирана Дионисия, обучая его философии, где попутно вкушал плоды роскошной жизни, дававшиеся, впрочем, непросто. Однажды Дионисий, прогневавшись, плюнул в лицо Аристиппу, и последний стерпел, а когда кто-то начал за это бранить философа, он сказал: «Рыбаки подставляют себя брызгам моря, чтобы поймать мелкую рыбешку; я ли не вынесу брызг слюны, желая поймать большую рыбу?»***** На язвительный вопрос Дионисия, почему философы ходят к дверям богачей, а не богачи — к дверям философов, он ответил: «Потому что одни знают, что им нужно, а другие не знают»6*. Случилось ему один раз заступиться перед Дионисием за своего друга, и, не добившись успеха, Аристипп вынужден был броситься к ногам тирана. Увидев это, придворные стали над ним смеяться, но он спокойно и деловито сказал: «Не я виноват, а Дионисий, у которого уши на ногах растут»7*. Однажды Аристипп сильно поиздержался и остро нуждался в деньгах. Он обратился с просьбой к Дионисию, но тот не без сарказма заметил: «Ты ведь говоришь, что мудрец не ведает нужды». — «Дай мне денег, — перебил Аристипп, — а потом мы разберем этот вопрос» — и, получив

* Там же, 66.

** Там же.

*** Там же, 75.

**** Там же, 72.

***** Там же, 68.

6* Там же, 69.

7* Там же, 79.

деньги, он самодовольно резюмировал: «Вот видишь, я и вправду не ведаю нужды» *.

Аристипп, будучи озорным человеком и пользуясь покровительством тирана, позволял себе некоторые шалости. Как-то раз дионисиевский казначей Сим, слывший человеком не очень хорошим, показывал Аристиппу пышные комнаты с мозаичными полами; Аристипп кашлянул и сплюнул ему в лицо, а в ответ на его ярость сказал: «Нигде не было более подходящего места» **.

Учениками Аристиппа были, прежде всего, его дочь Арета, Эфион и Антипатр. У Ареты учился Аристипп Младший, прозванный также «учеником матери», а у него — Феодор, которого сначала звали «безбожником», а потом «богом». От Антипатра шла другая ветвь киренаиков, а наиболее известными здесь были Гегесий по прозвищу Учитель Смерти и Анникерид ***. Не все киренаики считали себя последователями Аристиппа, но одни признавали своим учителем Гегесия, другие — Анникерида, третьи — Феодора.

Гегесианцы по ряду положений тесно примыкали к учению Аристиппа. Похоже, что в практической сфере они так же, как и Аристипп, усматривали два состояния являющимися основными ценностными ориентирами для человеческих устремлений, — наслаждение и боль. Только наслаждение обладает самоценным характером и достоверностью. Сами предметы от природы не бывают ни сладкими, ни несладкими, ни какими-либо другими; на особенности тех или иных восприятий влияют условия и частота их переживаний. Только редкость, новизна, с одной стороны, или изобилие благ и пресыщение — с другой, бывают одним в сладость, а другим не в сладость ****. Для самого же наслаждения безразличны, например, бедность и богатство (ибо нет разницы между наслаждением богача и бедняка), рабство и свобода, знатность и безродность, честь и бесчестие и т. д. *****, и потому мудрец не делает различия между источниками наслаждений ^{6*}. Как и Аристипп, Гегесий отрицал самостоятельное существование и самоценность дружбы, благодарности, благодеяния и тому подобного; он полагал, что к этим вещам мы стремимся не ради них самих, а только из-за выгод, всегда им сопутствующих ^{7*}.

Наметились и некоторые отличия учения Гегесия и его последователей от положений Аристиппа. Гегесианцы совершенно отрицали

* Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, кн. II, гл. VIII, 82.

** Там же, 75.

*** Там же, 86.

**** Там же, 94.

***** Там же.

^{6*} Там же, 96.

^{7*} Там же, 93.

счастье, полагая, что оно невозможно: тело наше исполнено многих страданий, а душа разделяет страдания тела и потому волнуется; кроме того, случай часто вносит свои коррективы и разрушает человеческие планы, порождая в нас страдания. Кроме того, гегесианцы не доверяли ощущениям, полагая, что они не ведут к точному знанию, и предпочитали действовать так, как представляется лучше для разума. Мудрость они усматривали не столько в умении наслаждаться благами, сколько в избегании зла, а конечную цель полагали в том, чтобы жить без боли и огорчений*. И наконец, что уж совсем было не характерно для остальных киренаиков, Гегесий не делал существенного различия между жизнью и смертью и полагал, что предпочтительны как одна, так и другая**.

Анникеридовцы почти во всем соглашались с остальными киренаиками, кроме нескольких положений. Они стали считать достойными стремления и самостоятельными ценностями (благами) и дружбу, и благодарность, и почтение к родителям, и служение отечеству, т. е. надындивидуальные вещи, и потому, отказываясь от индивидуализма, обрекали себя на разнообразные неудобства и страдания. Следуя этому, они изменили и критерии мудрой жизни, полагая, что мудрец, даже терпя поношения, будет тем не менее счастлив и при немногих уладах***. Учитывая то, что всегда легче и желаннее испытывать наслаждения, чем терпеть страдания, они полагали разум недостаточным для достижения мудрости и говорили о необходимости выработки привычки преодолевать смолоду присутствующее в нас дурное предрасположение****.

Нужно отметить, что анникеридовцы благом считали не только телесные, но и душевные удовольствия. Например, к другу, полагали они, нужно относиться по-доброму не только ради пользы, но и ради возникающего при этом доброго чувства, за которое не жалко и боль принять. «Хоть мы и полагаем конечной целью наслаждение, хоть и сокрушаемся, лишаясь его, — рассуждали они, — однако из любви к другу мы все это готовы принять»*****.

Феодоровцы весьма значительно изменили свое учение в сравнении с первоначальными установками киренской школы. Благом, точнее, благами они считали уже не телесные наслаждения, а разу-

* В этой части учения гегесианцы отходят от принципиальных позиций Аристиппа (конечным благом для него было телесное наслаждение) и сближаются с учением Эпикура, стремившегося к спокойствию и безмятежности, наступающей по устранении боли.

** Может быть, потому, что жизнь и смерть мудреца с точки зрения конечной цели одно и то же — отсутствие боли и огорчения.

*** См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, кн. II, гл. VIII, 96.

**** Там же.

***** Там же, 97.

мение и справедливость, злом — их противоположность; наслаждение же и боль, привычно определяемые у остальных киренаиков в качестве блага и зла, феодоровцы рассматривали как нечто среднее и не являющееся ни тем ни другим. Конечной целью они считали, по-видимому, радость, а причину ее усматривали в разумении; конечным состоянием неразумия, как бы его конечной целью, является горе. Дружбе они никакого значения не придавали. Ее нет ни между неразумными, ни между мудрыми — у первых, как минует нужда, так исчезает и дружба, а мудрец довлеет себе и вообще не нуждается в друзьях. Не станет разумный человек и жертвовать собой за отечество, ибо не откажется от своего разума ради пользы неразумных. Для настоящего мудреца отечеством является весь мир*.

Вполне софистически относились феодоровцы к различным социальным порокам: кража, блуд, святотатство — все это при случае допустимо, ибо по природе в этом ничего мерзкого нет, нужно только не считаться с обычным мнением об этих поступках, которое установлено только ради обуздания неразумных.

§ 2. КИНИЧЕСКАЯ ШКОЛА. АНТИСФЕН

Киники — это довольно большая группа философов, в разной мере исповедовавших воззрения Антисфена Афинского, являвшегося, в свою очередь, слушателем Сократа. *Антисфен* — человек довольно трудной судьбы. Его отцом был свободный афинянин, а матерью — фракийская рабыня, и потому по афинским законам он считался незаконнорожденным ребенком со всеми вытекающими отсюда правовыми последствиями. Большую часть жизни он провел в крайней нужде и, видимо, постоянно сталкивался с притеснениями и насмешками, связанными с его социальным статусом и происхождением. Будучи человеком гордым и понимая свое внутреннее превосходство над большинством полноправных афинян, подобные ситуации он переживал болезненно.

Свое философское образование он начал с обучения у софиста Горгия, и стоит заметить, что софистика оказала довольно сильное влияние на его мышление. До встречи с Сократом Антисфен уже был известен как софистический оратор и учитель философии. К Сократу он пришел уже зрелым человеком и вполне самостоятельным философом, привлеченный его приверженностью этической проблематике, виртуозностью мышления, но особенно силой характера и скромным, умеренным образом жизни. Близость к Сократу и глубокая симпатия к нему не смогли, однако, преобразовать всецело

* См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, кн. II, гл. VIII, 98.

сложившиеся прежде философские и жизненные интуиции и ориентации Антисфена. Он копировал с Сократа лишь те черты его характера и те положения его философии, в которых усматривал наиболее яркое выражение и подтверждение своих собственных чаяний и устремлений. После смерти Сократа Антисфен отмежевался от других сократиков и жестко полемизировал с ними.

Свои взгляды Антисфен изложил в многочисленных сочинениях, посвященных проблемам риторики, натурфилософии, этики, логики и т. п. Диоген Лаэртский упоминает более шестидесяти принадлежащих Антисфену произведений разного объема, объединенных в десять томов*. Все они, к сожалению, поглощены временем, до нас дошли лишь небольшие фрагменты в переложении других авторов.

Школу свою, однако, Антисфен создал не столько литературным изобилием, сколько непосредственным преподаванием и определенным образом жизни. Для занятий с учениками он облюбовал находившийся вне стен города гимнасий Киносарг — один из трех государственных гимнасиев, посвященный Гераклу**, предназначавшийся для неафинян и незаконнорожденных. Денег со своих учеников Антисфен не брал, но, несмотря на это, последних все равно было мало, потому что не каждый мог выдержать навязываемые здесь строгость и суровый аскетизм. Несколько раздосадованный этим и разуверившийся в людях, Антисфен заключил, что им вообще не нужна добродетель, и совсем перестал допускать к себе учеников.

Именно в это время стал настойчиво добиваться внимания со стороны Антисфена молодой человек по имени *Диоген* из Синопы — будущий самый яркий представитель кинизма. Его судьба тоже не была простой. Если верить Диогену Лаэртскому, ссылавшемуся в свою очередь на Диокла, он был сыном менялы Гикесия, заведовавшего казенным меняльным столом, нечистого на руку и занимавшегося изготовлением фальшивых денег. А Эвбулид в книге «О Диогене» говорит, что сам Диоген принимал в этом деле довольно активное участие***. Инициатива закончилась изгнанием и, веро-

* См.: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, кн. VI, 15–18.

** Киносарг означает «Белая собака». Можно, конечно, предположить, что имя киников Антисфен и его последователи унаследовали от названия гимнасия (см.: *Нахов И. М. Философия киников. М., 1982, с. 41, 51*). Но более вероятным было бы предположение, что самоназвание избрано ими по принципиальным соображениям: они сознательно проповедали именно собачий образ жизни, полагая, что жить свободно значит жить не соответственно социальным (искусственным) установлениям, а по природе, как живут собаки и иные животные: спят где хотят, едят что найдут и т. д.

*** См.: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, кн. VI, 20.

ятно, многолетним скитанием, в течение которого отец Диогена умер. Как изгой, Диоген уже фактически был киником, и когда судьба занесла его в Афины и вывела на Антисфена, он понял, что нашел именно то, что ему надо. Антисфен, однако, был не слишком дружелюбен, гнал Диогена от себя и однажды готов был уже ударить его посохом. Диоген же для удобства мудреца с готовностью подставил под удар свою голову, бормоча: «Бей, но ты не найдешь такой крепкой палки, чтобы прогнать меня от тебя, пока ты что-нибудь не скажешь»*. Увидев тщетность своих усилий, Антисфен смирился с неизбежностью постоянного возле себя присутствия Диогена. А вынужденные бедность и бродяжничество сделали из наиболее талантливое ученика символ кинической философии.

Крыши над головой Диоген, как правило, не имел: зимой спал в банях, а летом — где придется, не слишком утруждая себя выбором места**, подстелив под себя одну часть плаща и укрывшись другой. Необходимыми атрибутами его всепогодной экипировки (кроме грубого плаща, надетого на голое тело) были посох да наплечная сума для хранения в ней пищи, немногочисленной посуды и книг. Питался он очень скромно, заботясь лишь о том, чтобы не умереть с голоду, а любимым его блюдом была чечевичная похлебка. Диоген считал необходимым строго следить за уровнем простоты своей жизни (чем проще, тем лучше и независимее) и всегда искал способы ее усовершенствовать. Увидев однажды, как мальчик пил воду из горсти, он выбросил из сумки чашку, упрекнув мальчика в том, что тот превзошел его в простоте жизни. В другой раз он выбросил и миску, когда увидел иного мальчика, который, разбив свою плошку, ел чечевичную похлебку из куска выеденного хлеба***.

Заботила его также крепость его воли и душевная, и телесная привычка к невзгодам. Желая закалить свое тело и сделать его невосприимчивым к зною и холоду, он летом перекачивался с боку на бок по горячему песку, а зимой обнимал статуи, запорошенные снегом****. Однажды его застали за странным занятием: он просил подаяния у... статуи; на недоуменный вопрос о том, зачем он это делает, Диоген ответил: «Чтобы приучить себя к отказам»*****.

К толпе, т. е. людям, ведущим обычный образ жизни, Диоген относился высокомерно и презрительно, а поступки его часто шоки-

* См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, кн. VI, 21.

** Однажды, как сообщает Диоген Лаэртский, он в письме попросил кого-то позаботиться о его жилище, но тот промешкал, и Диоген устроил себе жилье в глиняной бочке (для хранения запасов зерна или вина) при храме Матери богов (см.: Там же, 23).

*** См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, кн. VI, 37.

**** Там же, 23.

***** Там же, 49.

ровали своей неожиданностью и экстравагантностью. Рассказывают, что однажды он увлекся объяснением каких-то сложных вещей, но вскоре с удивлением обнаружил, что слушатели разошлись. Тогда он принялся верещать по-птичьи; когда люди, как и следовало ожидать, окружили его немалой толпой, он принялся их стыдить за то, что ради пустяков они сбегаются, а ради вещей серьезных даже не пошевелятся*. В другой аналогичной ситуации он поступил несколько иначе. На призыв Диогена: «Эй, люди!» сбежался народ в предвкушении чего-то интересного, но Диоген набросился на него с палкой, приговаривая: «Я звал людей, а не мерзавцев!»** Неудивительно, что после такого приема желающих вести с ним беседу находилось немного и их буквально приходилось искать, чем он и занимался. Однажды его видели бродящим ясным днем с зажженным фонарем в руках и говорящим себе под нос: «Ищу человека»***. Из всех представителей так называемой толпы он особенно «тепло» отзывался о женщинах. Как-то, увидев женщин, удавившихся на оливковом дереве, он радостно воскликнул: «О, если бы все деревья приносили такие плоды!»****

Жизнь свою Диоген закончил рабом. Он попал в плен и был продан на торгах. Но, несмотря на эти события, в Диогене ничего не изменилось. Перед продажей его спросили, что он умеет делать, ответ последовал незамедлительно: «Властвовать людьми»; а за ответом шла просьба к глашатаю: «Объяви, не хочет ли кто купить себе хозяина?» Купившему его Ксениаду по пути домой он деловито растолковывал, что, хотя он и раб, Ксениаду надлежит его слушаться, как слушался бы он купленного врача, если бы был болен. Ксениад сделал его воспитателем своих сыновей, и Диоген обучал их помимо прочих наук езде верхом, стрельбе из лука, владению дротиком и пращей; заставлял учить наизусть отрывки из творений поэтов, историков и самого Диогена; учил их скромной и воздержанной жизни. Дети отвечали ему любовью и заботой и заступались за него перед родителями, когда это было нужно*****. Умер Диоген, как говорят, почти в девяностолетнем возрасте и был погребен сыновьями Ксениада. Написал Диоген больше десятка диалогов, несколько трагедий и посланий**.

Последователями кинизма и учениками Диогена были раб Мони́м Сиракузский, Телет, Онесикрит, Менандр, Гегесий Синопский,

* См.: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, 27.

** Там же, 32.

*** Там же, 41.

**** Там же, 52.

***** Там же, 29–32.

** Там же, 80.

Филиск Эгинский, Метрокл Маронейский, Гиппархия и некоторые другие.

Кинизм. Философия «постсократовского», кинизирующего Антисфена имела по преимуществу этический характер и, подобно киренскому учению, не занималась или почти не занималась вопросами природы. Правда, два произведения (из шестидесяти двух, приписываемых ему) были посвящены ей и назывались «О природе» и «Вопрошение о природе» *, но, видимо, темы, обсуждавшиеся в них, не были чем-то принципиально важным для кинизма (кроме того, написаны они могли быть в ранний период философствования Антисфена). Можно предположить, что киники довольствовались общими положениями учений кого-либо из физиков и софистов и не слишком заботились об их согласовании как между собой, так и с этической частью своей доктрины. Из принадлежащих Антисфену высказываний о природе сохранилось лишь несколько. В одном из них он утверждает, что души схожи с телами, в которые они заключены **. В «Физике» он подвергает критике расхожие мнения о богах и говорит: «Согласно мнениям людей, существует множество богов, по природе же — один» ***. Здесь же он высказал предположение, что «Бог ни на кого не похож, поэтому-то никто не может узнать его по изображению» ****. Известна легкая перебранка Антисфена с его учеником Диогеном *****, с одной стороны, а с другой — с Платоном, в которой раскрывается понимание структуры бытия и сущности разума участниками полемики. «Что касается меня, — заметил один из вышеназванных киников, — то стол и чашу, Платон, я вижу, а вот “стольность” и “чашность” — нет». Платон на это ответил, что «у тебя есть глаза, которыми ты можешь увидеть и стол, и чашу, а вот ума, чтобы увидеть стольность и чашность, не хватает» 6*. Киники, как следует из этой пикировки, признавали самостоятельно существующим лишь то, что доступно нашему чувственному восприятию, разум же они не считали чем-то самосущим и рассматривали его как нечто производное от телесного, как функцию сложного тела, от чувственного материала исходящую и в чувственном же имеющую цель 7*. Что же касается «общего», которое заключено в слове, то киникам оно представлялось лишь нашей субъективной абстракцией, выраженным в имени вещи

* См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, кн. VI, 17.

** См.: Антология кинизма. М., 1984, с. 102, п. 33.

*** Там же, с. 124, п. 39 А.

**** Там же, п. 40 С.

***** В данном случае, как часто бывало, античная доксография одну и ту же мысль приписывает разным философам.

6* См.: Антология кинизма, с. 153, п. 182.

7* Там же, с. 126, п. 50 В.

собираательным значением, существующим только в нашем сознании и совершенно отсутствующим в самих вещах. Видимо, такими эпизодическими суждениями и случайными сочинениями киническое исследование природы и ограничивалось.

Не утруждали они себя и тем, чтобы, подобно киренаикам, дать надежное и достоверное обоснование своего отказа изучать природу. Им достаточно было усмотреть лишь бесполезность знаний о природе для нравственного совершенствования человека, чтобы раз и навсегда сделаться равнодушными к этому объекту. Добродетель, полагал Антисфен, состоит в делах и не нуждается ни в многословии, ни в науках *, кроме одной самой важной — той, которая «учит отучаться от зла» **. Сходно с ним мыслил и Диоген, считавший, что музыкой, геометрией, астрологией и тому подобными дисциплинами можно не заниматься как бесполезными и ненужными ***.

Философская позиция Антисфена много ярче, чем доктрины других философов, выражала социальную судьбу ее создателя. Его отстраненность от общественной жизни превратилась в оторванность от общезначимых сторон индивидуальной жизни, имеющих вес для большинства современников. Гордый изгой станет искать оправдания и обоснования своего изгойства. Умный раб свою безысходность и непоколебимость внешней несвободы постарается превратить во внутреннюю свободу. Положение раба тягостно, невыносимо и беспросветно, но оно становится еще тяжелее, если раб пытается освободиться из него внешним способом, и чем сильнее он это делает, тем ему больнее. Умный раб не только прекращает попытки внешнего освобождения от внешнего рабства, но добровольно принимает на себя роль внешнего раба и этим достигает внутренней свободы. Приучи себя к тяготам и в них находи удовольствие, и тогда неволя уже не гнетет. Сделай бедность и неудобства желанной нормой жизни, и они для тебя исчезнут. Найди недостатки жизни свободного гражданина и достоинства в положении раба, добровольно откажись от первых и прими как высшие блага вторые — и ты уже не раб, а свободный. Кинизм — это философия гордых рабов, стремящихся к своему внутреннему освобождению, причем рабство здесь понимается не только в социальном смысле, хотя этот последний играл очень важную роль ****, но и в философском.

* См.: Антология кинизма, с. 107, п. 58.

** Там же, с. 115, п. 108.

*** Там же, с. 169, п. 300.

**** Представители кинической школы принадлежали главным образом к низшим слоям общества. Антисфен — незаконнорожденный и, следовательно, неполноправный член общества, Диоген Синопский — изгнанник из отечества, впоследствии стал рабом; его ученик Моним тоже раб, Бион — сын вольноотпущенника и гетеры, Менипп был также рабом и т. д. Впрочем, были среди киников и выходцы из других социальных слоев (Кратет, Метрокл, Гиппархия и др.).

Как и у других сократиков, одним из центрообразующих пунктов в кинизме было понятие блага *. Высшим благом для человека, благом самым по себе киники считали свободу **, которую трактовали как независимость от всего того, что как-то угнетающе и губительно сказывается на человеке. Причем в это понятие они включали независимость от других людей, от общепринятых социальных норм, от ложных представлений и ценностей и, наконец, от всевозможных страстей, боли, нужды и горестей. Ни от чего не зависеть и ни к чему не стремиться, поскольку стремление «привязывает» к объекту стремления, — в этом заключается программное требование кинизма. Свобода, если человек ее все же достигает, делает его подобным богу, поскольку лишь боги, как считал, например, Диоген, ни в чем не нуждаются, а богоподобные люди хоть и нуждаются, но в очень малом ***. Свободный, т. е. мудрец, почти самодовлеющ: вполне довольствуется собой, и все, что ему нужно, он находит в себе самом. Он автономен, живет по своему закону, который находит только в себе, в своей природе, а не социуме. Он представлялся таким человеком, который ни на что не надеется, а потому ничего не боится ****.

Только свобода, по мысли киников, дает человеку счастье *****. Свобода и счастье — две стороны одного и того же определенного способа жизни. И если свободу можно в некоторой степени отождествить с объективной стороной, то счастье — это субъективное переживание свободы. Оно, как полагал, например, Диоген, состоит единственно в том, чтобы постоянно пребывать в радостном состоянии духа и никогда не горевать, где бы и в какое бы время мы ни оказались ***, чтобы разум и душа всегда пребывали в покое и веселье *. Счастлив только тот, соглашается с ним Телет, кто не знает страстей и тревог. Не может быть счастлив человек и не может ему нравиться жизнь, если он живет, испытывая боль, печаль или страх. Если человек способен испытывать печаль, он не избавится и от других чувств. Печаль является коренным чувством, возникающим

* Благом принято было считать не только само по себе полезное, к которому нужно было стремиться ради него самого, но еще и то, что к нему приводит; иначе говоря, благо есть не только цель полезная сама по себе, но и ведущее к ней средство.

** Как писал о своих единомышленниках Кратет Фиванский, они «чтут лишь царство одно — бессмертное царство свободы» (Антология кинизма, с. 172, п. 10).

*** Там же, с. 165, п. 281.

**** Там же.

***** «Счастлив только свободный», — говорил киник Демонакт (Там же, с. 279, п. 25).

** Там же, с. 141, п. 70.

* Там же, п. 71.

в душе в связи с кажущимся недостатком или избытком чего-либо в сравнении с ожидаемым (печалит, к примеру, недостаток богатства, власти, краткость жизни, избыток болезней или избыток богатства ближнего). Счастливый должен быть беспечальным и потому бесчувственным к разного рода горестям. Тот будет счастлив, говорит Телет, кто не станет горевать из-за кончины друга или даже ребенка, тем более по поводу собственной смерти*.

Веселье и радость, составляющие содержание счастливой жизни, предполагают богатое эмоциональное наполнение, тесно связанное с наслаждениями (удовольствиями). При этом к наслаждениям у киников было сложное отношение. Они и не признавали без каких-либо оговорок наслаждения благом, и не вполне отрицали их в этой роли, как это могло бы показаться, если исходить из некоторых их суждений**. Наслаждения естественны (и даже божественны), поскольку они вытекают из самой нашей природы и потому в известном смысле хороши. Плохи лишь чрезмерные наслаждения, точнее, рабская привязанность человека к наслаждениям***. Ведь всякая непреодолимая зависимость человека от чего-либо иного (неважно, идет ли речь о зависимости от воли другого человека или от потребности испытывать удовольствия) есть рабство. Удовольствия по мере их удовлетворения обладают способностью приучать к себе человека, подчинять его волю все больше и больше и навязывать ему себя как высшую ценность, как самоцель****. Хотя в нашей природе и имеются известные границы удовольствий (животное, например, не станет наслаждаться сверх того, что требует от него его организм), испорченный разум (считающий удовольствие благом, т. е. невежественный, незнающий*****) способен эти границы перейти. Тогда удовольствия станут безудержной страстью, и в результате этого жизнь человека превратится в бесконечную и бес-

* См.: Антология кинизма, с. 199.

** Антисфен, к примеру, говорил, что лучше быть безумным, чем наслаждаться, и призывал своих учеников, чтобы они для достижения удовольствия не шевельвали и пальцем (см.: Антология кинизма, с. 110, п. 65). Киник Телет также полагал, что не может благо состоять в удовольствиях, поскольку в жизни больше неприятностей (см.: Там же, с. 196).

*** Мудрец, говорит Диоген Синопский, «считая природные органы чувств божественными, будет пользоваться ими разумно, ничего не делая сверх своих сил, оберегать их и благодаря этому получать удовольствия и пользу. Кто разумно станет обходиться сам с собой, тот будет черпать удовольствия и в слухе, и в зрении, и в пище, и в любви» (Антология кинизма, с. 134, п. 2). Сходно рассуждал и Кратет Фиванский, говоря, что умеренность, которая вводит наслаждения в определенные границы, спасает семьи, спасает и государства (Там же, с. 176, п. 45).

**** Страсти тем сильнее, говорит Диоген, чем больше они удовлетворяются (см.: Там же, с. 137, п. 27).

***** Там же, с. 102, п. 35.

смысленную погоню за ними, часто связанную с риском, заканчивающуюся, как правило, пресыщением, разочарованиями, болезнями, а иногда гибелью. Удовольствие есть благо, говорил Антисфен, но только тогда, когда оно не вызывает раскаяния*, само же по себе оно благом не является.

Беспорным благом как средством достижения свободы и счастья считался у киников правильно действующий разум**. Только он может стать препятствием на пути превращения удовольствий в страсти и порабощения человека. Он способен давать правильные определения предметам, вносить тем самым ясность в наши представления, верно намечать приоритетные цели и средства их достижения, и уже в силу этого устанавливать меру удовольствиям. Прежде всего он позволяет ясно усматривать и различать то, что является «моим», т. е. зависит только от меня и находится всецело в моей власти, а что «чужим», т. е. мне не принадлежащим, находящимся вне моей власти. По мысли Антисфена, «не моим» является все иное по отношению к сознанию: богатства, родственники, друзья, слава, привычные ценности, общение с людьми и т. п. Сюда можно добавить здоровье, свое тело и жизнь. «Моими» могут быть только собственные представления сознания. «Они, — учил он, — никому не подвластны, зависят только от меня, и никто не может им помешать, никто не заставит пользоваться ими иначе, чем я хочу»***. В своем сознании каждый сам себе господин и волен составлять в собственных представлениях те акценты, которые считает нужными, и определять для себя главными те цели, которые сам выберет. В своих представлениях человек свободен и зависит лишь от себя самого, привязанность же к иному порабощает его этим иным. Рабство человека начинается с его сознания, с определения ложных ценностей и следования им, из-за чего мы терпим над собой так много господ****. Мудрец не станет пытаться присваивать себе то, что ему не принадлежит, и стремиться к тому, что не находится в его власти. Разум мудреца убедит его, что из этого «чужого» ему ничего не надо, но если без иного все же нельзя обойтись, он будет пользоваться им, но так, чтобы при этом сохранить свою независимость, а именно он будет довольствоваться лишь тем, что имеет. А если вдруг он потеряет и это малое, то не расстроится и обойдется еще меньшим. По убеждению Антисфена, бедность и богатство людей заключаются не в хозяйстве, а в душе. Многие богачи считают себя все еще бедными и все свои силы тратят на увеличение богат-

* См.: Антология кинизма, с. 110, п. 64.

** Разум, управляющий душой, — прекрасная вещь и высшее благо для людей, полагал Кратет. Он ведет к счастью и дает опору в жизни (см.: Там же, с. 262, письмо 31).

*** Там же, с. 112, п. 75.

**** Там же, с. 237, п. 3.

ства, причем каковыми бы ни были их старания, они сочтут их тем не менее недостаточными. Это похоже на то, как если бы человек много ел, но никогда не был сыт*. И причина этой болезни коренится не в недостаточном количестве пищи, а в неумеренности аппетита. Мудрец же (т. е. киник) порог чувствительности имеет столь низкий, что, сколь бы мало он ни ел, всегда бывает сыт, и сколь бы мало ни пил, никогда не испытывает жажды; в тонком плаще не мерзнет так же, как не мерзнет богач в дорогих одеждах; а когда он занимается любовью с опустившимися женщинами, то испытывает от этого наслаждение ничуть не меньшее, чем богач, имея дело с женщинами изысканными**. «У нас все есть, — писал в одном из писем киник Кратет, — хотя мы ничего не имеем, а вы, обладая всем, вечно нуждаетесь, терзаемые соперничеством, завистью, страхом и стремлением к пустой славе»***. Ничего не желай, гласит правило кинической мудрости, и все твое****.

Знание различия «своего» и «чужого» киники, видимо, следуя Сократу, считали подлинной добродетелью (сущностью добродетели), а разумное воздержание от «чужого» и довольствование только «своим» — справедливостью. Добродетель создает свои законы, не совпадающие с законами государства, по которым автономно и неизменно живет мудрец*****. А потому самой добродетели, считали они совсем по-сократовски, можно научиться^{6*}, правда, при наличии здорового разума. При этом следует отметить, что процесс обучения добродетели для них никоим образом не сводился только к теоретическому усвоению тех или иных моральных правил. Киники всемерно старались подчеркнуть, что добродетель не нуждается в многословии и состоит прежде всего в делах^{7*}. Жить так, как предлагали киники, надо признаться, довольно трудно, и потому киническая добродетель не проникает в душу сама собой, как это делает порок, а нуждается для этого в усилиях и упражнениях^{8*}. Причем этим последним и формирующейся на их основе привычке киники отводили в воспитании добродетели едва ли не центральную роль. В

* См.: Антология кинизма, с. 108, п. 61.

** Там же, с. 109, п. 61.

*** Там же, с. 254, п. 7.

**** Там же, с. 273, п. I.

***** Так полагал Антисфен (см.: Там же, с. 107, п. 58).

^{6*} Добродетели, по Антисфену, можно научиться (см.: Там же, с. 107, п. 52).

^{7*} В нем, полагали они, скорее нуждается зло (см.: Там же, с. 107, п. 58; с. 127, п. 86).

^{8*} См.: Антология кинизма, с. 225, письмо 12. — Наряду с упражнениями бедность, полагали киники, сама собой способствует развитию добродетели. Бедность сама пролагает путь к философии. То, в чем философия пытается убедить на словах, говорит Диоген, она вынуждает осуществлять на деле. Бедность он называл самоучкой добродетели (см.: Там же, с. 140, п. 64, 66).

жизни, рассуждал Диоген, невозможно достичь никакого блага без упражнений, а благодаря им можно все одолеть и ко всему приучить свою душу. Привычкой мы можем добиться того, что презрение к наслаждению само по себе будет доставлять высочайшее удовольствие. И как те, кто привык жить, испытывая наслаждения, с отвращением относятся к неудовольствиям, так приучившие себя к последним извлекают радости из презрения к самим удовольствиям *. Это важный момент кинизма. Он показывает, что киники не лишали себя совершенно радостей земной жизни и не вполне искореняли удовольствия. Они лишь иначе определяют источники удовольствий, полагая, что лучшее удовольствие (т. е. не порабощающее человека) является от презрения к самим удовольствиям.

Точно так же, как разум обходится со страстями, он должен справляться и с ударами судьбы. Судьба тоже есть нечто не зависящее от человека («чужое»), и все, что человек может сделать с судьбой, состоит в том, чтобы выработать правильное к ней отношение. С обстоятельствами не стоит спорить — исход всегда будет печальным, и вовсе не из-за обстоятельств, а вследствие твоего собственного характера и твоих ложных представлений, полагал киник Телет. Поэтому не следует пытаться изменить обстоятельства, а лучше самому подготовить себя к любому обороту событий, как это делают, к примеру, моряки. Ведь они не прилагают усилия к тому, чтобы изменить ветры или состояние морей, но готовятся к тому, чтобы примениться к ним. Мудрец должен уметь приспосабливаться к обстоятельствам, а не переделывать их. Постарел — не строй из себя мальчика. Слаб — не старайся казаться сильным. Если ты беден — не старайся жить как богач... Но, к сожалению, мы не умеем довольствоваться наличным, пока для нас так много значат жизненные удобства, работу же мы считаем позором, а смерть — худшим из зол. Если же достичь того, чтобы и удовольствия презирать, и к трудам не относиться с предубеждением, быть равнодушным к славе и бесславию и смерти не бояться, тогда можно поступать как угодно и не причинить себе боли **.

Киники уподобляли человека актеру, уровень профессионального мастерства которого выражается в умении одинаково хорошо играть любую роль из приготовленных ему постановщиком спектакля — судьбой. Потерпел кораблекрушение — будь на высоте в роли потерпевшего, из богача превратился в бедняка — хорошо играй роль бедняка. Будь доволен своей одеждой, образом жизни. Когда обстоятельства не позволяют, нечего стремиться к роскоши и тому подобному. Благоприятствуют они добиться чего-то — пользуйся, не благоприятствуют — жди. Приходится тебе пережи-

* См.: Антология кинизма, с. 169, п. 296.

** Там же, с. 182.

вать войну, нужду, болезнь — питайся раз в день, обслуживай сам себя, надевай плащ философа, в крайнем же случае ступай в царство Аида, советовал своим последователям киник Телет*.

Одним из важнейших программных положений кинизма было крайне негативное отношение к социальным законам. По представлениям киников, в юридических законах, моральных и политических нормах наиболее отчетливо выразились страстные людские влечения, ложные представления и неправильные ценности, искажившие изначально истинную и даже божественную природную основу человеческой жизни. Законы и природа находятся в человеке в постоянном конфликте, причем обычно законы подчиняют себе природу и попирают ее совершенство, размеренность и гармонию. В этой ситуации киники полагали за благо жить в соответствии именно с природой, пренебрегая при случае законами государства, и именно с помощью природы рассчитывали обрести свободу, в то время как все находятся в рабстве у закона или пороков**. Их идеалом был Геракл, который всему предпочел свободу***, а сами они находили, что образом, лучше всего выражающим стиль их жизни, является поведение собаки.

Возможно, более других в отрицании законов государства и привычных для всех социальных ценностей прославился Диоген. Он, к примеру, не видел ничего плохого в краже из храма**** и ничего нечестивого не усматривал в употреблении в пищу человеческого мяса*****; высокое происхождение, славу и тому подобное он высмеивал, называя их украшениями испорченности6*. Единственным совершенным государственным устройством Диоген считал Вселенную, а себя называл гражданином мира7*.

* См.: Антология кинизма, с. 198. — Образцом отважного принятия ударов судьбы и мастерского исполнения своей роли Телет считал того матроса, который, потерпев кораблекрушение, воскликнул: «Привет, Посейдон! Иду ко дну». Так же и киник, по мысли Телета, должен смело и свободно смотреть в лицо судьбы, как бы говоря: «Привет, судьба! Перед тобой настоящий мужчина, а не рохля» (см.: Там же, с. 201).

** Там же, с. 262, письмо 29.

*** Там же, с. 169, п. 296.

**** Было бы неправильно думать, что цинизм по отношению к религиозным ценностям был обязателен для киников. Доксографы Антисфену приписывают суждения, содержание которых имеет вполне религиозный характер. Тот, кто хочет быть бессмертным, говорит Антисфен, должен вести благочестивую и праведную жизнь (см.: Антология кинизма, с. 116, п. 118). И добавляет, что нельзя считать совершенным мужа, пока он не познал то, что выше людей. Тот, чьи интересы связаны лишь с земными благами и чей ум ограничен узкими ценностями, — не мудрец, но подобен животному (см.: Там же, с. 124, п. 27).

***** См.: Антология кинизма, с. 169, п. 299.

6* Там же, с. 169, п. 297.

7* Там же, с. 157, п. 222.

Итак, высшим благом киники считали свободу и разум, цель жизни видели в непритязательности*, или, по словам Диогена, судьбе они противопоставляли отвагу, закону — природу, а страстям — разум**.

Благодаря своей простоте и тесной связи с условиями жизни кинизм оказался очень жизнеспособным учением и, претерпевая некоторые изменения, просуществовал до VI века по Р. Х. Этика кинизма способствовала появлению стоицизма и в дальнейшем продолжала оказывать на него сильное влияние.

§ 3. МЕГАРСКАЯ ШКОЛА. ЕВКЛИД

К сожалению, сведения об этой очень популярной в свое время школе, имевшей большое значение для дальнейшего развития философии, сохранились в не вполне достаточном объеме для того, чтобы составить целостный или хотя бы сносный портрет ее мировоззрения. Все, что можно сделать с сохранившимися сведениями, — это описать их на абстрактном уровне исходного принципа (самого по себе тоже довольно абстрактного).

Основателем школы был *Евклид* Мегарский***, о жизни которого сохранилось крайне мало сведений. Известно, например, что во времена враждебных отношений между Мегарами и Афинами он пробыл в Афины в женском платье (невзирая на угрозу смертной казни), чтобы послушать Сократа. Сообщают также, что после казни Сократа некоторые ученики и слушатели последнего, включая Платона, пережидали смутные времена именно у Евклида в Мегарах.

Как и многие другие слушатели Сократа, Евклид пришел к нему, уже имея определенное философское воззрение. До участия в сократовских беседах Евклид серьезно увлекался элейским учением и, как видно из его дальнейшего философского развития, старался сохранить последнее, невзирая на авторитет Сократа. Даже по тем жалким крохам, которые сохранились от учения Евклида, видно, что он пытался совместить содержание наставлений Сократа с принципами Парменида, т. е. помыслить основные положения сократовского воззрения в терминах и методом элейской школы. От Сократа он заимствовал положение о благе (являющееся центральным пунктом сократовского, да и вообще телеологического воззрений) и учение о логическом определении. И оба эти момента он постарался совместить с нормами и требованиями элейского мышления (отсут-

* См.: Антология кинизма, с. 108, п. 59.

** Там же, с. 146, п. 113.

*** Название школы происходит от названия города Мегары, в котором жил Евклид.

ствие противоречий, пренебрежение данными чувственности, самостоятельное существование мышления по отношению к чувственно воспринимаемым вещам и т. д.). В результате этого синтеза получалось, что истинным бытием является только благо, лишь его Евклид считал существующим, также, видимо, вечным, неизменным, неподвижным и т. п., перенося на него все характеристики Парменидова сущего*.

Раз благо в сущности своей, т. е. благо как таковое, разыскивается логическими средствами, умом и в уме, оно должно быть адекватным и этим средствам, и месту своего нахождения, т. е. быть логическим — существовать в логической сфере и подчиняться логическим законам. Только так понятое благо является благом для всего и для всех и на все времена. Все же остальные формы его выражения, связанные с переменчивой чувственностью, относительно и потому неистинны.

Не существует и зла как чего-то самостоятельного, противоположного благу (в этом оно аналогичного элейскому не-сущему). И это тоже вполне согласуется с сократовским учением о зле, поскольку и он полагал, что зло коренится лишь в незнании (в частном мнении, которое, как показали элеаты, связано с допущением небытия), а само по себе, в мире, устроенном мудрым умом, не существует. Не только человек, но и мир разумен, и эта разумность, исходящая от ума, есть благо. Собственно этот ум и есть указанное благо, а благо есть ум, как его и называют многие, слегка отличаясь друг от друга: иногда именуют его разумением, иногда богом, а иногда умом и прочими наименованиями**.

К сожалению, это все, что сохранилось от Евклидовых построений. Как он распорядился сократовским учением о логических определениях, можно только догадываться, потому что прямых указаний на это нам не известно. Но зато намеки на это учение можно найти у ученика Евклида — Стильпона, о котором речь пойдет впереди.

В качестве преемника Евклида называют *Евбулида* Милетского, выполнявшего в рамках мегарской школы такую же роль, какую играл Зенон Элейский у элеатов. Он так же создавал разного рода парадоксальные задачки (софизмы), призванные защитить учение Евклида и продемонстрировать неистинность того мышления, которое не выдерживает строгости логических норм. Сохранились све-

* В сократовском учении были определенные основания для такого союза с некоторыми элейскими положениями, поскольку Сократ при отыскании сущности чего-либо руководствовался главным образом данными логического мышления.

** См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, кн. II, 166.

дения только о семи софизмах Евбулида, и в их числе софизмы «Лжец», «Спрятанный», «Электра», «Человек под покрывалом», «Куча», «Рогатый» и «Лысый» *.

Сущность софизмов заключалась в следующем. Евклид исходил из того, что истинное положение должно обладать свойством всеобщности, т. е. быть не зависимым от множественности — от времени и различных относительных обстоятельств (об этом говорили элаты, и этого же требовал Сократ от логических определений). Такое положение должно быть однозначным для всех конкретных условий, и потому требует однозначного и простого (без учета обстоятельств) способа выражения для себя. Если держаться этих строгих правил, то никогда не попадешь в затруднительное положение. Между тем слова, тесно связанные с конкретными чувственно воспринимаемыми условиями, часто бывают многозначны, причем значения их могут быть прямо противоположными друг другу. И если отойти от истины, ее всеобщности, однозначности и тождественности себе, если отказаться от строгой элейской логики, избегающей множественности, различий и противоречий, то многозначность слов может стать причиной путаницы и различных несуразиц.

С соблюдением вышесказанного построен, например, софизм «Рогатый». То, чего ты не потерял, полуубеждал Евбулид очередную жертву своих софизмов, то ты и имеешь. И если ответ был утвердительным («да»), то следовала вторая часть: ты не терял рогов, значит, ты рогоносец **. Первая половина софизма направлена на то, чтобы склонить собеседника к принятию совершенно определенного значения слов «не потерял»: не потерять можно какую-то имеющуюся у тебя вещь. Но ведь слово «терять» многозначно и включает в себя значение, противоположное первому: нельзя потерять также и того, чего не имеешь. Если собеседник, убежденный логикой первой половины софизма, принимает первое значение слова «терять» и говорит «да», то Евбулид тотчас же подставляет второе значение этого слова и приводит его в замешательство.

Интересен и парадокс «Лжец», имеющий следующее содержание. Некто лжец сказал: «Я лгу». Из этого простого суждения вытекает, что если он действительно лжет, то он сказал правду, а если он сказал правду, то он лжет, поскольку правда не согласуется с суждением «Я лгу». В данном случае однозначный ответ невозможен, поскольку парадокс опирается на противоположности, а последние, как известно, обладают способностью превращаться одна в другую.

* См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, 108.

** На случай отрицательного ответа была, вероятно, заготовлена какая-то иная хитрость.

Софизмы «Спрятанный», «Человек под покрывалом» и «Электра» однотипны. Перед человеком стоит под покрывалом или за ширмой тот, кого он вообще-то знает, но из-за покрывала не видит и поэтому не знает, кто там находится. Вывод из этого делается такой, что человек не знает того, кого знает. Смысл софизма заключается в том, что если знание понимать не логически (универсально, всеобщее), а чувственно (т. е. зависящим от обстоятельств, текучим, переходящим в противоположность), то логические законы, по своей сути всеобщие, надчувственные и безусловные, отомстят и обязательно ввергнут нас в противоречие, превратив на наших глазах знание в незнание. Мнение сглаживает и вуалирует «острые углы» и несообразности нашей речи, а строгая логика, полагали мегарцы, обнажает их и делает очевидными.

В таком же духе построены и софизмы, имеющие название «Куча» и «Лысый». Если к зерну добавить еще одно зерно, то будут ли они составлять кучу? А если добавить третье, четвертое, пятое и т. д.? С какого зерна начинается куча? Или если из головы выдернуть один волос, станет ли человек лысым? А если выдернуть второй, третий, пятый, восьмой и т. д.? Какого по счету волоса лишившись, голова станет лысой?

Учениками Евбулида были Алексин из Элиды, получивший за любовь к спорам и насмешкам прозвище Укусин, Аполлоний Кронос, Ихтий, Клиномах Фурийский, который, по сообщению Диогена Лаэртского, первый стал писать об аксиомах, категориях и тому подобном, и Стильпон Мегарский, бывший, правда, слушателем кого-то из учеников Евбулида*.

Стильпон в свое время был очень популярен и своей изобретательностью и софистикой превосходил остальных настолько, что едва не увлек в свою мегарскую школу всю Элладу. Стильпон отвергал, т. е. подвергал критике, общеупотребительные представления за их связь с чувственно воспринимаемой стороной бытия. Вопреки расхожему и некритическому мнению о соответствии нашей речи чувственным вещам, он полагал, что слова (логические определения) ничего чувственного не выражают, а отражают лишь нечто всеобщее и невещественное. Кто говорит «человек», убеждал Стильпон, тот говорит «никто». Так получается потому, что значение слова «человек», если отвлечься от того, что мы в данную минуту, произнося это слово, мним какого-то определенного человека, т. е. в чувственном воображении представляем именно его, не равно какому-то конкретному человеку, а включает в себя нечто большее (указание на всех остальных людей), и потому «человек» — это не этот только человек и не тот, и не третий, и т. д., и вообще никакой кон-

* См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, кн. II, 109—113.

кретный человек. То же самое он говорил и об «овоще», которому не тождественны конкретные овощи и который, по заверениям Стильпона, существовал и за тысячу лет до нас, и до конкретного овоща. Поэтому, резюмировал он, овощ, который перед нами, — не овощ.

Подобно элеатам, мегарцы отрицали все, что мыслится противоречиво, т. е. мышление чего связано с допущением даже мельчайшего различия, следовательно, несущего, а именно: движение, возникновение, прошлое (что было, но чего уже нет) и будущее (чего нет, но что будет). Аристотель сообщает, что мегарцы отрицали существование возможности (т. е. бытия того, чего пока нет) и, исходя из Парменидова предположения, что «есть только то, что есть, а того, чего нет — нет», описывали категорию возможности без допущения несущего, в терминах лишь сущего. В результате этого они просто отождествили возможность и действительность, и возможным у них считалось только то, что действительно (т. е. то, что реально существует в настоящем), а то, чего нет, даже если оно в будущем обязательно будет, рассматривалось как невозможное. «Нечто может действовать только тогда, — передает мегарскую позицию Аристотель, — когда оно действительно действует, когда же оно не действует, оно и не может действовать; например, тот кто не строит дом, не может строить дом, а это может лишь тот, кто его строит»*.

Этот же принцип — мыслить без допущения несущего, — распространенный на чувственное познание, обязывал мегарцев признавать, что вещи есть «нечто» (теплое, сладкое и вообще чувственно воспринимаемое) только тогда, когда они воспринимаемы человеком, и в этом они вынуждены были соглашаться с Протагором**.

Вырастая из двух источников — из элейской логики и сократовских поучений, мегарцы, конечно, некоторыми моментами отличались от первого и второго. Что касается Сократа, то мегарцы, как видно, преодолели его запрет не заниматься вещами, находящимися за пределами сознательной деятельности. Они высказывались о движении, времени, генезисе, о возможности и действительности, о «человеке», «овоще» и т. п.*** Причем не исключено, что общности, лежащие в основе значений слов и зафиксированные в именах, виделись мегарцам (как можно предположить, опираясь на их рассуждения о «человеке» и «овоще»****) существующими вполне объек-

* Аристотель. Метафизика, 1046b 30—33.

** Там же, 1047a 4—7.

*** В свидетельствах прямых рассуждений о времени, движении и генезисе не сохранилось, однако имеющаяся аргументация мегарцев о других предметах имеет такой вид, какой возможен при ясном и вполне сознательном проговаривании с позиций элейского мышления вышеуказанных понятий.

**** По их выражению, «овощ» существовал за тысячу лет до нас.

тивно и самостоятельно, отдельно по отношению к чувственным вещам (а не только в мышлении, как у Сократа *).

Были у мегарцев некоторые отличия и от элейской школы, связанные теперь уже с Сократом. Если элейцы совершенно отрицали множественность (поскольку никакого множества, кроме чувственного, внемысленного, не знали) и мыслили только об «одном» и с позиций «одного», то у мегарцев множественность есть — это логическая множественность сократовских определений и просто значений слов, самих по себе сверхчувственных. И каждое такое значение или определение («человек», «овощ» и т. п.) мыслится ими обладающим важнейшими свойствами элейского «одного» — существующим независимо от пространства, времени, чувственных вещей, неподвижным (ибо как может двигаться значение слова?), единым, неделимым, не имеющим частей и, должно быть, невозникающим и неисчезающим. Иначе говоря, мегарское учение говорит о существовании надчувственных общностей, имеющих признаки «одного» и не зависимых от физических вещей, но при этом одновременно как-то с последними связанных, дублирующих их в мышлении и их обозначающих (для каждой чувственной вещи найдется слово, обозначающее ее и множество подобных ей вещей и потому указывающее на что-то для них общее, выходящее за пределы каждой конкретной вещи).

Судьба мегарской школы в общих чертах повторяет судьбу элейцев. Они ставят очень серьезную новую проблему, формулируют принцип, который станет отправной точкой для нового направления мысли, стимулируя тем самым историко-философский процесс, и с этим сходят с исторической арены. При этом они обречены не воспользоваться новизной своей позиции в силу абстрактности начал и норм собственного мышления. Как и в случае с элейцами, учение мегариков представляло собой лишь поворотный пункт, могущий изменить направление последующего движения, но сами они этим новым направлением не двинулись. Что можно сделать с положением «Только благо есть, и оно едино», пренебрегая при этом существованием многого и не имея ни малейшего желания согласовать «благо» и «общности» с чувственно воспринимаемыми вещами? Можно только порождать софизмы, показывать противоречивость мышления множественности, свидетельствующую, по их мнению, о неистинности последней, запутывать собеседников и одерживать победы в спорах с думающими иначе. И подобно тому, как интереснейшая и плодотворнейшая находка элеатов — чистое

* Как уже говорилось, по замечанию Аристотеля, Сократ «не считал отделенными от вещей ни общее, ни определения. Сторонники же идей отделили их и такого рода сущее называли идеями» (*Аристотель. Метафизика*, 1078b 30–33).

логическое мышление — породила лишь споры и апории, так и учение мегарцев об универсальном благе и самостоятельном существовании общностей завершилось эристикой (искусством спора). Но, не умея воспользоваться своими достижениями, они, вероятно, в той или иной степени способствовали появлению более глубокого учения, связанного с именем Платона.

ПЛАТОН

Самым знаменитым учеником Сократа, кардинальным образом повлиявшим на дальнейшее развитие философии, был Платон. С его именем вполне определенно можно связать начало принципиально нового для данного времени способа мышления — метафизического.

В 428—427 годах в знатнейшей аристократической афинской семье, восходящей по отцовской и материнской линиям к полулегендарным политическим деятелям Греции, родился мальчик, которого в честь деда называли Аристоклом*. Он рос в утонченной интеллектуальной среде семьи, беспрепятственно совершенствуя свои многочисленные таланты. Родители не скупались на образование детей и брали уроки, в частности для Аристокла, у лучших и популярнейших учителей. Грамоту он постигал под руководством известного Дионисия, тайны музыкального искусства осваивал с помощью Дракона и Метелла, а гимнастику ему преподавал выдающийся борец Аристон из Аргоса.

Богатые задатки Аристокла позволили ему добиться известных успехов практически во всех областях, приобщение к которым, по представлениям древних греков, делало человека добродетельным. Традиция, к примеру, приписывает молодому Аристоклу создание произведений эпического, лирического, комедийного и трагического жанров; причем одна из его трагедий имела, видимо, довольно высокий художественный уровень и уже ожидала своей постановки на театральной сцене, но была снята решением самого автора. Кроме того, он слыл неплохим гимнастом, очень хорошим наездником, борцом, и говорят, что он стал победителем по борьбе на Истмийских и, возможно, на Пифийских состязаниях. Вероятно, за свое крепкое физическое сложение, широкие грудь и плечи Аристокл и получил от своего учителя гимнастики прозвище Платон («*platos*» по-гречески означает «широкий»), под которым он и вошел в историю мировой культуры.

Встреча с Сократом резко изменила судьбу Платона. Юноша, которому приличен был путь знатного аристократа и политического деятеля, вдруг порывает свои прежние связи, выходит из привычного для него круга общения и на годы делается спутником весьма странного, хоть и известного, старика. Как и многие его сверстники,

* См.: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, с. 150.

Платон находился под сильным влиянием Сократа, авторитет которого среди молодых учеников был, видимо, непререкаемым, что в значительной мере исключало возможность влияния на них со стороны посторонних философских воззрений. Лет на восемь-девять, вплоть до смерти Сократа, проблематика и идеалы последнего стали собственными идеалами и проблемами самого Платона. Эти годы непосредственного общения с учителем составили костяк первого этапа философского развития Платона, так называемого «сократического». Смерть Сократа «отвязала» Платона от Афин и освободила, хотя и не сразу и не всецело, от сократовской философии. Казнь учителя потрясла Платона, и, движимый желанием сменить обстановку и опасаясь возможных преследований, он покинул Афины и получил приют в Мегарах у Евклида Мегарского. С этого момента начинается период его ранних путешествий, завершившийся в начале восьмидесятых годов возвращением в Афины. Источники, полностью доверять которым было бы опрометчиво, предлагают города и страны, в которых, по их мнению, побывал или должен был побывать Платон. В их числе упоминают Кирены, Италию, Египет. Собирался он посетить также и Персию, но не сделал этого из-за азиатских войн *. Венчало его круиз посещение Италии и Сицилии. Здесь в сицилийских Сиракузах Платон познакомился и затем сблизился с неким Дионом, родственником сиракузского тирана Дионисия. Восемнадцатилетний Дион, воспитанный в аристократическом духе, полный юношеских мечтаний и надежд, к тому же понимающий необходимость политических преобразований в своем государстве, повстречал Платона, когда последний гостил в Италии. Почти сорокалетний Платон, ученик знаменитого Сократа, возмужавший в странствиях телесно и духовно, довольно быстро очаровал юношу и сделал его своим последователем в философии. Испытав на себе всю мощь сократовского метода в исполнении Платона, Дион предположил, что этот мастер убеждения сможет благотворно повлиять и на самого тирана Дионисия и уже через него улучшить нравственно-политический климат в государстве. Платон позволил себя уговорить посетить Сиракузы и сделаться философским наставником Дионисия; в свою очередь, и последнего удалось убедить, что ему просто необходимо стать учеником известного философа Платона.

Идиллии в отношениях философа и тирана не получилось. Привыкший к лести и всегда подозрительный Дионисий был шокирован прямоотой философа, положительным влиянием его речей на придворную молодежь и с чьего-то намека заподозрил заговор. Дион, почувствовавший всю опасность ситуации, поспешил организовать отъезд Платона с острова, но не смог предусмотреть всего. Спартан-

* См.: Там же, с. 151–152.

ский посол Поллид, на корабле которого и отплыл Платон из Сицилии, имел от Дионисия тайный приказ — либо убить философа, либо, в крайнем случае, продать его в рабство. Что и было сделано: как только корабль коснулся острова Эгина, Платон был продан в рабство. Неизвестно, как сложилась бы его судьба, если бы о продаже известного философа случайно не узнал житель Эгины некто Анникерид. Он выкупил Платона за 20 или 30 мин серебра и тотчас отпустил на свободу. После этих событий Платон счел разумным вернуться в Афины.

За время многолетнего отсутствия Платона на родине обстановка здесь несколько изменилась в благоприятную для философии сторону, и, попав в круг друзей, Платон через некоторое время оправился от последних потрясений. Друзья же тем временем собрали денежную сумму, за которую был выкуплен Платон, и отослали Анникериду. Тот, однако, от денег отказался и переправил их назад, заметив, что не одним только друзьям позволительно заботиться о Платоне. На эти деньги, которые в конечном счете как-то попали к Платону, он купил в пригороде Афин участок земли с садом и домом, недалеко от места прежнего святилища Афины. Горожане называли эту местность Академией в честь древнего героя Академа, которому эта земля была якобы подарена легендарным царем Тесем. Здесь и обрел Платон необходимые для философа уединение (по крайней мере, от бурной политической жизни города), тишину и покой. Здесь же примерно в середине восьмидесятых годов четвертого столетия до Р. Х. основал он свою философскую школу, получившую название Академии.

В целом безмятежное, хотя по-своему напряженное как основателя и главы школы, течение жизни Платона было прервано в 367 году, и вновь это было вызвано сицилийскими событиями. Умер тиран Дионисий Старший и к власти пришел его сын Дионисий Младший. При сиракузском дворе все еще большой вес имел Дион, сильно повзрослевший, но не изменивший своим юношеским идеалам, по-прежнему любящий философию, без тени сомнения верящий во всемогущество науки и образования и ведущий пифагорейский образ жизни. Смерть тирана-отца показалась Диону именно тем удобным и счастливым случаем, который нужно было непременно использовать для нравственного исправления тирана-сына, еще молодого человека, и потому способного, как казалось Диону, усваивать высокие философские идеи. Несмотря на мощное противодействие придворных льстецов и интриганов, Диону все же удалось убедить Дионисия Младшего заняться философией и выбрать в качестве наставника именно Платона. В результате интенсивной переписки между Дионом и главой Академии (по просьбе Диона Платону писали письма с аналогичными соображениями и италийские пифагорейцы) последний поверил, хотя и не без колебаний, в целе-

сообразность и полезность посещения Сицилии, лелея надежды воплотить свои давние идеи о правителе-философе.

Платона встретили с редкими почестями и неподдельным благорасположением, доставив его ко дворцу в роскошной царской колеснице. К своему удивлению и удовольствию, Платон заметил поразительные изменения, произошедшие с сиракузской тиранией с момента его первого посещения Сицилии. Порядки, установленные во дворце молодым тираном благодаря исключительным усилиям Диона, показались Платону благоприятнейшими для реализации своих идей. Влияние платоновских бесед на молодого тирана было скорым и очевидным. В своих политических высказываниях Дионисий стал менее «тираничным», неподдельно увлекся науками, да и его льстивое окружение поспешило мимикрировать и облечься в тогу поборников науки и образования. Все это продолжалось очень недолго, до тех пор, пока политические оппоненты Диона не обрушили на Дионисия лавину многозначительных намеков, прямой клеветы и обвинений в заговоре против тирана со стороны Платона и Диона. От благодушия Дионисия не осталось и следа. После тайной ночной встречи с тираном Дион вынужден был бежать в Италию, оставив Платона на произвол судьбы.

На следующий день после побега Диона его сторонники в городе пришли в движение и, заметно испугав тирана, заставили его смягчить свое отношение к беглецу. Было объявлено, что Дион не изгнан, а только отправлен за границу, а его родственникам было разрешено передать ему его вещи и рабов. Положение Платона между тем оставалось долгое время неопределенным, и все ожидали, включая его самого, самой печальной развязки. Дионисий, однако, медлил, не переставая мучить философа. То по дворцу и по городу ползли слухи о скорой казни Платона, то они сменялись специально распространяемыми слухами о большой привязанности и любви Дионисия к мудрецу, то тиран устраивал ему сцену ревности, то просил о прощении. Трудно предположить, чем бы могли закончиться эти странные отношения, если бы не война: переключив свое внимание на нее, Дионисий дал разрешение Платону уехать.

Вернувшись в Афины и попав в объятия друзей, среди которых был, кстати, и Дион, Платон окунулся в исцеляющую атмосферу научного умозрения и преподавания в Академии. И вновь потянулись годы кропотливого научного труда, руководства школой, жарких теоретических полемик... Так продолжалось до 361 года, когда Платона вновь стали принуждать уже в третий раз отправиться на Сицилию. И больше всех усердствовал здесь Дион, которого Дионисий лишил доходов, прежде регулярно высылаемых. Но видеть у себя Платона желал также и сам Дионисий, не известно, чем при этом руководствовался. При чем он поставил в зависимость прощение и возвращение на родину Диона от прибытия к нему во

дворец главы Академии. Тиран прибег к помощи пифагорейцев, засыпал Платона письмами, послал за ним триеру. В конце концов молчаливое сопротивление Платона было преодолено и он дал свое согласие.

И в этот раз все пошло по уже знакомому сценарию. За пышной встречей последовал небольшой период как бы доверительных отношений между тираном и философом, плавно переросший затем в завершающую фазу — взаимное отчуждение. А традиционные при дворе наговоры, с одной стороны, и открытое заступничество Платона перед Дионисием за несправедливо преследуемого политика вновь поставило философа на грань смерти. Открытых угроз, правда, на сей раз не было, но зато тиран переселил мудреца из дворца поближе к казармам наемников, заинтересованных в сохранении тирании и потому никогда не любивших Платона за то, что последний стремился эту тиранию ограничить и преобразовать. Эта ситуация была куда более опасной, чем былые обещания Дионисия казнить философа. Отчаявшийся Платон пишет письма своему другу пифагорейцу Архиту (последний, кстати, принимал активное участие в уговорах Платона приехать в Сиракузы) с просьбой о помощи. И Архит помог. Он организовал посольство от имени тарентийцев, поручившихся некогда за безопасность Платона. Возможно, это посольство и нежелание Дионисия приобрести дурную славу среди греков, в особенности среди их просвещенной части, возможно, что-то другое повлияло на тирана, и он сменил гнев на милость. В честь Платона он дает несколько пышных приемов, стараясь скрасить хотя бы окончание его своеобразного заточения, и наконец позволяет ему уехать.

Прибытие Платона в Афины, уставшего и больного, невольно послужило катализатором для бурных политических событий. Дион, возмущенный вероломством Дионисия и по отношению к Платону, и по отношению к себе, начинает собирать своих единомышленников с целью свержения тирана, и многие платоники из Академии, включая племянника Платона — Спевсиппа, принимали в этой подготовке активное участие. Начатые вскоре военные действия, опиравшиеся во многом на сторонников Диона в самих Сиракузах, завершились успехом. Тиран был изгнан и всеми забытый умер неизвестно когда и неизвестно где. К слову сказать, и Дион продержался у власти недолго — он был убит заговорщиками, не желавшими никаких перемен во власти.

Жизнь Платона, достаточно трагичная и полная разочарований в высоких идеалах, завершилась. Последние годы прошли в научных трудах и относительно спокойно. Умер Платон в 347 году до Р. Х., по преданию, в день рождения Аполлона и в день своего рождения, т. е. седьмого дня месяца таргелиона (21 мая), оставив после себя незначительное состояние. Похоронили основателя Академии здесь

же, неподалеку, за стенами сада. Такова история жизни Платона, очень похожая на историю его творческой эволюции.

Схематически творческий путь философа можно представить состоящим из трех периодов. Как было уже сказано выше, первый период философского развития Платона был связан с именем Сократа и называется «сократическим»*. Формально он охватывает временной интервал от момента встречи Платона с Сократом до смерти последнего. Разумеется, в случае с Платоном никакой точности в определении последней границы данного периода быть не может: следующий день после смерти учителя не был для Платона днем решительных оригинальных философских нововведений и отказа от прежних своих позиций. На процесс самоформирования могут уйти годы, что, вероятно, справедливо даже для Платона. Постепенное ослабление сократовского влияния, прежде беспредельного, начинается со смерти Сократа. Предполагается, что для этого периода платоновского философствования характерна высокая степень подражания и сократовской манере вести беседу, и его проблематике. От самого Платона сюда примешиваются юношеский задор, характерные для молодости прямолинейная логика и абстрактный, несколько оторванный от жизни характер рассуждений.

Его «сократические» произведения посвящены, как правило, трем темам**. Некоторые из них пронизаны антисофистическим пафосом; они задиристы и веселы, и скорее остроумны, чем умны. Иные заняты выяснением природы добродетели, вскрытием внутренней связи ее различных элементов и покоятся на предпосылке, что основой всех добродетелей, добродетелью по преимуществу является знание. И наконец, третьи направлены на развенчание самомнения и должны

* Если учесть богатое литературное дарование Платона, то вполне можно предположить, что писать диалоги он начал еще при жизни Сократа.

** Не все диалоги, приписываемые традицией Платону, признаются в литературе подлинными. В древности и в Средние века ничего предосудительного не видели в том, чтобы собственный трактат выдать за результат усилий какой-либо знаменитости. Нельзя исключать и того, что при переписывании диалогов тот или иной переписчик при желании «подправить» либо «прояснить» великого мог позволить себе внести свой фрагмент, способный нарушить однородность оригинального текста и этим осложнить работу последующих комментаторов и заложить основы для всевозможных «непоследовательностей» Платона, его «противоречий», «неясностей» и прочего.

В число неподлинных платоновских произведений раннего периода (т. е. близких сократовской проблематике) обычно включают диалоги «Демодок», «Сизиф», «Гиппарх», «Эриксий», «Клитофонт», «Минос», «Аксиох», «Алкиона», «Соперники», «О добродетели», «О справедливости», «Феаг», «Алкивиад I», «Алкивиад II», «Менексен» и некоторые «Письма». К считающимся подлинными ранним диалогам относят «Гиппий меньший», «Лахет», «Евтифрон», «Лисид», «Хармид», «Апология Сократа», «Критон», «Ион», «Гиппий больший», «Протагор», «Горгий» и первая книга «Государства».

были показать человеку, ложно считающему себя знатоком (особенно в вопросах нравственности), что он ничего не знает. При этом следует заметить, что указанные здесь темы не исчезают и у зрелого Платона; напротив, прочно усвоенные в юности, они ложатся в основу платоновского мирозерцания, и уже на них будет опираться вся последующая его проблематика.

Зрелость платоновской доктрины связывается прежде всего с формированием учения об идеях, хотя при этом оно, конечно, не может считаться единственным признаком высоты мышления автора (ведь совсем не обязательно, чтобы Платон, являясь приверженцем учения об идеях, в каждом диалоге писал только об этих последних). На зрелый характер платоновского мышления указывает также отсутствие прямолинейных и по-юношески категорических суждений, осторожность, сбалансированность и жизненность аргументации, стремление универсализировать мудрость, т. е. сделать ее достоянием не только индивидуума, но и всего общественного устройства*. К диалогам этого периода обычно относят «Менон», «Евтидем», «Кратил», «Федон», «Пир», «Федр», «Тезтет», «Парменид», «Софист», «Государство» (со второй по десятой книги), «Политик», «Филеб», «Тимей» и «Критий».

Последний период в деятельности Платона, как это часто и бывает, связан с пересмотром прежних позиций, внесением коррективов, требуемых жизнью. Это тот отрезок творческой жизни Платона, в течение которого были созданы огромный диалог «Законы» и записанный под диктовку Платона его учеником Филиппом Опунтским диалог «Послезаконие».

ВВЕДЕНИЕ

Учение о знании

Предпосылки платоновской философии. Приобщение Платона к философии началось в юности со знакомства с учением Гераклита. Согласно гераклитовским воззрениям, все то, что воспринимается чувствами, все вещественное — зыбко, неустойчиво и неопределен-

* «Проповедничество» и даже тяга к «реформаторству» не является чертой зрелости только Платона. И такие «индивидуалы», как киники, в зрелом возрасте не были озабочены лишь своим счастьем и не были равнодушными к тому, как живут люди, а стремились к распространению своего, как они считали, «осчастливливающего» учения. Ведь зрелость (как биологическая, так и теоретическая) заключается в достижении некоего кульминационного пункта (индивидуальной или родовой, биологической или теоретической программ), переживаемого в почти инстинктивном ощущении своей завершенности и исчерпанности, и тесно связана со стремлением принести плоды, размножить себя, т. е. воспроизвести себя в ином (во множестве иных индивидуумов).

но, не тождественно себе, постоянно течет, переходит в свою противоположность, и потому никакого знания (чего-то неизменного, надежного) о нем быть не может. Аристотель отмечает, что не только в юности, но и позже Платон держался таких взглядов*, хотя, конечно, под воздействием новых философских увлечений удельный вес гераклитовского релятивизма заметно уменьшился. Его существенно потеснило элейское учение об отвлеченном логическом мышлении с его самотождественностью и непротиворечивостью, вечностью и неизменностью, однозначностью и точностью, сверхчувственностью и иными в сравнении с физическим миром законами функционирования. Оно проникало в платонизм и окольными путями в несколько преобразованном виде (с элементами иных учений, которые впитали в себя элейский дух и которые платоновское миросозерцание вбирало в себя в качестве своих составных частей**), и при непосредственном знакомстве Платона с положениями элейцев.

Важнейшим источником платоновских воззрений был также пифагорейзм. Под его влиянием Платон воспринял и построил, переработав, в свою доктрину учение о числе и, как пифагорейцы, сущностью считал единое.

Разумеется, нельзя не помнить, что Платон все-таки последователь Сократа и потому продолжал анаксагоро-сократовскую линию, связанную с представлением об уме и о знании (логическом определении). Если попытаться разложить на элементы базовые понятия Платона, то окажется, что в них присутствует кое-что от Гераклита, кое-что от элейцев и пифагорейцев, что-то от Анаксагора и Сократа. Причем в их единстве не было ничего механического, внешнего. Платон свел их воедино, превратив лишь в части одного целого — собственного учения.

Учение о знании. Исходным пунктом и основой миросозерцания Платона было учение о знании, которое он вынес из общения с Сократом. Многие его положения Платон сохранил без изменения, но кое-что в этом учении было им, хотя и не сразу, переосмыслено. Незыблемой осталась общая оценка знания как высшей формы человеческой деятельности, выводящей человека на уровень истины и уподобляющей его богам. Только знание, согласно Платону, обладает по отношению к человеку безграничной принудительной силой,

* См.: Аристотель. Метафизика, 987а 32. — Диоген Лаэртский отмечает, что после смерти Сократа Платон сблизился с Кратилом — последователем Гераклита (см.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, с. 151).

** Таким проводником элейских взглядов в миросозерцание Платона были, например, мегарцы.

которой не могут противостоять никакая из склонностей и страстей*. К тому же знание не может быть ложным, но всегда только истинным, в противоположность мнению или, к примеру, вере, которые бывают как истинными, так и ложными**. А значит, знание обладает высшей степенью надежности и достоверности, оно не может меняться и переходить в свою противоположность. Проблема может заключаться только в том, что считать знанием. Ведь даже среди учеников Сократа не было единого мнения на этот счет.

Выше уже говорилось о том, что кризис физики выдвинул на первый план проблему *достоверности* знания, и многие философы в поисках высшей степени его надежности обратились к ощущениям. Последние, хотя изменчивы и индивидуально-субъективны, непосредственно очевидны, обязательны и убедительны для наблюдателя, в силу чего достойны его веры в свое содержание. Наблюдатель может сомневаться в причинах, произведших в нем, например, ощущение сладости, поскольку эти причины ему непосредственно не даны, но несомненным и очевидным, а потому и убедительным для него является то, что он в данный момент переживает ощущение сладкого. Такой очевидности были лишены суждения физиков (и им подобных) обо всем том, что непосредственно наблюдателю не дано, — о первых началах всего сущего и вообще обо всех неочевидных причинах тех или иных явлений, что делало их построения слишком ненадежными и сомнительными. Потому-то вполне естественно в данной ситуации выглядел отказ последующей философии от знаний и ценностей *опосредствованных* и закономерен ее переход к знаниям и ценностям *непосредственным*. Флагманами же этого маневра были софисты и некоторые сократики***, считавшие знанием именно ощущения, поскольку последние обладают высокой степенью достоверности благодаря непосредственному характеру воздействия на наблюдателя.

Конечно, достоверность, непосредственность и очевидность и для Платона представляли собой важнейшие компоненты подлинного знания. Однако сам Платон, стремясь, как и остальные, к надежности знания, не поддался искушению и не поспешил отождествить его с ощущением. Будучи связанным с элейской традицией, он столь же ясно, непосредственно и достоверно *видел*, что даже в на-

* «Нет ничего сильнее знания, — говорит Платон, — оно всегда и во всем пересиливает удовольствия и все прочее» (*Платон*. Протагор, 357с).

** См.: *Платон*. Горгий, 454d—455.

*** Наиболее последовательно тезис о тождестве знания с ощущениями развил, как уже было сказано, софист Протагор, вышедший из недр атомистики и учивший, что какой кому кажется та или иная вещь, такой она и является для того, для кого она такой кажется, и что ничто само по себе не есть одно, не существует как что-то неизменно определенное, но все вещи возникают из порыва, движения и смешения одного с другим.

ших обычных представлениях кроме ощущений присутствует также и *мысль*, совершенно к ощущениям не сводимая. Правда, мысль о каком-то чувственном предмете может быть и недостоверной, но сам факт ее существования, внутренняя связь различных элементов самой мысли, взятой безотносительно к чувственно воспринимаемым вещам, наконец, всепобеждающая необходимая ее логика не менее очевидны и достоверны, чем ощущения. Нужно только уметь усматривать мысль, чтобы иметь возможность видеть ее даже в наших обычных представлениях и отличать от ощущений. Поэтому-то Платон тщательно и анализирует многоступенчатую «лестницу» представлений о знании, желая показать их сложный характер. Этой теме специально посвящен платоновский диалог «Теэтет»*, в котором анализируются наиболее популярные трактовки знания, принадлежавшие школам как чуждым Платону, так и родственным.

То, что знание не есть ощущение, легко проверить, с его точки зрения, обратившись к речи или письменам, выполненным на незнакомом языке. Очевидно, что в данном случае можно лишь слышать звуки разной высоты и видеть знаки необычной конфигурации, но за пределами восприятия останется едва ли не самое важное — не сводимая к ощущениям и фиксируемая лишь мышлением смысловая сторона речи**.

Отождествление знания и ощущения могло произойти только в случае крайне невнимательного отношения к нашим представлениям и порождало массу разного рода нелепостей, согласно которым любое ощущающее существо должно считаться мерой не только тех или иных свойств вещей, но и самого их существования или несуществования. Любой профан и даже слабоумный при наличии способности ощущать возвышался в ранг мудреца (поскольку, ощущая, он обладал в этом случае знанием), а этот последний ничем не должен был отличаться от головастика***. Следует отметить также, что

* Можно предположить, что данный диалог в некоторой степени изображает эволюцию воззрений на знание и самого Платона и что один из описанных подходов представлял, вероятно, учение о знании Сократа, правда преодоленное Платоном к моменту написания им «Теэтета». Возможно, диалог был создан как документ, призванный, по мысли Платона, подвести итог дискуссии о знании, развернувшейся как внутри Академии, так и между различными школами.

** См.: Платон. Теэтет, 163b—с.

*** Мысленно обращаясь к Протагору, являвшемуся автором идеи тождества знания и ощущений, Платон замечает, почему бы ему не сказать в начале своей «Истины», что мера всех вещей свинья или кинокефал; мы-то ему чуть ли не как богу дивимся за его мудрость, а он по разуму своему ничуть не выше головастика. Мудрость и невежество невозможны. Ведь если для каждого истинно то, что он представляет себе на основании своего ощущения, если ни один человек не может судить о состоянии другого лучше, чем он сам, а другой не властен рассматривать, правильны или ложны мнения первого, то с какой же

при отождествлении знания с ощущением знание будущего оказалось бы невозможным (поскольку будущее — это то, чего еще нет, и оно не дается в ощущениях, имеющих дело лишь с настоящим); а если же оно все-таки есть, то это было бы возможным только при том условии, что будущее состояние вещи с необходимостью должно программироваться настоящими переживаниями*.

Кроме того, Платон подметил также строгую специализацию в деятельности наших разнородных чувственных рецепторов и их неспособность к самостоятельному интегрированию друг с другом. Наш глаз настроен на восприятие цвета, ухо — на восприятие звука, нос — на восприятие запаха и т. д. При этом ощущаемое посредством одних способностей невозможно ощущать с помощью других, например, доступное для слуха недоступно зрению, и наоборот**. А это значит, что единое и общее в них нельзя уловить ни зрением, ни слухом, ни благодаря какой-либо иной чувственной способности. Но ведь чем-то мы все же воспринимаем пребывающее в них единство. Если что-то одно соединяет принципиально разное (множественное) и тем самым сводит многое к единству, то это, конечно, не может быть телом, поскольку оно само множественно***. С помощью чего же тогда открывается общее во всех вещах, в том числе в недоступных ощущению категориях «бытия» и «небытия», «подобия» и «неподобия», «тождества» и «различия», «чета» и «нечета»? С помощью какой части тела ощущаем мы это душой? Тело не имеет никакого особого органа для восприятия этих вещей, и душа сама по себе наблюдает общее во всех вещах. Получается, что одни вещи

статьи кто-то, например Протагор, может оказаться мудрецом, если каждый из нас есть мера своей мудрости? (см.: Платон. Тезтет, 161с—е).

* Платон говорил, что если человек есть мера и белого, и тяжелого, и легкого, и прочего в вещах, а самое главное — их для него существования, то он также должен иметь в себе и мерило для будущих вещей, и какие бы предположения на их счет он ни делал, таковыми вещи и должны стать для предположившего. К примеру, если какой-нибудь невежда предположит, что он схватит горячку и у него будет такой-то жар, а другой человек, врач, предположит противное, то, следуя какому из мнений, свершится будущее? Следуя обоим? Или для врача не будет ни жара, ни горячки, а для него самого и то и другое? Очевидно, что о будущем достовернее будет мнение специалиста, знающего, а не невежды. Но врач-то, высказывающийся о будущем, основывается скорее не на ощущении, а на мышлении. Следовательно, не всякий, но только мудрец (мыслящий человек) есть мера (см.: Платон. Тезтет, 178b—179b).

** См.: Платон. Тезтет, 184е—185а.

*** По представлениям Платона, источником единства тела живого существа и единства его деятельности является душа. Тело без души является чисто множественным и представляет собой сумму элементарных состояний вещества. Подтверждение этому находили в опыте, свидетельствующем, что покинутое душой мертвое тело ни действовать не способно, объединяя многое в единство, ни даже быть самим по себе единым.

она наблюдает сама по себе, а другие — с помощью телесных способностей*. Причем сущность относится к тем предметам, к которым душа устремляется сама по себе (подобному и неподобному, тождественному и различному, прекрасному и дурному и т. п.)**. Жесткость жесткого и мягкость мягкого душа ощущает, конечно, через прикосновения. Но о сущности того и другого, об их взаимной противоположности, а также о сущности этой противоположности душа судит сама по себе, т. е. мыслит. Нельзя постигнуть истину, не постигнув сущности предмета; не знающий же истины, т. е. не постигший ее в мышлении, не есть знаток того или иного предмета***.

Нельзя, по Платону, назвать знанием не только ощущение, но также и *мнение*, являющееся единством ощущения и мышления, т. е. некоторым осмыслением наших ощущений, и потому в свою сложную структуру включающую мысленное представление об *общем* и *чувственный* образ. И вот почему. Их соответствие друг другу считается правильным мнением, а несоответствие — мнением ложным****. Существовало предположение, что правильное мнение, в котором общее согласуется с единичным, есть собственно знание.

Однако единство общего и индивидуального устанавливается далеко не так просто, как кажется на первый взгляд, и вполне можно допустить, что отождествление знания с правильным мнением устраивало далеко не всех, включая и самого Платона. Ведь очень непросто было согласовать общность (т. е. логическое определение сократовского типа, фиксирующее лишь общие, родовые характеристики вещей) с конкретным предметом. Слишком оторванным от реальных вещей было такое знание, и потому поиск фактора, который бы мог конкретизировать довольно абстрактное содержание правильного мнения, выглядел вполне оправданным****. Выход

* См.: Платон. Тезет, 185b—186.

** Там же, 186a.

*** Там же, 186b—d.

**** Платон это поясняет следующим образом. Мнение формируется тогда, когда человек, зная какие-то предметы и имея о них в памяти мысленный образ, испытывает ощущения от тех или иных вещей и стремится соотносить мысленный образ с приобретаемым ощущением, чтобы получилось узнавание. В случае неудачи хранящийся в памяти зрительный образ одного из воспринимаемых предметов соотносится с ощущением, исходящим фактически от другого предмета, как бывает, когда мы, обуваясь, путаем башмаки или путаем, глядя в зеркало, правое с левым, или когда ощущения слабы и трудно различимы (см.: Платон. Тезет, 193c). Так образуется ложное мнение. Если же мысленное представление совпадает с ощущениями, то перед нами правильное мнение.

***** Мегарики (особенно Стильпон) с высокой степенью очевидности показали, что общее непосредственно совершенно не приложимо к единичному и безразлично к нему и что «человек» или «овощ» относятся к чему угодно.

был найден в добавлении к правильному мнению так называемого объяснения, и знание стали понимать как *правильное мнение с объяснением*. Платон, видимо, на первых порах не был исключением из их числа; по крайней мере в некоторых диалогах, относящихся к более раннему периоду его творчества, чем тот, в границах которого был написан «Теэтет», знание отождествлялось с таким определением (правильным мнением), к которому в качестве существеннейшего детализирующего момента добавлялось объяснение*.

Объяснить ту или иную вещь, считали многие, — значит иметь какой-либо знак, какой-то специфический признак, по которому искомую вещь можно было бы отличить от всего остального**. Без подобного отличительного признака соединить чувственный образ с мыслью не представлялось возможным. Можно ли, например, мыслить Теэтета, — воспроизводит Платон аргументацию сторонников данной теории, — не мысля при этом ничего специфически касающегося именно самого Теэтета? Чем же больше в таком случае имеется мнение о Теэтете, нежели о ком-то другом? Мысля лишь общее, нельзя мыслить ничего единичного, следовательно, нельзя иметь мнение о Теэтете, Сократе и т. д. Только добавление в определение специфического признака сохраняло само определение и казалось вполне достаточным, чтобы это обновленное определение (включающее в себя наряду с общим также и особенное) считать знанием. Объяснение, таким образом, призвано было связать общее с индивидуальным.

Надо полагать, какое-то время Платон вполне удовлетворялся таким пониманием как знания, так и правильного мнения. Но к моменту написания «Теэтета» он заметил, что представление, удерживающее лишь общий признак некоторого множества предметов (условно говоря, что-то вроде сократовского определения), не может считаться даже и правильным мнением. Ведь отличительный признак (объяснение), считающийся свойством лишь знания (т. е. правильного мнения с объяснением), уже до понимаемого так знания входит необходимым моментом в правильное мнение, ибо мы уже должны *знать* этот признак, чтобы иметь не знание даже, а

только не к конкретному человеку или овощу. А без связи этих элементов друг с другом оказывается невозможным и само знание (т. е. правильное мнение, состоящее в усмотрении сущности *конкретного* предмета, в сведении много к единству (единой идее), или, что то же самое, в соединении мысли и чувственного образа).

* В диалоге «Пир», например, правильное, но не подкрепленное объяснением мнение Платон отказывается назвать знанием (см.: Пир, 202a). В «Меноне» он говорит о том, что мнения становятся знаниями, будучи связанными суждениями о причинах (см.: Менон, 98a). Ср.: *Аристотель*. Метафизика, кн. I, гл. 1, 981a 20—982a 4.

** См.: Пир, 208c—e.

только правильное мнение. Вот и получается, что ни «ощущение», ни «правильное мнение», ни «объяснение в связи с правильным мнением» не есть знание *, но любое мнение для своего существования нуждается в знании как своей предпосылке, т. е. знание уже должно быть, чтобы была возможность существовать любой форме мнения.

Знание как правильное мнение с объяснением меняет в глазах Платона свой статус и переключиваются в разряд только мнения. Само же знание, знание как таковое (сущность знания) вновь отодвигается и не дает возможности себя определить. В диалоге «Тезтет», как, впрочем, и в других диалогах, Платон так и не дал ясного и отчетливого, пропедевтически точно сформулированного определения знания. Но по обрывкам фраз и намекам можно все же понять, что для него *знание есть непосредственное усмотрение сущностью души сущностей вещей*, мысленных родов и видов, общего и специфического, их умственное созерцание, *предваряющее соотнесение их с чувственными образами* **. Мышление внутри себя самого непосредственно воспринимает, видит (знает) самим собой произведенные мысленные же общности (можно сказать, и единичности), и потому в плане своей известности для субъекта сознания и мышления они выглядят первичными в сравнении с получаемыми извне чувственными образами. Это созерцание разумом собственных форм деятельности и получает у Платона статус знания.

Знание по отношению к мнению обладает не только первичностью, но превосходит его и добротностью. В сравнении с мнением, связанным с всегда подвижными, меняющимися, «текучими», хотя и достоверными, ощущениями, знание стабильно, устойчиво и никогда не изменяет своего содержания и при этом не менее достоверно, чем ощущения. Ощущения тела обманчивы ***, по мысли Плато-

* См.: Платон. Тезтет, 209а–210б.

** Знание, по Платону, в полном смысле слова представляет собой *видение, усмотрение*, т. е. непосредственное переживание объекта, и значит, оно обладает всеми вытекающими из его непосредственного характера преимуществами, а именно: оно надежно, очевидно, достоверно. Мысль, оказывается, тоже может усматриваться, но видит ее не обычный чувственный глаз, а иное око — ум. Выходит, по Платону, что зрительных способностей две: одна чувственная, другая же — умственная (умозрение).

*** Ощущения достоверны относительно собственного содержания (достоверно, что в данный момент я, например, воспринимаю сладкое), но они обманчивы относительно предмета, воздействующего на меня, и я не знаю, таковы ли причины сладкого во мне, какими они мне кажутся, или в действительности они иные. Ощущения всегда зависят от иного — от состояний ощущающего субъекта, меняющихся свойств объекта и от постоянно меняющихся условий наблюдения, поэтому они неадекватно отображают объект. Чистое же мышление отвлекается от всего чувственного и меняющегося и в силу этого обладает указанной стабильностью.

на, и потому мешают познанию истины. Их относительность сказывается на характере наших душевных суждений и искажает последние. Лучше всего задачу познания решит тот, кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли, не привлекая в ходе размышления никакого чувства, кто пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой*, т. е. подчиняющейся только законам самого мышления. Все чистое, не связанное с чувственностью, скорее всего, полагает Платон, и есть истина**.

Допущение самостоятельности и автономии знания, а также предположение о том, что знание предшествует всем формам мнения и делает возможным само их существование (это завершающая мысль «Тезета»), с необходимостью ставят множество новых весьма сложных проблем, из которых решающее значение для развития теории имело две. Прежде всего нужно понять, как соотносятся произведенные мышлением внутри себя самого и в мышлении же существующие простые единства (понятия, значения слов) с самими вещами. Уже элейцы показали, что мышление и чувственно воспринимаемые предметы способны вести вполне самостоятельную по отношению друг к другу жизнь, быть совершенно не зависимыми друг от друга, существуя как бы в параллельных мирах. Если так, если мышление и вещи не имеют ничего общего, то есть ли вообще смысл судить о вещах и при этом какие-то суждения называть еще и истинными?

* См.: Платон. Федон, 66а–в.

** Там же, 67а. — Неоспоримый авторитет знания (чистого, логического мышления) не упраздняет некоторой роли и полезности мнения для определенных целей. Ведь люди поступают хорошо и правильно, руководствуясь не только приобретенными знаниями, но и правильным мнением. Можно, например, рассуждает Платон в диалоге «Менон», знать дорогу в Ларису, правильно и хорошо самому идти этой дорогой и других ею провести; но это же может сделать и тот, кто хотя и не знает, но правильно предполагает, где эта дорога, и даже если он никогда ею не ходил, все же сможет найти ее и правильно по ней пройти. Имеющий правильное мнение хоть и не знает истины умом, но догадывается о ней и будет вести других не хуже, чем тот, кто ее познал. Следовательно, не только разум, но и истинное мнение ведет к правильным действиям. На основе истинного мнения, полагает Платон, руководят обычно государствами государственные деятели, и этого бывает вполне достаточно; разумом же они совсем не отличаются от прорицателей и боговдохновенных провидцев: ведь и те в исступлении говорят правду, и очень часто не ведают, что говорят (см.: Платон. Менон, 99с). Хотя истинные мнения хороши и делают немало добра, их недостаток, как уже говорилось выше, состоит в том, что они не постоянны, а потому и ценны не в такой мере, как знание. Верное представление, однако, нельзя назвать и незнанием, оно есть нечто среднее между пониманием и невежеством (см.: Платон. Тезет, 202а). Значит, есть только две вещи, которые правильно руководят нами, — это истинное мнение и знание. Ну а если что-то правильное происходит по счастливой случайности, то тем руководит не человек, а что-то иное (см.: Платон. Менон, 97а—99а).

Тогда невозможным окажется даже и само мнение, в котором объединены мысль и чувственный образ. Ведь познавать вещи можно лишь в том случае, если между вещами и мышлением есть нечто общее, некое единство, в котором они тождественны друг другу. То, что тождество, хотя и ограниченное, между ними имеется, — это очевидно, иначе бы вещи вообще нельзя было бы мыслить и невозможно о них было бы высказываться. Но откуда в вещах и в таком непохожем на них мышлении берется это единство, что является его источником?

УЧЕНИЕ ОБ ИДЕЯХ

§ 1. Формирование учения об идеях

Платоновское учение об идеях возникло не вдруг, оно готовилось всем ходом развития древнегреческой философии, начиная с появления элейской школы. Элейцы неожиданно наткнулись на факт существования отвлеченного логического мышления, самостоятельного по отношению к чувственности и отличного от нее, а потому и не приложимого к реальным физическим вещам (лучше всего это продемонстрировали апории Зенона). Это на первый взгляд почти случайное открытие (ибо методическое исследование, которое приводило бы к ожидаемому результату, для античного человека не свойственно) создало новую проблему, поскольку надо было понять, что является объектом такого мышления, если им нельзя считать чувственно воспринимаемые вещи. Поиск специфического объекта отвлеченного логического мышления в рамках физического подхода закончился кризисом, выразившимся в утверждении релятивизма во всем, и прежде всего в самом мышлении (словах, речи) и в его отношении к чувственной действительности. Борьба Сократа с релятивизмом была направлена прежде всего на устранение из сферы мысли-речи субъективного произвола, и важнейшей из его предпосылок — многозначности слов. Он стремился выработать такой метод, с помощью которого можно было бы отыскивать одно-единственное и основополагающее значение слова, могущее устранить почву для всякого произвола и относительности в нашем мышлении. Итогом этих поисков стало учение Сократа об определении, в котором, по замыслу его создателя, должно обнаруживаться основное, универсальное (всеобщее) значение того или иного слова, совпадающее с сущностью обозначаемого этим словом представления (о благе, справедливости и т. п.).

Нужно иметь в виду, что прямое продолжение «дела» Сократа само по себе было не в состоянии привести Платона к созданию собственного оригинального учения. Если бы Платон сохранил сократовский стиль философствования (или изменил его несуществен-

но), то в этом случае он так и остался бы сократиком, мало чем отличающимся от остальных слушателей Сократа. Для выхода за пределы сократовских воззрений требовалась существенная реформа последних, о направлении и содержании которой Платон на первых порах, скорее всего, не имел сколько-нибудь ясного представления. Можно предположить, что оставление сократовских позиций началось не с осознания их ограниченности и необходимости выйти за их пределы (понимание того и другого приходило, по-видимому, постепенно и было скорее следствием другой работы, нежели ее началом), а с довольно случайных обстоятельств.

Есть основания полагать, что поводом для отхода Платона от сформулированных Сократом принципов и перехода к созданию собственной философии стал, если угодно, сам Сократ. Точнее было бы сказать, что Платоном двигало положение сократовской философии и имени Сократа в общественном сознании. Дело заключалось в том, что имели место два резко отличавшихся друг от друга образа Сократа и его учения. По одному из них выходило, что он является бескомпромиссным борцом с софистами, отдавшим свою жизнь в этой борьбе, а по другому получалось, что он — софист или, по крайней мере, мало чем отличается от последнего. Первый из этих образов сложился у небольшой части его учеников (вероятно, у Евклида Мегарского, может быть, у кого-то еще и совершенно точно — у самого Платона). Второй выработался у другой части слушателей Сократа (киренаики, возможно, отчасти киники) и так же в общественном мнении. Последнее прочно связало образ Сократа с софистами, и для общественного мнения имело ничтожно малое значение то обстоятельство, что сам Сократ был категорически против такого сближения и что некоторые из учеников Сократа софистом его не считали.

Кажется, сам Сократ очень хорошо понимал, что для общественного мнения он софист. Вот как он формулирует суть выдвинутых против него обвинений — обвинений так называемых «давнишних» обвинителей, т. е. молвы: «Сократ преступает закон и попусту усердствует, испытывая то, что под землею, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и других научая тому же»*. Умение представлять ложь правдой и обучение этому искусству других людей — это и есть занятие софистов. Сократ же подвизался именно в этой сфере, и избежать подозрений в софистике было маловероятным. Что говорить о людях, не слишком хорошо разбиравшихся в философских тонкостях, плохо знавших Сократа и знакомых с его учением по комедиям Аристофана, если его ученики, считавшие себя сократиками (Аристипп и некоторые из его последователей), практиковали образ жизни, мало чем отличающийся от того, который пропагандировали софисты. При этом киренаики не чувствовали, что обилие сходных

* Платон. Апология Сократа, 19b—с.

с софистической философией черт ставит их собственную философию в противоречие с философией Сократа. Возможно, они не чувствовали этого, потому что не наблюдали никаких существенных отличий философии Сократа от учений софистов.

Общественный резонанс, произведенный фигурой Сократа и его учением, оказался далеко не однозначным, а позитивный образ Сократа — не очевидным. Кто-то взирал на это спокойно, Платон же, как можно предположить, взял на себя труд отстоять честь и добрую память учителя. Нужно сказать, что в таком занятии не было ничего необычного, и многие ученики становились защитниками теоретических разработок своих учителей. Так поступил Зенон Элейский, выступивший на защиту учения Парменида, так же понял свое философское предназначение Евбулид Милетский, разрабатывавший аргументацию для защиты положений Евклида Мегарского. Нет ничего невозможного в том, что и Платон пошел этим же путем, логика движения по которому вывела его (Платона) за пределы сократовской философии.

Человек, который поставит перед собой задачу вывести учение Сократа за пределы философии софистов, должен будет отыскать существенные отличия между первым и вторыми. Но рано или поздно он вынужден будет признать, что существенных различий нет и что не без основания многие считали Сократа софистом. Для нас, конечно, тяжела и необычна мысль о том, что Сократ в сущности софист. Мы привыкли к другому Сократу — к борцу с софистами, правдолюбцу, учителю Платона. И уже по одному этому нам не хочется сближать его с софистами.

А между тем нельзя упускать из виду, что никакого иного способа философствования, кроме того, который практиковали софисты, в это время еще пока не было. Его только предстояло создать. Кризис разрушил физику и ее образ философствования; появившиеся на ее «развалинах» молодые мыслители уже не могли позволить себе продолжать движение прежним путем, очевидно свидетельствующим о собственной недостоверности. Потеряв веру в ценности физики, новое поколение философов оказалось вынужденным искать достоверные основания для философствования на том полюсе, который некогда составлял противоположность принципам прежних мыслителей. То, что было значимо для физиков, оказалось отвергнутым, а то, что умалялось ими, стало превозноситься. Софисты были равнодушны к натурфилософской проблематике (к тому, «что под землею и что на небесах»)*, к областям, лежащим за границами достоверного чувственного восприятия, их интересовал вполне эмпирический человек с его потребностями и действиями. Представления об объективности и истинности разума отпали, и многие стали

* Впрочем, они могли заниматься и этим, если занятия сулили выгоду.

подозревать, что разум есть не столько средство для достижения истины, сколько орудие для производства иллюзий и всего искусственного. Отпали и представления о самой истине — ее сменили польза, выгода и успех. Релятивизм и иллюзорность предполагали любые варианты рассуждений, лишь бы они приносили выгоду и приводили к успеху. Отличным от софистического мог быть только такой способ философствования, который походил бы на физический — и объектом исследования, и верой в одну на всех истину, постигаемую разумом.

Во времена Сократа такой философии, с одной стороны, уже не было, а с другой — еще не было, и он по некоторым позициям был просто обречен практически ничем не отличаться от софистов в манере философствовать. Он так же, как и софисты, занимался словами, как и они, Сократ исследовал только человека. Поэтому вполне можно допустить, что, когда Платон занялся обоснованием и защитой сократовской философии, что связано с глубоким анализом ее предпосылок, он мог столкнуться с тем положением, согласно которому на принципиальном уровне нет существенных отличий учения Сократа от учений софистов.

В самом деле, имеются ли признаки сходства Сократа с софистами? Их достаточно. Обзор можно начать с наиболее простых и лежащих на поверхности явлений. Его способ ведения беседы можно вполне назвать софистическим. По крайней мере снаружи это выглядело именно так. Сократ увлекал мысль своего собеседника «из стороны в сторону», от одной противоположности к другой, от противоречия к противоречию. Он то соглашался со своим собеседником, восхищаясь его умом и создавая у него впечатление истинности предпринятых рассуждений (хотя фактически это было не так), то ставил его в тупик, приводя его к противоречиям и тем самым превращая в иллюзию то, что, казалось бы, признано за истину («выдавая ложь за правду», как, со слов Сократа, говорила о нем молва).

В результате таких «качаний» рассуждений из крайности в крайность, от одобрений тех или иных высказываний до их осуждения, от похвал и восторгов до многозначительных сокрушений и недоумений, у собеседников Сократа неизбежно возникала путаница в сознании и отсутствие ясного понимания того, что прежде казалось чем-то само собой разумеющимся. Ясность превращалась в туман, а то, что казалось истиной, начинало казаться заблуждением. Этим же, между прочим, занимались и софисты: создание иллюзий — это их метод. А место, где софист чувствует себя уверенно, есть, как полагал Платон, сфера кажущегося.

При всем уважении к Сократу нужно признать, что он был мастером создавать видимость. Производство последней — необходимый элемент диалогов Сократа. Этой цели служил его метод, точнее та часть метода, которая называлась иронией. Уже само название

указывает на то, что Сократ «несерьезен» был в диалоге, шутил с собеседником, серьезное превращал в несерьезное, то, что есть, в то, чего нет. Эта часть метода прямо была нацелена на создание иллюзии*: будучи изощренным полемистом, Сократ обычно надевал на себя маску интеллектуально немощного человека, усыпляя бдительность другого участника диалога, с тем чтобы легче было управлять его мышлением.

Сократа можно было бы упрекнуть не только в том, что он своей иронией превращал истину (то, что принимал за таковую собеседник Сократа) в иллюзию (заблуждение, ложь), но и в том, что он иллюзию и ложь выдавал за истину, за что любой софист признал бы его своим. Дело в следующем. Известно, что софисты активно использовали в своих рассуждениях многозначность слов и высказываний; в подходящий момент они ловко и незаметно для заинтересованных участников беседы подменяли одни значения на другие и одерживали кажущуюся победу, которую люди воспринимали как победу настоящую. Известно также, что Сократ не любил этой манеры софистов вести беседу и, как мог, сопротивлялся ей. Средством борьбы с уловками софистов он сделал логические определения слов, которые, по мысли Сократа, обнаруживали бы одно-единственное универсальное значение того или иного слова и тем самым упраздняли бы его многозначность, а следовательно, сводили бы к минимуму возможность построить софизм. Сократ проделывал ту же работу, какую прежде делал Парменид, — он из значения слова удалял все относительное и связанное с чувственным восприятием и оставлял лишь то, что выражалось средствами чистой мысли. Этот свободный от чувственно воспринимаемого содержания остаток он и принимал за истину.

Мы соглашаемся с Сократом и считаем его соображение аргументом против софистов. Сами же софисты могли ни о чем не беспокоиться и с полным правом продолжать рассматривать Сократа в качестве софиста, правда воюющего со всеми остальными софистами**. Дело заключается в том, что отвлеченное (чистое) мышление еще со времен элейской школы зарекомендовало себя как источник иллюзий. Парменид обозначил характеристики чистого мышления и противопоставил его мнению как такому мышлению, которое в процессе собственного строительства ориентируется на чувственное восприятие. В распоряжении Парменида оказались две формы познания —

* Непосредственному поиску истины способствовала вторая часть метода — майевтика; ирония же может быть понята именно как искусство создания иллюзий.

** Такое положение, когда софист враждовал с другими софистами, было для них вполне обычным. К этому побуждала их острая конкуренция между собой за привлечение клиентов и пестрота воззрений.

чистое мышление (знание) и мышление «чувственное» (мнение); объект же, к которому формы познания должны применяться, оставался один — чувственно воспринимаемые вещи. Для мыслителей той поры эти вещи являлись единственной и подлинной реальностью; никакой другой (например, чисто мысленной) они не признавали. Применение к этой реальности указанных форм познания давало неодинаковый результат: с чувственно воспринимаемыми вещами хорошо согласовывалось мнение, поскольку оно само было связано с чувственным восприятием, тогда как логическое мышление, освобожденное от единства с чувственным восприятием, не подходило к чувственно воспринимаемым вещам. Перенос на эти вещи чисто логических характеристик приводил к появлению разного рода нелепостей и апорий. Ахиллес в результате такого переноса не мог догнать черепаху, а летящая стрела покоилась в каждый момент своего полета. Рассуждения эти выглядели хоть и логично, но воспринимались как явная несуразица, как иллюзия, фокус или даже как ложь. Такое мышление не соответствует фактическому положению дел, не согласуется с реальными вещами, оно кажется производящим видимость.

И вот, Сократ стал пользоваться именно таким мышлением, ища не справедливых поступков, на которые хотя бы кто-то способен, а справедливости как таковой, о которой никто ничего не знал, не благих намерений, а блага как такового, о котором и сам не мог внятно высказаться.

Тут Сократу для отличия его от софистов не помогло бы и то обстоятельство, что он, создавая учение о логическом определении, стремился как раз ограничить произвол софистов, сделать речь ясной, однозначной, свободной от тумана неопределенности (многозначности). На это софисты могли бы сказать, что реальная человеческая жизнь чувственно воспринимаема и потому множественна. С этим согласились бы, пожалуй, даже элеаты. В силу этого и истина должна быть множественной и связанной с чувственными восприятиями. Сократ же, ища чистых значений слов, искусственно уводил речь от жизни, искал сам и побуждал других искать то, чего в реальной жизни нет. Тем самым он создавал какую-то искусственную, кажущуюся жизнь, с помощью ума построенную, в которой Ахиллес не догоняет черепахи, а летящая стрела не летит. При этом Сократ уверял, что это и есть подлинная жизнь. Внесение единства значений в слова и в речь способно, с точки зрения софистов, скорее отдалить речь от жизни, чем сблизить их. Сократ в этом случае предстает как наиболее последовательный, наиболее изошренный и потому более опасный софист. В сравнении с ним другие софисты, промышлявшие созданием софизмов и эксплуатировавшие многозначность слов и высказываний, выглядели искренними правдолюбцами. Ведь если истина есть соответствие представлений (значений слов) объекту,

а объектом является далеко не однозначная, а множественная чувственно воспринимаемая реальность (другая-то еще не открыта), то софисты не то что не производили видимости, а, наоборот, развеивали ее и приводили речь в соответствие с жизнью: о множественной реальности истинным будет высказывание множественной (многозначной) речи. Если жизнь, если подлинная (т. е. чувственно воспринимаемая) реальность многообразна и изменчива, то такой же должна быть и речь в случае своих претензий на истинность. При учете этого соображения уже Сократ становился великим путаником и фокусником. Если бы действительность была не чувственно воспринимаемой, а абстрактно мысленной, тогда усилия Сократа были бы оправданы; но действительность чувственно воспринимаема, и потому Сократ, практиковавший в речи выход за пределы чувственного восприятия, был похож на мастерски работающего иллюзиониста.

Кроме сказанного софисты могли добавить для большей убедительности еще и тот аргумент, что чистыми значениями слов нельзя руководствоваться потому, что речь не имеет ничего общего с вещами. Нет ничего общего между значением слова, например, «красный», и самой чувственно переживаемой краснотой. Значение слова «кислый» не кислое, а значение слова «тяжелый» само не является тяжелым. Мы понимаем значение слова «красный» лишь потому, что имеем опыт переживания ощущений красного. И не важно, как мы назовем переживание красного цвета, важно иметь его на чувственном уровне. Связь слова с обозначаемой вещью или свойством вещи случайна и условна, поскольку зависит от произвола договаривающихся об употреблении слов людей. Значения слов искусственны, им ничего не соответствует в действительности, они есть всего лишь продукт договора*. Когда же Сократ призывает руководствоваться не ощущениями и чувственно воспринимаемыми вещами, которые только и существуют в реальности, а чистыми значениями слов, принимая их за истину, то он уходит сам и уводит других от реального мира в мир искусственно созданных иллюзий, выдавая тем самым ложь за истину, а истину за ложь.

Мы, конечно, знаем, что Сократ искренне стремился к истине и боролся с софистами, но любой софист мог без особых натяжек считать Сократа софистом. И это потому, что борьба Сократа шла на территории софистов и средствами софистов. Субъективно мы хотели бы отличить Сократа от софистов, но объективно это сделать

* На это указывает то обстоятельство, что разные народы обозначают разными словами одни и те же вещи. При этом звучание или написание слов будет разным, а обозначаемые вещи одними и теми же. Одно и то же переживание, например красного цвета, будет обозначаться разными словами в разных языках. Это, с точки зрения софистов, является ярким свидетельством в пользу того, что природа едина и у всех одна, а обозначения ее в речи множественны, она есть по истине, а речь не истинна.

не так-то просто, потому что сам Сократ всецело находился в границах тех проблем, которые привели к появлению софистики, и в его распоряжении не было таких средств, какие позволили бы ему выйти за пределы философии софистов.

Сократ оказался заложником прежней ситуации, некогда способствовавшей распаду натурфилософии. Ситуация состояла в том, что два взаимоисключающих вида познания — чисто мысленный (чистые значения слов) и основанный на чувственном восприятии — по-прежнему соотносились с одним объектом — с чувственно воспринимаемыми вещами. (При этом нужно еще раз отметить, что в это время никому и в голову не приходила мысль о том, что кроме этой реальности есть еще какая-то мысленная.) Объект был один, а способов возможных к нему отношений имелось два. Мнение легко и точно соотносилось с вещами и казалось вполне здравым и оправданным. Чисто мысленный же способ постижения вещей, не имея собственного, адекватного себе объекта, тоже обречен был соотноситься с чувственно воспринимаемыми вещами, хотя совершенно к ним не подходил и вступал с этими вещами в противоречия, порождая апории. Тот, кто, несмотря на неприспособленность отвлеченного мышления к чувственно воспринимаемым вещам, продолжал его практиковать, производил в глазах слушателей впечатление обманщика.

В позиции Сократа воспроизвелась та же самая ситуация, которая имела место в элейской школе. Чистая мысль оказалась «беспочвенной», не имея никакой укорененности в объекте, потому что чувственно воспринимаемые вещи на роль объекта отвлеченного мышления не подходили; мысль требовала для себя собственного объекта — такого, с которым она могла бы соотноситься не порождая апорий и не производя впечатления фокуснического трюка. Но такого объекта не знала ни элейская школа, ни «младшие» физики, ни софисты; не знал его и Сократ. Они все были убеждены, что единственным реальным и подлинным объектом для нашего познания могут быть только чувственно воспринимаемые вещи. А без своего собственного, адекватного себе объекта речь и отвлеченное мышление оказывались бесосновными, беспредметными, речью и мышлением ни о чем. Стремление придать речи и отвлеченному мышлению способность выражать истину, тотчас вполне оправданно могло быть расценено как искусство создания иллюзий, как софистика.

С высокой степенью вероятности можно предположить, что Платон, продумывая положение философии Сократа (и своей), начал постепенно понимать бесосновность и беспредметность отвлеченного мышления, равным образом зыбкость и неустойчивость сократовского учения. Вероятно, разрабатывая аргументацию в пользу Сократа, он пришел к пониманию, что оставаться на позициях сократовской философии означало бы оставаться в границах софистики и положе-

ние дел не могла бы изменить субъективная неприязнь Платона (и Сократа) к софистам. Победить софистику можно лишь одним способом — построить философию на ином, противоположном софистике (в чем-то и по отношению к философии Сократа) принципе: нужно было отстоять истинность отвлеченного мышления, но сделать это можно было только найдя для него адекватный ему объект — вполне реальную, но такую же отвлеченную, как и само чистое мышление, вещь. Лишь при этом условии мышление перестанет быть беспредметным, мышлением ни о чем, неукорененным в реальной действительности. Только при этом условии мышление в своих чистых нечувственных формах сможет выражать характеристики нечувственных же вещей и будет по праву претендовать на истинность. И уже никто не сможет сказать, что такое мышление ничего не отражает в существующей действительности, говорит ни о чем и порождает иллюзии.

Софистика при таком понимании проблемы может рассматриваться в качестве всего лишь некоего симптома неблагополучия философии, тогда как причина неблагополучия состояла в отсутствии у отвлеченного мышления собственного объекта. Выйти в таком случае за пределы софистики — значит найти для отвлеченного мышления его объект.

Так выглядела объективная потребность самой философии. Но даже уяснив ее, оказалось далеко не простым делом понять, в каком направлении искать удовлетворения этой потребности. Можно было попытаться выйти из рамок софистической философии, двигаясь назад, к учениям физиков и элеатов. Однако такое движение вряд ли могло бы стать настоящим решением проблемы, поскольку и элеаты, и вся натурфилософия при своем последовательном развитии однажды уже произвели софистику. Возвращение на их позиции и сохранение их принципов без существенного реформирования не могло бы стать надежной гарантией от возврата к софистике. Судя по всему, мегарская школа в стремлении порвать с софистикой предприняла именно такое движение назад — к элеатам. Как показала судьба этой школы, она закончила эристикой и мало чем отличалась от самих софистов, разве что названием.

Киренаики и киники, как представляется, даже и не пытались оставить пределы софистики. В этих учениях, несмотря на внешнее отличие их представителей от софистов, очень много заимствований из образа мышления последних.

Так случилось, что именно Платон стал тем мыслителем, который сумел найти плодотворное направление поиска требуемого объекта. Эта удача превратила Платона из «рядового» сократика в основоположника идеалистической философии.

В отличие от киренаиков и киников, нашедших правильными аргументы против речи и отвлеченного мышления и потому пре-

небрегших исследованием последних, и в отличие от мегарцев, хоть и признававших истинность отвлеченного мышления, но по-элейски равнодушных к «параллелизму» чистого мышления (речи) и чувственно воспринимаемых вещей, Платон погружается в изучение вопроса о связи речи и вещей. Для тех задач, которые стояли перед Платоном, эта область представляется едва ли не самой существенной, поскольку софистика вырастает именно из неясности проблемы связи слов и вещей.

В самом деле, если мы пользуемся словами для обозначения вещей или их свойств, то надеемся, что между словами и вещами есть какая-то связь, есть что-то общее. Что может быть единым (общим), правильное сказать, одним, в речи и в вещах? Ведь они такие разные: значения слов, взятые в своем собственном состоянии, представляют собой чистые мысли, в которых нет ничего чувственно воспринимаемого; вещи же, наоборот, чувственно воспринимаемы. Первые непространственны, вневременны, вторые подчиняются законам пространства и времени. Первые не имеют частей, неделимы, неподвижны, вторые разлагаются на части и подвижны. Первые неизменны, вторые непрерывно меняются, первые представляют собой единства *, вторые множественны. Что может быть единого в столь разных типах реальности?

Между тем, используя слова для обозначения чувственно воспринимаемых вещей, мы понимаем друг друга, понимаем себя, управляем этими вещами на основе слов, искусственно они созданы или они естественного происхождения. А раз вещи подчиняются нашей деятельности, управляемой речью, значит, между вещами и словами есть общение, есть нечто общее, нечто одно, присутствующее одновременно и в речи, и в вещах. Если сказанное верно, тогда верным нужно признать одно из трех положений: 1) либо в значениях слов есть что-то чувственно воспринимаемое; 2) либо и в вещах, и в значениях слов есть нечто являющееся одновременно и чисто мысленным (чтобы быть единым со значениями слов), и чувственно воспринимаемым (чтобы быть единым с чувственно воспринимаемыми вещами); 3) либо же в чувственно воспринимаемых вещах есть что-то чисто мысленное.

Два первых предположения были изучены (правда, односторонним образом) элейской школой и Сократом, которые доказали, что в чистых значениях слов нет ничего чувственно воспринимаемого. Поэтому оба указанных допущения должны быть оставлены без рассмотрения **. Остается последнее предположение, согласно которому

* Значение слова в своем точном выражении всегда одно. Об этом учили элейцы и Сократ.

** Что касается второго предположения, то к нему Платон вернется позже, когда для него станет ясным существование идей. Поскольку особенность позиции Платона (в сравнении с элейцами) состояла в том, что идеи и вещи

значения слов потому приложимы к вещам, что в самих вещах, кроме чувственно воспринимаемого, есть также и чисто мысленное. Проблема присутствия умозрительного в чувственно воспринимаемых вещах никем прежде еще не подвергалась тщательному изучению, и Платон первый приступает к ее анализу.

Значение слова представляет собой, как было уже сказано, мысленное единство; этим одним значением слова мы обозначаем множество вещей. Например, одним словом «стол» мы обозначаем множество чувственно воспринимаемых столов, сколько бы их ни было и как бы они ни отличались друг от друга. Как возможно, чтобы одно значение слова обозначало *множество* вещей? Как должны быть устроены вещи, чтобы иметь возможность обозначаться одним словом?

Исследование этих вопросов показало, что одно значение слова потому приложимо ко множеству вещей, что обозначаемые одним словом вещи имеют подобные друг другу свойства, что вещи какими-то свойствами подобны друг другу. Подобие же многих вещей друг другу может означать лишь то, что в этих вещах имеется что-то одно, одно на всех («все есть одно»); оно и проявляется тем самым одним на всех свойством, которым подобные вещи подобны друг другу. Более того, Платону представляется, что все множество подобных друг другу вещей только кажется самостоятельным, а в сущности все они есть одно. Если бы в вещах не было ничего единого для многих из них, то значения слов были бы к вещам неприменимы. Практическое же использование человеком речи свидетельствует в пользу ее приложимости к вещам, а следовательно, и в пользу того, что в вещах есть некие единства.

Положим, в вещах действительно есть что-то единое, чем они подобны друг другу. Что представляет собой это единство, чувственно воспринимаемо оно или умозрительно? С точки зрения Платона, умозрительно. В самом деле, перед нами, например, два человека, отец и сын. Допустим, что сын похож на отца. Их подобие означает, что в них присутствует свойство, которое есть и в одном, и во втором, т. е. одно в обоих. Если это свойство действительно одно, то это означает, что и сын, и отец в этом свойстве тождественны друг другу: сын в этом свойстве есть отец, а отец есть сын. Положим, это свойство, например форма носа, перешло к сыну от отца. Форма носа — это то, чем сын похож на отца, чем они, следовательно, тождественны. Учитывая происхождение сына от отца и то, что указанным свойством они тождественны, можно сказать, что нос сына — это в сущности нос отца. Так показывает рассуждение — мыслительная,

должны быть связаны как сущность и явление, то он неизбежно должен был искать такую реальность, которая едина в явлении и сущности, которая содержит в себе признаки того и другого.

чувственно не воспринимаемая процедура. Но если мы прикоснемся к носу сына, то ощутим именно сыновний нос, а не отцовский, и ощутит наше прикосновение именно сын, а не отец. Как же все-таки отцовские черты присутствуют в сыне, чувственно воспринимаемым образом? Отнюдь, для чувственного восприятия всегда будут даны свойства именно сына, отец же в свойствах сына будет присутствовать не чувственно воспринимаемо, но умозрительно.

Это рассуждение или подобные ему показывают, что вещи, которые мы обычно называем чувственно воспринимаемыми, на самом деле сложнее, они включают в свое устройство кроме чувственно воспринимаемой составляющей еще и умозрительную составляющую, единую для многих вещей, Платон и обозначил словом «идея» *.

Своим предположением о том, что в вещах есть некие умозрительные единства, Платон достиг нескольких целей. Во-первых, ему удалось разрешить ту проблему, которая была камнем преткновения для философии со времен элейской школы, — ему удалось «укоренить» речь (чистое мышление) в вещах, найти для чистых значений слова собственный объект, к которому они могли бы прилагаться без опасности породить апории. Противоречия между речью и чувственным восприятием перестали играть для самой речи негативную роль, разрушая почву для софистики. Конечно, противоречия не исчезли полностью, они лишь переместились из сферы отношения слов и вещей в сами вещи. Однако эти противоречия являются предметом рассмотрения уже не софистики, а другой философии.

Во-вторых, сделанное Платоном допущение позволяет подвести под сократовскую философию, продолжателем дела которой он себя считал, твердые и уже не софистические основания. Правда, благодаря такому обоснованию Платон совершил выход за пределы сократовских принципов (Сократ ведь запрещал заниматься изучением природы), но не отбросил ее. Философия Сократа оказалась преобразованной, она утратила свою самостоятельность и превратилась в составную часть иного учения — философии Платона. Софистические элементы сократовского учения исчезают только тогда, когда оно превращается в платонизм.

* Первыми о существовании некоего множества умозрительных единств, обозначаемых словами, могущих быть соотносенными с физическими предметами и отличных от универсального единства (от Ксенофанова «одного»), стали говорить мегарцы (рассуждения Стильпона об овоще как таковом и о человеке как таковом). Но, похоже, им, как и элеатам, вполне довольно было лишь зафиксировать существование умозрительно-логической сферы (сферы значений слов), а связывать ее с областью чувственно воспринимаемого они не имели ни малейшего желания. Платон, испытавший, по-видимому, влияние со стороны мегариков, был наряду с ними вторым из тех, кто стремился выйти за пределы этической проблематики и создать определения физических предметов.

Итак, не будет большим преувеличением, если сказать, что платоновское учение об идеях (как и Сократово об определениях) выросло из речи, а точнее, из существеннейшего свойства ее элементов — слов и имен — из общности значения последних *. Значение любого слова имеет собирательный смысл и, будучи одним, высказывается сразу о некотором множестве предметов. Охватываемые значением слова, предметы имеют нечто тождественное между собой, что делает их похожими друг на друга; благодаря некоторому общему признаку, присущему и всем им, вместе взятым, и каждому в отдельности, они и оказываются причисленными к одному классу предметов. Эта одинаковость (одно общее свойство) различных предметов, исходящая от многих чувственных восприятий, но сводимых рассудком воедино, и послужила началом формирования платоновского учения об идеях **. Причем название «идея» присваивается этому единству многообразного далеко не случайно.

Древнегреческие слова *ἰδέα* и *εἶδος*, переводимые на русский язык как «то, что видится», как «объект видения», «внешний вид», «фигура» или просто «вид», до возникновения специального учения об идеях употреблялись и философским, и обыденным сознанием совсем не по-философски, не как понятие, а как обычное слово. Греки использовали его главным образом в двух значениях. Во-первых, словами «эйдос» и «идея» обозначался *внешний вид* предмета или предметов, а во-вторых, этими терминами обозначалась сама основывающаяся на подобии вещей *собирательность*, присущая любому слову, и их часто применяли в тех контекстах, в каких и мы сами применяем слово «вид», говоря «этот вид (род) предметов», «вещи такого-то вида (рода, класса, порядка, сорта, типа и т. д.)».

Оба значения как нельзя лучше выражали основные параметры любого слова. Ими обозначалась и собирательность всех прочих

* Тождество единства и множества, обусловленное речью, есть всюду, во всяком высказывании; это вечное свойство нашей речи, говорит Платон (см.: Филеб, 15d—e).

** В разных диалогах, относящихся к разным периодам творчества Платона, он одинаково определяет идею и пути ее поиска. В «Меноне» Платон говорит о добродетелях, что «если даже их множество и они разные, все же у всех у них есть одна определенная идея; она-то и делает их добродетелями...» (Платон. Менон, 72c). «Я ищу, что во всех этих вещах есть *одинакового*» (Там же, 75a). В «Федре» он замечает, что человек должен постигать истину «в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино» (Платон. Федр, 249b—c). В диалоге «Парменид» Платон описывает путь, каким идет мышление к формированию единой идеи: «Я думаю, ты считаешь каждую идею единой по следующей причине: когда много каких-нибудь вещей кажутся тебе большими, то, окидывая взглядом их все, ты, пожалуй, видишь некую единую и тождественную идею и на этом основании само великое считаешь единым» (Платон. Парменид, 132a).

слов, их обобщающий характер, их «единство многообразного»; они же указывали и на основные, по преимуществу внешним способом воспринимаемые свойства этого единства многообразного, поскольку вещи, входящие в состав того или иного «вида» (и обозначаемые одним словом), сходны друг с другом прежде всего своим внешним видом. Иначе говоря, этими словами обозначались по преимуществу существеннейшие свойства других слов. Поэтому-то эти два значения слов *ἰδέα* и *εἶδος* — обозначать внешний вид и общее свойство, на основании которого вещи объединяются в одну группу, — эти два значения и были перенесены Платоном из речи в учение об идеях*.

Для внешнего наблюдателя идея, конечно, представляет собой внешний вид, но не одного какого-то чувственно воспринимаемого предмета; она предстает как *обобщенный* внешний вид, единый для той или иной группы предметов. Это даже не внешний вид в строгом смысле слова, а то, что может от него остаться, если из него удалить всю чувственно воспринимаемую сторону; это скорее похоже на интеллектуальный «чертеж», схему, на логико-функциональный каркас чувственно воспринимаемой вещи, на *собирательный внешний вид*. Он не совпадает полностью ни с одной конкретной вещью, но обязательно должен быть приложим к каждой вещи данной группы (обозначаемой данным словом). При этом было бы большой ошибкой полагать, что такой «обобщенный внешний вид» есть лишь «наше субъективное представление», существующее только в нашем сознании как результат абстрагирующей деятельности человеческого мышления. Так в нас формируется только представление об идеях, но не сами они. Идея, как можно предполагать, являет собой внешний вид, «фигуру тела» вполне реальной вещи, только не чувственно воспринимаемой, а умозрительной и универсальной. От этого она не становится лишь логической абстракцией, но может быть даже вполне физической, хотя и умозрительной. Универсальная вещь (идея) есть самостоятельная единичная (но не чувственно воспринимаемая) вещь, тождественная себе самой во всех своих проявлениях; множество же чувственно воспринимаемых подобных друг другу вещей и есть как раз ее проявление.

Как видит мир обычное рассудочное сознание? Как уже отмечалось выше**, реально и подлинно существующим оно признает лишь множественное, причем не важно, о чувственно ли воспринимаемом

* Судьба этих терминов в платоновском учении разная. Термин «эйдос» стал обозначать собирательность, заметное для чувственности суммарное единство вещей, единство множества; с его помощью Платон обозначил, например, приметное для чувств сочетание букв в слоге, его (слога) чувственный внешний вид. Термин же «идея», в противоположность эйдосу, обозначает именно единство, чувственно не воспринимаемое, умозрительное, отличное от всей совокупности его воплощений (которое в случае со слогом отличается от суммы букв).

** См.: Лебедев С. П. История античной философии. Ч. 1. Физика, с. 14.

множестве (т. е. о макротелах) идет речь или о чувственно невоспринимаемом (микротела). Единство же и целостность оно склонно считать несамостоятельным, производным от множества. Ему легче предположить, что любое целостное единство состоит из суммы многообразных элементов, на которые оно легко разлагается (прежде всего в процессе умирания), чем допустить исходный и подлинный характер существования единого целого. Для рассудка подлинно и самостоятельно существуют только отдельные, обособленные друг от друга вещи: отдельные люди, отдельные собаки, отдельные кошки и т. д. Более того, рассудок склонен полагать, что и отдельный чувственно воспринимаемый человек не существует по-настоящему, что он есть сумма клеток, а те — сумма молекул, те же, в свою очередь, предстанут его взору как сумма атомов и т. д., вплоть до полного хаоса как чистой множественности. Он (рассудок) не придает существенного значения единству (тождеству) особой друг с другом внутри одного и того же класса, он не придает значения тому, что все особи данного класса есть одно, есть то же самое. Единство же мысленное (значение слова, понятие) или физическое (живой организм) он будет считать лишь суммой составляющих его элементов.

Но ведь на это дело можно посмотреть и с другой стороны — с разумной. С этой точки зрения каждый отдельный человек, каждое животное и растение не сами по себе появляются и развиваются. В каждом из нас есть сила, которая управляет процессом нашего рождения и развития; и эта сила одна и та же в любом человеке, иначе он не был бы человеком, а стал бы кем-нибудь иным или не появился бы вообще. Она — та же самая во всех людях, живущих ныне, и во всех тех, кто жил до нас и кто будет жить после, но не тождественная простой их совокупности. Такое допущение позволяет посмотреть на весь человеческий род как на что-то одно, как на самостоятельное единство, как на индивидуум, наконец, как на самостоятельную единую единичную вещь, поскольку все растянутое во времени эмпирически фиксируемое множество людей есть лишь обнаружение той самой единой силы, которая каждого и всех вместе делает именно человеком, а не чем-то иным. Можно сказать, что подлинно существует только эта одна-единственная сила, а конкретные индивидуумы суть лишь ее проявления. Это нечто, будучи одной единичной вещью, проявляется как множество внутренне связанных друг с другом и одновременно обособленных друг от друга чувственно воспринимаемых индивидуумов, подобно тому, как один единый организм человека существует в виде множества конкретных клеток, которые он сам и порождает и сумме которых он далеко не тождествен. Такое «нечто» и есть человек как таковой, человек вообще. Чувствами мы способны воспринять только конкретного единичного чувственно воспринимаемого человека, который суть лишь проявление человека универсального; последний же, будучи единичной вещью, чувствам

тем не менее недоступен и воспринимается только умозрительно, хотя при этом он может быть вполне физичен*. Если Платон имел в виду именно такие единства, называя это идеей, то он мыслил вполне разумно и по-философски: ведь кредо философии и разума как раз и состоит в том, чтобы «все» (многое) видеть как «одно» (в том числе и всех людей как одного человека).

В диалоге «Менон» есть место, где Платон выясняет, одна ли и та же сила обнаруживается в действиях мужчины и женщины или разные. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что, ответив утвердительно на этот вопрос, Платон отождествил идею и силу как таковую, «силу вообще»; идея силы — это не абстрактное понятие силы, не абстрактное представление, отвлеченное от многих проявлений разнообразных сил, а вполне реальная сила, но только всеобщая, универсальная физическая сила, которая, будучи единой, действует во всех своих проявлениях; вполне физическая сила, действующая во всех частных физических силах, и есть идея силы**.

Похожим образом используется понятие «идея» в диалоге «Тезет». Здесь идеей называется душа. Душа есть идея как единство ощущений, которые, будучи все разными, сводятся к ней как к своему центру, к своему одному и единственному основанию. Рассудочное сознание душу не воспринимает точно так же, как оно не воспринимает универсальную силу или универсального человека. Ему в глаза бросается прежде всего множество кажущихся самостоятельными отдельных ощущений, которые воспринимаются таким рассудочным субъектом без их основания, подобно тому, как окружность зрительно воспринимается без восприятия ее центра. Но на самом деле, наоборот, как полагал Платон, существует только одна душа, а не ощущения, которые вообще имеют место лишь потому, что причастны душе, что они суть орудия ее, ее формы и состояния. Как и в случае с силой, частных состояний души (ощущений) много, но подлинно существует только одна единая душа, которой мы как раз и ощущаем осязаемое, которая существует в своих ощущениях как единое во многом и различные состояния которой мы принимаем за самостоятельные ощущения***.

* Чувственно воспринимаемые вещи, говорит Платон, «можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть» (Платон. Государство, 507b—c).

** «Если сильна женщина, то разве не та же самая идея, не та же самая сила делает ее сильной? Под этим «та же самая» я разумею вот что: от того, что есть сила вообще, не отличается никакая сила, будь она хоть в мужчине, хоть в женщине» (Платон. Менон, 72e) [курсив наш. — Л. С.].

*** «Было бы ужасно, дитя мое, если бы у нас, как у деревянного коня, было помногу ощущений, а не сводились бы они все к одной какой-то идее, будь то душа или как бы ее там ни называть, которой мы как раз и ощущаем осязаемое, пользуясь прочими [органами чувств] как орудиями» (Платон. Тезет, 184d).

Иногда идея в устах Платона приобретает вещественные характеристики, как, например, в диалоге «Тимей». Здесь Платон говорит об идее богов, что она, *идея*, была создана демиургом большей частью *из огня* и получила безупречно *круглую* форму, подобную Вселенной *. Тут идея вещественна и кругла, хотя веществу и форме в данном случае, скорее всего, нужно присваивать не чувственно воспринимаемые, а умозрительные характеристики. Множество частных богов только кажется самостоятельно существующим и будто бы само собой движущимся; то, что, будучи одним (огнем), проявляется во множестве «богов» в виде их общего признака и в закономерном однообразии их движения.

Каждая идея может быть только одна. Множественность связана с ее проявлением, но не с ней самой. Для идеи существенно быть последним единством для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем. Столов и кроватей, к примеру, множество, но идей этих предметов только две — одна для стола и одна для кровати. И если бы мы допустили, что есть две идеи кровати, то, в конечном счете все равно оказалось бы, что она одна, и именно та, вид которой имели бы они обе. Это была бы та единственная кровать, кровать как таковая, а двух кроватей бы не было **.

Идея отличается Платоном и от логоса, и от сущности. Например, *λόγος* души, который часто переводится как ее «понятие», представляет собой цепочку рассуждений, или речь о том, что самодвижущееся вечно и является началом движения. *ὄντα* (сущность) души состоит в том, что она действительно фактически есть самодвижущаяся вещь ***. Что же касается идеи души, то о ней Платон не высказывается прямо и не решается сказать, какова она — это, с его точки зрения, требует божественного и пространного изложения. Все, что может себе позволить Платон в описании идеи души, состоит в уподоблении ее знаменитому чувственному образу — «соединенной силе крылатой парной упряжки и возникшего» ****.

В сравнении с чувственными вещами идеи представляют собой нечто весьма своеобразное. Чувственно воспринимаемая сторона

Похожим образом используется понятие идеи в диалоге «Филеб», где к одной и той же идее (как будто бы к одной и той же единой способности) Платон относит память, разумение, знание и истинное мнение (см.: Платон. Филеб, 60d).

* «Идею божественного рода бог в большей части образовал из огня, дабы она являла взору высшую блистательность и красоту, сотворил ее (т. е. идею. — Л. С.) безупречно округлой, уподобляя Вселенной...» (Платон. Тимей, 40a).

** См.: Платон. Государство, 597b—e.

*** Термин *ὄντα*, который трактуется чаще всего как сущность, означал имущество, состояние, существо, сущность, действительность, бытие (см.: Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. М., 1991).

**** Платон. Федр, 245c—246b. Идея в данном случае, видимо, суть такое единство, которое включает в себя разумную, яростную и вожделеющую способности.

вещей виделась Платону, в соответствии с гераклитовскими элементами в его мирозерцании, зыбкой, изменчивой, всегда содержащей в себе стремление к иному по отношению к исходному своему положению. Элейское же наследие принуждало освободить идею от чувственного материала и мыслить ее в соответствии с нормами чистого мышления. Будучи, согласно элейским канонам, лишь мыслимой (но при этом совершенно реальной, физической *), идея предстает похожей на Парменидово сущее — вечной, не знающей ни возникновения, ни гибели (рождаются и гибнут конкретные вещи, например люди, но не сама идея человека, существующая до и после любого конкретного человека), пребывающей вне времени, вечно себе тождественной; она представляется цельной, не имеющей никаких частей, совершенно простой **. Словом, к ней, если ее мыслить лишь в отношении к себе самой, оказываются не применимы вообще никакие свойства, характерные для чувственно воспринимаемых вещей.

Итак, платоновская идея — это единичная, но универсальная вещь. Она может быть и чисто логической, и вполне физической, но не воспринимаемой чувствами, похожей видом на причастные ей вещи, но умозрительной. Идеи вечны, неизменны, цельны, неделимы, не имеют частей, ничего не воспринимают в себя откуда бы то ни было и сами ни во что не входят ***, не зримы, существуют в уме и доступны лишь его восприятию (умо-зрительные).

Хорошей иллюстрацией к образу идеи может служить душа. Она действительно является единичной, с позволения сказать, вещью, при этом универсальной для любой и для всех частей тела, входящих в состав данного организма. Она, будучи единой и одной, присутствует одновременно в разных частях (точках пространства) тела, не утрачивая при этом своей самостоятельности, единства и единичности. Тело живет, только будучи причастным душе (идее), множество частных тел (рука, нога, кровь и прочее) живут, также только будучи причастными душе. Сила в правой руке и сила левой руки не две разные силы (хотя они, конечно, различаются многими параметрами,

* См. диалоги «Менон» и «Тимей».

** В «Федоне» Платон отмечает, что разлагается лишь то, что по своей природе является сложным. Оно распадается таким же способом, каким прежде было составлено. Неразложимо лишь простое, не составное. Несоставные вещи — это те, которые постоянны и неизменны, а те, что в разное время неодинаковы, — составные. Меняются чувственные вещи, а сами по себе сущие (прекрасное само по себе, равное само по себе и т. п.), т. е. бытие, никогда и ни при каких условиях не подвержены никаким изменениям. Неизменные вещи недоступны для чувственности, они постигаются лишь с помощью размышления — они безвидны и незримы. Следовательно, есть два рода вещей: 1) зримые и непрерывно меняющиеся, 2) безвидные и всегда неизменные (причем речь идет о зримости и незримости только для человеческой чувственной природы).

*** См.: Платон. Тимей, 52а.

в том числе количественно у левши и правши), а есть одна и та же сила — сила одной и той же души — идея силы, сила как таковая. Идея человека — это своего рода душа всего человечества, такое единство всех людей, которое охватывает и тех из них, которые жили и умерли, и тех, которые живут ныне, и тех, которым еще предстоит родиться. Не только каждый человек в отдельности есть живой организм, но и все люди, вместе взятые, есть живой организм, единством которого, душой которого является идея. Вот это единство, которым в одно целое связаны все люди, и есть идея человека. Идея живого вообще тоже не является абстракцией, а суть вполне реальное единство, которое является душой всех живых существ, объединяя их в единый живой организм. Рассудок видит реально существующими только чувственно воспринимаемые вещи, не усматривая реальности их единства. Поэтому правильно говорит Платон о том, что идеи доступны только разумному, а не рассудочному мышлению.

§ 2. Идея, слово, вещь

Идея и слово. Неудивительно поэтому, что те аргументы, с помощью которых когда-то нападали на элейцев, были после некоторой доработки и модернизации использованы и против Платона. Рассудочное по преимуществу мышление софистов, киников и киренаиков находило положения Платона об идеях малоубедительными. Ведь можно же предположить, что «единства» имен не выходят за пределы последних и человеческого сознания, а сама речь в силу этого вполне условна. Например, софисты и некоторые сократики (киники и киренаики), как уже говорилось выше, вооружившись унаследованным от элейцев и не преодоленным впоследствии фактом независимости друг от друга мышления и чувственности, так и утверждали, что наша речь и, соответственно, мышление имеют условный характер. Некоторые из них полагали, что правильность имен есть договор и соглашение*. Ни одно имя никому не врождено от природы, но зависит от закона и обычая тех, кто привык что-либо так называть. На это указывает, полагали они, различие названий одних и тех же предметов не только у эллинов и варваров, но и внутри эллинской культуры. Если бы речь производилась самой нашей природой, которая едина у всех людей, да соответствовала природе самих вещей, то и речь у всех людей была бы единой, и имена были бы одни и те же.

Этой точке зрения на речь нельзя было бы ничего противопоставить, если бы не было никаких особых и самостоятельных сущностей вещей и если бы, как считал Протагор, для каждого человека

* См.: Платон. Кратил, 384d.

сущность той или иной вещи была бы чем-то особым*; иначе говоря, это возможно было бы лишь при том условии, что ничего общего (т. е. единого) в самих вещах нет и все бытие предельно индивидуализировано. Наличие же в самих вещах самостоятельного единства, общего для большого их числа, крайне трудно доказать средствами самой мысли-речи, не выходя за ее пределы непосредственно к вещам (ее как раз и обвиняют в том, что она внутри себя создает единства и переносит их на предмет, в котором этих единств нет). Платон и не пытается эту позицию специально опровергать и лишь мимоходом отмечает, что если следовать Протагору и считать разумными и правильными любые восприятия, то разумными окажутся все, а неразумными была бы просто невозможна**.

Лучшее средство доказать, что не особым способом для каждого существует каждая вещь, как полагал Протагор, и что в самих вещах также есть единство, обозначенное в речи, — наша практическая деятельность. Здесь, по мысли Платона, человек и совершает выход «из речи» к самим вещам. Воздействуя на вещи, мы вынуждены сообразовываться с их природой, а формы нашей деятельности, ее продукты и ее орудия неизбежно выражают сущность тех предметов, на которые мы направляем свою активность***. Это значит, что «сами вещи имеют некую собственную устойчивую сущность, безотнositельно к нам и независимо от нас, и не по прихоти нашего воображения их влечет то туда, то сюда, но они возникают сами по себе, соответственно своей сущности»****. А то, что способы воздействия на однородные вещи примерно одинаковы у всех людей, указывает на универсальность и обязательность объективно сущего в предметах единства как для самих предметов, так и для людей. Речь же ничего не добавляет и не убавляет, а лишь фиксирует сущностное единство вещей и запечатлевает это в имени*****. Имя, полагал Пла-

* См.: Платон. Кратил, 386 а.

** Там же, 386с. — Если следовать Протагору и считать все индивидуализированным, то не было бы и никакой разумности (поскольку она ориентируется на логосные общности и единства) и не было бы критериев для отличия разумных и неразумных.

*** Можем ли мы, спрашивает Платон, разрезать вещь чем угодно и как угодно или же должны выбирать соответствующий инструмент и учитывать строение вещи? (см.: Платон. Кратил, 387а).

**** См.: Там же, 386d.

***** На что, к примеру, обращает внимание столяр, делая челнок? Если во время его работы челнок расколется, то, создавая новый, он будет взирать не на расколовшийся, а на тот εἶδος (вид, образ), по которому он сделал и первый. Этот-то образ (εἶδος) мы и называем челноком, говорит Платон. Если нужно сделать челнок для легкой ткани или плотной, льняной, или шерстяной, или какой-нибудь другой, разве не должны все эти челноки прежде всего иметь образ челнока, а затем уже, какой челнок по своей природе лучше всего подходит для каждого вида ткани, такие свойства ему при выработке и придать (см.: Платон. Кратил, 389а—с).

тон, выражает *сущность* вещи * и подражает ей посредством букв и слогов **.

Идеи и вещи. Объективно присутствующие в конкретных вещах единства делают вещи тем, чем они являются. Именно в силу единой идеи, говорит Платон, нечестивое — нечестиво, а благочестивое — благочестиво ***; нечто в них тождественное заставляет их быть прекрасным или безобразным; если две вещи прекрасны, они должны быть таковыми благодаря чему-то одному, присущему им обобщению ****; одна определенная идея (одно и то же в вещах единство) и делает добродетели — добродетелями, а что-то иное — иными *****. Идея есть сущность, а чувственно воспринимаемая вещь — только явление сущности, тень идеи 6*.

Отношение между вещами и идеями Платон обозначает с помощью терминов «уподобления», «причастия», «приобщения». Допускается, что вещи приобщаются к идеям, уподобляются им, т. е. делаются похожими на сами идеи и в силу этого они оказываются похожими на другие такие же вещи. Предположение о первичности идей и умозрительного в сравнении с чувственно воспринимаемым питается большей фундаментальностью общего, единого. Индивидуальное рождается как нечто неповторимое, имеет только ему присущие черты, гибнет безвозвратно. Но в этом же индивидууме есть что-то общее, что имеется также и у остальных индивидуумов. Вот это общее рождается, существует и гибнет в индивидууме далеко не уникально, а точно так же, как и у всех остальных индивидуумов. Глядя на то, как общее свойство рождается и гибнет в одном индивидууме лишь затем, чтобы родиться и погибнуть в бесчисленном множестве других таких же индивидуумов, можно даже заключить, что оно вообще не рождается и не гибнет, а как бы парит над всей совокупностью индивидуумов — и прежних, и настоящих, и будущих. Чем более общим является свойство, тем более фундаментальным оно представляется.

Объяснение взаимодействия вещей и идей с помощью «приобщения» («уподобления») оказывается делом довольно непростым. Во-первых, оно мало что говорит о «механизме» уподобления, и у читателя остается впечатление того, что вместо реальной связи предлагается лишь фраза о такой связи. Во-вторых, уподобление имеет обоюдный характер, т. е. не только вещи уподобляются идее,

* Там же, 393d.

** Там же, 423e.

*** См.: Платон. Евтифрон, 6d—e.

**** См.: Платон. Гиппий больший, 300a—302c.

***** См.: Платон. Менон, 72c.

6* О том, что чувственно воспринимаемые вещи есть только тени идей, Платон говорит в книге VII диалога «Государство», где речь идет о символе пещеры.

но и идея вынуждена уподобляться вещи. Если вещь подобна идее, то между вещью и идеей существует подобие, причем взаимное подобие; в случае же, если идея не подобна вещи, то и вещь будет не в состоянии уподобиться идее. И получается, что не только в вещи должны присутствовать умозрительные характеристики, но и идея должна быть не чужда чувственно воспринимаемым параметрам. Вот тут-то и возникают разнообразие трудности.

Идеи, конечно, как-то присутствуют и в самих вещах, но вот какую форму бытия в них они имеют? Существуют ли они самостоятельно и обособленно от чувственных вещей, представляя собой особые нечувственные вещи, или это единство идей не имеет самостоятельного по отношению к конкретным вещам существования, а всегда пребывает в них в растворенной форме? Как существует сила вообще в каждом конкретном проявлении силы? Если идеи не существуют помимо чувственных вещей, самостоятельно по отношению к ним как отдельные нечувственные вещи, то к ним не приложимы логические мысленные определения и свойства отвлеченного (элейского) мышления, и тогда наша речь (мышление) ничего не отражает в вещах или она содержит то, чему ничто не соответствует в действительности (наша речь в таком случае не истинна). Но если же допустить их самостоятельное существование и тем самым создать для мышления собственный объект, то проблемы не исчезнут, а просто трансформируются, потому что весьма сложно описать тот способ связи, который может существовать между понимаемыми таким образом идеями (чистой мыслью) и вещами. Как, в самом деле, цельное, неделимое единство может находиться в разделенном состоянии, пребывая во множестве подобных друг другу вещей? Вся ли идея целиком — хоть она и едина — находится в каждой из многих вещей или дело обстоит как-то иначе? Ведь оставаясь единою и тождественною, она в то же время будет вся целиком содержаться во множестве отдельных вещей и таким образом окажется отделенной от самой себя*. Приобщается ли каждая чувственная вещь части идеи или же всей идее целиком? Да и могут ли у идеи быть части?

* См.: Платон. Парменид, 131а—131е. Это же затруднение Платон рассматривает и в диалоге «Филеб». Как эти единства (идеи. — С. Л.), недоумевает он, вечно тождественные, прочные, непричастные ни возникновению, ни гибели, умудряются быть рассеянными в возникающих вещах и тем самым превратившимися во множество и всецело отделенными от самих себя, и при этом единства остаются едиными и тождественными одновременно в одном и во многом? (см.: Платон. Филеб, 15b—c). Подобные же соображения высказывал и Аристотель: «если живое существо, данное в лошади и в человеке, одно и то же, подобно тому, как ты [тождествен] с самим собой, каким образом [такое] единое будет [оставаться] одним в вещах, существующих отдельно, и почему это живое существо не будет вне самого себя?» (Аристотель. Метафизика, VII 14, 1039a 33—b2).

Ведь тогда получится значимая для Платона нелепость, когда «великость сама по себе» (идея величия) разделится на части причастностью к ней многих больших вещей и каждая из последних будет велика благодаря части «великости», меньшей, чем сама «великость»? Или, если вещь примет малую часть равенства, сделает ли ее эта часть, меньшая самого равного, равным чему-нибудь? Наконец, если вещь приобретает части малого, малое будет больше этой своей части; таким образом, само малое будет больше, а то, к чему приложится отнятая от малого часть, станет меньше, а не больше прежнего*.

Получается, что либо идеи присутствуют в самих вещах, будучи растворенными в них, но тогда к ним невозможно приложить нормы отвлеченного логического мышления и последнее окажется совершенно беспочвенным, либо идеи существуют самостоятельно и обособленно от вещей, и тогда к идеям можно приложить элейские критерии мысли, но совершенно невозможно представить, как они связаны с чувственными вещами. И если так, то это значит, что они непознаваемы** и, кроме того, не являются сущностями вещей.

Платон усмотрел и еще одну сложность, связанную теперь уже с процессом общения идей и вещей. Как полагали многие и сам Платон, вещи обретают свои характеристики, причащаясь (уподобляясь, подражая) идеям. Вещи подобны друг другу, потому что причастны одной идее. Но наше мышление довольно мобильно и подобия (т. е. единства многообразного) может отыскивать где угодно, между чем угодно и в каком угодно количестве, а тем самым оно будет в состоянии множить идеи без каких-либо ограничений. К примеру, если те или иные вещи кажутся нам имеющими большие размеры, то, окидывая взглядом их все, мы усматриваем в них общее им всем свойство величия, некую единую и тождественную идею (вид) «великости» и на этом основании великое само по себе считаем единым, единой идеей. Но можно же усмотреть подобие между великим самим по себе и другими великими вещами, и тогда обнаружится еще одно «великое», благодаря которому объединяются в одну группу и великое само по себе, и прочие великие вещи. Значит, откроется еще одна идея великости, возникающая рядом с самим великим и тем, что причастно ему; а надо всем этим опять другая, благодаря которой все это будет великим. И таким образом, каждая идея уже не будет единой, но окажется бесчисленным множеством***. Избежать столь нелепого вывода можно лишь при допущении, что вещи приобщаются к идеям не посредством подобия****.

* См.: Платон. Парменид, 131a–131e.

** Там же, 133b–134a.

*** Там же, 132a–b.

**** Там же, 132d–133a.

(Довольно важен вопрос о том, для всех ли вещей есть идеи, а если не для всех, то для каких они есть и для каких вещей идей нет. Анализ некоторых текстов склоняет исследователя принять тот тезис, что если идея выражается в слове, то должно существовать столько идей, сколько есть слов, или, по-другому, для тех вещей, для обозначения которых имеются слова, должны быть и идеи. Судя по всему, Платон допускал существование идей не только для вещей, но и для их свойств и отношений, не только для вещей ценных, но и для вещей дурных, не только для тех вещей, которые возникли естественным образом, но и для созданных с помощью искусства, и т. д. В пользу такого понимания указывает, например, диалог «Парменид». Здесь устами главы элейской школы Платон спрашивает у молодого Сократа о том, есть ли идеи для огня, воды и даже для таких смешных вещей, как волос, грязь, сор и тому подобное. Робость попытки Сократа отказать этим вещам в идейных основаниях и в ответ на это — сетования Парменида на молодость своего собеседника и неискушенность его в философии вынуждают читателя склониться к тому, что сам Платон, симпатии которого на стороне Парменида в данном диалоге, полагает, что и для этих, и для других подобных им вещей нужно допускать существование идей*.

Такое весьма размытое толкование не очень полезно для идеи, если ее при этом использовать как причину (программу) появления вещей; а кроме того, оно не очень-то соответствует высокому статусу умозрительного бытия, связанному с идеей блага. Возможно, Платон переосмыслил свою позицию и понятие идеи в конечном счете связал только с естественными вещами. По крайней мере, на нечто подобное намекал Аристотель, подчеркивая, что для Платона имеется столько эйдосов, сколько есть видов *природных* вещей**. Если же Платон и не изменил свою позицию в сравнении с первоначальной, то его последователи изменили. Как замечает Альбин, «по мнению большинства платоников, нет идей для создаваемого искусственно, например для щита или лиры; для того, что нарушает естественный порядок, например для лихорадки или холеры; для отдельного, например для Сократа и Платона, а также для ничтожного, например для грязи или сора, для относительного, например для большего и меньшего»***.)

К этим и ко многим другим трудностям приводит учение об идеях, если эти идеи вещей действительно существуют и если их определять как нечто самостоятельное. Но, с другой стороны, для Платона было совершенно очевидно, что если отказаться от допущения

* См.: Платон. Парменид, 130с–131а.

** См.: Аристотель. Метафизика, 1070а 17–19.

*** Альбин. Учебник платоновской философии, гл. IX 2 // Платон. Диалоги. М., 1986.

самостоятельного и обособленного существования постоянно тождественной себе идеи для каждой из существующих вещей, то невозможно будет найти тот объект, на который человек непротиворечиво мог бы направить свою мысль, и тем самым была бы уничтожена всякая возможность рассуждения*. Существование идей признать необходимо хотя бы ради сохранения знания и рассуждения, но характер связи их с вещами должен, во избежание противоречий, интерпретироваться иначе, чем это делалось прежде. Помещать самостоятельные идеи *непосредственно* в самостоятельные, чувственно воспринимаемые вещи представлялось противоречивым, но и не помещать их в вещи было не менее противоречивым. Ясно только, что отношения между идеями и чувственно воспринимаемыми вещами должны быть «мягче», должны быть свободны от жесткой противоположности и полной изолированности друг от друга умозрительного и чувственно воспринимаемого; между умозрительным и чувственно воспринимаемым должен существовать «переход»**. Отношения между идеями и вещами, как оказывается, нельзя описать, руководствуясь принципом абстрактного тождества (т. е. оставаясь на позициях элейской школы); выходило, что наиболее эффективным в данной ситуации мог стать гераклитовский принцип всеобщей противоречивости, который показал себя способным простирается не только на чувственно воспринимаемые вещи, но и на мысленные, и на их взаимное общение. С позиции этого принципа идея и находится в вещи, и не находится, и есть вещь, и не есть, словом, она есть противоречие.

Движение в этом направлении Платон предпринимает в диалоге «Парменид»***. Здесь идеи, сохраняя свои «идейные» характеристики, показываются Платоном совсем не чуждыми тех черт, которые прежде связывались с чувственно воспринимаемыми формами существования, а именно — множественности, движения, времени и т. п.; сами идеи показываются противоречивыми, как и их отношения к чувственным вещам.

§ 3. Одно. Мир идей

Источником единства чувственно воспринимаемых вещей является идея. Было бы, однако, неправильно думать, что идея представляет собой какое-то абстрактное единство, единство без различия

* См.: Платон. Парменид, 135а—135с.

** Можно полагать, что это обнаружила бурная полемика, протекавшая как внутри платоновской школы, так и за ее пределами.

*** Нельзя не заметить при этом, что гераклитовские по духу рассуждения Платон помещает в диалог, которому присваивает имя Парменида, заставляя последнего как бы собственными устами включить в свои мысленные структуры не свойственный ему принцип.

и что все идеи существуют изолированно друг от друга как взаимоисключающие единства, наподобие атомов. Противоположность единства и множественности характерна не только для отношения идей и чувственно воспринимаемых вещей, но и для отношения самих идей друг к другу. Есть идеи менее общие и более общие, например, есть идея человека и идея живого существа, которые «общаются» друг с другом, причем идея живого существа является более фундаментальной и охватывает кроме идеи человека также и множество идей других живых существ (собаки, кошки и т. п.). В свою очередь, данная идея входит подчиненным моментом в более общую, та — в еще более общую и т. д., а потому и сама идея является некоторым единством многообразного. Имеется ли предел в этом процессе перехода от более частных идей к более общим или же движение должно продолжаться бесконечно? И если есть предел, то какое же единство может выполнить его роль?

Платон устанавливает такой предел, и его роль выполняет единое. Это важнейший элемент платоновского мышления, являющийся его основанием. Единое есть сущность всякого единства, чистое единство, единство, в котором нет ничего, кроме единства; если стремиться к строгости и точности мышления и стараться ничего не добавлять к тому, что содержится в значении слова, то окажется, что в слове «единое» («одно») ничего, кроме единства, нет: в нем нет множества.

Диалектику единого и многого Платон разворачивает, как было сказано, в диалоге «Парменид». Хотя диалог этот назван именем лидера элейской школы, что говорит о большом уважении к нему со стороны Платона и должно было бы указывать на единство их позиций, точка зрения Платона в этом произведении несколько иная. Реальный Парменид анализировал понятие «становление» и нашел, что оно представляет собой тождество противоположностей бытия и небытия*, причем мышление последнего оказалось противоречивым, нестрогим, отождествляющим небытие с бытием. Такая неряшливость показалась ему недопустимой, и он, чтобы не мыслить несущее сущим, предпочел не мыслить несущее вообще. Оставшемуся же в одиночестве бытию он стал присваивать абсолютные предикаты (свободные от множественности и, следовательно, от небытия)**. Платон же отталкивался от слегка «усложненного» сущего — от понятия «идеи», одна из основных функций которой состояла в том, чтобы объяснить причину единства (подобия) во множестве вещей; и возможно, в этой связи он основополагающим сделал не бытие, а именно единое (одно). Оказалось, что одно вполне может быть

* Становление показалось Пармениду разрушающим единство вещи, которая, как учил Гераклит, есть она и не она.

** См.: *Лебедев С. П. История античной философии*, с. 97—99.

мыслимо вне связи со всем остальным, включая и даже само бытие, но не наоборот; бытие же обнаружило себя не столь самостоятельным, как одно, и продемонстрировало, что вне связи с одним бытие не может быть мыслимо как бытие (чтобы быть, бытие должно быть чем-то одним, в сравнении с небытием).

В том, что Платон отдал предпочтение единому перед сущим, сказывается, возможно, также и преобладание в его творчестве пифагорейских мотивов над элейскими, на что косвенно указывал и Аристотель в своей «Метафизике», отмечая, что Платон, подобно пифагорейцам, сущностью считал единое, единицу. Это одно — принцип единичности, предшествующий существованию, потому что для того, чтобы существовать, нужно быть чем-то единым. То, что не является чем-то одним, не является вообще чем-то, его просто нет. Единое, следовательно, представляет собой основу существования, и вне этого принципа существование невозможно. С другой стороны, характер рассуждений в «Пармениде» и те позиции, в которые Платон ставит «одно»*, поразительно напоминает стиль корифея элейской школы. В силу этого собственная платоновская позиция в «Пармениде» может быть определена как элеатизированный пифагореизм.

Если одно помыслить в строжайшем соответствии со значением слова «одно», полагает Платон, если к нему не примысливать ничего множественного, то в нем нельзя найти никаких свойств. Его нельзя считать целым, поскольку допущение частей в рамках этого целого тотчас же внесет в единое элемент множественности. Не имея же частей, оно не сможет иметь ни начала, ни конца, ни середины, поскольку эти моменты были бы частями единого и превращали бы его в единство многого. Не располагая ни началом, ни концом, единое беспредельно, лишено очертаний, не может быть ни круглым (шарообразным), ни прямым**. Оно не может быть нигде, ибо не в состоянии находиться ни в ином, ни в себе***. Не может оно и двигаться, поскольку любое движение предполагает относи-

* Подобно тому, как Парменид поступал с сущим, Платон поступал с одним. Он соотносил одно с множественностью, с пространством, со временем, с движением и т. д., делал из этих соотношений всевозможные выводы и следил за развертыванием логического содержания. Справедливости ради стоит заметить, что в платоновских рассуждениях встречаются такие, которые походят также на рассуждения и Ксенофана Колофонского, и софиста Горгия.

** Поскольку и круглое и прямое предполагают центр и края: круглое есть то, края чего повсюду одинаково отстоят от центра, а прямое суть то, центр чего не дает видеть оба края (см.: Платон. Парменид, 137е).

*** Находясь в ином, оно касалось бы его многими частями; но, т. к. единое не имеет частей, оно не может многими местами касаться круглого. Находясь же в себе, единое само себя окружало бы и не было бы уже одним, но стало бы двумя: окружающим и окружаемым (см.: Платон. Парменид, 138а—б).

тельность (множественность), которая способна разрушить единство единого*. Но оно и не покоится, раз единое никогда не находится в одном и том же месте — ни в себе, ни в ином**. К такому единому не приложимы категории тождества и различия: оно не может быть тождественным ни себе, ни иному, но оно не в состоянии и отличаться ни от себя, ни от иного***. По аналогичным же причинам оно не может быть и подобным ни себе, ни иному, ни не подобным ни себе, ни иному, ни равным ни себе, ни иному, ни не равным ни себе, ни иному****. Из-за непричастности единого ни подобию, ни неподобию, ни равенству, ни неравенству, оно не связано со временем*****. А из-за непричастности времени оно не причастно и бытию***. Вот и оказывается, что единое не существует как единое да и вообще не существует; а раз его нет, то ничто не может ему принадлежать и из него исходить. «Следовательно, — пишет Платон, — нельзя ни называть его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его и ничто из существующего не может чувственно воспринять его»*^{7*}.

Принцип единичности, взятый сам по себе, оказался предельно абстрактным, лишенным каких-либо свойств (кроме, конечно, свойства единства), даже свойства бытия. Это единое показало себя логически первичным, логически предшествующим даже бытию, ибо его можно мыслить до мышления всего остального, включая само бытие, тогда как все остальное (в том числе и бытие) без единого и до него логически последовательно мыслимо быть не может*^{8*}. Более

* См.: Платон. Парменид, 138b–139a.

** Там же, 139a–b.

*** Будучи отличным от себя, оно не было бы единым, а было бы многим. Будучи тождественным иному, оно было бы этим последним и не было бы самим собой. Оно не может быть отличным от иного, пока оно остается единым, ибо не подобает единому быть отличным от чего-либо: это свойственно лишь иному. Но единое не тождественно и себе самому. Ведь быть единым и быть тождественным — не одно и то же: становясь, например, тождественным многому, оно неизбежно становится многим, а не одним. А раз тождественное и единое суть не одно и то же, то становясь тождественным себе, единое не будет единым (см.: Там же, 139b–e).

**** См.: Там же, 139e–140d.

***** В силу сказанного, единое не может быть старше или моложе чего-нибудь (включая себя), либо одинакового с ним возраста. А существующее во времени с необходимостью должно становиться старше самого себя и уже не будет единым (см.: Там же, 140d–e).

** Раз оно не причастно времени, к нему неприменимы слова «был», «будет» и «есть», которыми фиксируется причастность бытию (см.: Там же, 141d–e).

^{7*} Платон. Парменид, 142a.

^{8*} У реального Парменида неявно единство мыслилось как предпосылка рассуждений о сущем, однако он начинал с сущего, а его единство считал само собой разумеющимся следствием немыслимости не-сущего.

простого исходного пункта для начала рассуждений найти невозможно. Единое в таком случае выступает как начало умозрительной деятельности.

Начало мышления представляет собой границу, по одну сторону которой имеет место нечто уже начавшееся, хоть в какой-то степени обладающее бытием, а по другую — ничего нет. Граница (начало) — это, с одной стороны, еще небытие, отсутствие какого-либо содержания, а с другой стороны — пусть абстрактное, но все же некоторое содержание: единое. Хотя единое и может мыслиться без его существования, его все же нельзя назвать «небытием», или «ничто»; ведь небытие есть отрицание бытия, а ничто есть отрицание чего-то; единое же не есть ни бытие, ни что-то. Оно есть условие мыслимости умом чего-то определенного. Ум в состоянии мыслить его даже никак, даже несущим и при этом раньше, чем помыслит что-то сущее. То, что логически предшествует бытию и существованию, вполне от них отличается и логически же может не быть бытием и существованием.

Вот это единое и есть *начало* деятельности ума. Единое не есть мысль, оно только ее начало. Можно что-то помыслить *о* едином (лишить, например, с помощью мышления всех возможных предикатов, включая предикат бытия, как это сделал Платон), но не само единое. В нем ничего нет, кроме единства. А всякое мышление занимается сведением многого к единству, и всякая мысль есть единство многого; именно поэтому единое, не содержащее в себе ничего многого, не есть мысль в собственном смысле слова. Ум не мыслит единое, но просто зрит его, непосредственно воспринимает как своего рода логически «непротяженную» точку. Платон показал, что дальше, за единым нет ничего более абстрактного, что бы можно было обозначить даже без единого. Между тем это единое достигнуто средствами самого ума — в процессе диалектического и строгого выведения из значения слова всего его (слова) содержания, т. е. в процессе размышления. Самим мышлением был найден предел, в который упирается ум и который является логической границей всей сферы умозрительного. Единое — это умная немыслимость, внутриумная его граница, предел. И мышление о нем будет мышлением о том, о чем нельзя сказать, что оно есть.

А если предположить, что единое все же есть? Что оно обладает бытием? Стоит только это сделать и помыслить единое даже не множественным, а хотя бы просто существующим, и из его недр, из недр все того же самого единого, лишь предположенного существующим, как бы сами собой начнут «выходить» как из рога изобилия многочисленные логические определения, которые появились лишь от допущения единого сущим. Таким же образом и реальный исторический Парменид выводил из понятия сущего возможные его определения.

Простое допущение существования единого вносит в единое элемент множественности. Ведь бытие единого оказывается не тождественным самому единому, поскольку «быть» означает не то же самое, что «единое». Получается, что существование единого, или «единое сущее», возможно только при *отлигии* единого и бытия друг от друга, только если они суть иное друг по отношению к другу. При этом нужно иметь в виду, что мышление самого по себе единого и самого по себе бытия не предполагает мышления их как отличных друг от друга. Их можно мыслить в паре или по отдельности не как различные друг другу, а как, например, совершенно безразличные, т. е. не ища в них связи и не ставя их в отношение, например, различия или тождества. Но если все же мы поставили их в некоторое логическое отношение друг к другу и помыслили их с какой-то иной точки зрения, отличной от содержания мышления «единого» и «бытия» самих по себе, то эта новая мысленная точка зрения должна быть отличной от них самостоятельной мыслью (идеей). Поэтому если единое и бытие оказываются различными друг от друга, то это должно означать, что их различие обусловлено не ими самими по себе, а их причастностью к чему-то третьему по отношению к ним — к различию, точнее, к идее различия. Говоря более простым языком, для того, чтобы помыслить отличными друг от друга идеи единого и бытия, мы должны для этого занять позицию вне идеи единого и идеи бытия, позицию третьей идеи — идеи различия, которая, оказывается, обязательно должна существовать наряду с первыми двумя для того, чтобы единое могло мыслиться сущим*. Выходит, что стоит только предположить существование единого, как тотчас этим предположением полагаются еще и идея (эйдос) — иного и различного. И это еще далеко не все. «Единое существующее», взятое как нечто одно (как единое), но помысленное с позиции идеи иного (различного), оказывается сложным целым, состоящим из частей — «единого» и «бытия». В рамках целого — «единого сущего» — ни одна из частей не может мыслиться изолированно от другой: единое не может мыслиться без бытия как своей части, а бытие без единого как своей части**. Ведь в рамках целого любая часть его несет на себе печать всего целого и поэтому также и печать остальных частей. В силу этого каждая часть имеет природу целого и сама состоит из частей, из которых, в свою очередь, каждая — такое же целое, которое тоже состоит из частей и так далее. Единство множества является предпосылкой числа, которое фиксирует определенное множество единств***. При этом все это множество единств одинаково причастно бытию, а частей бытия есть беспредельное множе-

* См.: Платон. Парменид, 143а–с.

** Там же, 142е.

*** Там же, 143b–144а.

ство*. Вот и получается, что если одно обладает бытием, а бытие при этом отличается от одного, то существуют (оказываются причастными одному, бытию и различию) более частные идеи — единого и многого, целого и части, ограниченного и количественно беспредельного, числа, которые суть состояния единого сущего**. Все это логически вытекает из допущения, что одно есть.

Далее, за идеей целого и через ее свойство (тоже идея) ограниченности***, раскручивается, как из клубка, тематика местонахождения единого сущего. Раз «единое сущее» есть целое и имеет границы, то оно должно иметь начало, середину и конец****, без которых оно не целое и не ограниченное. А наличие у «единого сущего» этих трех моментов дает возможность говорить о его фигуре (прямолинейной, круглой или смешанной) и о необходимости с такими данными находиться либо в себе самом, либо в ином*****. «Единое сущее», мысленно взятое как множество всех его частей, находится в «едином сущем», но взятом теперь уже как ограниченное целое: целое, таким образом, дает в себе место своим частям^{6*}. Но, с другой стороны, целое «больше» своих частей в том смысле, что оно не равно их сумме: целое не присутствует ни в каждой из них в отдельности, ни во всех вместе. Значит, в частях оно находится не может, тогда оно или нигде не находится (в этом случае его бы просто не было), или должно находиться в ином. Но отсюда следует, что, поскольку единое — это целое, оно находится в ином, а поскольку оно есть совокупность всех своих частей, то пребывает в самом себе^{7*}. Нахождение его в себе самом и в ином одновременно означает, что оно должно и *покоиться* (находясь в себе и не выходя из него), и *двигаться*: ведь всегда находиться в ином означает никогда не находиться в том же самом, т. е. всегда сдвигаться^{8*}.

За идеями движения и покоя следует будто бы сама собой идея *тождества*. Ведь отношение чего-то одного к чему-то иному и к себе самому может быть двояким: оно может быть либо тождественным себе или иному, либо отличным от него. Находясь в себе самом, единое тождественно себе; но находясь в ином в сравнении с собой, пребывающим в себе самом, оно отлично от себя же, пребывающего в себе. В силу того, что единое находится и в себе, и в ином, оно и тождественно себе, и есть иное по отношению к себе^{9*}.

* См.: Платон. Парменид, 144а.

** Там же, 145а.

*** Там же, 144е—145а.

**** Там же, 145а.

***** Там же, 145б.

^{6*} Там же, 145б—д.

^{7*} Там же, 145д—е.

^{8*} Там же, 145е—146а.

^{9*} Там же, 146б—д.

Так Платоном выводятся из «одного», предположенного существующим, пять важнейших и наиболее общих идей, называемых обычно категориями — бытия, различия, тождества, покоя и движения. Взаимодействие с ними «одного» и их общение друг с другом приводит к появлению (выведению) ряда более частных идей, приобщаясь к которым одно обретает новые характеристики.

Единое логично предположить иным по отношению к чему-то другому — не единому и в силу этого отличным от последнего. Но кажущаяся простота этого предположения обманчива. Из-за противоположности друг другу тождественного и иного и невозможности их находиться по этой причине друг в друге иное вообще нигде не может находиться*. Не находясь ни в чем из сущего, оно, естественно не находится ни в едином, ни в неедином. Значит, не посредством иного единое и неединое могли бы отличаться друг от друга, но и не посредством самих себя. А это означает, что единому и неединому нечем взаимно отличаться друг от друга, отчего мы вынуждены признать их тождественными. Выходит, что единое отлично от другого и от себя самого и в то же время тождественно ему и себе самому**.

Своим отличием друг от друга единое и неединое неожиданно оказываются *подобны* друг другу***; но это должно вести к тому, что тождественностью — свойством, противоположным отличию, — они будут не подобны друг другу****. Если единое и тождественно с другим, и отлично от него, то оно будет и подобно, и не подобно другому; а так как оно оказалось и отличным от себя, и тождественным себе, то оно будет и подобным, и не подобным себе самому*****.

Аналогичным образом Платон выводит из уже добытой совокупности взаимодействующих друг с другом идей еще и такие. Одно обнаруживает себя и *равным* себе и иному, и одновременно не равным себе и иному (т. е. больше и меньше себя и иного)^{6*}. Если предположить причастность одного *времени*, то оно окажется моложе и старше самого себя и иного и так же не моложе и не старше себя и иного; оно было, есть и будет; оно становилось, становится и будет становиться^{7*}. Обладая указанными свойствами, одно доступно по-

* «Но если иное никогда не может находиться в тождественном, то среди существующего нет ничего, в чем находилось бы иное в течение какого бы то времени; ведь если бы оно хоть какое-то время в чем-либо находилось, то в течение этого времени отличное находилось бы в тождественном» (Платон. Парменид, 146d).

** Там же, 146e—147b.

*** Там же, 147c—148a.

**** Там же, 148a—c.

***** Там же, 148c—d.

^{6*} Там же, 149d—151e.

^{7*} Там же, 151e—155d.

знанию, мнению и чувственному восприятию, коль скоро мы сами сейчас все это с ним проделываем; есть для него имя и слово, и оно именуется, и о нем высказываются*. Наконец, последний момент. Причастность противоположным состояниям возможна только в разные моменты времени. Например, быть причастным бытию и отрешенным от него можно лишь в разное время. Переход от одного крайнего состояния в другое должен мыслиться вневременным. Ведь не существует времени, в течение которого что-либо могло бы сразу и не двигаться, и не покоиться. Изменение происходит в момент, который Платон называет «вдруг». Оно лежит между противоположностями, находясь совершенно вне времени и вне каждой из них. И в этот момент «одно» оказывается свободным от своих противоположных состояний — от бытия и небытия, от единого и многого, от покоя и движения, от возникновения и гибели, подобного и неподобного, равного и неравного и т. д.**

Диалектика «одного», предъявленная Платоном в диалоге «Парменид», представлена здесь не полностью; но даже и эта выборка красноречиво иллюстрирует замысел Платона — показать умозрительный мир как подвижную, по-своему живую реальность, где все ее состояния «рождаются» ею же самой без посторонней помощи, у которой есть собственное начало и завершающие фазы развертывания. Более того, в его замысел, видимо, входило показать умозрительный мир взаимодействующим с чувственно воспринимаемым, плавно погружающимся в него. Каждый новый шаг на этом пути — новая идея, соотносясь с которой «одно» порождает какую-то новую идею и так далее; каждая производная идея, полученная в результате осмысления «одного», являет собой некую трансформацию «одного». И «одно», и любая другая идея, и даже чувственно воспринимаемая вещь представляют собой противоречия — единства противоположных моментов. Черета идей, развернутых «единым», имеет универсальный характер: все указанные здесь состояния (идеи) присущи и для самих идей, и для чувственно воспринимаемых вещей: тождество и различие, покой и движение и др. присущи идеям не только в их отношении друг к другу, но и в их отношении к вещам. С другой стороны, указанные моменты присущи не только идеям самим по себе, но и чувственно воспринимаемым вещам в их отношениях друг с другом и к идеям. Умозрительное единое сущее, как следует из сказанного, способно воплощаться и в своем воплощении вполне в состоянии быть доступным не только знанию, но и мнению, и (что очень важно) чувственному восприятию, оно так же способно пребывать во времени. При этом во всех этих моментах одно остается

* Платон. Парменид, 155d—e.

** Там же, 155e—156b.

самим собой. Одно, проходя стадию чисто умственного своего существования, «вращает» в чувственно воспринимаемые предметы, не теряя при этом своей умозрительности. Идеи не обособлены от чувственно воспринимаемых вещей, от материального мира в целом; они в нем, и в вещах, оставаясь при этом умозрительными.

В диалоге «Парменид» Платон не единожды указывал на необходимость единому быть доступным чувственному восприятию. Один раз, подводя итог рассуждениям о чистом едином, которое даже не существует, он заметил, что не должно быть, чтобы единое нельзя было не только назвать и познать, но и составить мнение о нем и, что очень важно, чувственно воспринять его *. И в другой раз, завершая диалектику «единого сущего», Платон подчеркивает, что такое единое в состоянии быть познанным, позволить сложить о себе мнение и быть чувственно воспринимаемым **. Эти соображения Платона очень важны для правильного его понимания, поскольку они ясно указывают на то, что он был далек от мысли об изолированном существовании мира идей и вещей. Мир идей, «создавая» все более и более частные идеи, шаг за шагом погружается в стихию чувственно воспринимаемых вещей; создавая вещи, идеи в некоторой степени становятся самими вещами. Каждая идея, начиная от самой первой — одного — и кончая самой последней и самой частной, представляет собой противоречие, противоречивое единство себя и своего иного, и этим «иным» может быть и другая идея, и чувственно воспринимаемая вещь, причастная данной идее. Вещь есть момент отличия идеи в себе самой от самой себя. Идея есть и она сама, и вещь, возникшая на ее основе; идея раздваивается на себя и вещь, ей причастную ***. Идея и вещь и отличаются друг от друга, и не отличаются; они суть одно и то же и не одно и то же. Между ними нет полного, абсолютного отличия, создающего два изолированных друг от друга мира — мир идей и мир вещей. Эти миры суть один мир, а умозрительный и чувственно воспринимаемый его ас-

* Платон. Парменид, 142а.

** Там же, 155d.

*** Такой подход к интерпретации отношения идей и вещей позволяет избежать их обособленности и изолированности, сохранить за идеей самостоятельность и умозрительность, а несамостоятельность отнести на счет лишь являющегося — чувственно воспринимаемых вещей, которые не только не существуют без идеи, но есть сама идея, взятая в явленной форме своего бытия. Иными словами, подлинно существует (и значит, обладает самостоятельностью) только идея, в сравнении с которой вещи суть лишь аспект ее бытия; не идея существует в чувственно воспринимаемых вещах, а они — в идее. Решая апории, возникшие в результате допущения бытия идей, Платон в полном соответствии с тезисом «Все есть одно» говорит не о самостоятельных друг от отношению к другу идеях и вещах, а о самостоятельных идеях и о несамостоятельных вещах.

пекты есть и одно и то же, и не одно и то же, они суть и разное, и одно*.

Множась, единое создает упорядоченную, пронизанную необходимостью систему идей, берущую свое начало от единого, даже не причастного бытию, и завершающуюся идеями частного характера — идеями тех или иных материальных вещей. Но и эти идеи и сами чувственно воспринимаемые вещи причастны всему идеальному миру, ибо построены и мыслятся в соответствии с ним: без идеи одного ни одна производная идея и ни одна чувственно воспринимаемая вещь не были бы единичными и были бы лишены определенности, а значит, существования; без причастности идее тождества ни одна материальная вещь не была бы тождественна себе самой; не будучи причастными идее движения или покоя, ни одна вещь не смогла бы двигаться или покоиться и т. д.

Своим источником идеи имеют, конечно, ум, чистое мышление, свободное от чего-либо чувственно воспринимаемого; но диалектика ума, произведенная его же собственными силами, свидетельствует о возможности вхождения идей в мир вещей, при этом идеи сохраняют свой умозрительный характер. Ум и все его содержание (идеи), оказывается, могут находиться со сферой чувственно воспринимаемого в генетической, причинной связи, могут быть единым центральным корнем всего существующего — и мышления, и чувственно воспринимаемых вещей. Упорядоченное множество идей разного уровня представляет собой *космос*.

УЧЕНИЕ ОБ УНИВЕРСУМЕ

§ 1. Ум и мир умопостижаемого

В учении о космосе Платон использовал практически все элементы своего мирозерцания: здесь нашли себе надлежащее место и восходящие к элейцам самостоятельность, и обособленность разумного мышления, и гераклитовская текучесть чувственно воспринимаемого бытия, и Анаксагоров тезис об упорядочивающей деятельности ума, и пифагорейское учение о числах. При этом предпосылочным для моделирования космоса был образ живого организма, а для конструирования механизма его создания послужила прототипом целесообразная практическая деятельность человека.

Ум и идея Блага. Платон, как и Анаксагор когда-то, предполагал, что центральное место в процессе образования космоса занимал ум. Последний представляет собой такую способность, характерная

* Отсюда становится понятным, почему Платон говорит об огненной идее богов или о том, что никакая сила не отличается от идеи силы, т. е. от силы как таковой (см. выше).

особенность которой заключается в том, что он в состоянии видеть благо. Чувственный глаз, к примеру, видит свет и тьму, осязание организовано так, что оно может переживать твердое и мягкое, теплое и холодное, язык приспособлен для различения вкусного и невкусного и т. д.; а ум природой предназначен к тому, чтобы видеть благо и зло. Ум есть способность по существу целесообразная и как таковая предполагает две формы деятельности: созерцательную и оценочную; иначе говоря, он в состоянии видеть и оценивать. Первая связана с восприятием единого и многого, а вторая — с оценкой чего-либо как блага или зла.

Некоторое описание идеи блага помещено в обширном диалоге «Государство». Устами Сократа Платон утверждает здесь, что не знает, что такое благо, но имеет о нем лишь мнение, и поэтому ничем не отличается от идущих по дороге к определенной цели слепых, которые, хотя и правильно это делают, будучи слепыми, лишены свойственным зрячим ясности и необходимости*. Между тем идея блага представляется Платону именно знанием (для божественного-то ума уж наверняка знание), причем самым первым и самым важным знанием ума**, которое, собственно, и делает ум умом. Если лишить ум этого знания, «вытравить» из него саму идею «лучшего», то ум перестанет быть умом и мало чем будет отличаться от безумства. При этом идея блага (а соответственно, и ее знание) «точечна», т. е. не имеет логической «величины» и потому, как и точка, подлжит лишь умственному усмотрению, но не определению, для которого нужна некоторая множественность. Знание идеи блага состоит, видимо, не в том, чтобы знать, *что* именно есть благо, а в том, чтобы знать (ясно видеть), что благо *есть*, что оно имеет место в уме, что для ума есть и не может не быть «хорошее», «лучшее». Это знание можно приравнять к инстинкту ума, к непосредственному нечувственному ощущению того, что «хорошее» есть, и оно отличается от «плохого». Именно поэтому о благе нельзя сказать большего и невозможно его определить. Лишь при соотношении с каждой конкретной вещью это благо получает определенное содержание, а вещь, приобщаясь к благу, становится хорошей или полезной***.

Идея блага есть своего рода корень ума (как цель есть корень целесообразной деятельности), а способность «видеть» идею блага

* См.: Платон. Государство, 506с—d. — «Что такое благо само по себе, — говорит он в другом месте, — это мы оставим в стороне, потому что оно выше моих мнений» (Там же, 506 е).

** «Идея блага, — говорит Платон, — вот самое важное знание» (Платон. Государство, 505а).

*** То же самое можно сказать и о других способностях. Например, вкусовые рецепторы «настроены» на переживания вкусного, но выразить, что такое вкусное само по себе, они вряд ли смогли бы. Куда проще определить, что является вкусным, а что нет.

является первичной, лежащей в основе всех остальных его (ума) способностей. Усмотрение блага — это первичное *умо-зрение* (или *зрение ума*), это акт, в котором происходит рождение зрительной способности ума именно как ума, рождение самого ума, ибо его основная функция и состоит в том, чтобы знать (видеть) благо. Ум, не видящий благо или путающий его со злом, — не ум, а скрытая или явная форма безумия *. Поэтому идея блага является «умообразующим» принципом.

Не умея или не желая лучше сказать о благе, Платон считает возможным поговорить о том, что рождается от блага, будучи чрезвычайно на него похожим, и в диалоге «Государство» проводит широко известную аналогию между благом и солнцем, иллюстрирующую их место и функции в умопостигаемой и чувственно воспринимаемой областях. Чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в сфере зримого будет солнце по отношению к зрению и зримо постигаемым вещам. Для того, чтобы глаз мог видеть какие-то вещи, говорит Платон, требуется свет, освещающий эти вещи и дающий глазу силу видеть; свет имеет своим источником солнце, которое само не есть зрение и не есть глаз. Ночью зрение притупляется и человека можно счесть за слепого, хотя зрение его нормальное. Свет же солнца делает предметы видимыми, а зрению дает способность видеть, и глаз, ночью казавшийся слепым, днем будет видящим. Так бывает и с душой, продолжает Платон. Всегда, когда она устремляется к истине и бытию, она воспринимает их и познает, а это указывает на ее разумность. Когда же она уклоняется в область смещения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума. Как ни прекрасно познание и истина, но идея блага еще более прекрасна. Как правильно было считать свет и зрение солнцеобразными, но не солнцем, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать их самим благом было бы неправильно: благо по своим свойствам надо ценить еще больше. Благо, как следует из этой аналогии, не есть ни умозрение, ни ум, который подобен глазу в чувственном мире, но при этом последнее усматривается умом; ум должен видеть «свет», исходящий от блага, чтобы в этом свете видеть умозрительные вещи, точно так же, как глаз должен прежде видеть свет, освещающий вещи, чувственно воспринимаемые. Ум, не видящий света блага, не увидит и освещенные им идеи.

Аналогия блага с солнцем на этом не заканчивается. Кроме возможности быть видимыми, солнце дает всему чувственно восприни-

* Сознательно нельзя, по Платону, стремиться к злу потому, что зло — это все губительное и разрушительное, а хранительное и полезное — благо (см.: Платон. Государство, 608e).

маемому и рождение, и рост, а также питание, хотя само оно не есть становление; похожую роль играет и благо в умозрительном мире: оно не только делает идеи доступными для ума, но оно же дает им и бытие, и существование, хоть само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его и достоинством, и силой *. Итак, подводит итог своим рассуждениям Платон, есть двое владык: один — надо всеми родами и областями умопостигаемого, другой, напротив, надо всем зримым **. Если эту аналогию сопоставить с учением о благе, то получится: солнце — это благо; глаз — это ум; зрение глаза — мышление ума, умозрение; свет от солнца — условие зрения глаза и зримости вещей; «свет» от блага, конечно же, умозрительный, — условие мышления ума и мыслимости идей; благо не есть разумение, не есть мышление, но мышление его мыслит, ум его зрит.

Благо и Одно. Одно ли и то же благо и единое, или они представляют собой нечто разное?

Если они одно и то же, то зачем Платону потребовалось два имени, имеющих разное значение, ведь они не находятся в содержании друг друга и не выводимы друг из друга: благо — это только благо и ничего более, а одно — это лишь одно, не предполагающее больше ничего иного. Из содержания слова «благо», если его мыслить, как требует элейско-платоновская методология, в строгом соответствии с его значением, нельзя вывести ничего, кроме блага, в том числе нельзя вывести и одного, или единого (хотя, конечно, с логической точки зрения, единство должно мыслиться раньше, чтобы могло быть мыслимо благо, поскольку благо для того, чтобы быть мыслимым, должно быть мыслимо чем-то одним); но ведь и из содержания слова «одно» нельзя вывести ничего, кроме одного, в том числе не вывести и «благо». Даже допущение существования «одного» не позволяет вывести из него «блага», поскольку «одно» соотносимо скорее со «многим», но не с «благом». Что, собственно, благого в едином или в единстве многого? Почему единое должно быть еще и благом? А если оно и есть все-таки благо, то не само по себе, а внешним, привходящим образом.

Платон в своем «Пармениде» очевиднейшим образом продемонстрировал, насколько хорошо он разбирается в тонкостях мельчайших различий значений слов. Трудно поверить, что он, выйдя за пределы одного диалога, стал настолько неразборчивым, что не заметил разницы между одним и благом. При этом он ни разу даже не обмолвился о соотношении одного и блага в сколько-нибудь вразумительной форме. Если же руководствоваться только содержанием значения слов, как это делали элейцы, софисты, Сократ и сам Пла-

* См.: Платон. Государство, 509b—c.

** Там же, 506e—509c.

тон, то благо и одно нужно, скорее, различать, а не отождествлять их друг с другом.

Если диалектику одного считать истиной, то благо должно быть выше истины, выше логического и выше одного *. В диалоге «Государство» в упомянутой уже аналогии блага и солнца встречаются суждения, которые побуждают думать о некотором превосходстве блага над истиной. Познание и истину Платон предпочитает считать лишь имеющими образ блага, но не самим благом, которое по своим свойствам представляется ему чем-то более ценным.

Кроме этого, на различие между благом и единым намекает и разное отношение к обсуждению блага и единого и к ним самим. Начиная свои рассуждения об одном в «Пармениде», Платон сетует на трудность предприятия и только; в «Государстве» же рассуждения о благе сопровождаются восторженными возгласами, призванными выразить предельную высоту умозрительного, и предостережениями («Не кощунствуй!»), если, например, по недоразумению собеседников благо ошибочно отождествлялось ими с удовольствием (тогда как относительно единого легко признается, что оно в состоянии быть и собой, и иным и т. п.). Вообще обстановка и тон повествования об одном в «Пармениде» и о благе в «Государстве» далеко не одинаковы: деловые, можно сказать, тренировочные в «Пармениде» (здесь Парменид призывает поупражняться в логических приемах) и приподнято-благочестивые, эзотерические в «Государстве». Можно было бы для подтверждения различия блага и одного привести и другие, возможно, более сложные для анализа места текстов, но в этом нет особой необходимости. Даже одного указанного положения — перво-

* Устами Парменида в одноименном диалоге Платон настоятельно рекомендует поупражняться в диалектике «одного», прежде чем приступать к рассуждениям об идеях, в том числе об идее блага; игнорирование таких диалектических упражнений приведет, по мнению Платона, к тому, что истина будет всякий раз ускользать (См.: Платон. Парменид, 135c–d).

А что он оценивает как истину? Анализ материала данного диалога под таким углом зрения показывает, что под истиной и «истинной правдой» следует понимать логичность отношений между идеями, логичность идей (поскольку отношения между идеями сами есть идеи), диалектичность идей. Слова «правда», «истинная правда», «сущая правда» размещаются Платоном главным образом в конце относительно самостоятельных блоков диалектических рассуждений (как раз там, где в сжатой форме выражаются взаимоисключающие характеристики идей) и более всего их в конце диалога, а самой последней фразой диалога в целом является как раз словосочетание «истинная правда». Эта последняя фраза суть своеобразный итог диалектической части диалога, и она в известном смысле противостоит уже указанному грозному предупреждению Парменида Сократу о невозможности без диалектики познать истину. Сказанное можно использовать для нашего заключения о том, что развернутая диалектика одного, судя по всему, и есть истина. Тогда благо отличается от диалектики.

го (о различии значений слов «благо» и «одно») достаточно для того, чтобы говорить о фактическом различии блага и одного.

Благо и одно — не одно и то же. Однако дело не должно закончиться таким абстрактным их различием. Будучи в некоторой степени правильным, данное положение в такой своей форме находится в противоречии с платоновским образом мышления, склонного к диалектике идей, и не может в такой односторонней форме быть признанным верным (как, впрочем, и положение об их тождестве).

Так получилось, что эти два начала — единое и благо — в сохранившихся произведениях вместе не встречаются. Платон исследует их порознь: благо стало объектом исследования главным образом в диалогах «Государство» и «Тимей», а единое — в диалоге «Парменид». Объяснение тому можно усмотреть, вероятно, в особенности устройства самого ума *. Как уже говорилось, он представляет собой единство двух видов деятельности — созерцательной и оценочной, которые не вполне тождественны друг другу. Их различие коренится в различии двух предельных идей — блага и одного. Одно представляет собой начало (предел) логической (диалектической) деятельности ума, а благо суть предел для оценочной (хочется сказать, практической) его деятельности. Выдвижение Платоном на передний план исследования той или иной идеи в том или ином диалоге могло зависеть от потребностей изложения. Когда его интересовала лишь логическая структура последнего основания реальности, когда ему хотелось узнать, что собой, с формальной точки зрения, представляет исток всякого порядка **, тогда он рассматривал его как единое. Диалектика единого сущего в «Пармениде» представлена таким образом, что ее, условно говоря, можно было бы назвать бесцельной: то, к чему приходит единое сущее в процессе своего развертывания, не есть цель единого; так получилось, что единое устроено диалектически и может дойти до самоотрицания, но это не есть цель, ради которой единому диалектически больше стоило «множиться», чем не стоило. Из этой диалектичности единого логически не следует благо.

Но когда у Платона возникала потребность объяснить последнее основание субъективной самосознательной деятельности, не просто вносящей единство во многое, а делающей это целесообразно, руко-

* Не лишено основания предположение и более простого объяснения этого обстоятельства, а именно: в разные периоды своего творчества Платон, не имея возможности сразу продумать все нюансы и тонкости взаимосвязи идей друг с другом, по-разному определял вершину умозрительного бытия: в одно время — как единое, а в другое — как благо. Возможно, что только в более поздний период он вынужден был соотносить друг с другом одно и благо.

** Таковым истоком, конечно, следует считать единство; множество, совершенно лишенное какого-либо единства, чистое множество — это хаос. Внесение во множество хотя бы некоторого единства есть упорядочивание хаоса.

водствуясь какими-то мотивами и оценивая как предмет своей деятельности, так и ее саму, то речь заходит о благе * как основании своеобразной оценочной деятельности ума, могущего преобразовать беспорядок в порядок.

Единое и благо суть вершины для умственной деятельности, и это их роднит. Они суть *нагала* ума, выше и «дальше» их ум не в состоянии двигаться: единое есть предел для логико-теоретической деятельности, а благо — предел для целесообразно-практической деятельности ума, которая не может быть безоценочной. А если учесть, что ум един, то, в свою очередь, резонно допустить и то, что в итоге оба предела его деятельности должны представлять собой одно и то же: его созерцание есть его оценка, а его оценка есть его созерцание. О едином же и благе в этой связи вновь можно сказать, что они суть одно и то же и, учитывая сказанное выше об их различии, не одно и то же. Они тождественны и различны одновременно: тождественны друг другу и отличны друг от друга; но именно в силу этого они (каждое из них) тождественны себе и отличны от себя. Если единое есть благо, то оно отлично от себя и от блага, есть оно само и отличное от себя самого; с другой стороны, если благо есть единое, то оно также отлично и от себя, и от единого (раз благо первоначально было отождествлено с единым). Если благо признать единым, то уже поэтому единое не будет единым, а благо не будет благом. Благо не всецело логично, оно находится также и за пределами логики, отчего благо и не выводимо из одного; но оно также и логично, поскольку может оценивать логику и может быть помыслено (если его мыслить диалектически, то благо имеет своей предпосылкой одно, о чем уже говорилось выше).

Благо и одно можно, наверное, считать тождественными противоположностями. В отношениях же противоположностей бывает так, что одна из противоположностей берет на себя роль и себя самой, и общего основания для обеих противоположностей. И можно предположить, что Платон эту функцию основания возложил на благо и вот по какой причине. Во-первых, ум, как видно из диалога «Тимей», не сводим только к логическому (диалектическому). Зрение ума выходит за пределы самого ума: он созерцает и одновременно оценивает в качестве блага вечное, не имеющее возникновения и гибели, всегда себе тождественное бытие, постигаемое с помощью размышления и объяснения (собственно диалектическая составляющая ума). И этот же самый ум в состоянии усматривать и противоположное благу — вечно возникающее и гибнущее, но никогда не

* Будучи способностью целесообразной деятельности, ум должен опираться на какое-то основание, представляющее собой его цель, которую он предпочитает другим целям. По мысли Платона, таковым основанием и, соответственно, целью для ума является идея блага.

существующее на самом деле, доступное лишь мнению и неразумному ощущению. Будучи основанием оценки не только умозрительного, но и иного по отношению к нему, благо является таким умозрительным, которое выходит за пределы собственно умозрительного (и уже тем более логического умозрительного), чего не может себе позволить единое без блага (ведь единое воплощается в чувственно воспринимаемое не само по себе, а на основе идеи блага, как видно из «Тимея»).

Во-вторых, благо (целесообразность) входит в само логическое в качестве его внутреннего момента и основания. Логичность сама по себе не есть благо в сравнении с нелогичностью, но она становится таковой только по причастности благу. Парменид начал с сущего, а Платон с единого, посчитав, что логичнее начать с более раннего, чем с более позднего. Логичнее в данной ситуации — значит, лучше. Руководствуясь идеей блага, ум счел за лучшее начать с единого, а не со многого или чего-то иного и, таким образом, к единому пришел на основе блага; именно благо, коротко говоря, привело ум к единому. Руководствуясь идеей блага, ум от предпосылочного идет к беспредпосылочному, и вообще, от всякой незавершенности и промежуточности идет к началу и законченности, полагая, что быть заверренным лучше, чем незаверренным. Логическая (диалектическая) деятельность оказывается пронизанной деятельностью оценочной, целесообразной; сами идеи и отношения между ними пропитаны идеей блага, потому что ум мыслит их целесообразно, отдавая себе отчет в своих действиях. Не только производные идеи получают свое бытие посредством блага, но и само единое: ум (в лице Парменида в платоновском диалоге «Парменид») усмотрел «неблаго» в том, что чистое единство не обладает существованием, и счел за благо положить единое причастным бытию*. Вот и выходит, что на основе логичности построить идею блага нельзя, но зато саму логичность можно построить, руководствуясь идеей блага. Ум ведь не может работать слепо, чем бы он тогда смог отличаться от безумия? Его деятельность, в том числе и диалектическая, должна быть целесообразной, а следовательно, покоящейся на благе. Благо, таким образом, есть начало не только собственно оценочной, но и умозрительной диалектической деятельности ума. Благо есть и единое, и неединое и включает его в себя в качестве момента, и выходит за его пределы. Благо есть единое, если речь идет о логической сфере умозрительного; но

* См.: Платон. Парменид, 142а. — После того, как чистому единству было отказано во всем, включая существование и познаваемость, Платон устами Парменида спросил: «Но возможно ли, чтобы так обстояло дело с единым?» Слово «возможно» здесь имеет явно оценочный смысл (хорошо или не хорошо), ибо с логической точки зрения вполне возможно, чтобы единое, не имеющее в своем составе множественности, не существовало и не познавалось.

даже и здесь благо как основа целесообразности выходит за пределы единого. Единое же, хоть и входит в идею блага, является ее подчиненным моментом, полностью не тождественным благу. Ум есть деятельность, целесообразная по преимуществу, отчего даже и логическая его деятельность тоже покоится на идее блага. Последнее является, таким образом, *беспредпосылочным* началом, таким началом умозрительной деятельности, которому уже ничто не предшествует, но все следует за ним и на его основе.

Благо и мир идей. Идея блага суть именно идея, т. е. существующее самостоятельно единство всего того, что создается на ее основе. Более того, благо есть идея идей, поскольку она суть закон построения и бытия всего благого (умозрительного и того, что с ним связано), и поэтому все благое существует как бы «внутри» блага, есть только его конкретизация, его момент, его метаморфоза. Благо есть начало существования всего в той или иной степени благого, и в силу этого само оно предшествует существованию. Только идея блага обладает подлинным бытием, и только оно поистине есть, все же остальное умозрительное, все остальные идеи есть лишь внутренний момент его бытия.

Ум, как уже говорилось, устроен таким образом, что он в состоянии видеть не только себя и свое (благо-единое), но и свою противоположность — чувственно воспринимаемое (подобно тому, как глаз видит и свет, и тьму). При этом для Платона совершенно очевидно, что постигаемое с помощью размышления и объяснения есть вечно себе тождественное бытие, не имеющее возникновения и гибели. А то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле *. Эти два усмотрения — что есть вечное (умозрительное) и вечно возникающее — являются первообразами ** для всего того, что создает демиург. «Если демиург любой вещи, — говорит Платон, — взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и потенции данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение его выйдет дурным» ***.

То, что он создает, взирая на вечное и себе тождественное как на образец, есть прежде всего идеи ****. Ум формирует их в вечности, обязательно опираясь на идею блага, отчего идеи и концентрируют в себе, насколько это для них возможно, совершенства (ведь быть совершенным, конечно же, лучше, чем быть несовершенным), вклю-

* См.: Платон. Тимей, 28а.

** Древнегреческое слово *παράδειγμα* (парадигма) переводится как «пример», «образец», «доказательство».

*** Платон. Тимей, 28а–б.

**** При этом не стоит забывать, что он же создает и потенции вещей, т. е. динамически-вещественный, «материальный» компонент вещей.

чая вечность их существования *. Размышляя, ум учитывает, что, к примеру, быть бессмертным лучше, чем быть смертным (ведь это очевидно для Платона), или что способность мышления лучше отсутствия таковой, что вечное лучше временного, прекрасное лучше безобразного, порядок лучше беспорядка, что бытие лучше становления, а тождественное лучше различного и т. п. Эти и многие другие подобные доводы ложатся в основу создания идей, и без них идеи не были бы тем, чем они являются. Он хотел создать что-то благое — получились идеи. Вот и выходит, что идея блага придает познаваемым вещам истинность ** (совершенство, вечность, незыблемость), а ум она наделяет способностью мыслить и познавать (усматривать вечность и совершенство идей, отношение между ними), и в силу этого она становится причиной и знания, и познаваемости истинны ***. Познаваемые вещи могут познаваться благодаря благу ****; в том, что познаваемо, идея блага представляет собой предел, дальше которого умозрение двигаться не может, и потому она с трудом различима. Но стоит ее в сфере умопостигаемого различить, как сразу же делается ясным, что именно она — подлинная причина всего правильного и прекрасного, причем не только в сфере умопостигаемого, но и в сфере видимого мира (а откуда бы еще, по мысли Платона, в видимом мире могло появиться прекрасное и правильное?). В об-

* Каждая идея, являясь образцом для некоторого множества предметов, выступает по отношению к ним как средоточие их возможных совершенств, на какие только данный род предметов способен. Идея, следовательно, как концентрация совершенств есть цель и образец для подражания со стороны чувственных предметов, но она также является и их границей, очерчивающей контуры совершенных свойств, выйти за пределы которых ни одна материальная вещь в своем развитии не в состоянии.

** Древнегреческое слово ἀλήθεια (переводимое как «истина», «действительность», «правда») производно от слова λήθη («забвение») и означает буквально «незабвенное» (поскольку α здесь выполняет функцию отрицательной частицы «не»).

Незабвенное, незабываемое — это не что-то случайное, эфемерное, а необходимое, не вытравливаемое из сознания и мышления, не исчезающее и не меняющееся, постоянно (вечно) в нем присутствующее и в высшей степени надежное. Русское слово «незабываемое» прямо указывает на то, что забываемое суть «не за бытием», не в небытии (ибо за бытием, по ту его сторону находится небытие). В нем лучше видится указание на что-то вечное, не исчезающее.

*** См.: Платон. Государство, 508е.

**** Это нужно понимать, видимо, так, что свойства идей, благодаря которым они являются *всцело* познаваемыми (вечность, неизменность, и т. п.), сообщены им умом с опорой на идею блага: быть вечным и неизменным лучше, чем обладать противоположными характеристиками. С точки зрения Платона, *знать* изменчивое, текучее, чувственное или же бесконечное физическое пространство в прямом смысле нельзя: все это можно только мнить, создавая приблизительные, никогда не точные и постоянно меняющиеся по мере развития познания представления.

ласти видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение*.

Идея, которую формирует ум, помимо того, что она есть единичная умозрительная вещь, по отношению к чувственно воспринимаемой вещи, могущей возникнуть на основе данной идеи, представляет собой некоторый план, с позволения сказать, мысленный чертеж, программу или образ будущей вещи, в котором предусмотрены ее цель и задачи, возможные функции и многое другое; опираясь на этот план-программу, ум создает вещь. Для создателя Вселенной таковой опорой служили его собственные рассуждения, подчиняющиеся закону отвлеченного мышления и пронизанные идеями блага; из этих рассуждений создатель и составил себе план, мысленный образ, сосредоточивший в себе все совершенства, мыслимые относительно будущей вещи; взирая на этот образ, он формировал из материального начала и каждую отдельную вещь, и космос в целом**.

Поскольку образ, формируемый умом, является мысленным, а не чувственным, то все свойства конструируемой вещи имели надындивидуальный характер, обладали чертами вечного и непреходящего (раз уж мышление говорит не о какой-то конкретной вещи, а о всех возможных однородных вещах: и о тех, которые есть, и о тех, которые были или которым суждено появиться***) и представлялись неизменными и безразличными к конкретным чувственным условиям (поскольку отвлеченное мышление еще со времен элейской школы ориентируется на абсолютные и потому неподверженные изменению стандарты). Сказанное здесь относится не только к содержанию образа, но и к самому образу: ведь он есть *мысленный* образ и потому сам вечен, неизменен и безотносителен. Он вечен и неизменен, ибо, когда бы ум ни начал размышлять о той или иной вещи и сколько бы раз он это ни делал, он обязательно придет именно к этому образу, поскольку отвлеченное мышление, всегда по природе своей стремящееся к безотносительности, всякий раз будет выбирать только один возможный (абсолютный) путь моделирования вещи (множественность ведь всегда связана с относительностью). Он вечен и неизменен, как неизменен ход рассуждений, исходящих из одной и той же неизменной посылки (идеи блага). Он, иначе говоря, есть вечное и неизменное рассуждение о вечном и неизменном предмете.

* См.: Платон. Государство, 517b—c.

** Описывая процесс моделирования создателем мысленного космоса, Платон то и дело применяет такие выражения: «размышление явило ему», «руководствуясь этим рассуждением» (см.: Платон. Тимей, 30b—e), «устроителю пришло на ум» (см.: Там же, 33a—b) и т. п.

*** В человеческой деятельности, например в деятельности ремесленника, мысленный план, чертеж, будучи одним, способен стать основанием для построения огромного множества чувственно воспринимаемых вещей, что в состоянии придать ему черты надындивидуальные и вневременные.

Размышляя, ум порождает и одновременно рассматривает свои идеи; созерцание же умом идей есть процесс мышления, в котором он анализирует, как бы всматривается в свои собственные соображения*. Иначе говоря, их образование умом и их рассмотрение им же есть один и тот же процесс: ум не создает их вслепую, а затем созерцает; он их образует «зрячим» способом, его «зрение», обусловленное идеей блага, есть также и созидание идей, и наоборот.

Умопостигаемый мир идей — это подлинное бытие, без изъянов и ущерба, бытие в собственном смысле слова, бытие, обладающее теми предикатами, которые в нем усмотрел Парменид. В сравнении с ним чувственно воспринимаемые вещи оказываются лишь становящимися, но никогда не существующими по-настоящему.

Итак, область умозрительного имеет вид перевернутого конуса. Это Ум, в основе которого покоится идея блага, принуждающая его стремиться к лучшему и прекрасному. На основе блага ум производит все остальные идеи, стремясь при этом сообщить им наилучшие характеристики. Сначала он создает идеи отношений и состояний (это — категории тождества, различия, бытия, небытия, покоя, движения), нормы отвлеченного мышления, и, уже опираясь на них, ум создает идею космоса в целом и идеи частных вещей. Идеи разных уровней и степеней общности являются своего рода первообразами, планами, законами построения материального чувственно воспринимаемого мира. Можно сказать, что они являются своего рода генетическими программами, лежащими в основе рождения той или иной вещи.

§ 2. «Неразумная причина космоса»

1. *Пространство*. В силу умозрительности идей совершенно недостаточно их простого наличия для понимания вещественного мира именно как чувственно воспринимаемого; чувственно воспринимаемые вещи существуют совершенно не так, как существуют идеи этих вещей; вещественность последних указывает на необходимость предположения еще одного начала, обладающего принципиально иными свойствами в сравнении с умом. Выше уже говорилось о том, что Платон вынужден был допустить «род беспорядочной причины», которая стала иной, в сравнении с умом, предпосылкой существования чувственно воспринимаемых вещей. В эту область попадает то, что отчасти способно существовать без вмешательства ума. Причем, как оказалось, неразумная причина неоднородна и была подразделена Платоном на два вида — на пространство и вещество, которые он обозначил терминами «восприемница» и «кормилица»**.

* См.: Платон. Федр, 247с—d.

** См.: Платон. Тимей, 49а.

Как и в любом другом исследовании, в изучении пространства и вещества Платон не удовлетворялся только явлениями, а стремился дойти до самой сути. Методологию элейской школы Платон применяет и к исследованию неразумной причины. Подобно тому, как в анализе содержания значений слов Платон вслед за элейцами идет путем удаления из этих значений всего относительного и чувственно воспринимаемого, он стремится и неразумную причину освободить от ее относительных и чувственно воспринимаемых проявлений. И во внеразумии Платон надеялся отыскать существенность и взглянуть на нее помимо ее проявлений. Неразумие для Платона — это не просто отрицательная величина, не сфера небытия только, а некая природа, некая суть. В чем сущность неразумия? Что бы с этой точки зрения могла представлять собой беспорядочная причина?

То, из чего возникают чувственно воспринимаемые вещи, Платон отказывается считать традиционными стихиями — огнем, воздухом, водой и землей, поскольку, по его представлениям, они не изначальны, а производны. На их производный характер указывает хотя бы тот факт, что эти стихии превращаются друг в друга, теряют собственный вид и принимают вид иной. «Когда мы видим, — говорит Платон, — как нечто — хотя бы огонь — постоянно являет себя то одним, то другим, надо говорить не об “этом”, а о “таком”» *. Иными словами, огонь не следует считать самостоятельной и неизменной сущностью, но стоит рассматривать как лишь форму выражения чего-то иного, какой-то другой сущности, отличной от огня и от того, во что он превращается. Лишь то, что не меняется в этих превращениях, достойно называться сущностью. «Только сущность, внутри которой они получают рождение и в которую возвращаются, погибая, мы назовем “то” и “это”» **. Такой сущностью Платон и называет пространство.

Пространство никак нельзя назвать удобным для логической обработки в силу его первичности и из-за его потусторонности для разума. Эта причина внеразумна, и из ее природы не вытекает логичность, упорядоченность и целесообразность; она скорее может быть рассмотрена как начало *внешних* взаимодействий, способных производить лишь случайное и беспорядочное. Ее неразумие является препятствием для ее познания. Ум может знать только идеи, коренящиеся в нем самом, но совершенно не может знать то, что существенно от него отлично. Платон потому-то и прибегает к помощи мифологического способа выражения, что язык точных и строгих понятий, необходимых при работе с умопостигаемыми вещами, оказывается совершенно непригодным для описания неразумного начала. Объективная сложность этой причины стала основанием того, что Платон

* См.: Платон. Тимей, 49d.

** Там же, 50a.

счел себя готовым важнейшие ее свойства наиболее обстоятельно рассмотреть лишь в уже довольно позднем диалоге «Тимей».

Пространственно выраженными формами бытия философия занималась с момента своего появления на свет, но довольно долго сущность пространства находилась вне поля зрения философов. Пифагорейцы, правда, пытались найти оптимальные формы структурирования пространства, однако сведения об их изысканиях самого раннего периода столь скупы, что не позволяют высказываться на этот счет сколько-нибудь определенно. Пожалуй, только Платон дал одну из первых, но уже очень зрелую попытку интерпретации сущности пространства. И как ни странно, она до сих пор представляет довольно большой интерес и для современной философии, и для современной науки, сохраняя свою методологическую значимость. Правда, стиль платоновского «Тимея» кажется крайне неудовлетворительным для того, кто хотел бы иметь дело с ясными теоретическими построениями и отчетливыми понятиями. И без того сложное эзотерическое содержание Платон прячет за нестрогой формой диалогического исследования и не спешит пояснять, возможно, наиболее спорные и не вполне ясные моменты своей доктрины. Самые интересные и сложные места способны допускать два и более правдоподобных толкования, отчего трактовка платоновской мысли вряд ли может быть строгой и однозначной.

Пространство («восприимница») — совсем не очевидное понятие, каким оно может показаться на первый взгляд. Первое, что нам бросается в глаза, когда мы приступаем к анализу пространства, это его трехмерность и беспредельность. Однако нужно признать, что ни трехмерностью, ни беспредельностью природа пространства не исчерпывается. Прежде всего оно обнаруживает себя просто как *место*. Любая вещь (не только трехмерная) занимает какое-то место, причем по мере вырастания или уменьшения вещи «растет» или «убывает» занимаемое ею место. Это место предстает чем-то сугубо пассивным и проницаемым, могущим быть совершенно любым (сообразно природе находящихся в нем вещей) и принимающим самые разные формы, размеры и даже размерности. К этому невольно склоняешься, когда обращаешь внимание на то, насколько разные вещи (трехмерные физические вещи, душа, ее образы, значения слов и понятия и, возможно, даже ум с идеями) могут находиться в одной точке пространства.

По мысли Платона, пространство следует считать природой вечной, неразрушимой, дающей место для всего рождающегося* и тождественной, поскольку оно никогда не выходит за пределы своих возможностей**; однако самое интересное и поучительное в анализе

* См.: Платон. Тимей, 52b.

** Там же, 50b—с.

Платона состоит в том, что для того, чтобы узнать сущность пространства как такового, он лишает его всех его *проявлений*, освобождает от того, что наполняет собой пространство. Он рассматривает пространство в чистом виде, как если бы ни одной вещи не существовало. А будучи пустым (т. е. свободным от своих проявлений — от каких-либо в нем находящихся вещей), оно совершенно бесформенно * и никогда не усваивает никакой формы, которая была бы подобна формам входящих в него вещей (включая определенную размерность вообще **). Можно допустить, что платоновское пространство и не трехмерно, и не двухмерно, и вообще лишено какой-либо определенной положительной (больше нуля) размерности; положительную размерность могут иметь только вещи, входящие в пространство. А для того, чтобы иметь возможность вмещать в себя разномерность тех или иных предметов, пространство само по себе должно быть безмерным, или, что то же самое, 0-мерным. Принимая в себя любые отгиски, говорит Платон, оно порождает *кажимость*, *будто* в разное время *бывает* разным.

Ошибочно было бы полагать, что такое пространство можно воспринять с помощью ощущений, ибо взятое само по себе, в чистом виде (как пустота) оно не имеет границ, размеров, очертаний, придающих чему бы то ни было упругость и непроницаемость и потому необходимых для наших органов чувств. Оно не доступно не только для чувственности, но и для знания, а обнаруживается посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно ***.

* То, чему суждено принимать в себя различные формы, лучше всего делает это, если само будет лишено каких-либо форм, «как при выделывании благовонных притираний прежде всего заботятся о том, чтобы жидкость, в которой должны растворяться благовония, по возможности не имела своего запаха» (Платон. Тимей, 50e).

** Возможно, Платон задумывался над проблемой размерности пространства и вещей. Если в пространстве находятся вещи с разным числом измерений, то размерность пространства самого по себе должна отличаться от размерности вещей. Неподобие пространства формам вещей может быть и на уровне чувственно воспринимаемых качеств, и на уровне их пространственной организации. Ведь вещи подобны друг другу, в том числе и как трехмерные, а пространство, как говорит Платон, «не усваивает *никакой* формы, которая была бы подобна формам входящих в нее вещей» (курсив наш. — С. Л.) (Платон. Тимей, 50 b). А то, что Платон задумывался о разнообразных размерностях и даже размышлял о способах их моделирования, подтверждается текстом «Тимея». В одном месте диалога он говорит, «что если бы телу Вселенной надлежало стать простой плоскостью без глубины, было бы достаточно одного среднего члена для сопряжения его самого с крайними. Однако оно должно стать трехмерным, а трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два» (Платон. Тимей, 32a—b).

*** См.: Платон. Тимей, 52b. — Незаконность умозаключения состоит, по-видимому, в том, что ум здесь вынужден мыслить то, что не воспринимается ни

Само по себе взятое, помимо формы каждой конкретной вещи, пространство точно, не имеет измерений и координат; если из него удалить (пусть даже мысленно) все имеющие объем чувственно воспринимаемые вещи, то от привычной определенности пространства не останется ничего: оно не будет иметь ни середины, ни краев, как любили выражаться в те времена, говоря о несущем. Без наполняющих его вещей оно есть ничто.

До вещей и помимо вещей пространство представляет собой чистое количество, а не какую-то определенную величину, поэтому в нем совпадают *maximum* и *minimum*, беспредельность и точка, которая, если ее мыслить математически, не имеет величины. Чистое пространство может стать сколь угодно большим и превратиться в обычное пространство, вмещающее бессчетное множество предметов, а может быть и бесконечно малым, не имея места даже для самого себя, и являясь по сути дела лишь возможностью места, лишь потенциальной формой бытия. Такое чистое пространство неправильно представлять в виде уже готового места для всего остального, в виде гигантского резервуара; как таковое оно не существует, оно суть только возможность места, место в возможности. Эту беспредельную точку можно «раздуть», «растянуть» до любых размеров с помощью каких-то точек опоры и придать любую форму, но в самом себе оно таких точек не имеет. Понимаемое так пространство представляет собой в сущности чистое количество, количество, лишённое каких-либо определений, на что указывают и замечания Аристотеля, утверждавшего, что Платон называл свою материальную причину «большое и малое», а это и есть количество как таковое, в котором ничего, кроме количества, нет (в том числе нет и логического) и любая точка которого мала и велика одновременно*.

В своем чистом виде это пространство является лишь возможностью всего, но при этом не может считаться чьей-либо действительностью. Именно поэтому Платон называл пространство «восприимчивей» всякого рождения, дающей место для чего-либо появляющегося.

ощущением, ни мыслью; он заключает о существовании чистого пространства не по своим строгим правилам. Следуя этим правилам, ум должен выводить мысленное содержание из чистых значений слов и ровно столько выводить, сколько выводится, ничего при этом не заимствуя из чувственного восприятия и не выходя за пределы логических форм мысли. В случае же с пространством ум предполагает, что такая не данная ни ощущениям, ни мышлению реальность должна быть, но с необходимостью и с точностью построить о ней умозаключение не может. Заключение о существовании чистого пространства выходит и за пределы законов логики, и за пределы чувственного опыта. Мысля это пространство, ум неизбежно вступает в противоречие с самим собой (ведь он же не может мыслить несущее).

* См., например: *Аристотель. Метафизика*, 987b 20.

Таким пространство было до появления того, что рождено чувственно воспринимаемым, — земли, воздуха, огня и воды, продуктов их взаимодействия (т. е. всего многообразия чувственных предметов), либо даже самой непосредственной основы этих стихий*.

Будучи бесформенным и ничем конкретно, пространство все же не есть абсолютное ничто; в сравнении с последним даже 0-мерность пространства есть положительная величина. Оно пластично, и его природа такова, что оно способно стать всем, будучи одним. Пространство есть чистая возможность любых форм (и измерений), оно в возможности есть все, точнее, оно есть возможность всего, чистая возможность всего, возможность места для чего-то возникающего, можно сказать, место места.

Итак, пространство может быть понято как возможность любого измерения и любой формы, 0-мерная (безмерная) «точка», *никто*, являющееся «силой» принять в себя любую форму (стать любой размерностью). Пространство есть сила притяия в себя, но не сила становления, не сила формирования вещи и ее места. Оно есть то, что в состоянии становится чем-либо, но не то, что руководит процессом становления**.

* См.: Платон. Тимей, 51а.

** К пустоте, к ничто мы привыкли относиться как к чему-то бессильному, пассивному и статичному. Такой подход не всегда оправдан. Пустоту, ничто можно понимать и как нечто активное, «деятельное», и именно тогда, когда ее рассматривают в качестве способности впускать в себя какое-либо бытие. У нас обычно не вызывает сомнения предположение, что бытие, а лучше сказать, нечто, обладающее бытием, есть сила, делающая его непроницаемым, способным не впускать в себя иное бытие. Но в то же время бытие не может, а значит, бессильно уступить место, если нет небытия, если бытию некуда отступить. В одном месте в одно и то же время не могут находиться две разные вещи. Чтобы занять место, вещь должна «выдавить» из этого места другую вещь. Появляющееся, не найдя пустоты, небытия, не станет и бытием. Получается, что пустота дает бытию силу быть, она «стимулирует» появляющееся быть, «затягивает» в себя. Если бы было только «одно», то «многого» просто не было бы; оно появляется в «одном» только потому, что есть небытие. Мы привыкли силу считать как нечто исключительно положительное, «давящее», «толкающее»; но ведь плюс не существует без минуса, и, хотя они противоположны друг другу, их сущностное содержание тождественно. В сфере становления небытие такая же сила, как и само бытие: бытие старается вытолкнуть небытие и занять место, а небытие, оставаясь на месте, начинает потихоньку разъедать бытие, переводя его в процесс становления. Если не учитывать этот момент, то окажется совершенно непонятным, почему разрушаются причастные бытию чувственно воспринимаемые вещи. Почему они вообще должны разрушаться? Что *заставляет* их разрушаться? Бытие? Вряд ли. Скорее всего, это как раз несущее «затягивает» их в себя наподобие воронки.

Разумеется, в платоновском тексте таких рассуждений о пространстве как силе нет. Но они имплицитно содержатся в строе мысли Платона, пожелавшего построить космос из бытия и небытия.

2. *Кормилица*. Чистое пространство представляет собой ту среду, которая должна принимать в себя отпечатки всех вечно сущих вещей — идей. Первыми отпечатываются в пространстве начала четырех стихий — начала самой вещественности *. При этом нужно заметить, что, с точки зрения Платона, объемность, трехмерность не должна рассматриваться в качестве исходной характеристики реальности. Она производна, а более первичной является плоскостная форма пространственной организации.

Очевидно, что огонь и прочее — это тела, а всякое тело имеет глубину, которая по необходимости должна быть ограничена природой поверхности. Всякая же плоская поверхность состоит, по Платону, из треугольников, поскольку элементарная поверхность задается с помощью трех точек. Все многообразие треугольников Платон сводит к двум, из которых каждый имеет по одному прямому углу и по два острых, причем в одном случае острые углы равны, а в другом — нет. Из этих треугольников лучшими кажутся Платону равнобедренный и такой, в котором квадрат большей стороны в три раза превышает квадрат меньшей **. Указанные треугольники ложатся в основу четырех видов геометрических фигур — тетраэдра, октаэдра, икосаэдра и куба. Первые три вида слагаются из одного и того же неравнобедренного треугольника, а куб — из равнобедренного, и потому лишь тетраэдр, октаэдр и икосаэдр могут преобразовываться друг в друга, но не в состоянии превратиться в куб, равно как и наоборот, этот последний не может трансформироваться в любую из первых трех фигур ***.

Как и у пифагорейцев, объемные геометрические фигуры в учении Платона должны были выполнять роль основы чувственно воспринимаемых стихий: тетраэдр — огня, октаэдр — воздуха, икосаэдр — воды и куб — земли. Предполагалось смоделировать «поведение» этих стихий с помощью особых свойств геометрических фигур. К примеру, осязаемую колкость, жгучесть огня, его разрушающую силу и «тонкость» Платон счел возможным объяснить с помощью пирамиды, поскольку именно эта фигура обладает самым большим числом острых граней и углов при элементарности своего построения. А причины малой подвижности и «неповоротливости» земли лучше всего искать в кубической форме организации пространства, поскольку куб представляет собой фигуру, сторона которого — квадрат — кажется Платону самым устойчивым основанием (хотя бы даже в сравнении с треугольником). Из оставшихся фигур наименее

* Эти начала — геометрические фигуры, составляющие структуру качеств воды, воздуха, огня и земли, Платон, видимо, и склонен был считать «кормилицей» рождающихся тел.

** См.: Платон. Тимей, 53с—54б.

*** Там же, 54с.

подвижной был икосаэдр, с которым Платон связал свойства воды, а функции воздуха выполнял октаэдр. Таким образом, то, что представляет собой скопление мельчайших частичек пирамидальной формы, на поверхности явлений предстает для нашей грубой чувственности в виде огня, совокупность взаимодействующих микроколических кубов выглядит землей и т. д.

Стихии возникали в той последовательности, которая воспроизводила порядок построения указанных фигур: из однородных стихий (фигур) первым появился огонь, вторым — воздух, и самой последней — вода. Иностранная по отношению к ним земля возникала независимо от них своим чередом.

К сожалению, Платон не говорит вразумительно о «рождении» вещества из геометрических начал и самих начал (треугольников) из чего-то более простого* (в конечном счете из 0-мерного пространства), не высказывается именно как о процессе (хотя некоторая процессуальность в характере мышления Платоном первых объемных фигур все-таки усматривается) и оставляет читателя один на один с двусмысленностью и недосказанностью. Последний вынужден ломать голову над тем, как же, в конце концов, понимать создание объемных фигур из плоскостных треугольников? Что собой представляют и из чего созданы сами эти треугольники, из которых складываются тетраэдры и т. п.? Что понимать под объемными фигурами, сложенными из плоскостных треугольников? Как физически представить плоскость, линию и точку, не представляя их объемно, или, что то же самое, как должны себя вести плоскость и проч., чтобы объемное тело было непроницаемо, тяжело и обладало всеми физическими параметрами? Достаточно сложно решить, что могут представлять собой микрочастицы, если из них вычесть геометрическую форму: вещественны ли они, и если да, то обладает ли это вещество качественными характеристиками (запах, цвет и т. п.), прозрачно ли или непроницаемо, делимо ли оно чисто количественно (например, пополам, затем еще пополам и т. д.) вне зависимости от геометрической формы. Словом, в этой части платоновской философии воспроизводятся те же проблемы и трудности, связанные с выведением физического из математического, с которыми столкнулись пифагорейцы, о чем уже шла речь выше**.

Не будет большой натяжкой предположение, что рождение вещества связано с упорядочивающей деятельностью ума, который гармонизировал потенции пространства с помощью образов и чисел***.

* Остановившись на указанных уже треугольниках как началах вещественности, Платон не отрицал возможности существования и более простых начал, которые лежат еще ближе к истоку; но их, по разумению Платона, ведает Бог или те из людей, которые являются друзьями Бога (см.: Платон. Тимей, 53d).

** См.: Лебедев С. П. История античной философии. Ч. I, с. 61.

*** См.: Платон. Тимей, 53b.

Причем речь здесь должна идти не только об огне и других стихиях, но и об их основах — о плоскостных треугольниках; ведь ни одна геометрическая фигура, в том числе и треугольник, не мыслима без числа и образа (определенного внешнего вида). Вещество вполне может рассматриваться в качестве несамостоятельного, а всецело зависимого, с одной стороны, от пространства, а с другой — от активной конструирующей деятельности ума. Производна и трехмерность. Ум не в силах создать саму возможность места, однако он выглядит способным формировать размерности, по крайней мере двухмерную (плоскость) и трехмерную (объем), так или иначе, все это не мыслимо без чисел и образов. А образы и числа — это все-таки формы умственной деятельности.

На переднем крае умозрительного в его активном отношении к пространству находятся числа. Функционально они занимают среднее положение между идеями и пространством и служат для определения последнего, поскольку внести определенность в чистое *количество* можно только с помощью числа. Число «кодирует» идею, преобразует ее, переводя на количественный язык неколичественное ее содержание. Воплощение числа в пространстве является «раскодированием» идеи, порождением ею вещи, занимающей некоторое пространство. Через число идея может быть связанной с пространством и воплощенной в какой-то определенной вещи. Число, будучи и логическим, и количественным, является своего рода переводчиком логического или образно-логического в количественное*.

Числа должны утверждать в пустоте множественность, точнее, единство многого и этим создавать протяженность. Их задача состояла в том, чтобы как будто «раздуть», «растягивать» точку-пространство по определенным законам и придавать ему конкретную форму. Последовательность ограничения пространства, придания ему определенности и построения объемных тел у Платона примерно такая же, какую демонстрировали пифагорейцы: логика построения

* Замысел какой-нибудь вещи, например стола, непространственен и не имеет величины; он содержит более или менее отчетливый внешний образ будущей вещи и ее возможные функции. Но уже создание чертежа предполагает перевод образных форм в количественные выражения: ножек у этого стола должно быть столько-то, высота каждой из них — такая-то, столешница — такого-то размера и т. д. И только через эти определенные числом количественные характеристики деталей замысел стола в состоянии воплотиться в конкретном чувственно воспринимаемом столе. Аналогичным образом действует идея. В ней с необходимостью содержится число как количественная определенность ее содержания; в идее человека, например, запрограммированы определенное число рук, определенной длины, с определенным числом пальцев, определенным числом мышечных волокон, определенным числом клеток, каждая из которых имеет определенную (по числу) величину, определенное число составляющих ее элементов и т. д.

геометрической фигуры геометром служила образцом для рождения (последовательности конструирования) физического тела (ведь в действиях геометра и творца обнаруживает себя одна и та же сила — ум, отчего в деятельности одного и другого можно ожидать подобия). Без чисел, а следовательно, без деятельности ума пространство так и осталось бы чистой возможностью всего и ничем конкретным, существуя лишь потенциально. Упорядочивание потенциалов по сути было созданием конкретных вещей.

Получается, что есть две сущности, продуктом пересечения которых являются чувственно воспринимаемые вещи — это ум (бытие) и пространство (своего рода небытие). Вещи представляют собой выражение двух природ, явление не только идей, но и пространства (соединение бытия и небытия есть становление). Ум проявляет себя в пространстве, а пространство проявляет себя в уме. Но если они в состоянии взаимодействовать, то у данных сущностей — ума и пространства — должны обнаружиться некоторые общие свойства. И в этой связи оказывается крайне важным вопрос: в каких отношениях пребывают ум и пространство?

3. *Пространство и ум.* Вначале кажется, что между ними нет ничего общего, что они только отличны друг от друга и потому взаимодействовать не могут. Различия действительно есть, и прежде всего на уровне явлений: например, ум и идеи не трехмерны (хотя ведь и пространство тоже) и вообще лишены каких-либо количественных характеристик: веса, длины, ширины, высоты, объема и прочего. А не имея величины, они не могут быть выражены средствами трехмерного пространства (лучше сказать — подчиняться трехмерному пространству), по существу представляющему собой величину. Но в то же время рассуждения и чувственный опыт показывают, что идеи каким-то образом связаны с трехмерностью и в ней присутствуют. Хотя идеи и не трехмерны, где-то они все же должны быть (пусть не в трехмерности), раз они в каких-то предметах встречаются, а в каких-то нет. Значит, что-то общее, единое, в том числе единое «место», у идей и вещей быть должно. Ум конкретного человека не то чтобы не находится в пространстве, он просто не подчиняется законам трехмерности, и потому порождает иллюзию полной внепространственности своего бытия (если, конечно, пространство отождествлять с трехмерностью). Чтобы ум и идеи существовали в n -мерном пространстве, необходимо либо им иметь хотя бы одно из измерений последнего, либо, если ум и идеи совершенно лишены размерности, само пространство наряду с n -мерностью должно иметь возможность быть 0-мерным.

А есть ли вообще собственное место у идей и у самого ума? Это предположение представляется весьма трудным для интерпретации, если, конечно, не делать вид, что здесь все само собой понятно.

В «Тимее» Платон противился тому, чтобы бытие (ум) мыслили локально на манер того, как мы мыслим становящееся *. Но место не тождественно трехмерности: «иметь место» вовсе не означает находиться «там» (например, на небе) или «здесь» (например, на земле), и это словосочетание «иметь место» не стоит понимать исключительно «трехмерно»; оно скорее означает «быть», оно суть пространственный коррелят умозрительного «бытие». И если к месту подходить таким образом, то место у ума должно быть хотя бы потому, что ум есть (имеет место «быть»), что он находится либо в трехмерном пространстве, либо *вне* его; но и в последнем случае это «вне» указывает на какое-то место.

То, что пространство должно принимать в себя отпечатки идей, можно понимать так, что пространство и идеи для производства отпечатков должны взаимодействовать, должны иметь что-то общее, единое для них, «общее место» (по крайней мере, в момент «соприкосновения»); выходит, что идеи могут иметь место в пространстве, но не в трехмерном, а возможно, прежде всего в 0-мерном пространстве и уже после этого — в трехмерном. Ведь 0-мерное пространство имеет сходные черты с самим умом и могло бы фигурировать в качестве места его обитания. Такое пространство, в отличие от трехмерной формы его проявления, тоже, как и идеи, не имеет протяжения, и в отношении к трехмерному пространству оно существует и везде, и нигде по преимуществу и ведет себя так же, как ведут себя идеи по отношению ко множеству трехмерных вещей, в которых они пребывают. Возможно, потому, что они находятся в исходном, первичном 0-мерном пространстве, идеи обладают «свободой» по отношению к производному трехмерному пространству и не подчиняются его законам: любая идея вся целиком присутствует одновременно во многих точках последнего, оставаясь единой, неделимой и не трехмерной. Может получиться, что «место» 0-мерного пространства и «место» ума совпадают или даже суть одно и то же. Находясь в 0-мерном пространстве, ум имеет возможность быть везде и нигде в трехмерном пространстве. Перемещаясь же в трехмерном пространстве вместе с носителем (человеком), ум покоится

* См.: Платон. Тимей, 52b—d. — По свидетельству Аристотеля, Платон не помещал за небом никакого тела и никаких идей; а последние, по его представлениям, вообще нигде не находятся, если под нахождением понимать положение в пространстве (см.: Аристотель. Физика, кн. III, гл. IV, 203a 10—11). С другой стороны, в диалоге «Федр» Платон говорит о не воспетой еще никем из здешних поэтов *за небесной областью*, занимаемой бесцветной, без очертаний, неосязаемой сущностью, подлинно существующей, зримой лишь умом; на нее-то и направлен истинный род знания (см.: Платон. Федр, 247c—d). Видимо, Платон колебался относительно того, можно ли говорить о *месте нахождения* ума и умозрительного.

в 0-мерном пространстве, как и летящая в физическом пространстве зеноновская стрела покоится в 0-мерном пространстве.

Есть у них и иные сходные черты. Пространство, с точки зрения Платона, вечно, неразруσιμο, а это, между прочим, является свойствами также и умозрительного бытия; пространство к тому же и едино (одно); как умозрительное «одно» есть начало множества логических определений, так и «одно» пространства суть начало множества размерностей. Одно есть бытие, а иное — небытие, но как одно *есть*, так и иное *есть* (0-мерное пространство нельзя считать абсолютным небытием, оно небытие только для положительных размерностей; оно есть такое небытие, которое есть). Фраза «бытие имеет место» означает, что «бытие есть», или просто «есть». Бытие, следовательно, является бытием только как имеющее место. Однако не стоит думать, что пространство больше ума (раз ум в нем находится) и небытие больше бытия как условие их бытия; место не больше и не меньше того, что его занимает; оно ему тождественно, но, с позволения сказать, по «знаку» представляет собой его полную противоположность. Более того, не было бы никакого места, если бы не было того, что занимает это место. Занимающее какое-либо место, по сути, создает это место, занимая его; как пространство создает ум, так и ум, имея место, создает пространство; бытие ума есть бытие пространства, и бытие пространства есть бытие ума. Как ум есть условие бытия 0-мерного пространства, так и 0-мерное пространство есть условие существования ума.

Однако в одном месте не могут находиться две одинаковые природы, поэтому различие должно быть обязательно. На этом сущностном уровне Платон усматривает в качестве отличия, пожалуй, лишь то, что идеи ничего не воспринимают в себя откуда бы то ни было и сами ни во что не входят, а пространство, наоборот, в себя впускает все. Кроме этого, пожалуй, ничего и не придумать. По сути, речь идет о двух сторонах одной медали: одна ее сторона выпуклая, а другая вогнутая; они могут быть поняты как одно и то же и не одно и то же; каждая из них тождественна себе и иному и отлична от себя и иного. И только в этом случае возможно их взаимодействие.

Эти два понятия — ум и пространство — настоящий сгусток противоречий. Если их признать совершенно различными по отношению друг к другу, то их взаимодействие невозможно. Признание их полной тождественности ведет к такому же эффекту. Только предположение их тождественности и одновременно различия позволит говорить об их взаимодействии. Такое положение дел указывает на то, что ум и 0-мерное пространство должны (или могут) мыслиться в единстве, как одно саморазличающееся целое. Оно суть такая пустота, такое ничто, которое наполнено информацией, оно суть умная,

информационная пустота, информационное пространство в чистом виде*.

К сожалению, Платон мыслит пространственные формы и взаимодействие пространства и ума статически, а не динамически, скорее геометрически, чем физически. И это существенный недостаток его мышления. Он оперирует готовыми плоскостями и объемами, но не показывает, как и чем формируются эти плоскости и объемы; у него все готово для описания перехода от одних размерностей к другим, но нет создающего начала, нет источника движения, первичной движущей *силы*; у него есть точка, линия, плоскость, объем, но нет перехода от исходного пункта к заключительному. Платон не может обойтись без уже заранее данных заготовок — плоскостей, линий и точек, существующих всегда. Он не видит возможности интерпретировать, например, линию как геометрический способ существования «силы-точки» (как знать, может быть, не зря пифагорейцы двойку и ее геометрическое выражение — линию — называли «порыв», «дерзание», сообщая линии импульсивный, динамический характер), в плоскости не усматривает замкнутость силы на себя, «изогнутость» силы («линейной силы»), а в объеме — изогнутость, скрученность плоскости (в конечном счете — все ту же силу). Тогда сила предстала бы в качестве средства созидания размерностей вообще и трехмерности в частности, а объемность тел вполне можно было бы рассматривать как самозамкнутую «изогнутость» силы.

§ 3. Космическая душа и космос

1. *Космическая душа.* Двух указанных причин построения космоса — упорядочивающей (ума с его идеями и числами) и беспорядочной (пространства и вещества) далеко недостаточно для конструирования вещей. Пространство и сфера умозрительного бытия не в состоянии активно и непосредственно взаимодействовать друг с другом в этом направлении (ибо совсем не одно и то же — пребывать в 0-мерном пространстве и создавать положительные измерения). Слишком безынициативны в этом плане самодостаточное, ни

* Если позволить себе спроецировать положение 0-мерного пространства и ума на плоскость и уподобить какой-то геометрической фигуре, то, наверное, наилучшей в этом смысле будет окружность. При этом центр окружности займут ум и 0-мерное пространство; самой окружностью будут пространственная и логическая множественности — размерности пространства и умозрительные категории. Центральная точка окружности связана с каждой из находящихся на самой окружности точек и определяет ее местоположение. Центр присутствует в каждой точке окружности, оставаясь центром. Выход в центр окружности позволяет связаться с любой другой ее точкой, выйти в любое место пространства (в любой момент времени) и в любое умозрительное «место». Через связь с центром все присутствует во всем одновременно.

к чему не стремящееся бытие и пассивная возможность. Идеи, числа и пространство, взятые сами по себе, лишены активности, не содержат в себе силового аспекта. Ум сам по себе не в силах действовать количественно, протяженно, трехмерно, а пространство не способно к самостоятельному действию вообще. Для того, чтобы привести их во взаимодействие друг с другом, требовалась-таки некая сила, которая ради выполнения этой задачи объединяла бы в самой себе и умозрительные, идейные, и пространственные параметры. Получилось так, что функцию такого посредника в платоновской философии выполняла космическая душа.

Она представляет собой самостоятельную сущность, имеющую единый вид (идею), в котором слились в одно элементы, с одной стороны, вечно тождественного и неделимого и, с другой стороны, претерпевающего разделение в телах. Одно и многое, тождественное и различное, идеи и пространство хотя и вошли в душу в качестве ее элементов, но «переплавились» в ней так, что потеряли свою самобытность и слились в непосредственное единство, каждый утратив свою самостоятельность. Душу нельзя назвать продуктом только ума, она чадо двух родителей — ума и пространства. Теперь и ум, и пространство существуют в другом — ум в пространстве, пространство в уме, но это пребывание каждого в ином фактически и есть душа; и реализуются они (ум воплощается, пространство наполняется) посредством другого — души. Там, где надлежит быть космосу, есть лишь одушевленные ум и пространство, или, иначе, в действительности есть только умная и протяженная душа *. Она сама суть пространство, место и для идей, и для физического пространства, и для чувственно воспринимаемых вещей. Она хоть и невещественна, но находится в пространстве (протяженна); хоть и пространственна, но не телесна, а умозрительна. Соединяя в себе черты умозрительного и пространственного, душа являла собой фактический синтез взаимоисключающих свойств: от умозрительного ею унаследована невещественность, мысленное бытие и потому она является совершенно бестелесной, незримой; но при этом ей не чужда и пространственная форма бытия **. Поэтому Платон и счел возмож-

* Душа по отношению к уму выполняет функцию, похожую на ту, которая характерна для пространства в его отношении к конкретным вещам, а именно: душа является своего рода пространством для ума, она дает ему место. Ум, по представлениям Платона, не может обитать ни в чем, кроме души (см.: Платон. Тимей, 30b).

** Психическая реальность человеческого бытия и в самом деле представляет собой весьма парадоксальную форму единства несоединимых вещей — идей и пространства. Невещественная душа, непротяженные понятия, нетелесная логика — все это, не имеющее пространственных параметров, находится тем не менее в пространстве: они существуют в душе конкретного человека, занимающего определенное пространство, перемещаются вместе с ним из одной точки

ным придать бестелесной душе пространственные характеристики и поместил ее в центре космического тела, «откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне» *.

Объективно душа вырисовывается у Платона в качестве начала динамического, силового. Она стремительна и порывиста, является средоточием разнообразных желаний и стремлений. В отличие от чисто материальных предметов, способных приходить в движение лишь под воздействием внешних причин (т. е. под воздействием необходимости), душу Платон признает самодвижущейся, в самой себе имеющей и источник своего собственного движения, и программу формирования того или иного тела, обуславливающую процесс создания целого живого существа. Обладающая такими свойствами душа в состоянии самопроизвольно двигать сама себя, собственное тело и другие вещи посредством своего тела. Благодаря самодвижению она занимает центральное положение в мироздании и является причиной всех космических движений и всего космического круговорота.

Душа понималась Платоном как реальность безусловно первичная по отношению к материальным телам и, если отвлечься от терминологии, пригодной скорее для описания лишь сознательной деятельности, можно предположить, что Платон мог рассматривать ее в качестве орудия созидания тел. Ее-то и можно было бы трактовать как ту силу, которая могла бы «раздуть», «растягивать» пространство, формировать в нем положительные измерения (больше нуля). Она — как бы руки ума-ремесленника, которыми он воплощает в материале свой замысел, а еще точнее, она суть жизненная сила, содержащаяся в семени и формирующая из семени зрелую особь. Именно она, действуя бессознательно, непосредственно, и создает вещи. В ней сосредоточена информация идейного характера: запрограммирован внешний вид возникающего существа (вещи), важнейшие формы его деятельности и способности (задатки), существеннейшие количественные параметры (выраженные в числах) как всего космоса в целом, так и частных его состояний. Она суть сила, бессознательно формирующая вещество в соответствии с определенной программой (идеей). Душа предстает такой силой, которая является одновременно информацией; она не просто носитель информации, она суть сама действующая информация. Она суть такая сила, которая если и не формирует размерности, то упорядочивает

пространства в другую и т. д.; одна и та же душа находится в разных точках пространства, например в правой и левой руке, и т. д. Душа есть *умозрительная протяженность*, или протяженность умозрительного. В ней идея простирается, а протяженность идеализируется (человек ведь может представить себе некоторое расстояние, например в сто метров, и это представленное расстояние не будет иметь никакой величины).

* Платон. Тимей, 34b.

вещество в соответствии с определенной программой (идеей). Ум, создав душу *, наполнил и пронизал ее своим (идейным) содержанием, а она, производя физические тела в соответствии с идеей (программой), воплощает в вещество эту последнюю и представляет собой форму инобытия ума. Она бессознательно делает то, что ум способен совершать сознательно. Душа есть становление умозрительного, но не внутри самого ума, а за его пределами. Ум созидает космос посредством души. Душа, собственно, есть идея, поскольку она является таким единством, благодаря которому существуют и которому причастны множество чувственно воспринимаемых предметов. Одна единая душа обеспечивает связь всего со всем **, обуславливая единство и целостность и самого космоса, и каждой отдельной вещи.

Важнейшими формами деятельности души являются движения «тождественного» и «иноного», как называет их Платон. Движение тождественного выражает ее причастность вечному, неизменному (оно всегда «то же самое»), а потому оно хоть и движется, но делает это без принципиальных изменений (движение, которое стоит на месте, покоится). Движение тождественного выражается главным образом в цикличности, в своеобразном круговращении души, в многократном прохождении одного и того же пути (речь может идти, например, о цикличности процесса переселения душ, о циклах в функционировании живых организмов, о непоколебимой смене времен года, о постоянстве движения небесных сфер и т. п.). Движение иноного — беспорядочно, связано с некоторой неповторимостью, непостоянством, не-циклическостью и не-кругоподобностью и реализуется всегда в выборе иноного пути. Движением иноного Платон считает спонтанные процессы и процессы не внутреннего, а внешнего характера, являющиеся следствием случайных, внешних материальных взаимодействий. В данном случае речь может идти, например, о связанном с такими взаимодействиями «прибытком и убылью в теле» *** (питание, чувственные восприятия), о механических столкновениях тел и, как это ни покажется странным, о произвольной сознательной деятельности ****.

* Платоновский «Тимей» трудно понять в плане совмещения аспектов времени и вечности. Иногда кажется, что процесс создания космоса вневременной, что последовательность созидания разных сфер бытия выражает у него логическую последовательность, значимость и важность этих сфер, а не их физическую последовательность. Иначе, как понять тогда мысль Платона о том, что ум, с одной стороны, создает душу, а с другой — сам вне души не может существовать. В «Филебе», например, Платон говорит, что ум не может возникнуть без души (см.: Платон. Филеб, 30с).

** Все есть все, или все находится во всем именно через душу и в душе.

*** Там же, 43а.

**** В христианской культуре разумность обычно связывается с возможностью произвольного действия, причем уровень разумности считается тем выше,

Прежде всего остального в душе закодированы движения небесных сфер: «правильное» движение (с востока через запад на восток), вечно себе тождественное, строго круговое и совершенно не меняющее своего направления предписано сфере неподвижных звезд*. «Неправильное» же движение (с запада через восток на запад), все время меняющееся и потому иное по отношению к себе, душа сообщала Солнцу и шести планетам, включая Луну. Эти два движения являлись первичными и основополагающими для космоса, определяющими судьбу всех частных существ и событий.

Демиург и космос. Чувственно воспринимаемый характер видимого мира — космоса — служил для Платона надежным свидетельством в пользу того, что весь этот космос как единое целое имеет возникновение**. В его образовании мыслятся участвующими по крайней мере два рода причин. Во-первых, присутствие в нем явно умопостигаемых черт, не могущих появиться случайно (наличие целесообразности в природе и человеческой деятельности, упорядоченности и устойчивости, прекрасного и доброго, пронизанной числом гармонии), свидетельствовало о том, что его создание невозможно мыслить без деятельности ума. С другой же стороны, в этом мире есть и неупорядоченное, хаотичное, безобразное, текучее и т. п. Это указывает на участие в создании космоса причины, противоположной уму, действующей через необходимость*** и производящей слу-

чем свободнее по отношению к разнообразным детерминантам оказывается субъект. Монотонно же повторяющиеся движения нам легче всего приписать чему-то неразумному, бездушному, механическому. Собственно говоря, примерно так же понимали проблему и многие из современников Платона, которых он именовал толпой. Сам же Платон и его ученики были убеждены в том, что разумность выражается прежде всего в однообразии и постоянстве, и чем выше степень такой неподвижности и незыблемости, тем выше уровень разумности. Вот какая мысль проводится в «Послезаконии»: «Достаточным доказательством разумного существования служит самотождественное движение, действие и состояние... Людям же доказательством того, что звезды и все их движение обладают умом, надо считать постоянную тождественность их действий... Между тем именно это многих из нас привело к обратному заключению, — будто звезды не имеют души, раз их действия тождественны и единообразны. За этими безумцами последовала толпа и предположила, что человеческий род обладает разумом и живет, коль скоро он находится в движении, род же богов не обладает разумом, раз он всегда одинаково перемещается» (*Платон. Послезаконие, 982b—d*).

* Круг, не имеющий ни начала, ни конца, был для древнего сознания символом вечности, вечного прохождения одного и того же маршрута, беспрестанного повторения одного и того же цикла, в котором завершение выступает одновременно и началом нового его витка.

** См.: *Платон. Тимей, 28с.*

*** Понятие необходимости у Платона и у других мыслителей той поры связывалось с внешним случайным причинением, с воздействием на какую-то вещь извне, в результате чего она неизбежно воздействует на другую вещь, та — на третью и т. д. (см.: *Платон. Тимей, 46е*).

чайное и лишенное порядка *. В связи с деятельностью последней причины следует особенно отметить, что как бы близко человек ни подходил к постижению устройства космоса, он обречен, по Платону, иметь дело только с правдоподобными сказаниями, которые, хоть и лучше откровенно вымышленного мифа, все же недотягивают до высокого достоинства знания, имеющего дело с неизменными умопостигаемыми сущностями **.

Главная роль в устройении космоса принадлежит Богу-создателю (ποίητής — от др. греч. ποιέω, означающего «делать», «производить», «творить», «строить»), родителю (πατήρ — «отец») Вселенной, о котором Платон остерегается говорить при всех, видимо адресуя эту информацию только посвященным ***. Для непосвященных же должно быть достаточно крайне скупых и не очень определенных его описаний, из которых можно заключить лишь о его вечности и о том, что он либо есть ум, либо представляет собой нечто, обладающее таковым ****, и что он, когда создавал космос, был благ и потому лишен зависти. Отсутствие зависти побуждало его создавать все как

* См.: Платон. Тимей, 46е.

** Там же, 26е, 59с—е.

*** «Конечно, — говорит Платон, — творца и родителя этой Вселенной не легко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» (Платон. Тимей, 28с). Приступая к изложению своего учения об универсуме, Платон оправдывается и говорит, что не в силах человека знать точно и наверняка все о космосе, его возникновении и причинах последнего и что нужно «радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое» (Там же, 29с—d). К большому сожалению, комментатор Платона должен произнести нечто подобное, но уже о самом Платоне, и сказать, что из-за нестроного поэтико-мифологического стиля изложения платоновского учения об универсуме любая интерпретация этого учения и его важнейших понятий обречена остаться лишь правдоподобной и, следовательно, допускающей множество различных толкований.

**** Причина космоса обязательно должна быть разумной, хотя представить существование вселенского разума весьма непросто. К допущению такой причины склоняет очевидная целесообразность большинства окружающих человека предметов: целесообразно устроены организмы живых существ, растений; целесообразны их взаимоотношения с окружающей средой, включая стихии и небесные тела. Прежние философы в массе своей эту целесообразность пытались выводить из беспорядочных взаимодействий тех или иных элементов. Но из хаотичных, случайных причин невозможно вывести правильности и целесообразности, не вступая в противоречие с самим собой и не допуская возникновения чего-то из ничего. Видимо, поэтому для Платона было столь же очевидным, сколь очевидна целесообразность и упорядоченность большинства макротел, что у этой целесообразности должна существовать и целесообразная причина, имеющая в самой себе основания упорядочивания. Среди окружающих человека явлений способностью действовать указанным способом обладает только мышление, отчего ему и суждено было сыграть роль причины всего правильного.

можно лучшим, подобным ему самому. В этом Платон и усматривал «подлинное и наиглавнейшее начало рождения и космоса» *. А важнейшим же орудием создания космоса был ум.

Красота возникшего видимого космоса свидетельствует в пользу того, что он был создан по тождественному и неизменному образцу, постижимому с помощью рассудка и разума. Что было этим образцом? Можно полагать, что им был сам устроитель, поскольку Платон прямо говорит о том, что в силу благодати своей он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому **. Что он сам собой представляет? Чтобы узнать это, стоит посмотреть на созданный космос, являющийся образом и подобием своего создателя. Полного сходства первообраза и образа ждать трудно, но какие-то черты у них должны совпадать.

Создатель, без сомнения, есть существо мыслящее и действующее на основе мышления. Взирая на себя и размышляя, он пришел к выводу о том, что обладать умом, как он сам, лучше, чем не обладать им, и потому возникшую Вселенную наделил умом. Но ум устроен таким образом, полагал Платон, что он не может обитать нигде, кроме души, и, руководствуясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле. Это по меньшей мере должно означать, что сам создатель являл собой также и душевное существо. Он есть ум одушевленный, или умная душа. Там, где имеет место душа, есть жизнь. Значит, создатель представляет собой одушевленный, живой ум. То, что совершенное бытие не может не быть живым, душевным и разумным, у Платона не вызывало сомнений. В диалоге «Софист» он вопрошает: «...дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое?» «Страшное утверждение!» — последовал ответ ***.

Мысля себя самого, рефлекслируя и овнешняя свои мысли в ином (в пространстве), создатель создавал видимый космос. Возникший космос, как и его образец-создатель, есть живое существо, гигантское животное (ведь в нем есть все, что необходимо для живого, — душа, тело и даже ум) ****, и это нужно понимать совсем не в переносном, а в буквальном смысле *****. Как образец есть такое живое существо,

* Платон. Тимей, 29е–30а.

** Там же, 29е.

*** Платон. Софист, 248е–249а.

**** См.: Платон. Тимей, 30b.

***** Современному читателю Платона, конечно, хочется истолковать данный фрагмент его текста в переносном смысле, однако делать этого не следует. Философское мышление (к тому же еще и древнее) всегда неудобно для обывательского сознания и всегда порождает у последнего желание переинтерпретировать

которое вмещает в себя все умопостигаемые живые существа, так и возникший космос «объемлет все остальное живое по особям и родам как свои части» * и дает место всем прочим видимым существам. Как образец есть прекраснейший и совершеннейший среди мыслимых предметов, так и космос есть прекраснейшая и совершеннейшая среди видимых вещей.

Становящийся космос всегда один, поскольку наисовершеннейшая мыслимая вещь, служащая для него образцом, может мыслиться только одной. Платоновская мысль не может допустить наряду с данным космосом существования еще чего-то, например других космосов, руководствуясь главным образом логическими соображениями. Будучи самым прекрасным из всего видимого, космос, по мысли Платона, конечно, создан в соответствии с самым совершенным и самым прекрасным первообразом, который обязательно должен быть одним. «Ведь то, что объемлет все умопостигаемые живые существа, — замечает, Платон, — не допускает рядом с собой иного; в противном случае потребовалось бы еще одно существо, которое охватывало бы эти два и частями которого они оказались, и уже не их, но его, их вместившего, вернее было бы считать образцом для космоса» **. Иначе говоря, самое совершенное, самодостаточное и всеобъемлющее может быть только одним, и одним же должен быть чувственный космос, построенный по закону совершенства. Он ни в чем не должен нуждаться, не должен испытывать внешних воздей-

«чудные» понятия в привычные и обычные представления. Между тем для Платона нет ничего странного в том, чтобы считать космос большим животным. Все зависит от точки зрения и точки отсчета. Нас ведь, к примеру, не смущает, что есть животные разной величины — и довольно большие, и ничтожно малые, причем многие из последних в состоянии жить только в недрах своих гигантских сородичей, принося им либо вред, либо пользу. Чисто количественные же параметры и наши обыденные привычки не должны служить препятствием для понимания многообразия способов существования жизни. Микроб, живущий в теле человека, тоже наверняка не воспринимает последнего (если в шутку допустить у него способность восприятия и мышления) в качестве чего-то целого и живого, единого живого организма, поскольку связывает понятие живого лишь с доступными ему формами существования жизни. Внутренние элементы человеческого организма (мышечные, костные ткани, кровь и т. п.), в действительности единые, вполне могли бы предстать «взору» нашего наблюдателя в виде совершенно не зависимых и не связанных друг с другом стихий. Так и человек, не могущий освободиться от условий своего обыденного опыта, не в силах допустить цельности и единства космоса только потому, что цельности и органичности космоса он не видит, а то, что видит, разрозненно, бессвязно и неорганично. Так вполне мог бы сказать Платон в подтверждение своей работы.

* Платон. Тимей, 30с—31.

** Там же, 31а.

ствий и в самом себе должен содержать все необходимое для собственного существования.

Причем он не является частным существом, стоящим в ряду других живых существ, отличающихся от него только своими меньшими размерами; космос мыслится Платоном в качестве всеобщего, универсального животного. Это нужно понимать так, что реально (в философском смысле слова) поистине существует не много живых существ, а только одно животное — космос. Все же остальные, частные животные (представляющие собой объект нашего повседневного опыта) совершенно не самостоятельны, имеют лишь видимость самостоятельности, а на деле являются только частями универсального организма, выполняют определенную функцию в рамках целого и суть как бы его специальные органы.

В состав чувственного космоса вошли четыре стихии, причем все целиком, не оставив за пределами космоса ни единой части или потенции. Это допущение потребовалось Платону для того, «чтобы космос был целостным и совершеннейшим живым существом с совершенными же частями; далее, для того, чтобы космос оставался единственным и чтобы не было никаких остатков, из которых мог бы родиться другой, подобный, и, наконец, чтобы он был недряхляющим и непричастным недугам» *. Ведь любое внешнее воздействие может оказаться неблагоприятным для сложного тела и в состоянии вызвать недуги и гибель, полагал Платон.

Космосу, исходя из его статуса и задач, лучше быть правильной сферой с совершенно ровной поверхностью и не иметь никаких органов для внешнего восприятия и взаимодействия. У него нет в них потребности, поскольку вне космоса не находилось ничего такого, что бы он мог воспринимать и с чем он мог бы взаимодействовать. Тело космоса «было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и через себя само» **. Что же касается движения, то, по мысли Платона, источником его являлась космическая душа, которая сообщила космосу форму перемещения, ближе всего стоящую к «уму и разумению», а именно: он единообразно вращался в одном и том же месте, в себе самом, совершая движение круг за кругом ***. Это вращение вокруг себя есть движение «тождественного» (выраженное в постоянстве перемещения звезд на вечернем небе), которое вкупе с движением «иного» (планетарным перемещением) определяют собой все то, что происходит внутри космоса. Поэтому космос (и прежде всего небесные сферы) является источником законов для построения частных живых существ.

* Платон. Тимей, 32d.

** Там же, 33d.

*** Там же, 34a.

С появлением неба возникло и время, которое есть образ вечности, выраженный в становлении и подчиняющийся законам числа*. Солнце, Луна и пять других светил важнейшую цель своего су-

* Проблема соотношения вечности и времени весьма сложна, и у Платона затруднительно найти сколько-нибудь ясное ее решение. Вечность неправильно описывать в терминах времени, ее не смоделировать даже с помощью «целокупного времени», и Платон вместе с Парменидом убежден, что к вечному не приложимы временные моменты прошлого (было) и будущего (будет). Не противореча себе (см. раздел об элейской школе), о вечности можно говорить только то, что она есть, но к ней не приложимо добавление «всегда», указывающее на временной аспект. Время («целокупное время») есть образ вечности, оно суть модель вечности, но только становящаяся, текучая. Становящееся пребывает во времени, пусть бесконечно долго, но во времени. Подлинное же бытие не становится и потому вневременно. Из-за такого различия рождается двусмысленность в интерпретации явлений, причастных к бытию и становлению. Например, космос и душу позволительно описывать в масштабе «целокупного времени», бесконечно текущего от прошлого к будущему. Но о них же Платон говорит и как о возникших. О создателе космоса он выражается в явно временной терминологии, используя обороты типа: «пришло на ум», «создал» и т. п.

Целесообразность космического устройства, не могущая быть объясненной случайной причиной, свидетельствовала о том, что к его созданию «приложил свою руку» разум. Моделировать поведение мирового разума человек может, опираясь только на собственную сознательную деятельность, ибо причины и «механизм» разумности с доступной для человека очевидностью представлены только в ней. Элементы человеческой деятельности — цель, материал и средства его преобразования — укоренены во времени и по смыслу своему связаны с понятиями «начала», «завершения» и «становления». И потому деятельность создателя космоса должна мыслиться однажды начавшейся, длящейся какое-то время и завершившейся. Человек просто не в состоянии представить, как по-другому может действовать разум, направленный на материю. Но с другой стороны, создателя космоса трудно мыслить на манер конечного существа, значительно легче обозначить его контуры с помощью бесконечных предикатов. В основу космоса, таким образом, закладывается объективное противоречие между абсолютной природой и конечными формами деятельности его (космоса) создателя. Космос, с одной стороны, должен быть конечен и иметь начало, но, с другой — он, как порождение бесконечного и вечного, и сам «просится» мыслить себя чем-то безначальным. Космос, как нечто становящееся, не может быть вечным (поскольку вечность не знает прошлого и будущего и существует только в настоящем), но его связь с бытием (с прошлым и будущим) порождает больше вопросов, чем ответов. Он пребывает в «целокупном времени», которое представляет собой становящийся образ вечности. «Целокупное» же время, будучи образом вечности, тоже не представимо когда-то заканчивающимся или начинающимся. Поэтому о космосе по необходимости нужно говорить как о существующем всегда, и также всегда возникающем и гибнущем (становящемся). О безначальности космоса говорит и то обстоятельство, что все элементы космического устройства, описанные у Платона как поэтапно возникающие во времени, в действительности должны сосуществовать одновременно. Например, ум, который мыслится Платоном «раньше» души, не может, согласно ему же, находиться ни в чем ином, кроме души. Если космос, душа возникли, то тогда

существования имели в том, чтобы «определять и блюсти числа времени» *. Каждое из небесных тел было живым и мыслящим существом, двигавшимся по своему маршруту с ясным сознанием выполняемого долга **.

Так о двух ли разных космосах — о возникшем чувственно воспринимаемом и его образце — умозрительном — нужно говорить или все же об одном? На уровне сущности, конечно, космос один с его тремя компонентами — умственным, душевным и телесным. Логика платоновских рассуждений подсказывает, что в конечном счете должно существовать одно живое существо, охватывающее собою все остальные, более частные живые существа. Ибо если есть хотя бы два живых существа, имеющих между собой что-то общее, то должно быть третье, которое будет включать в себя эти два и будет их единством. Однако на уровне явлений, где имеет место различие и оторванность явлений друг от друга и от своей сущности, они разные: один космос умозрительный, другой — чувственно воспринимаемый. Они не только подобны как образ и образец, но и отличаются друг от друга как образ и образец. Чувственно воспринимаемый космос отличался от своего образца только своим трехмерным, телесным компонентом, который являл собой лишь *вне*-положенность умозрительного космоса, т. е. трехмерный, внешний способ его существования. Как вещи трехмерного пространства, пребывая в разных точках последнего, одновременно находятся также в одной точке 0-мерного пространства, так и образец с образом, находясь в *разных* измерениях пространства — 0-мерном и трехмерном, — одновременно имеют место в *одном* и том же пространстве — 0-мерном и образуют, следовательно, одну вещь — умозрительный космос, в котором есть видимая, пространственно (трехмерно) развернутая часть, или зримый

не вполне ясной оказывается судьба ума. Не разработанность терминологии и не всецелая проговоренность этой темы не позволяет заключать с высокой степенью точности, возник ли космос (как и душа), по Платону, или был всегда, творил ли создатель во времени или в вечности. Можно предположить, что поэтапное и подетальное (временное) рассмотрение Платоном процесса создания космоса отражало лишь порядок анализа сложной многоступенчатой его (космоса) структуры и располагало элементы этой структуры (ум, душа, материя и проч.) по мере их важности для космоса в целом, а не сообразно моменту их возникновения во времени. Так можно расположить, например, элементы человеческого существа (голова, туловище и т. д.) в определенной последовательности в зависимости от их важности для сущности человеческого существования, но это не будет означать, что, положим, голова (и тем более ум) в своей завершенной, готовой форме существовали до всего человека в целом. Реально первично существует целое (целый космос), в котором менее или более важные элементы, более поздние или более ранние органы и функции, не находятся друг по отношению к другу в причинно-следственных связях. Действительно первичной их причиной следует считать целое.

* Платон. Тимей, 38с.

** Там же, 38е.

трехмерный космос, в котором есть умозрительная, информационная часть.

Итак, создатель — одушевленный ум, в котором умственная часть представляет собой знания — логические отношения, а душевная часть суть такая сила, которая оперирует этими отношениями. Душа мыслит идеи, она ими питается*. Мысль — это функция души и ума. Создание видимого космоса происходило путем упорядочивания создателем хаотичного вещества в соответствии с образцом, каковым являлся сам создатель. Поэтому видимый космос можно понимать как просто трехмерно выраженную форму самого создателя. Хотя как относительно самостоятельное образование видимый космос имеет свою душу, она суть только момент души самого создателя, ибо все должно быть сведено к какому-то исходному единству.

УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

§ 1. Учение о переселении души

Если души и тела богов, как они представляются Платону, нераздельны на вечные времена** (отчего боги и бессмертны), то у людей они вполне разделимы, и их реальное отделение друг от друга означает смерть. Тело, оставленное душой, разлагается, а сама душа становится жительницей Аида.

Нужно заметить, что подлинно существует только всеобщая, космическая душа, сообщающая жизненную силу всему космосу. Частные души обладают лишь относительной самостоятельностью и могут рассматриваться только в качестве метаморфоз души мировой. Будучи во временно свободном от связи с телом состоянии, всякая душа распространяется (видимо, соединяясь с мировой) по всему небу, принимая разные образы, парит в вышине и правит миром до тех пор, пока не воплотится в то или иное земное тело***.

По мысли Платона, душа вечна, т. е. пребывает в «целокупном времени», потому что в самой себе содержит источник собственного движения, а это представляется ему достаточно очевидной причиной ее бессмертия****. При этом она по природе своей связана с дис-

* В диалоге «Федр» Платон прямо говорит о том, что мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души (см.: Платон. Федр, 247d).

** См.: Платон. Федр, 246d.

*** Там же, 246b—c.

**** В «Федре» Платон о бессмертии души рассуждает следующим образом. Все вечно движущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому и приводится в движение другим, это движение прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что движет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестает и двигаться, и служить источником и началом движения для всего остального, что движется. Начало же не должно иметь возникновения. Из него необходимо возникает все возникающее, а само оно ни из чего не возникает.

кретной и изменчивой материей и обречена присутствовать в конечных, смертных и текучих телах, одушевляя их и формируя их внешний вид и поведение сообразно соответствующим им идеям.

Если бы начало возникло из чего-нибудь, оно не было бы уже началом. Не имеющее возникновения и неуничтожимо. Ибо если бы оно погибло, оно никогда уже не смогло бы возникнуть из чего-либо, т. к. все должно возникнуть из начала. Значит, начало движения — это то, что движет само себя. Оно не может ни погибнуть, ни возникнуть, иначе бы все небо и вся Земля, обрушившись, остановились и уже не из чего было возникнуть новому (см.: Платон. Федр, 245с—е).

Не единожды Платон обращается к теме обоснования бессмертия души. В диалоге «Федон» он приводит четыре аргумента в пользу этого. Во-первых, считает Платон, когда есть две противоположности, они возникают одна из другой. Смерть противоположна жизни, как сон противоположен бодрствованию. Они должны возникать друг из друга, и между ними возможны два перехода: из живого возникает мертвое, а из мертвого — живое. Значит, души умерших, полагает он, должны существовать в каком-то месте, откуда они вновь возвращаются к жизни. Если бы возникающие противоположности не уравновешивали постоянно одна другую, если бы возникновение шло по прямой, то в конце концов все приняло бы один и тот же образ, приобрело бы одни и те же свойства и возникновение прекратилось бы. Если бы все живое умирало бы, а умерев, не оживало, то в конце концов жизнь бы исчезла (см.: Платон. Федон, 71с—72d). Во-вторых, о бессмертии души свидетельствует, по мысли Платона, наличие у нас знания вещей самих по себе, например равенства самого по себе. Откуда оно в нас берется? Допустить возникновение знания из чувственного опыта он не может, поскольку, как было показано выше, непосредственно воспринимаемая общность предшествует и мнению, и правильному мнению с объяснением, и самому объяснению. А если учесть, что чувственностью мы обладаем с момента рождения, т. е. получаем, что знанием самим по себе мы должны обладать до рождения, т. е. наша душа существовала вне тела и уже тогда обладала разумом (см.: Там же, 74b—76c). В-третьих, смерть, по Платону, представляет собой разложение, а разлагаться может лишь то, что по своей природе является сложным. Неразложимо только простое, несоставное. Несоставные вещи — это те, которые постоянны и неизменны, а те, что в разное время неодинаковы, — составные. Меняются чувственные вещи, а сами по себе сущие (прекрасное само по себе, равное само по себе и т. п.), т. е. бытие, никогда и ни при каких условиях не подвержены никаким изменениям. Неизменные вещи недоступны для чувственности, они постигаются лишь с помощью размышления — они безвидны и незримы (см.: Там же, 78с—79с). Несомненно, по своим качествам душа ближе к вещам неизменным и божественным, а тело — к вещам изменяющимся и смертным (см.: Там же, 78с—80b). Наконец, четвертый аргумент связан с допущением существования вещей самих по себе. Единственный путь, каким возникает любая вещь, — это ее причастность особой сущности. Носителем и сущностью жизни выступает душа, смерть же — противоположность жизни. При этом нужно учесть, что ни одна из противоположностей, оставаясь тем, что она есть, не хочет превращаться в другую противоположность, но либо удаляется, либо при этом гибнет. Поэтому получается, что душа как носитель жизни никогда не примет в себя противоположное тому, что всегда привносит сама. Не приемлющее смерти носит название бессмертного (см.: Там же, 101с—105е).

Существовать же в смертных телах бессмертное может, только переселяясь из одного тела в другое *. Как и пифагорейцы, Платон учил о переселении душ, опираясь на идею посмертных воздаяний, зависящих от образа предшествующей жизни. Души оскверненные (всегда бывшие в связи с телом, угождавшие ему и любившие его, зачарованные им и его страстями и наслаждениями настолько, что уже ничего не в состоянии считать истинным, кроме телесного, и причувившиеся ненавидеть, бояться и избегать умопостигаемое) после смерти не становятся чистыми и не освобождаются от телесного влияния, тяжелеют (подобно тяжелому, видимому, плотному и землеобразному телу), и тяжесть эта снова тянет их в видимый мир. В страхе перед невидимым (Аидом) такая душа бродит среди надгробий и могил — там иной раз и замечают похожие на тени призраки душ. Они причастны зримому и потому открываются глазу. Неся наказание за дурной образ жизни в прошлом, они блуждают среди могил до тех пор, пока пристрастием к бывшему своему спутнику — телу — вновь не будут заключены в его оковы. Причем новое тело всегда соответствует тем навыкам, какие были приобретены в прошлой жизни, а точнее, главной жизненной заботе. Кто предавался чревоугодию, беспутству и пьянству, перейдет в породу ослов или иных подобных животных; отдававшие предпочтение несправедливости, властолюбию и хищничеству родятся в виде волков, ястребов или коршунов. Самые счастливые среди душ, ведших телесный образ жизни и чуждых философии и уму, — это те, кто преуспел в гражданской, полезной для всего народа добродетели — рассудительности и справедливости. Эти счастливыцы окажутся в общительной и смирной породе пчел, ос или муравьев, а то и вернуться вновь к человеческому роду, и из них произойдут воздержанные люди. Но в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом **.

Философия же, по мысли Платона, освобождает душу от связи с телом, выявляя обманчивость зрения, слуха и остальных чувств и «советуя душе сосредотачиваться и собираться в себе самой, верить только себе, когда сама в себе она мыслит о том, что существует само по себе» ***. Ведь когда душа ведет исследование сама по себе (без помощи тела), она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно. А при соприкосновении с постоянным и неизменным она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние и называется размышлением ****. После же смерти «безвидная» душа,

* Душа и тело богов, как они представляются Платону, нераздельны на вечные времена (см.: Платон. Федр, 246d).

** См.: Платон. Федон, 81b–82c. Подробные и разнообразные описания загробной жизни можно найти в нескольких платоновских диалогах (см., например: Федон, 107c–114c; Федр, 245c–249d; Государство, X, 614a–621b).

*** Платон. Федон, 83a–b.

**** Там же, 83d.

посвятившая себя при жизни философии, сосредотачивавшаяся на самой себе и умышленно избегавшая любой связи с телом, увлекается в подобное ей самой «безвидное» же место, божественное, бессмертное, разумное и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства и страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и — как говорят о посвященных в таинства — впрямь навеки поселяется среди богов *.

Нужно отметить, что не только посюсторонняя жизнь влияет на посмертную судьбу души, но и в какой-то степени наоборот. Освобожденная от оков тела душа и в «том» мире ведет деятельную жизнь, высшим проявлением которой Платон считал познание. В диалоге «Федр» он описывает восхождение на умозрительный Олимп, который предпринимает души вместе с богами и под их руководством. В отличие от богов, душам смертных существ такое путешествие дается с большим трудом, и далеко не все они достигают края небесного свода и любят умозрительным. Иным из них в большей, иным в меньшей степени подлинное бытие мешали созерцать разного рода порочные привычки и склонности. Очень немногим, хотя и с трудом, все же удавалось видеть подлинное бытие, другие же видели лишь кое-что, а многого не видели, иные же души не видели его вообще **. Душа, считал Платон, ставшая спутницей богов и хоть немного созерцавшая истину, будет благополучна вплоть до следующего кругооборота, и, если она в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невредимой и никогда не вселится в смертное тело. Те души, что не смогут сопутствовать богам и видеть истину, тяжелеют и падают на землю. Из них видевшая всего больше попадает в семя, из которого в будущем разовьется поклонник мудрости и красоты; следующая за ней вторая душа попадала в плод царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья направлялась в плод будущего государственного деятеля, хозяина, добытчика; четвертая — в плод человека, укрепляющего или врачующего тело; пятая будет вести жизнь пророчателя или человека, причастного к таинствам; шестая станет поэтом, седьмая — ремесленником или земледельцем; восьмой типу души суждено стать софистом или демагогом, а девятой — тираном. Кто из них проживет лучше свою долю, соблюдая справедливость, получит долю лучшую, а кто ее нарушит — худшую ***. Туда, откуда она пришла, душа не возвращается в течение десяти тысяч лет, за исключением души человека, возлюбившего мудрость или сочетавшего любовь к ней с любовью к юношам. Эти души, по выражению Платона, «окрыляются» (обретают независимость от тела, больше в него не

* Платон. Федон, 81b.

** См.: Платон. Федр, 248a—b.

*** Там же, 248c—249.

вселяясь) за три тысячелетних круговорота, если три раза подряд изберут для себя такой образ жизни. Остальные же по окончании своей первой жизни подвергаются суду, а после приговора суда одни отбывают наказание, а другие ведут жизнь в возвышенных областях неба сообразную той, которую они вели на земле в человеческом образе. На тысячный год и те и другие выбирают новую жизнь — кто какую захочет. Человеческая душа может получить жизнь животного, а то животное, которое когда-то было человеком, снова может им стать, кроме тех душ, которые никогда не видели истины *.

§ 2. Познание как припоминание

Непосредственно созерцаемые красоты и совершенства (справедливость сама по себе, равенство само по себе и т. п.), доступные видению лишь свободной от связи с телом души, прочно в ней укрепляются, говоря современным языком, на бессознательном уровне. В случае воплощения в физическое тело душа их забывает, захваченная и подавленная жизнью тела. Но неизбежное взаимодействие души с чувственно воспринимаемыми предметами, построенными, между прочим, сообразно тем или иным идеям, мало-помалу начинает пробуждать в ней погребенные под толщей чувственных впечатлений знания соответствующих идей. Эти знания формируются в значения слов, в общие понятия путем абстрагирующей деятельности рассудка. Однако содержание этих понятий не создается в опыте, но только обнаруживается, а сам опыт общения души с чувственными предметами лишь стимулирует переход знаний из бессознательного состояния в сферу сознания **. Познание, таким образом, есть только переход уже когда-то приобретенного знания из бессознательного состояния в сознательное, а проще говоря, оно суть «припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, высоко глядя на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия» ***.

У разных душ опыт потусторонних созерцаний весьма различен, и потому в этой жизни люди достигают далеко не одинаковых ре-

* См.: Платон. Федр, 249а—с. — Учение о переселении душ выглядит столь же логичным и симпатичным, сколь на самом деле является путанным и абстрактным.

** В диалоге «Менон» Платон стремится проиллюстрировать потусторонний характер знаний. В беседе с мальчиком-рабом, не имеющим надлежащего образования, платоновский Сократ формулирует поэтапно ряд вопросов, не содержащих в себе явных подсказок. Необразованный мальчик, отвечая на вопросы, формулирует геометрическую теорему. Для Платона это служило доказательством того, что знания в душе мальчика уже содержались, но в скрытом виде, а умелые вопросы лишь стимулировали их переход в явную форму (см.: Платон. Менон, 81b и далее).

*** Там же, 249с.

зультатов в познании и добродетельной жизни. Здесь каждый поднимается лишь на ту высоту, которая соответствует усилиям его души во время ее пребывания в Аиде. Потустороннее знание присутствует в человеке в виде задатков, и если человек к чему-то оказывается неспособным (потому что не созерцал этого в идеальной форме «там»), то практически никакими усилиями (ни его собственными, ни идущими со стороны других людей), никакими приемами и изощрениями невозможно развить в нем ту или иную способность и умение. Человек способен в этой жизни лишь к тому, что в той жизни в непосредственном опыте постигала его душа *, а того, чего он не видел там, не заметит и здесь.

Формы познавательной деятельности. Процесс познания напоминает собой лестницу постепенного восхождения от чувственных форм к умозрительным. Хотя он и начинается с чувственной ступени, последнюю, как было сказано выше, правильно рассматривать лишь в качестве повода, инициирующего поиск подлинного содержания: рассудок пробуждается к деятельности тогда, когда ощущения доставляют взаимоисключающие сведения об одном и том же предмете. Недоумение побуждает человека стремиться к тому, чтобы понять, как же одно (единица) может быть множеством; это противоречиво, но чувственная реальность именно такова: здесь любая единица содержит в себе множество. Стремление уйти от противоречий переводит размышление на другой, более высокий уровень: от чувственно воспринимаемых предметов — к числам самим по себе. А это уже сфера математики, в которой присутствует чистая мысль и нет никаких ссылок на чувственные предметы. Поэтому математика представляет собой первый шаг на пути освобождения мышления от чувственности. Обязательным является также и изучение геометрии, которая хоть и использует в своей деятельности чувственно изображенные фигуры, но рассуждения адресуется не им, а фигурам умозрительным, постигаемым чистым мышлением. После геометрии, занимающейся плоскостями, на третьем месте стоит стереометрия, которая имеет дело с объемами — объектом, превосходящим геометрический на одно определение (глубину). Четвертой обязательной наукой-ступенью считалась астрономия. Движение звезд, если подходить к нему со знанием дела, свидетельствует о гармонии, порядке и вечности бытия. Все эти науки (включая теорию музыки),

* В «Протагоре» Платон развивает мысль, что если у человека нет никакой предрасположенности к добродетели, то обучить его последней, опираясь на какие-то логические средства и педагогические приемы, совершенно невозможно. Но если же человек «поддается» нравственному обучению, то это должно означать лишь то, что ему врождены задатки добродетели, и философу (педагогу) нужно только найти наиболее подходящие способы извлечения их из глубин души (именно в этом видел свою роль Сократ, уподобляющий свою деятельность повивальному искусству, помогающему духовным «родам» человека).

хотя и содержат в себе элементы чистого мышления, все еще тесно связаны с чувственным восприятием и потому имеют ценность не сами по себе, а только как средства, поэтапно подготавливающие человека к чистому мышлению — к диалектике. Их существенный недостаток заключался в том, что они не исследуют своих собственных предпосылок, не анализируют то, с чего они начинают и считают этот свой исходный пункт подлинно первичным и само собой понятным. Начинают же они с чувственно воспринимаемой реальности (иначе для человека и невозможно), о ней же, как им кажется, рассуждают, и ей же адресуют свои выводы. Между тем это совершенно неправильно, по крайней мере если речь идет о вышеуказанных науках. Рассуждения их и выводы относятся не к чувственным предметам, а к мысленным, просто это обычно не замечается. Математики и геометры, например, «предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в том же роде. Это они принимают за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно» *. А выводы свои они в действительности делают, как полагал Платон, только для фигур и чисел самих по себе, а не для тех, которые они начертили на песке. Но поскольку исходный пункт познания не анализируется, то подлинное бытие, подлинное число и фигура (их сущности) остаются неисследованными.

Совсем по-другому действует диалектика **. Общие предпосылки познания (чувственно воспринимаемую сторону реальности) диалектический способ исследования «не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, т. е. некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно» ***. Достигнув этого начала — чистого разума, — диалектик строит рассуждения, не пользуясь ничем чувственным, «но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» ****. Иначе говоря, диалектика — это способ деятельности чистого разума, т. е. свободного от чувственности и имеющего дело только с идеями.

В связи с этим представляется весьма интересной классификация Платоном познавательных способностей, отражающая структуру бытия и статус различных его элементов. Первую по важности ступень занимает разум (ум), который представляет собой способность усматривать невещественное, логическое (умозрительное), более

* Платон. Государство, 510с—d.

** Под диалектикой Платон понимал искусство разумного рассуждения, совершенно обходящегося без помощи чувственного восприятия.

*** Платон. Государство, 511b—с.

**** Там же, 511с.

того, усматривать незыблемость, вечность и первичность умозрительного в сравнении с чувственным; ум же обладает способностью сопоставлять и сравнивать идеи, вскрывать их взаимоотношения, подчиняясь только законам отвлеченного мышления. Иначе говоря, разум (ум) является способностью, которая настоящий, подлинный характер существования связывает только с умозрительным. Наблюдение за взаимосвязями идей Платон и называет познанием.

За разумом следует рассудок. Он тоже представляет собой мышление (и в силу этого, как и разум, связан с идеями), но обращенное уже не к вечному и неизменному, а к временному и становящемуся. Из-за этого, в отличие от разума, рассудок не в состоянии созерцать идеи сами по себе, а смотрит на них сквозь чувственные вещи, являющиеся в действительности зависимыми от идей. Даже видя содержание идей, он не имеет в себе сил, чтобы усмотреть именно в них подлинный характер бытия; ему, наоборот, кажется, что по-настоящему реально существуют именно чувственные вещи, а то, что разум называет идеями, рассудку представляется лишь отношениями между материальными предметами, всецело зависящими от последних. Он хоть и мышление, но подчиненное чувственности и ее обслуживающее.

На третьем месте стоит вера. Она, в представлении Платона, индивидуально-субъективной природы, произвольна, не имеет под собой достаточных оснований. В отличие от знания (прочно опирающегося на неизменное бытие, на объективное и необходимое, не зависящее от капризов индивидуума), вера есть одобрение или отрицание на свой страх и риск того, что субъект с достоверностью не воспринимает (например, будущие, которых еще нет, прошлые, которых уже нет, состояния вещей, или то, что непосредственно не воспринимается в данный момент). Поэтому она может быть как истинной, так и ложной, в то время как знание мыслится нами всегда только истинным. Вера без знания неустойчива и подвержена переубеждению*.

Последнее место занимает так называемое уподобление, под которым понимается, видимо, творческая деятельность (создание произведений искусства и т. п.). Здесь человек создает вещи, которые являются копиями, близким или отдаленным подобием других материальных предметов. В итоге он имеет дело на этой ступени с подобиями подобий (потому что сами природные вещи являются подобиями идей). Вера и уподобление составляют сферу мнения и имеют дело со становлением. Разум и рассудок представляют собой мышление, которое устремлено к сущности, и как сущность относится к становлению, так и мышление относится к мнению. С другой

* См.: Платон. Горгий, 454d—455b.

стороны, отношение между познанием и верой представляются Платону такими же, как и отношения между рассуждением и уподоблением*.

§ 3. Состав души и учение о добродетели

Человек, как получается у Платона, являет собой микрокосм и воспроизводит в миниатюре все те составляющие, которые имеются в «большом» космосе: в нем присутствуют умозрительное начало, материя и душа, их объединяющая. Вследствие своего консолидирующего положения душа включает в себя три элемента: вожделеющую, яростную и разумную способности.

Разумное начало, главенствующее в человеке, есть то, что собственно и делает его человеком, и прежде всего обуславливает его способность рассуждать, без которой он будет человеком только по виду, но не по существу. Вожделение представляет собой силу, направленную на телесное воспроизводство, как индивидуальное, так и родовое, и связана с процессами питания и размножения. Оно неразумно, тесно связано с удовлетворениями телесных потребностей и наслаждениями, из-за которых человек влюбляется, испытывает жажду, голод и т. п. Наконец, яростное начало призвано по своей природе защищать разум и воплощать в материи его идейное содержание, если, конечно, это начало не испорчено дурным воспитанием**.

Разумеется, как и для любого другого сократика, для Платона имел большое значение вопрос о благе для человека как целого. Считать ли благом удовольствия (прежде всего, чувственные), или связывать область обитания блага с разумным мышлением? Платон стремился выработать сбалансированную позицию, которая была бы лишена крайностей. Именно поэтому он не склонен был усматривать благо в абстракции удовольствия. Во-первых, жизнь, полная удовольствий и совершенно лишенная разума, памяти, знания, правильного мнения, не только не достойна человека, но и невозможна, поскольку живущий таким образом даже не знал бы, радуется он или нет. А не имея памяти, он даже не помнил бы того, что некогда испытывал радость. Не приобретя правильного мнения, он, радуясь, не знал бы, что радуется, а будучи лишенным рассудка, не смог бы рассудить, что будет радоваться и в последующее время. Это жизнь моллюска, а не человека, полагал Платон***. Во-вторых, никто, конечно, не станет отрицать, что приятное приятно, и многое из приятного хорошо, но многое, наоборот, дурно****. Удовольствие по своей

* См.: Платон. Государство, 533e—534a.

** Там же, 439d—441a.

*** См.: Платон. Филеб, 20d—21d.

**** Там же, 13a—b.

природе беспредельно как в отношении многообразия, так и в отношении увеличения, и потому никогда не может быть насыщено*. Следует упомянуть еще и то обстоятельство, что многие удовольствия по своей природе очень тесно связаны со страданиями. Расстройство гармонии живых существ и разрушение их природы всегда влечет за собой страдание, восстановление же их (гармонии и цельности природы) сопровождается удовольствием**. Каждое из этих состояний включает в себе, таким образом, единую идею страдания и удовольствия. Удовольствия, которые для своего существования требуют страдания, нельзя назвать совершенными и определить как благо. Кроме того, их ненасыщаемый характер создает рабскую зависимость человека от текучего, изменчивого, становящегося, а становление, по мысли Платона, не относится к области блага***.

Стоит отметить, что не все удовольствия связаны со страданиями. Ведь есть удовольствия, вызываемые красивыми красками, очертаниями, запахами, звуками и всем тем, в чем недостаток незаметен и не связан со страданием, а восполнение заметно и приятно. Есть удовольствия и такие, которые мы получаем от наук и которые не смешаны с печалью. При этом является общим правилом, что в сильных удовольствиях отсутствует мера, а несильным свойственна соразмерность. Именно отсутствие меры оказывает разрушительное воздействие на душу и вызывает страдания, из чего следует, что сильных удовольствий нужно избегать. И наоборот, всякое, даже незначительное и редко выпадающее нам удовольствие, раз оно свободно от страдания, приятнее, истиннее**** и прекраснее, по мысли Платона, чем сильное и многочисленное*****.

Приглашение Платона следовать принципам разума в построении своей жизни было бы неправильно понимать так, будто бы он пропагандировал абстрактную разумность, игнорирующую всякую ценность эмоциональной жизни, лишаящую жизнь удовольствий, печали и делающую душу ко всему безразличной^{6*}. Отказавшись от крайностей киренаиков и мегариков, Платон находит, что более всего достойна жизнь смешанная, состоящая из того и другого, т. е. из удовольствия и ума, соединенного с разумением^{7*}. Однако в этой

* См.: Платон. Филеб, 27е.

** Там же, 31d.

*** Там же, 54d.

**** Платон не может назвать истинным наслаждением такое, которое переходит в свою противоположность и становится страданием. Только то наслаждение, которое не связано со страданием и не переходит в свою противоположность, которое именно как наслаждение существует без каких-либо условий, достойно называться истинным.

***** См.: Платон. Филеб, 51b—53с.

^{6*} Там же, 21d—22.

^{7*} Там же, 22а.

смешанной жизни удовольствия и разум имеют далеко не одинаковое значение. Чистый разум хоть и не может рассматриваться как благо, но зато он есть причина блага *, поскольку он способен вносить меру в наслаждения и дифференцировать их.

Разумение и ум оказываются вполне совместимыми с истинными, умеренными удовольствиями, но совершенно не совместимыми с величайшими и сильнейшими. Удовольствия истинные и чистые Платон даже считает родственниками ума и разумения, а к ним присоединяет еще удовольствия, вызываемые здоровьем, рассудительностью и любой добродетелью **.

Благо для человека, таким образом, коренится в жизни разумно-эмоциональной и не исчерпывается какой-то одной характеристикой, будь то наслаждение или что-то еще. Критериями благого состояния души или поступка являются их красота (все пропорциональное и размеренное — красиво), соразмерность и истинность. Их единство делает и душу, и жизнь (составленную из наслаждений и разума) благами ***. Но это еще не все. Важнейшей характеристикой блага, в придачу к вышеуказанным, является его полезность. Последняя понимается прежде всего как соответствие природе: для человека, например, полезны, а следовательно, и блага такие действия или предметы, которые укрепляют и совершенствуют его природу, по крайней мере ей не противоречат и не разрушают ее. Все, что наносит природе (в данном примере — природе человека) ущерб и разрушение, является злом. При этом специально нужно отметить, что ни в какой конфронтации с красотой, соразмерностью и истинностью полезность не находится. Даже, наоборот, они взаимно предполагают друг друга: полезность непременно соразмерна (ибо всякая чрезмерность вредна), истинна (поскольку полезно не то, что, изменяясь, переходит в свою противоположность и вместо пользы наносит вред; по настоящему полезно лишь то, что *только* полезно и не может быть вредно) и, наконец, прекрасна (как прекрасна всякая соразмерность и гармоничность).

Указанные признаки блага, по которым его можно отличить от зла, имеют свою причину — это знания разума. Знающий, какова должна быть мера, может поступать в соответствии с ней; незнающий же, даже если и захочет действовать сообразно мере, не сможет этого сделать, разве что лишь случайно. Знающий, что такое истинная справедливость, способен к справедливому поступку; незнающий может лишь случайно поступить справедливо, но чаще его справедливость превращается в несправедливость. Подобным же образом дело обстоит как с остальными признаками блага, так и множеством

* См.: Платон. Филеб, 22с—е.

** Там же, 63d—64a.

*** Там же, 64d—65a.

других вещей, могущих выступать в роли блага. Богатство, сила, и прочие блага не являются таковыми сами по себе. Они суть блага и приносят пользу, если только руководствуются разумом и мудростью. А если же человек, располагающий подобными явлениями, руководствуется невежеством, они зло, причем даже большее зло, чем вещи противоположные. Следовательно, из всех остальных вещей ничто не есть ни добро, ни зло, благом является мудрость (в том смысле, что она есть причина блага для человека), а злом — невежество*.

Действия, удовлетворяющие вышеназванным критериям и создающие для человека что-то доброе (благое), Платон называет добродетельными.

Входящие в состав души способности слишком не похожи друг на друга, имеют различные сферы и границы применения, свои собственные цели и задачи, а также соответствующие им способы их достижения. В силу этого каждая из данных способностей имеет сообразные именно ее природе эталонные формы деятельности (т. е. добродетели). Добродетелью разума — долженствующей главенствовать в нас способности — является мудрость. Мудрость, знание есть единый корень всех прочих добродетелей, из которого они вырастают, она — их сущность, их идея. Оно представляет собой добродетель по преимуществу, без которой все прежние добродетели лишаются устойчивости, однозначности и строгости (и потому могут легко перейти в свою противоположность). Мудрым считается такой человек, в котором господствует и управляет разумная часть души, знающая, что и в какой мере пригодно и каждому отдельному началу, составляющему душу, и всей их совокупности.

Яростное начало, призванное отстаивать интересы идей перед материей и противодействовать напору последней, имеет своей добродетелью мужество. Мужественным Платон называет человека в той мере, в какой его яростный дух и в горе, и в удовольствиях соблюдает указания рассудка относительно того, что опасно, а что неопасно.

Для воделеющей способности, самой, если можно так сказать, «массивной» в нас, более животной, чем человеческой, добродетелью будет умеренность. Она выражается в некоей рассудительности, благодаря которой воделеение способно на некоторые ограничения во благо целого. Именно рассудительный человек в состоянии властвовать над собой, над своими удовольствиями, которые нам доставляют еда, питье и любовные утехы**. Вообще рассудительность Платон считает общей добродетелью для всех частей души, и в ней (рассудительности) он видит некое содружество и созвучие ду-

* См.: Платон. Евтидем, 281d–282.

** См.: Платон. Государство, 389d–e.

шевных начал, когда и главенствующее начало, и оба ему подчиненных согласны в своем мнении, что разумное начало должно управлять и что нельзя восставать против него *.

Несмотря на то, что в душе присутствуют три самостоятельные и вполне разнородные способности, они все же объединены в одну душу, в одного целого человека и потому обречены действовать совместно. Успех, а точнее сказать, польза, красота, соразмерность и истинность такого совместного действия человека как целого зависят от того, насколько каждая из способностей действует добродетельно, т. е. сообразно со своей природой. А это, в свою очередь, предполагает, что каждая из способностей действует только в пределах своей «компетенции» и не посягает на те сферы, которые ей по природе не принадлежат. Каждая из способностей должна сознавать свою специфику и предназначение, а также специфику и назначение других составляющих души и добровольно, смиренно довольствоваться собственным уделом, не притязая на большее. Если это условие выполняется, то тогда уже вся душа (весь человек) как целое будет добродетельной, и эта общая для всех душевных сил и самая главная из всех добродетель называется справедливостью.

Справедливость, по мысли Платона, — это подлинно внутреннее воздействие на самого себя и на свои способности. Справедливый человек не позволит ни одному из своих начал выполнять чужие задачи. Он правильно отводит каждому из начал то, что им свойственно. Таков он и в своих действиях, касаются ли они приобретения имущества, ухода за телом, государственных дел или частных соглашений **. Если, например, тот или иной человек по своим природным задаткам годится лишь в сапожники, то справедливым и правильным для него будет только сапожничать, способный лишь к плотницкой деятельности — должен плотничать и т. д. *** Из такого понимания справедливости вытекает и трактовка несправедливости: она заключается в раздоре указанных начал, в беспокойстве, во вмешательстве в чужие дела, в восстании какой-то части души против всей души в целом с целью господства в ней неподобающим образом ****.

Добродетельная жизнь обладает самоценностью, и вполне понятно почему. Сущность человека, его природа состоит в разумности, а сущностью самой разумной деятельности является ее стремление к добру (благу). Жить сообразно со своей природой для человека — значит жить согласно с разумом, добродетельно, стремиться к добру. Поэтому стремление к добру, добродетель есть цель, точнее, само-

* См.: Платон. Государство, 442с—d.

** Там же, 443d—444.

*** Там же, 443с.

**** Там же, 444b—с.

цель для разумной жизни. Иначе говоря, человек как разумное существо, чтобы жить в соответствии со своей природой, должен стремиться лишь к тому, чтобы жить добродетельно. Добродетель — единственная истинная цель и смысл разумного существа. Самодовление добродетельной жизни делает ее достойной богов; и человеку, чтобы уподобиться последним, рекомендуется практиковать добродетели, в особенности важнейшие из них — знание и справедливость. Уподобиться богу, говорит Платон в диалоге «Теэтет», значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым. Бог никоим образом не бывает несправедлив, и ни у кого из людей нет иного способа уподобиться ему, нежели стать как можно более справедливым. Вот здесь-то и проявляются и сила, и бессилие человека, ибо знание этого есть мудрость и подлинная добродетель, а незнание — невежество и явное зло*.

УЧЕНИЕ О ГОСУДАРСТВЕ

Платоновские представления об организации социальной жизни теснейшим образом связаны с его идеализмом и с его пониманием природы души. А лучше сказать, оно представляет собой проявление важнейших понятий и предпосылок его философии (ум, идеи, материя, душа и видение космоса как живого мыслящего существа) в социальном материале, в силу чего его учение о государстве есть продолжение его метафизики, физики и психологии.

Как философ-идеалист Платон, конечно, не мог ограничиться лишь описанием исторических типов государств, он просто обязан был проанализировать саму *идею* государства, т. е. вскрыть его сущность, назначение, причины существования. Большой диалог «Государство» именно эту цель и преследует. В нем описываются не утопия, не мечты и грезы об обществе благоденствия, а вечная и неизменная сущность государства и те условия, которые кажутся Платону необходимыми для построения государства именно в соответствии с его сущностью, а не кажимостью, разумно, а не неразумно.

Кажимость современных Платону государств, воспетая софистами, разочаровывала. Они выглядели откровенными машинами подавления неугодных для господствующих политических режимов, во главе которых часто стояли люди корыстные и безнравственные. Государственные институты почти присваивались ими, превращаясь в личную охрану проходимцев. Власть раздиралась интригами, склоками, заговорами, отчуждалась от населения, хозяйственная жизнь затухала.

Между тем государство изначально создавалось совсем не для того, чтобы служить капризам правителей. Общество видится Пла-

* См.: Платон. Теэтет, 176а—с.

тону подобием космоса — живым и могущим мыслить организмом. Как всякое целое, в особенности живое, органическое, оно само для себя является главной целью, в самом себе имеет свой коренной интерес и самого себя стремится сохранить и воспроизвести, и именно как одно единое целое. Живой организм устроен таким образом, что целое довлеет себе, а части выполняют свою конкретную частную функцию в интересах целого и в своих интересах. Части не восстают против целого, а если это и происходит, то страдают и целое, и сами бунтари. Только благополучие целого может быть залогом благополучия и составляющих его частей, крушение же целого будет означать и гибель последних.

Государство как органическое целое, деятельность которого складывается из частных действий разных социальных институтов, слов общества и частных лиц, по природе своей, по своему предназначению обязано блюсти всеобщие интересы, т. е. интересы целого. Эти последние должны гармонировать с интересами частных лиц таким образом, чтобы, достигая их, люди одновременно осуществляли и всеобщие интересы. В этом и состоит реализация его (государства) сущности, это и есть высшее его благо как средоточие и источник частных благ, и в этом заключается его добродетель *. Сказанное здесь есть идея государства, а государство, удовлетворяющее вышеуказанным требованиям, является идеальным.

Очевидная здравость и разумность этой идеи оказывается зачастую трудновыполнимой. Разумная сознательная деятельность не только дает человеку большие выгоды и силу, но таит в себе также и множество опасностей и неудобств. Прежде всего это касается его социальной жизни. Если в живом организме гармония между частями и целым складывается автоматически и бессознательно, то в обществе действуют сознательные люди, которые в зависимости от своего понимания или непонимания могут вступать в конфликт с интересами целого и разрушать его. Решением этой проблемы, по мысли Платона, могло бы быть, во-первых, нахождение оптимального механизма взаимоотношения людей, упорядочивающего их интересы, и, во-вторых, убеждение людей во всеобщей полезности такого общественного устройства.

Одной из существеннейших предпосылок платоновского учения о государстве была важная в методологическом отношении мысль о том, что основой общественной жизни являлся душевный строй каждого отдельного человека и всех людей в целом. Наиболее значимые социальные институты трактуются Платоном как своего рода объективация душевных задатков тех людей, которые составляют

* Нет большего зла для государства, говорит Платон, чем то, что ведет к потере его единства и распаденю на множество частей. Нет большего блага, чем то, что связывает государство и способствует его единству (см.: Платон. Государство, 462b).

данное общество, как проекция вовне (на внешние отношения с другими людьми) субъективных начал индивида.

Душа каждого человека составлена из трех, с позволения сказать, частей — разума, «высокой» страсти (ярости) и вожделения. Поскольку общество складывается из индивидуумов, то и в нем на уровне межиндивидуального общения (общественных отношений) обнаруживают свою силу эти начала. При этом нужно иметь в виду, что у разных людей эти способности развиты далеко не одинаково. У кого-то может доминировать, например, разумная способность, порождая в нем склонность и интерес к умозрениям в такой степени, что она будет в состоянии подавлять его тягу к иным сторонам жизни. Такой человек станет стремиться к созерцательной и научной формам деятельности, а любые другие занятия будут ввергать его в уныние и скуку. У другого вполне может доминировать яростное начало в ущерб двум остальным, отчего и интересы, и склонности у него будут иными. Не обладая умом, он не видит возвышенный идеальный мир столь же ясно, как первый, однако он предчувствует возвышенное и тоскует по нему. Такие люди мечтают о подвиге, обыденность их угнетает, но в условиях войн и революций, когда надо служить высокой идее (которую при этом он может ясно и не осознавать), они «оживают», делаются чрезвычайно активными, а существование их осмысленным. Есть, наконец, и такие, у которых доминирует третье начало — вожделеющее, а разум и «высокая» страсть проявляют себя лишь настолько, насколько это позволяет им сделать вожделение. Эти люди не жаждут ни подвигов, ни умозрений, они склонны вести жизнь, полную удовольствий и связанную главным образом с производством и потреблением материальных благ.

Простое наблюдение показывает, что в обществе люди с указанными доминантами представлены далеко не одинаково. Самой представительной оказывается группа людей, у которых доминирует вожделение; значительно меньше в любом обществе ярко выраженных носителей яростного начала и уж совсем мало любителей умозрений. Таким образом, три душевные способности объективируются прежде всего в трех социальных группах, «поведение» каждой из которых определяется соответствующей доминантой.

Столь неоднородное людское сообщество существует как единое целое со множеством разнообразных функций, и положение дел в нем тем лучше, чем выше специализация в разделении труда и чем лучше эти функции выполняются. Иначе говоря, благосостояние общества напрямую связано с тем, насколько мастерски каждый выполняет свое дело, а это, в свою очередь, зависит от того, насколько способен человек к той или иной работе.

Высшую справедливость Платон усматривал в том, чтобы каждый человек жил и действовал только в соответствии со своими

здатками и выполнял лишь ту работу, к которой был способен от природы. «Каждый отдельный человек, — говорит Платон, — должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен... Каждый делает свое, не разбрасываясь и не вмешиваясь в посторонние дела... Заниматься своим делом — это и есть справедливость...» *

Деградация государства связана с нарушением естественного разделения труда, и появляется она тогда, когда люди начинают заниматься тем, к чему они совершенно не способны. Если ремесленник возвысится и станет управлять государством, то это будет гибелью для последнего. Значит, продолжает Платон, вмешательство этих трех сословий в дела друг друга и переход из одного сословия в другое — величайший вред для государства и высшее преступление, а следовательно, несправедливость **. Управлять государством в интересах всех можно только в том случае, если знаешь его предназначение, его сущность и если знаешь, наконец, что собой представляет всеобщее благо. Не зная последнего, правитель не сможет действовать всеобщим образом и почти обречен преследовать частное, относительное благо — либо свою личную пользу, либо пользу какой-то группы населения. Употребление государства в корыстных целях провоцирует борьбу за власть, которая сопровождается деградацией государства и вполне может завершиться его распадом и гражданской войной.

Удивительно, говорит Платон, но все согласны, что для овладения даже относительно простым ремеслом необходимо специально обучаться, однако при этом никто не понимает, что самое серьезное ремесло — управление государством — требует во много раз более серьезного обучения. Управленцев нужно долго воспитывать и отбирать в их ряды не кого попало, но только тех, кто обнаруживает склонность к различным формам управленческой деятельности.

Для создания идеального государства (т. е. воплощающего идею государства без изъянов) Платон предлагает рассматривать все свободное общество поделенным на две группы, или два класса — класс людей, занятых в материальном производстве, — ремесленники, земледельцы и проч. (это те люди, у которых доминирует вожделеющее начало), и класс управленцев, состоящий из правителей и воинов (этот класс состоит из носителей разумной и яростной доминант). Производители материальных ценностей живут обычной жизнью, в меру едят и пьют, в меру наслаждаются, растят детей, накапливают богатство и т. д. Идеальная власть требует от них немногого: быть умеренными, содержать не производящих материальных благ управ-

* Платон. Государство, 433a—434a.

** Там же, 434b—434e.

ленцев, выполнять их требования, понимать, что такой порядок является единственно правильным, подлинно справедливым, и не претендовать на участие в управлении.

Совсем другая жизнь была уготована сословию управленцев. Не стоит думать, что это был привилегированный в обычном смысле слова класс. С точки зрения какого-нибудь землепашца или ему подобного, существование стражников и правителей и жизнью-то назвать трудно, и вряд ли среди представителей физического труда при описанном Платоном положении дел нашлись бы добровольцы поучаствовать в управлении государством. Жизнь правителя или стражника им самим не принадлежала, и их до некоторой степени можно сравнить с крепостными, правда прикрепленными не к земле, а к тем или иным государственным функциям. Их личная жизнь состояла в служении государству, а судьба последнего была их личной судьбой.

Платону было совершенно ясно, что прочность государства зависит от единства сознания всего общества, когда люди одинаково мыслят, одинаково радуются и печалятся относительно одних и тех же событий. Раздрай государственной жизни начинается тогда, когда отдельный индивидуум оказывается в состоянии помыслить, почувствовать свою обособленность от всех, обособленность и значительно больший удельный вес своих интересов в сравнении с общими, когда «невыпадет раздаются возгласы: “Это — мое!” или “Это — не мое!”» *. Особенно это опасно, если подобные настроения возникают в среде управленцев. Чтобы этого не произошло, вся система воспитания управленцев идеального государства должна быть направлена на формирование такого сознания, которое по сути было бы бескорыстным, которое в себе не было бы заинтересовано, но смысл своего существования находило бы в служении социальному целому. Противоречие коллективного и индивидуального Платон считал возможным разрешить не путем регулирования нормами права, а с помощью коррекции сознания индивидуумов. Это сознание не должно иметь личного интереса, противоположного интересу общему, наоборот, общий интерес должен быть его собственным, личным интересом; при этом предполагается, что служение социальному целому не воспринимается как внешняя необходимость и насилие, оно скорее должно быть похоже на внутреннюю необходимость, глубинную потребность, имеющую для ее носителя вид естественной необходимости и его собственной потребности.

Сформировать такое сознание можно только путем, во-первых, совершенного упразднения тех условий, в которых человек поневоле вынужден будет вести частный образ жизни и с неизбежностью обособляться от целого, и, во-вторых, посредством создания таких

* Платон. Государство, 462b—с.

условий, которые стимулировали бы развитие его общественных инстинктов. Управленец должен быть прежде всего лишен того, что могло бы породить в нем собственное мироощущение и собственные интересы, а именно — собственности, точнее, частной собственности. Стражникам, например, не позволено в идеальном государстве не только пользоваться серебром и золотом или иметь их в собственности, но даже прикасаться к ним. Их быт должен быть лишен какой-либо роскоши и излишеств, и даже в мирные дни они обязаны жить в обстановке военных походов. Общий стол, по мысли Платона, способен содействовать выработке привычки к общинному образу жизни. Только пренебрегая частной собственностью и не имея альтернативы общинному существованию, стражники общие интересы смогут воспринимать как свои собственные.

Вторым условием, устраняющим обособленный характер сознания, являлось, по мысли Платона, отсутствие семьи, которая неизбежно замыкает на себе человеческую деятельность и порождает особые, вполне автономные по отношению к общественным, интересы и цели. У мужчины не должно быть строго определенной жены, с которой он мог бы вести свое хозяйство и растить своих детей, а у женщины — мужа. Отсутствие обычной семьи и не отменяет естественных отношений между мужчиной и женщиной, но и не попустительствует их неупорядоченности. Правителями назначается время, когда, сообразно астрологическим показаниям, наиболее благоприятно произвести зачатие для получения высокого качества «породы» потомства; кроме того, они (правители), подобно селекционерам, формируют пары вступающих в брак, следя за тем, чтобы лучшему досталась лучшая, а худшему — худшая. Конечно, мужчины и женщины могут удовлетворять свои потребности и в другое время, и в ином составе, но тогда, в силу заведомой некачественности возможного потомства, следует позаботиться о том, чтобы дитя не появилось на свет.

Женщины, по своим качествам принадлежащие к сословию стражников, не имеют хозяйства и не воспитывают детей. Они занимаются тем же, чем и мужчины-стражники, — подготовкой к войне и войной, но только в несколько облегченной форме.

Ни мать, ни отец не видят своих детей, поскольку последних, тотчас по их рождении, забирает на свое попечение и воспитание государство. И среди множества бегающих по городу мальчишек и девчонок родители никогда не смогли бы узнать именно своих сына или дочери.

Платон все делает для того, чтобы рассредоточить, деиндивидуализировать жизнь стражников и правителей. Понимая, насколько сильны семейные узы, он упраздняет частную семью, но лишь для того, чтобы на ее месте воздвигнуть семью «универсальную», равную по охвату всему классу стражников. В идеальном государстве

все младшие, не зная точно, кто является их родителями, вынуждены ко всем взрослым относиться как к родителям. Точно так же и взрослые, не будучи в состоянии точно знать, кто является их ребенком, братом или сестрой, неизбежно, по мысли Платона, будут ко всем детям относиться как к своим, а ко всем сверстникам — как к своим братьям и сестрам. Платон не устраняет, но переориентирует «семейные» инстинкты человека с частного объекта на общий и надеется этим достичь небывалой крепости социального целого. По крайней мере, войско, состоящее из таких стражников, будет непобедимым, поскольку они в высшей степени доблестно сражались бы с неприятелем, «потому что никогда не оставили бы своих в беде, зная, что они приходится друг другу братьями, отцами, сыновьями...» *.

Функции воспитания стражников и правителей берет на себя государство. Едва ли найдется еще одна область, где требуется такой контроль со стороны последнего, каким его видит Платон. Вся воспитательная система, весьма строгая и продуманная, была сориентирована на то, чтобы сформировать законопослушное и универсальное сознание, стремящееся к единому, т. е. всеобщему. Образование, например, стражников двоякое — мусическое и гимнастическое, а начинается оно со знакомства с мифами, содержание которых должно быть исключительно благочестивым (не содержащим суждений, порочащих богов) и свободным от воспевания ужасов Аида (дабы не воспитать страха перед смертью). Мифы подвергаются в этой связи строгой цензуре правителей и отбираются для преподавания только такие, которые не способны внести в сознание стражников сомнения и колебания.

Большое внимание Платон уделял музыкальному воспитанию воинов и будущих правителей, поскольку в музыке видел очень действенное средство конструирования душевного настроения. Их слух не следует наполнять игривыми, расслабляющими, разнеживающими мелодиями; ему в большей степени полезны те мелодии, в которых передается настроение мужественного человека, стойко преодолевающего разнообразные трудности **.

Обязательными для преподавания Платон считал математику, геометрию, стереометрию, астрономию и теорию музыки, а те, кто переходил в разряд философов, изучали диалектику. Допускать к отвлеченным рассуждениям Платон решает далеко не всех, а только «упорядоченные и стойкие натуры», да и то лишь в зрелом возрасте ***; процесс обучения диалектике охватывает лет пять-шесть, после чего они вновь приступят к практической деятельности и будут назначаться на различные государственные должности для приобре-

* Платон. Государство, 471c—d.

** Там же, 398c—399c.

*** Там же, 539b—d.

тения опыта и проверки разнообразными влияниями и искушениями. Только через пятнадцать лет, в свои пятьдесят те из них, кто уцелел и всячески отличился, подводятся к конечной цели — к постижению блага. Только эти люди — философы — должны были осуществлять управление в идеальном государстве*, поскольку лишь им доступно знание всеобщего (а не частного) блага, в соответствии с коим и должно осуществляться государственное строительство. Пока не сольются воедино государственная власть и философия, полагает он, государствам не избавиться от зол**. Бескорыстие, внушенное всей системой воспитания, делает философа совершенно не заинтересованным во власти, и это следует считать большим их достоинством в сравнении с другими правителями. По убеждению Платона, не следует, чтобы к власти приходили те, кто прямо-таки в нее влюблен***; где менее всего стремятся к власти те, кому предстоит править, там государство управляется лучше всего и распри отсутствуют полностью****. За многие годы уединенной жизни и созерцания чистого бытия философы отвыкают от суеты и считают для себя благом сторониться гуши политической жизни. И не по своей инициативе, а по побуждению и принуждению (хотя и мягкому, через убеждение) со стороны государства мудрецы, каждый в свой черед, должны участвовать в управлении. Участие в управлении рассматривается как долг философа перед государством хотя и неприятный, но неизбежный.

В том случае, если все условия соблюдены, если каждый гражданин государства выполняет в нем именно те функции, к которым он наиболее способен, — вожделеющий человек трудится, яростный защищает, а мудрый управляет, — то это государство идеально, оно соответствует своей сущности (идее государства). Полнее всего эта сущность воплотилась в аристократической форме правления*****. При нарушении же этих условий идеальное государство начинает постепенно деградировать, и первой формой этой деградации Платон считал тимократию^{6*}. Этот строй представляет собой несамостоятельную переходную форму правления от аристократии к олигархии. Разложение идеального государства связано с появлением такого поколения властителей (точнее, стражников), в природе которого

* Философ, по Платону, это тот, кто обладает знанием (в противоположность мнению) и кто постигает чистое бытие, в отличие от становления (см.: Платон. Государство, 476e—480).

** Там же, 473d—e.

*** Там же, 521b.

**** Там же, 521d.

***** Образцом для такого видения аристократии служили, вероятнее всего, примеры пифагорейского правления.

^{6*} От др.-греч. τιμή, означающего «честь», «уважение», «почесть», «должность» и одновременно «цена», «плата», «штраф».

преобладает вождение и которые генетически корыстны. Причем его появление на свет неизбежно, а причину такого хода событий Платон усматривает в неспособности конечного человеческого ума бесконечно долго управлять процессами соединения бытия и становления. Рано или поздно, но когда-нибудь обязательно философы ошибутся в определении даты рождения очередного поколения управленцев, и оно будет хуже прежнего: над стремлением к справедливости (когда никто не стремится занять в обществе положение, не соответствующее его задаткам) возьмет верхощущение собственной исключительности, соединенное с генетической тягой к ценностям материальным*. Такие люди, конечно, разрушат единство государства и заложат новый принцип организации жизнедеятельности общественного организма. Это будет строй, который основывается уже на корыстном чувстве — любви к чести, чествованиям, почестям и в то же время к богатству. Он представляет собой синтез прежней, но уже разлагающейся аристократии и только нарождающейся олигархии. Здесь пока еще важны, по крайней мере для явной, публичной жизни, идеалы служения всеобщему благу, бескорыстие, но втайне, в частной жизни укрепляются настроения корыстные и материальные. Конфликт двойного стандарта обречен разрешиться в пользу утверждения материально-корыстных ценностей как блага и их господства на уровне общественного сознания.

Тимократия как переходная форма постепенно исчезает и сменяется олигархией. Последняя представляет собой строй, в котором высшим благом открыто провозглашается уже не справедливость, а богатство. Богатство и роль богача всеми признается желанной и наиболее разумной. Ценности, почитаемые в аристократическом государстве, здесь девальвируются, а добродетель рассматривается как причуда и глупость, к тому же как вещь довольно вредная и раздражающая. Богатые в этом обществе являются хозяевами жизни, а отправление властных полномочий основывается на имущественном цензе: управлять государством здесь могут только богатые, бедные же этой возможности лишены. В таком государстве богатство и бедность концентрируются на разных полюсах, причем богачи богатеют, а бедняки с такой же легкостью еще больше беднеют. Ясно, что порядок здесь может поддерживаться только с помощью вооруженной силы и запугивания.

В таком государстве Платон усматривает два существеннейших недостатка. Во-первых, речь идет о том, что в таком обществе занятие ключевых постов связано с определенным имущественным цензом, а значит, к управлению государством неизбежно придут случайные люди, не имеющие представления о всеобщем благе и способные усматривать и преследовать только благо частное — свое собствен-

* См.: Платон. Государство, 546а—547а.

ное или отдельных групп. Во-вторых, в силу данного обстоятельства это государство раздиралось бы противоречиями и не было бы единым; в нем как будто бы два государства: одно — государство бедняков, другое — богачей*. Власть в этом государстве организована таким образом, что богатые богатеют, а бедные еще больше беднеют. Жизнеспособность такого социального целого невелика, поскольку оба класса всегда будут злоумышлять друг против друга, и любая сколько-нибудь серьезная внешняя угроза в состоянии это государство разрушить. А кроме того, такому государству достаточно небольшого толчка, чтобы вспыхнула его война с самим собой, в результате которой способен измениться и строй государства: из олигархического он становится демократическим.

В демократическом обществе благом признается свобода, которая понимается как возможность каждого устраивать себе жизнь по своему вкусу**. Это общество нельзя считать здоровым из-за целого ряда присущих ему недугов. Во-первых, по наблюдениям Платона, демократическое сознание очень болезненно воспринимает любую форму принуждения, даже ту, которая оправдана и целесообразна для поддержания жизнедеятельности общества***. Во-вторых, здесь большую роль играет волеизъявление толпы, отчего власть не имеет твердой линии в своем поведении и стремится не к общему благу и стратегическим целям, а к тому, чтобы угодить сиюминутным настроениям неразумного большинства и этим сохранить себя. В-третьих, в этом обществе должности, в том числе и ключевые, назначаются хоть и не на основе имущественного ценза, но тоже случайно — по жребию. И наконец, в-четвертых, демократия способствует, по мысли Платона, раскрепощению низменных пластов человеческой природы, которые, высвободившись, стремятся самооправдаться, оклеветать способности возвышенные и занять тем самым доминирующую позицию в жизни человека и общества. Стыдливость будет названа здесь глупостью, рассудительность назовут недостатком мужества, умеренность и порядок в расходовании средств — деревенским невежеством. Зато наглость, разнузданность и распутство увенчают венками и прославят в смягченных выражениях: наглость нарекут просвещенностью, разнузданность — свободой, распутство — великолепием, а бесстыдство — мужеством****.

* См.: Платон. Государство, 551с—е.

** Там же, 557b—с.

*** «В демократическом обществе нет никакой надобности принимать участие в управлении, даже если ты к этому и способен; не обязательно и подчиняться, если ты не желаешь, или воевать, когда другие воюют, или соблюдать подобно другим условия мира, если ты мира не желаешь» (Платон. Государство, 557e—558).

**** Там же, 560d—561.

Самой последней ступенью деградации государственных устройств Платон считал тиранию. Она рассматривается как результат эволюции демократии, если последняя «ненасытно стремится» к чрезмерной реализации принципа свободы*. Ведь чрезмерная свобода превращается в чрезмерное рабство**. Политическая борьба с оппозицией всегда требует концентрации власти в одних руках, поэтому из среды демократической партии при поддержке большинства народа неизбежно выдвигается наиболее колоритная фигура, на которую возлагается вся ответственность за разгром противников строя. Прежде всего он организует кровавую расправу над оппозицией, нживая этим себе личных врагов. И теперь только власть может стать для него достаточной гарантией его безопасности. Для защиты своей персоны он потребует у народа защиты, и народ, вполне спокойный за свою жизнь, даст ему эту защиту в виде большого числа телохранителей; он требует у народа расширения своих полномочий, и народ идет ему навстречу. Кроме этого (когда с оппозицией будет покончено), он постарается постоянно вовлекать граждан в крупные и мелкие войны, чтобы народ всегда испытывал нужду в предводителе и чтобы дополнительными налогами привязать его к заботам о хлебе насущном и отвлечь от политической активности***. Власть, являющаяся теперь его единственной защитой, не приносит, однако, спокойствия. Дело заключается в том, что у людей такого рода гораздо лучше получается разрушение и практически никогда не ладится кропотливая созидательная работа. А это неизбежно породит недовольство среди тех, кто способствовал некогда его возвышению. Чтобы сохранить за собой власть, тирану придется уничтожить всех наиболее честных и умных бывших своих сторонников. Уничтожив друзей и умножив число врагов, тиран станет заботиться об увеличении своего войска; а наберет он его непременно из наемников — чужестранцев и вольноотпущенных рабов, которых, отобрав у граждан, освободит именно он и которые за это будут ему чрезвычайно преданны. Войско и тиран станут гарантом благополучия друг друга. Создание большого наемного войска, чуждого нравам, традициям и интересам коренного народа, максимально ослабит зависимость тирана от общества и создаст важную предпосылку для порабощения самого народа. Этим порабощением народа, некогда своими руками приведшего тирана к власти, заканчивается деградация форм организации власти. Неожиданно для себя народ вдруг замечает, что власть, которую он сам для себя создавал, превратилась во власть над ним самим. Из подчинения свободным людям он попадает в услужение

* «То, что определяет как благо демократия и к чему она ненасытно стремится, именно это ее и разрушает» (Платон. Государство, 562b—c).

** Там же, 564a—b.

*** Там же, 566e—567.

к деспотической власти и свою неумеренную свободу меняет на самое тяжкое и горькое рабство — рабство у рабов*.

Платоновское учение об идеальном государстве — это, конечно, не фантазия, не мечта, нарисованная розовыми красками, не благодушный вымысел, полной противоположностью которого является сущность действительных государств. Как раз наоборот, идеальное государство — это сама реализованная *сущность* государства, идея государства. И если бы где-нибудь реальное государство обрело черты идеального государства, то в нем воплотилась бы сама идея государственного устройства. Идеальное государство есть воплощенный в социуме разум. Именно такое государство, полагал Платон, только и может отвечать тем задачам, для разрешения которых оно вообще предназначено. Правда, оно оказывается при этом довольно суровым, иногда даже жестоким, в чем-то коварным по отношению к своим гражданам. И это, по-видимому, неизбежно. Сущность государства в резких ее формах, эссенция его хотя и разумнее, но может быть и не менее страшна, чем многие из форм ее отклонения. (Да и чистый разум сам по себе не безопасен, он гораздо страшнее для человека, чем разум «разбавленный», подобно тому, как может быть опасна для организма чистая уксусная эссенция и как она может быть приятна в малых долях и смешанная с чем-то иным.) Пострашнее именно тем, что здесь жесткость исходит от самого высшего, самого справедливого, самого авторитетного и самого законотворческого и законопослушного начала — из разума. В условиях тирании можно искать защиты у высшей справедливости, у разумности, у законности. Здесь же, в идеальном государстве, взывать о защите больше не к кому. Сущность в чистом виде, идея оказывается иногда не менее, а может быть, и более губительной, чем самые скверные формы ее отклонения: если в различных формах отклонения от идеи насилие воспринимается противозаконным, то на уровне идеи оно имеет вид высшей справедливости.

Платоновское мышление, конечно, натуралистическое, организмическое, поскольку живой организм представлялся мыслителю самой совершенной формой организации бытия. В нем все гармонично, целесообразно, все совершается в интересах целого, а любой дисбаланс в «интересах» каких-либо частных органов и целого приводит к быстрому или медленному разрушению целого. По этому организмическому принципу строится платоновская идея, в том числе и идея государства.

Идея — это живой организм, в котором все частные идеи включены в более общую идею как ее моменты, имеющие эту последнюю своим началом и в рамках этой общей идеи не имеющие собственного обособленного существования. По этому принципу организо-

* Платон. Государство, 569с.

ваны сам разум, его идеи (в том числе идея государства), по этому же принципу организовано и идеальное государство.

Самой серьезной трудностью на пути такого государства и самой веской причиной его несуществования в платоновские и более поздние времена является сознательная деятельность людей. Последние отличаются от простых животных организмов тем, что в состоянии действовать на основании своих представлений. Правильность представлений зависит от многих причин, но прежде всего от способностей того или иного человека. Платон и сам признает, что люди в плане своих способностей далеко не одинаковы: у кого-то доминирует разумное начало, у кого-то — вожделеющее. В силу этого далеко не каждый в состоянии составить правильное представление о себе и о своем месте в обществе. Трудно представить себе государство, покоящееся на столь разнородной основе — на социальных группах людей, обладающих разными доминантами, и при этом признанное разумным единомыслием. Фактическое разномыслие не позволит гражданам государства одинаково переживать одни и те же события и одинаково воспринимать цели государства и принципы организации власти. Наивно думать, что человек с индивидуалистическим, достаточно обособившимся сознанием всегда и добровольно согласится на второстепенные и третьестепенные роли и при первой же возможности не попытается исправить положение. Возможно, что более архаическое и менее обособившееся сознание, а потому и в большей степени однородное в указанном плане было бы более благодатной почвой для реализации идеи государства, чем то вполне индивидуализировавшееся сознание, которое существовало во времена Платона. Чем больший удельный вес имеет в человеке природное в сравнении с духовным, тем ему проще освоиться в рамках органической модели государства. И наоборот, развитие духовной составляющей делает невозможным сознательное устройство социальной жизни человека по природному, организмическому образцу.

Построить разумное государство на неразумной основе довольно затруднительно. Возможно, какая-то часть населения и в самом деле в состоянии руководствоваться бесстрастными доводами разума, но это будут, скорее всего, философы-правители, которые самой природой устроены таким образом, что не могут действовать по-другому. Но как требовать того же от стражников и уж тем более от третьего сословия? Как требовать от человека, в душе которого доминирует вожделеющее начало, послушания разумным доводам? Он просто обречен их не понимать и руководствоваться в своей жизни по преимуществу только доводами своего вожделения. Не может быть общности удовольствия или скорби у людей, имеющих разные душевные доминанты, разве что только по очень немногим поводам и очень недолго. Если и можно заставить вожделеющего жить разумно, то только силой. Идеальное государство Платона было бы

жизнеспособным лишь в том случае, если бы все население имело философский склад души. Но тогда не было бы государства, поскольку исчезло бы естественное разделение труда, необходимое для его существования*. Идеальное государство невозможно ни при отсутствии знания, хотя бы у какой-то группы населения, ни при наличии такового. Если и позволительно человеку, существу духовному, ориентироваться в своей деятельности на органические (животные) формы как на некоторые образцы, то только на очень ранних ступенях своего развития, если можно так выразиться, в доиндивидуалистические эпохи, когда естественное в нем действительно преобладало над духовным.

Созерцательному мышлению, как всегда, не везет. Оно по существу ретроспективно и чаще всего имеет дело с прошлым, в прошлом же отыскивает идеалы, на прошлое ориентируется. Созерцательное мышление всегда оглядывается назад и понимает только то, что уже обнаружило свою сущность и заканчивает существование. И когда то или иное явление, раскрыв полностью себя и свою сущность, увядая, отмирает, созерцательное мышление только тут и усматривает его сущность и достоинства. Уразумев сущность, оно старается утвердить ее на вечные времена, не понимая, что новые события имеют новую сущность. Именно в силу этого созерцательное мышление всегда консервативно, всегда старается задержать ход развития вещей, ища свое будущее в прошлом.

ЗНАЧЕНИЕ ПЛАТОНА

Возникновение платонизма представляет собой явление чрезвычайной важности, совершенно несмотря на некоторые недостатки, которых не смог избежать никто из философов. Элейская школа обнаружила просто факт существования отвлеченного мышления, не похожего на чувственность и чувственно воспринимаемые вещи. Линия, идущая от Анаксагора через софистов к Сократу, определила источник отвлеченного мышления — ум и способ его существования — слово, речь. Это было и очень правильное, и очень важное открытие. Ум усмотрел сам себя в качестве начала целесообразной деятельности человека, в качестве способности, принципиально отличающейся от чувственности и в качестве того, что делает человека человеком. И только после того, как это было выяснено, Платон сделал свое дело — объективировал ум и содержание его деятельности, создав учение об идеях.

Идея — это не только выраженное в слове единство, это, по представлениям Платона, еще и такое единство, которое выражается в самой чувственно воспринимаемой вещи. Слово, как выяснилось,

* См.: Платон. Государство, 369b—c.

обладает значением, которое не имеет вещественных свойств, зато располагает общностью, позволяющей прилагать это слово к множеству подобных предметов. Но самое замечательное состояло в том, что и в самих подобных друг другу вещах имеется единство, подобное также и значению слова, т. е. бестелесное и фиксируемое только мыслью. Благодаря этому единству человек похож на всех остальных людей, береза — на все остальные березы и т. д. Как оказалось, слово действительно опирается на нечто универсальное в самих вещах, и это универсальное в них не может быть продуктом случайности. То, что из данного семени вырастает именно человек, а не все, что угодно, обусловлено не случайностью, а необходимостью. Есть в самих вещах что-то такое, что управляет их формированием и делает их подобными друг другу. Это «что-то» и получило название идеи.

Если подбирать для обозначения идеи и лучшего понимания ее значения термин более современный и учитывающий ее важнейшие функции, то, вероятно, наиболее удачным был бы термин «генетическая информация», или «генетический код». Идея — это и в самом деле информация, имеющая некоторое нечувственное содержание и свои носители: выраженная в речи идея своими носителями имеет буквы, звуки, посредством которых она объективируется и которыми она в той или иной мере управляет; находя же свое выражение в самих вещах, она тоже имеет свои носители — тоже своего рода буквы — стихии*. Буквы (вещество) в том или ином своем сочетании могут иметь некоторое значение (обладать информацией), а могут быть и совершенно бессмысленными; сами же по себе, различным образом комбинируясь, они значение (информацию) не создают. Значения управляют местоположением букв в слове, их количеством. Значения автономны по отношению к определенным своим носителям и могут выражаться с помощью совершенно разных букв и звуков: одно и то же значение в состоянии быть выраженным посредством разных носителей, к примеру, на русском, немецком или китайском языках. Значение первично по отношению к своим носителям: ведь не буквы же, случайно появившись, сформировали значения, а, наоборот, значения, потребность их удержания и передачи постепенно формировали собственные носители — буквы.

Буквы, в свою очередь, случайной своей перестановкой могут менять значение или, если перестановки сильны, они вообще могут перестать выражать значение. Последнее от этого не исчезает, оно

* Термин «стихия» происходит от древнегреческого слова στοιχεῖον, означавшего первоначально букву, а во множественном числе алфавит — элементарные начала слова. Древнегреческое философское сознание стало обозначать этим словом также элементарные начала вещей — четыре простейшие, с их точки зрения, чувственно воспринимаемые формы вещества: огонь, землю, воду и воздух, как будто предполагагая, что вещи строятся так же, как и слова, или даже что вещи и есть слова.

просто не выражается в данных носителях, а вполне может выражаться в других.

Тот или иной предмет, например человек, рождается, растет, входит в зрелость, наконец, стареет и умирает, и происходит это по определенным правилам и законам. По определенным правилам и законам живет не только сам человек как некое индивидуальное целое, не только его интеллект, но и все его органы, весь его телесный состав. Причем этим правилам подчиняется любая особь, принадлежащая к данному виду живых существ. Очевидно, что регламентирован каждый шаг в развитии существа, каждое из его свойств. Где источник этих правил и законов? Чем обусловлен порядок и подобие многих обособленных друг от друга и зримо не связанных друг с другом существ и вещей? Ответ напрашивается сам собой: все это обусловлено некоторой заранее данной программой *. Все, что подобно друг другу, развивается по одной программе, содержащей регламентацию исходного пункта, цели и способа перехода от одного к другому. Программа же есть везде, где имеется заданная наперед целесообразность. А целесообразность означает, что цель (результат) содержится уже в исходном пункте, так что начало и конец движения представляют собой одно. Правда, в исходном пункте цель содержится только как начало, а не как результат не достигнутой, не реализованной, т. е. не вещественной, а невещественной. Будучи невещественной, цель по своему содержанию тождественна мысли, которая тоже невещественна и которая тоже выступает основанием «программирования» человеческой деятельности (ее целесообразности). Человек планирует свои действия, исходя из представления о требуемом будущем результате. Этот результат он только мыслит, и нигде, кроме мысли, он пока не существует. Но мыслимый образ будущего результата предопределяет и программирует возможные способы его достижения. Аналогичным образом устроена и программа, в соответствии с которой развивается биологическое существо. В ней тоже заложена цель **, к которой будет стремиться организм, и этой целью будут программироваться средства и способы ее достижения. При этом обязательно нужно заметить, что цель, например в биоло-

* Термин *προῶρτα* в переводе с древнегреческого языка означает объявление, приказ. Приказ же является началом действий, связанных с его выполнением, указывает на обязательность его исполнения и содержит определения цели будущих действий. Поэтому программа — это и начало действий, и их регламентация и указание цели, ради которой действия будут совершаться. Из единства программы следует и единство результатов, их подобие друг другу. Программа есть источник закономерности.

** Разумеется, речь здесь идет об объективной цели; сказанные слова не стоит понимать таким образом, что организм сам ставит себе некую цель. Внутренней объективной целью для организма является достижение такого его состояния, когда он окажется способным производить себе подобных.

гической программе, только по содержанию будет тождественна человеческому мышлению, по форме же они разные: в планомерной человеческой деятельности содержание программы реализуется в форме самосознательного мышления, подконтрольного и очевидного для субъекта, в биологическом же организме программа реализуется мышлением бессознательным, никем не наблюдаемым и неподконтрольным. Неконтролируемые и ненаблюдаемые действия программы очень часто принимаются человеком за результат случайного стечения обстоятельств и случайного взаимодействия носителей. То, что природа осуществляет бессознательно, человек делает сознательно, или иначе, то, что дух делает сознательно, природа реализует неосознанно.

Именно такую программу и обозначил термином «идея» Платон. А лучше сказать, идея — это обозначение программности вообще, это понимание того, что направленность, целесообразность и закономерности развития должны покоиться на некоем основании, которое программирует все частные состояния. Платон просто усмотрел то обстоятельство, что необходимость и целесообразность, в избытке присутствующие в природе, невозможно получить из случайности и вещества; что в действиях природы не меньше разумности, чем в действиях человека, что необходимость и подобие вещей можно объяснить только одним источником их возникновения — единой программой их «построения». И в создании понятия, обозначающего программно-информационный уровень бытия, есть безусловная заслуга Платона, обогнавшего науку почти на две с половиной тысячи лет.

Не менее важным и интересным было понимание Платоном того, что квинтэссенцией информации является слово (мысль, мыслеречь). Разумеется, информация, имеющаяся в самих вещах, не есть слово в собственном смысле; она размыта, «растворена» в веществе, трудно обозрима и трудно выразима, внесознательна. Но именно в слове и мысли она сжимается до предела, до ярлыка, до имени, отделяется от носителя и получает возможность не зависимо от тела существования. В слове сжимаются до «точки», до логического атома весь путь возникновения и развития вещи, вся совокупность ее функций и внешний вид. Правда, в слове фиксируется лишь внешняя, наружная сторона программы. И тем не менее благодаря выраженности в слове эта информация осознается и используется разумом для активного на нее же воздействия. То, что разум в состоянии, опираясь на слово (мысль), раскрывать содержание программ природных вещей, перепрограммировать их в своих интересах, указывает на то, что слово (мысль) действительно есть квинтэссенция сущности (программного основания) вещей, или, что то же самое, что информация может быть только разумной, невещественной.

АРИСТОТЕЛЬ

Аристотель, сын Никомаха и Фестиды, родился в 384/3 году до Р. Х. в городе Стагиры, расположенном на юге Македонии, считавшейся в те времена отдаленной глухой провинцией Греции. Никомах был потомственным врачом, род которого, по легенде, восходил к Махаону, сыну бога врачевания Асклепия. Известность Никомаха как лекаря была в Македонии столь широка, что его пригласили в придворные врачи македонского царя Аминты III, — отца Филиппа Македонского и деда Александра Македонского. Родители Аристотеля умерли, когда он был еще мальчиком, и его взял на воспитание некто Проксен, который, по некоторым сведениям, был мужем старшей сестры Аристотеля, Аримнесты.

Можно предположить, что Аристотель получил довольно неплохое первоначальное образование, причем большой удельный вес среди изучаемых им предметов имела медицина и другие естественнонаучные дисциплины. До поступления в платоновскую Академию Аристотель, возможно, учился у знаменитого ритора Исократе, школа которого ничуть не уступала по популярности Академии, а может быть, и превосходила ее. В Академию Аристотель пришел в восемнадцатилетнем возрасте, видимо разочаровавшись в Исократе.

В юности Аристотель, как говорят, был довольно невзрачного вида, худощавый, шепелявый, с маленькими глазками. Нрав при этом имел заносчивый. Большое внимание он уделял своему внешнему виду и одежде, делал необычные прически, а пальцы рук украшал многочисленными перстнями. Говорили, что такая любовь Аристотеля к своей внешности раздражала Платона и была причиной их взаимной антипатии. С годами Аристотель изменился, но некоторая напряженность в их отношениях осталась. Впрочем, она могла вызываться уже теоретическими разногласиями. Судя по некоторым замечаниям Платона, он полагал, что много вложил в формирование философской позиции Аристотеля, и переживал от того, что последний обрушивался на своего учителя с критикой. Говорят, что Платон даже называл Аристотеля Полом (др.-греч. «пол» — жеребенок) за то, что Аристотель нападал на учителя точно так же, как жеребенок, вдоволь напившийся молока, брыкает свою мать. Причем нападки эти не всегда имели сугубо теоретическую форму. История сохранила упоминание о довольно неприятном инциденте, имевшем место в отношениях между Аристотелем и

Платоном. Это случилось тогда, когда Платон был уже довольно стар, но все еще преподавал, имея своих учеников. Согласно заведенному в Академии обычаю, каждый «лектор» имел свое излюбленное место, где проходили его занятия со слушателями. Однажды, воспользовавшись отсутствием других видных учеников Платона, Аристотель со своими последователями вытеснил первого с привычного для него места преподавания и утвердился на нем сам. Возвратившийся в Академию после трехмесячного отсутствия Ксенократ — один из близких учеников и друзей Платона, будущий руководитель Академии, — узнав об этом, собрал своих и платоновских последователей и «напал» в свою очередь на Аристотеля, вынудив его покинуть «аудиторию», принадлежавшую основателю школы.

Тем не менее было бы неправильным изображать отношения Аристотеля и Платона одними лишь темно-серыми тонами. Двадцать лет пребывания Аристотеля в Академии не были годами сплошной неприязни двух великих философов друг к другу. Ведь для Аристотеля Академия была не только местом его обучения, но и местом, где он преподавал много лет, чего бы он не мог делать без согласия на то со стороны Платона. Она была его домом, его жизнью, его семьей. Но за такой большой срок даже в самой дружной семье бывает всякое. Сам Аристотель как раз подчеркивает свою близость Платону и его окружению, но теоретические разногласия расценивались им выше личной привязанности.

После смерти Платона или незадолго до нее Аристотель покинул Академию и, вероятно, вообще Афины. Вряд ли виной тому были теоретические разногласия с Платоном, которые обнаружились намного раньше и вообще не являлись в Академии чем-то из ряда вон выходящим; может быть, в этом демарше имел место протест против утверждения после смерти Платона новым руководителем Академии его племянника — Спевсиппа; но, вероятно, это был и не протест даже — ведь последний просто вступил во владение наследуемым имуществом и никакой конкуренции здесь по закону не могло быть, — а просто результат личной неприязни к Спевсиппу. Некоторые исследователи предполагают, что настоящая причина ухода Аристотеля была политическая *. За двадцать лет жизни в Афинах Аристотель не мог не обнаружить своих промакедонских настроений. В 349 г. македонский царь Филипп разрушил родной город Аристотеля Стагиру, а летом же 348 г. — другой греческий город, Олинф, находившийся вблизи Македонии. Разумеется, эти события вызвали в Афинах волну негодования, которая обрушилась на все македонское и промакедонское. И нельзя исключать того, что над людьми, испытываю-

* См.: Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М., 1993, с. 199–202.

щими симпатии к Филиппу или когда-то это делавшими, нависла угроза политического преследования.

Как бы там ни было, покинув Афины, Аристотель, Ксенократ*, Эраст и Кориск — все воспитанники Академии — обосновались в Ассосе, расположенном на северо-западном побережье Малой Азии. Эраст и Кориск были родом из этих мест, и, возможно, с их помощью у Аристотеля и Ксенократа установились близкие отношения с тираном Гермием. Последний увлекся не на шутку философией и проникся уважением к Аристотелю настолько, что отдал ему в жены свою приемную дочь и племянницу Пифиаду, от которой у него родилась дочь, тоже Пифиада. Жена умерла, по некоторым сведениям, примерно в середине тридцатых годов, и через некоторое время Аристотель сблизился с Герпиллидой, молодой служанкой Пифиады, от которой имел сына Никомаха.

После трехлетнего пребывания на Ассосе Аристотель перебрался на Лесбос и преподавал там до 343/2 года, вплоть до того момента, когда он получил приглашение от македонского царя Филиппа стать воспитателем его тринадцатилетнего сына Александра. Можно предполагать, что активно влиять на Александра как воспитатель Аристотель мог не более семи-восьми лет, поскольку со смертью Филиппа в 336 году Александр стал царем и должен был уже управлять государством, а не пребывать в роли ученика. По окончании своей педагогической деятельности Аристотель покинул столицу Македонии Пеллу и вернулся в Афины (примерно в 335—334 годах), возможно имея намерение вновь найти себе приют в стенах Академии. Такое намерение вполне вероятно, поскольку к этому моменту Спевсипп умер (339 до Р. Х.), а Академией уже четыре года руководил его друг Ксенократ.

Трудно сказать, по какой причине Аристотель не остался в Академии: возможно, теоретические расхождения с Ксенократом за время их разлуки стали столь существенными, что совместное существование их в рамках одной школы оказалось невозможным; и, кроме того, сами они изменились и изменились их самооценки (Ксенократ стал руководителем знаменитой школы, а Аристотель — был воспитателем македонского царя), но факт остается фактом — Аристотель не задерживается в Академии и создает собственную школу. Он устроил ее в Афинах вблизи городских стен у Диохаровых ворот, возле храма Аполлона Ликейского, от которого и местность получила название Ликейя. Кроме храма, здесь был старинный гимнасий, был городской сад, предназначенный для прогулок (перипат). Прогуливаясь по этим садам, Аристотель беседовал со своими учениками. Но, весьма вероятно, эта местность не была приоб-

* Тот самый Ксенократ, который некогда выгнал Аристотеля с платоновского места, был тем не менее с ним в дружеских отношениях.

ретенна Аристотелем в собственность, поскольку Аристотель в Афинах был метеком и не мог покупать недвижимость. Может быть, Аристотель и его друзья просто «облюбовали» это местечко, постоянно здесь встречались, не имея на него формальных прав. И может быть, юридическое оформление Ликеев как принадлежащей философской школе земли произошло только после смерти Аристотеля*.

В 323 году до Р. Х., когда умер Александр, находиться в Афинах Аристотелю стало совсем не безопасно. К нему здесь относились далеко не однозначно, часто видя в нем македонского шпиона. Конечно, Аристотель находился под покровительством Антипатра — македонского полководца, который служил еще Филиппу, но он был уже очень стар, и Аристотель в любой момент мог лишиться и этой поддержки. Об Аристотеле распространялись разного рода сплетни, настраивавшие против него афинян, наконец, против него было возбуждено судебное дело неким иерофантом (жрецом) Евримедоном, обвинявшим философа в нечестии (религиозном преступлении). В сложившейся обстановке Аристотель счел за благо уехать из Афин на остров Эвбею и поселиться в эвбейской Халкиде. Жизнь Аристотеля на острове была недолгой, он пережил Александра всего на год и умер в 322 г. до Р. Х. Некоторые авторы утверждали, что мыслитель умер естественной смертью, а иные склонны были считать, что он покончил жизнь самоубийством, приняв сильно действующий яд аконит**.

Весьма долго Аристотель был последователем Платона, подражая ему едва ли не во всем: он писал именно в диалогическом жанре, как это делал Платон; он учил о бессмертии души и ее переселениях из тела в тело, как это было у Платона; он многое делал как Платон и отказался от платоновских позиций далеко не сразу. Но, по-видимому, уже в рамках Академии Аристотель постепенно формировал свою собственную точку зрения по наиболее существенным вопросам. Окончательный же отход от платонизма, а лучше сказать, его развитие, произошел уже после того, как Аристотель создал собственную школу.

Аристотель был энциклопедически образованным мыслителем и писал едва ли не обо всех теоретических проблемах своего времени. Его основным философским трудом стала «Метафизика» — большое произведение, посвященное изучению начал сущего. У него есть работы по общим проблемам естествознания («Физика», «О небе»,

* В завещании Аристотеля, между прочим, никакой речи не идет о недвижимости в Афинах.

** Ходили даже слухи, что Аристотель принял участие и в отравлении самого Александра, причиной чему могла быть месть за казнь своего племянника Каллисфена и общее разочарование в талантливом ученике, превратившемся в обыкновенного восточного деспота.

«О возникновении и уничтожении»), есть работы, посвященные отдельным направлениям естествознания — метеорологии, биологии («Метеорологика», «О частях животных»), по логике («Категории», «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика», «Об истолковании», «О софистических опровержениях»), психологии («О душе»), этике («Никомахова этика», «Большая этика»), риторике («Риторика»), работы социально-политические («Политика»). Впрочем, и направления, по которым работал Аристотель, названы здесь не полностью, и работы его, разумеется, перечислены не все. Давать в нашем случае полный обзор всего творческого наследия Аристотеля — дело безнадежное. Простое, «через запятую», перечисление названий его работ Диогеном Лаэртским занимает ровно две страницы. А всего в сочинениях Аристотеля Диоген Лаэртский насчитал 445 270 строк... *

Отличительной чертой его творчества была обстоятельность исследования предмета. Фактическому рассмотрению той или иной проблемы Аристотель, как правило, всегда предпосылал довольно подробный анализ успехов и неудач его предшественников, высказывавшихся на этот счет ранее. Причем историко-философскому и историко-научному введению он уделял весьма большое значение, полагая, что, хотя никто не в состоянии достичь истины надлежащим образом, полностью, однако, и не терпит полную неудачу, и по одиночке, правда, мало добавляет к истине или даже почти ничего, но когда все это складывается, получается заметная величина**. Видя большую пользу от историко-философских исследований, Аристотель писал даже целые трактаты, посвященные разбору позиций своих предшественников.

В случае с Аристотелем выбор начала изложения философских воззрений не вызывает больших трудностей, так как в арсенале мыслителя имеются собственные методологические разработки. Поскольку теоретические положения в данном случае являются в известном смысле следствием методологических принципов, то целесообразно начать с последних. Вполне можно предположить, что методологические и философские взгляды Аристотеля формировались одновременно и параллельно, влияя друг на друга. Но анализ «орудийной» деятельности логично предпослать анализу того предмета, который с помощью этих «орудий» исследуется. Иметь представления о возможностях своего оружия перед вступлением в бой лучше, чем обнаружить его несовершенство в разгар сражения.

* См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 212–213.

** См.: Аристотель. Метафизика, 993а 30–993б 4.

Появление логики как самостоятельной науки было далеко не случайным. Предпосылки для этого сложились еще с момента возникновения элейской школы, когда было обнаружено отвлеченное мышление со своими собственными законами и правилами, а острая потребность в логике как науке назрела в результате бурной деятельности софистов. Парменид, исключив из мышления несущее, создал условия, при которых оказалось невозможно мыслить относительное, множественное, чувственно воспринимаемое. Перенос на чувственно воспринимаемые вещи (множественные, относительные, связанные с несущим) норм отвлеченного мышления неизбежно порождал апории. Именно в этот момент и стали складываться предпосылки для логики как науки, хотя до науки в собственном смысле слова было еще далеко. Возникшая коллизия логического и чувственно воспринимаемого порождала абсурдные ситуации, когда правильное с точки зрения теории рассуждение казалось плодом воспаленного сознания, если применять его к материальным вещам.

Произвольное обращение с мышлением со стороны софистов превращало разработку строгих логических правил в первостепенную задачу, до решения которой у философов руки дошли далеко не сразу. Сократ занимался разработкой логики между делом, косвенно, лишь постольку, поскольку это было необходимо для нахождения правильных нравственных целей. Борясь с многозначностью слов, всегда сопутствующей мнению (ведь сфера мнения — сфера множественности, раз она связана с чувственностью) и путающей сознание, он стремился положить ей (многозначности) предел и в этой связи заложил основы учения об индукции и о логическом определении. Сократ был настоящим последователем Парменида в том смысле, что он продолжал традицию мыслить наши представления в строгом соответствии с содержанием значений обозначающих их слов. Платон больше демонстрировал логику, чем изучал ее. В полной мере только Аристотель строгие нормы мышления обратил на самое мышление.

Кризис физики, как отмечалось выше, выдвинул на передний план проблему достоверности знания, в том числе логического. Софисты показали, что из всех видов знания — чувственного и мысленного (речевого) — достоверным является первое: достоверно только содержание наших ощущений, например то, что я в данный момент вижу белое; однако совершенно не достоверно мое заключение (мысленное, словесное) о причинах видимой мною белизны. Кроме того, слова не выражают того содержания наших ощущений, обозначением которого они являются: значение слова «красный» ничего общего не имеет с реальной ощущаемой краснотой. К этому

стоит добавить еще один момент: практика софистов продемонстрировала, что речь (а вместе с ним и мышление) далеко не достоверна еще и как сопоставление (сложение и вычитание) слов друг с другом в силу неопределенности способов их связи между собой. Софизмы вырастали не только из многозначности слов, но также из множественности и неопределенности способов их связывания между собою в рассуждениях. Короче говоря, чуждость логического и чувственно воспринимаемого у элейцев, с одной стороны, лукавство и неряшливость, с которой пользовались речью софисты, — с другой, дискредитировали саму логичность. Тому, кто собирался заниматься вопросами логики, надлежало найти и логически оформить способы связи чувственно воспринимаемого и логического, т. е. сделать логику «терпимой» к чувственно воспринимаемому. Это во-первых. А во-вторых, следовало внести упорядоченность в отношения различных мыслей друг к другу, установить признаки правильных и неправильных способов их связи; нужно было выяснить, какие из форм рассуждения имеют достоверный, а какие только вероятностный характер. Словом, Аристотелю казалось необходимым упорядочить, регламентировать и сделать легко проверяемой мыслительную деятельность человека. Нужен был метод, который был бы в состоянии сделать работу мыслителя ясной и правильной.

Как и многие другие мыслители (некоторые софисты, киники, киренаики), Аристотель полагал, что наши ощущения достоверны и истинны. Ошибки появляются при комбинировании ощущений с мыслями и мыслей друг с другом. Неопределенность отношений между мыслями является условием для софистических спекуляций. Именно эту область нашей речи и станет изучать и упорядочивать Аристотель.

Прежде всего Аристотель берется навести порядок в самих основах логического мышления. Самое первое и основополагающее из них должно обладать высокой степенью достоверности, должно быть свободным от всякой предположительности и наиболее очевидным; оно должно быть таким, относительно которого невозможно ошибиться. Этими признаками обладает, по мнению Аристотеля, положение, согласно которому невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении*. Нарушающий этот принцип человек имел бы в одно и то же время противоположные друг другу мнения и, строго говоря, тем самым не имел бы никакого. Данный принцип лежит в основе самой определенности мышления и, значит, в основе мышления вообще, поскольку, чтобы мыслить, нужно мыслить что-то определенное, а мышления (и речи) о неопределенном, т. е. ни

* См.: *Аристотель. Метафизика*, 1005b 11–21.

о чем, не бывает. Этот принцип требует однозначности слов и мыслей*.

Вообще-то Аристотеля не пугает, что слово может иметь больше одного значения. Пусть их будет даже несколько, важно лишь, чтобы этих значений было все-таки определенное число; в таком случае для каждого из них можно было бы подобрать особое имя и тем самым внести определенность. В случае же, если слово имело бы бесчисленное множество значений, речь (мышление) оказалась бы невозможной. Ведь не означать что-то одно — значит ничего не означать; невозможно что-либо мыслить, если не мыслить что-то одно**. Если относительно одного и того же одновременно было бы истинно все противоречащее одно другому, то ясно, что все было бы одним и тем же; одно и то же было бы и триерой, и стеной, и человеком, раз относительно всякого предмета можно нечто одно утверждать и отрицать***.

Впрочем, противоположные предикаты могут одновременно присутствовать в вещи, но лишь постольку, поскольку вещь понимается двояко — как возможная и как действительная. Если учитывать это различие, то одно и то же может вместе быть и сущим, и несущим, но только не в одном и том же отношении. В самом деле, в возможности одно и то же может быть вместе обеими противоположностями, но в действительности нет****. Различение потенциального и актуального бытия позволяет, по мысли Аристотеля, избежать целого ряда затруднений, активно используемых софистами*****.

Наша речь строится следующим образом: что-то мы определяем как то, о чем мы говорим и чему приписываем те или иные свойства. То, о чем мы высказываемся, названо подлежащим. Но что-то мы определяем как действие, свойство или состояние подлежащего, как то, что приписывается подлежащему (сказывается о нем), это сказуемое. И то и другое обозначается словами, но как правило, последние имеют размытый и не всегда ясный смысл, от чего могут

* См.: *Аристотель. Метафизика*, 1009a 23–26.

** Там же, 1005b 34–1006b 11.

*** Там же, 1007b 19–23.

**** Там же, 1009a 32–36.

***** Софисты, исходя из разных оснований, весьма часто и вполне осознанно практиковали нарушение этого принципа мышления. В одних случаях они могли исходить из предположений, что основу нашего знания составляет чувственность и что как кому кажется, так оно и есть для того, кому это кажется; в этом случае, конечно же, противоречить невозможно. В других могли допускать возможность противоречия и совместимость противоположностей, основываясь также и на том обстоятельстве, что противоположности происходят из одного и того же; если несущее возникнуть не может, то, значит, вещь раньше одинаковым образом была обеими противоположностями (так рассуждал, к примеру, Анаксагор) (см.: *Аристотель. Метафизика*, 1009a 22–26).

возникать неточности и ошибки. Во избежание таковых нужно установить однозначность подлежащего и сказуемого, чтобы и связь между ними была однозначной и ясной. Для этой цели необходимо проделать то же самое, что когда-то делал Сократ: нужно, отвлекаясь от случайных и второстепенных признаков, которых может быть бесконечно много, мысленно восходить к одному самому существенному, который обуславливает существование данной вещи именно как таковой. Нужно, иначе говоря, дать определение вещи, положить границу ее значения, на сущностном уровне отличающую ее от всех прочих вещей. Отвлечение от случайного осуществляется до тех пор, пока мысль не «уткнется» в наиболее общий признак, свойственный многим или даже всем вещам; такой признак называется родовым, или родом (*γένος*). Вещи, принадлежащие к одному роду, могут образовывать многочисленные группы, внутри которых все они тождественны в каком-то главном для них признаке, но при этом вся группа отличается от множества других групп однородных вещей. Такой признак, которым вещи одной группы тождественны между собой и которым вся их совокупность отличается от множества других однородных вещей, называется видообразующим отличием; если к роду прибавляется такое отличие, то возникает вид (*εἶδος*). Вид тоже можно конкретизировать, определяя и его отличительными признаками и тем самым создавая более частные видовые понятия, которые, в свою очередь, распадаются уже не на виды, а на такие понятия, которые выражают сущность единичных предметов.

То же самое нужно проделать и со сказуемым. Абстрагируясь от случайных признаков, мышление стремится найти что-то наиболее общее и существенное для всей совокупности сказывающегося о подлежащем. Получившиеся в результате этой процедуры предельно общие роды высказывания называются Аристотелем категориями*. Он насчитывает десять категорий: 1) сущность, 2) количество, 3) качество, 4) отношение, 5) время, 6) место, 7) положение, 8) обладание, 9) действие, 10) страдание**. Значение этих категорий далеко не одинаково. Совершенно очевидно, что на первом месте стоит категория сущности, тогда как все другие категории относятся к ней как зависимые к первоначальной и без нее не употребляются.

Процесс мышления — это еще и отношение между мыслями, простейшей формой которого является суждение. Оно есть либо утверждение, либо отрицание какого-нибудь свойства относительно той или иной вещи. Поэтому суждения (высказывания, изречения) бывают утвердительными и отрицательными. Отрицать или утверж-

* Слово «категория» означает буквально «сказуемое», «то, что сказывается».

** Категории «обладания» и «положения» упоминаются только в трактатах «Категории» и «Топика» и отсутствуют в других работах.

дать что-либо можно или относительно всех предметов, или относительно некоторых, или относительно какого-то одного предмета. Отчего и суждения могут быть общими, частными и единичными. Наконец, утверждение или отрицание чего-либо могут быть или относительно бытия, или относительно необходимости бытия, или относительно возможности бытия.

Более сложной формой мышления является умозаключение. Оно сродни математическому действию и напоминает собой получение результата сложения или вычитания, только в умозаключении речь идет о «сложении и вычитании» содержаний различных суждений. Сущность умозаключения состоит в том, что оно есть форма выведения некоторого суждения из множества других суждений. Эти последние называются посылками, а итоговое суждение — следствием, или заключением. Анализ показал Аристотелю, что умозаключения бывают разные по форме, и таких форм (фигур) он усмотрел три, причем две из них могут быть сведены к исходной и простейшей первой. Эта логическая фигура названа Аристотелем силлогизмом*.

Умозаключения составляют основу доказательства. Последние могут представлять собой цепь умозаключений, а правильность доказательства окажется поставленной в зависимость от правильности вывода и надежности исходных посылок. Предпосылками доказательства должны быть необходимые и общеобязательные положения. Поэтому всякое опосредствованное знание (доказанное) предполагает непосредственное, которое может быть двояким. Во-первых, речь может идти о непосредственном восприятии общих принципов посредством ума. В данном случае можно говорить об упомянутом уже законе мышления, согласно которому невозможно, чтобы одному и тому же в одно и то же время были присущи взаимоисключающие предикаты. Если таких очевидно истинных положений не было бы и если предпосылки подлежащего доказательству суждения сами оказались бы выводимыми из других предпосылок, а те, в свою очередь, тоже выводились бы из третьих и т. д. до бесконечности, то доказательство оказалось бы невозможным. Во-вторых, началом доказательства могут быть и факты непосредственного чувственного восприятия, не нуждающиеся в доказательстве, но обладающие высокой степенью достоверности. Если строить доказательство, отталкиваясь от единичных чувственных восприятий, и двигаться к суждениям все более общего порядка, то получится уже знакомая сократовская индукция. Конечно, восприятие всех единичных случаев в конечном опыте невозможно, и полнота перечня на-

* Примером такого умозаключения является следующее: «Всякое тело трехмерно; огонь — тело; следовательно, огонь трехмерен».

блюдения тех или иных явлений, надлежащая для построения безупречного доказательства без каких-либо исключений, недостижима. А возможность исключений всегда в состоянии поставить под сомнение добротность доказательства. Поэтому Аристотель «укрепляет» индукцию надеждой на то, что число или авторитет доказывающих что-либо индуктивным путем лиц является гарантией надежности как реального опыта, так и выводов из него.

Логическая проблематика у Аристотеля была тесно связана с собственно философской, и, как было сказано, формировались они, вероятно, одновременно; в его логике угадывается его метафизика, а в его метафизике видна его логика.

АПОРИИ УЧЕНИЯ ОБ ИДЕЯХ

Самой существенной и самой трудной для платонизма была, пожалуй, тема идей в их отношении к вещам. Она была также исходной для Аристотеля, поскольку более остальных тем нуждалась в упорядочивании. Вообще учение об идеях было воспринято даже среди учеников Платона далеко не однозначно. Как это часто бывает, долгожданное и кажущееся спасительным решение совершенно неожиданно производит большее количество проблем, чем те, ради преодоления которых оно было предложено. Так получилось и с платоновским учением об идеях, которое можно рассматривать в качестве итога двухсотпятидесятилетнего развития философии.

Как уже выше говорилось, обнаруженная элейской школой отвлеченность разумного мышления вкупе с крайне резким противопоставлением его чувственно воспринимаемым вещам сформировали задачу для последующей философии — найти отвлеченному разумному мышлению свой собственный объект исследования, отличный от чувственно воспринимаемого, с которым оно могло бы соотноситься, не впадая в противоречия и не порождая апорий. Ведь нельзя же серьезно полагать, что отвлеченные логические категории могут непосредственно соотноситься с чувственно воспринимаемыми вещами, хотя бы потому, что не имеют никаких общих свойств с последними: у абстрактного мышления должен быть абстрактный объект. За неимением иного более адекватного отвлеченному мышлению предмета элейцы переносили его определения на чувственно воспринимаемые вещи, отчего и получались нелепости (хотя и оправданные с логической точки зрения), которые Аристотель уподобил сумасшествию. Одно из двух: или у отвлеченного мышления должен быть свой собственный объект, отличный от чувственно воспринимаемых вещей, или же, если кроме этих последних ничего не существует и нет никаких идей, само знание окажется невозможным и не будет в этом мире ничего, что постигалось бы

умом*. Платоновские идеи и стали таким объектом для чистого мышления. Если не допускать существования идей, то окажется, что чистое (не связанное с чувственностью) логическое мышление называется... просто ни о чем: у него не будет в этом случае объекта, свойства которого это мышление описывало бы без очевидного искажения и без неизбежных апорий; мышление и речь неизбежно оказывались бы иллюзией, миражом.

Мы вообще в состоянии познавать с помощью мышления вещи лишь постольку, поскольку в самих вещах имеется что-то единое и тождественное и поскольку им присуще нечто общее друг другу. Тогда оказывается вполне логичным признать существование каких-то «общностей», «единств», с которыми соотносилось бы отвлеченное мышление. В этом и состояло предположение Платона, а именно, что у отвлеченного мышления есть свой предмет — идеи. Однако в отличие от элейцев, не видевших возможность связать мышление с чувственностью и мало об этом заботившихся, Платон предполагал общение и даже родство между идеями и вещами, что было, конечно, весьма разумным шагом в понимании взаимоотношений между мышлением и чувственностью; но это тем не менее не только не устранило апорий зеноновского типа, а даже несколько умножило их, перенося на иной уровень. Ибо сразу же встает вопрос (разросшийся затем в проблему) о том, как себе представлять эти идеи и каков, с позволения сказать, «механизм» их взаимоотношения с чувственными вещами? Ведь идеи, будучи объектом отвлеченного мышления, должны ему соответствовать и иметь с ним одинаковые характеристики; и именно поэтому идеи просто обречены столь же трудно, апорийно соотноситься с чувственно воспринимаемыми вещами, сколь это было свойственно самому отвлеченному мышлению в элейском исполнении.

Множество вопросов, касающихся свойств и статуса идей, могут быть сведены к двум основным. Во-первых, нужно было решить, существуют ли идеи самостоятельно по отношению к чувственно воспринимаемым вещам, или они такой самостоятельностью не обладают. Если они не самостоятельны, тогда столь же несамостоятельным, иллюзорным будет и отвлеченное логическое мышление, объектом которого идеи и должны быть; и тогда ум предстанет спо-

* См.: *Аристотель. Метафизика*, 999a 25—999b 3. Более того, если бы существование исчерпывалось лишь единичными чувственно воспринимаемыми вещами и не было бы ничего вечного (ибо все чувственно воспринимаемое проходяще), то, по мысли Аристотеля, оказалось бы невозможным и само возникновение таких вещей. Ведь при возникновении должно быть что-то, что возникает и из чего это возникает, причем первый член ряда должен быть не возникшим, если только ряд возникающих предметов не бесконечен, а из несущего возникнуть невозможно. Где есть возникновение, есть и предел, ибо ни одно движение не беспредельно (см.: Там же, 999b 5—10).

собностью, не имеющей основания (кроме, конечно, иллюзорного, лишь мнимого основания). Отвлеченное же мышление между тем с успехом показало (еще со времен элейцев), что оно вполне самостоятельно и совсем не нуждается в чувственно воспринимаемых вещах для своего существования. Поэтому и идеи хочется рассматривать в качестве самостоятельно существующих. В этом случае возникнет необходимость ответить на второй важнейший вопрос, а именно: существуют ли эти идеи подобно единичным вещам — самостоятельно и обособленно — или в виде неких общностей?

Если эти идеи или что-либо им подобное и в самом деле представляют собой нечто *общее* (общее свойство), то они не могут считаться сущностями, ибо то, что свойственно всем единичным предметам какого-то одного рода, не существует самостоятельно и обособленно от этих самых единичных предметов и не является, по выражению Аристотеля, определенным нечто (общее ведь всегда существует только во множестве единичных вещей как их общее свойство); а между тем именно эти характеристики — самостоятельность, обособленность и бытие «определенным нечто» — и есть важнейшие черты сущности. Ну а то, что существует как единое во многом, т. е. как общее, является скорее свойством, качеством или чем-то подобным, нежели сущностью.

Между тем сторонники учения об идеях не могли не признать, что для идей характерны именно единство и общность. Ведь они отталкивались от позиции Сократа, а последний работал с речью, со значениями слов, которые, без сомнения, обладают свойством общности. Хотя сам Сократ не считал отделенными от вещей ни общее, ни логические определения, некоторые его последователи отделили эти общности и такого рода сущее назвали идеями. А поскольку любому слову свойственна общность, они пришли к выводу, что существуют идеи всего, что сказывается как общее*.

Нельзя не видеть, таким образом, что учение об идеях выросло именно из речи, однако слишком тесная и слишком прямая связь идей с речью делала само учение чем-то бессмысленным. В самом деле, если общность считать существенной характеристикой эйдосов и если усматривать наличие эйдосов везде, где есть общность, то эйдосов будет столько, сколько имеется слов в речи. А это значит, что эйдосов окажется гораздо больше, чем единичных чувственно воспринимаемых вещей, ибо не только для каждого рода единичных вещей есть в речи нечто одноименное (т. е. общее, единое для некоторого однородного множества), но и для каждого даже самого ничтожного и случайного свойства этих вещей имеется «единое во многом»**. В этом случае позволительно говорить о том, что су-

* См.: Аристотель. Метафизика, 1078b 16—34.

** Там же, 1078b 12—1079a 4.

существует, например, идея не только человека, но и его несамостоятельных свойств (не существующих без человека и подобных ему вещей) — идея бледности этого человека, его образованности или необразованности, «двуногости» и «двурукости», и так до бесконечности. В общем, существуют якобы идеи для всего того, для обозначения чего имеется соответствующее слово (ведь мысль едина не только касательно сущности, но и относительно не-сущностей). Если руководствоваться доводом, согласно которому эйдосы есть для любого «единого во многом», то нужно будет признать, что они должны были бы получаться и для того, чего нет, и для отрицаний. Выходило примерно так, говорит Аристотель, как если бы кто, желая произвести подсчет при меньшем количестве вещей, полагал, что это ему будет не под силу, а увеличив их количество, уверовал, что считает*.

А если к сказанному добавить требование того, чтобы идеи (общности, или «единое во многом») считались самостоятельными и существующими отдельно от вещей сущностями, то нелепости не исчезают, а увеличиваются. К примеру, Аристотель иллюстрирует эту мысль так: Сократ будет многими живыми существами — и он сам (как сущность, определенная индивидуальная вещь), и «человек», и «живое существо» (которые, наряду с почти бесчисленным множеством других общих свойств Сократа, тоже должны, как и сам Сократ, рассматриваться в качестве сущностей, индивидуальных вещей). Таким образом, заключает Аристотель, если начала считать чем-то общим, то не избежать нелепостей; если же они не общее, то они (начала) не будут предметом знания**.

Понимание идей, толкуемых как «единое во многом», причем существующих обособленно и самостоятельно по отношению к чувственно воспринимаемым вещам, оказывалось чревато неясностями еще и с другой стороны. Ведь в этом случае окажется не совсем понятным, как может сохранять свою целостность единое, будучи во многом, разобращенном друг от друга в пространстве и во времени. Если, к примеру, рассуждает Аристотель, «живое существо» (будучи

* См.: *Аристотель*. *Метафизика*, 1078b 34—36. — Возможно, эти соображения и упреки Аристотеля адресованы мегарцам, стилю мышления которых свойственна полная зависимость от речи, но, возможно, что и некоторые платоники (хотя и не все) мыслили идеи аналогичным способом. Отметим, что такой формализм мог утвердиться лишь у тех мыслителей, которые, подобно элейцам и мегарцам, даже и не думали искать какой-то причинной связи между единичными вещами и «единым во многом». Платоники же в массе своей искали такую связь и говорили о некоей «причастности» вещей идеям, отчего Аристотель и замечает, что, согласно учениям об эйдосах, раз возможна причастность эйдосам, то должны существовать идеи только сущностей (см.: Там же, 1079a 24—25).

** См.: *Аристотель*. *Метафизика*, 1003a 6—15.

сущностью, т. е. отдельно и самостоятельно сущим) и в «лошади», и в «человеке» одно и то же, подобно тому, как каждый из нас един и тождествен самому себе, то каким образом оно будет одним в вещах, существующих отдельно, и почему это «живое существо» не будет существовать и отдельно от самого себя? * А если все-таки мыслить идеи как самостоятельные и обособленные, тогда их легче представить не находящимися в самих вещах.

Преодолению дуализма мышления и чувственности и снятию парадоксальности их взаимоотношений в полной мере могла бы способствовать лишь демонстрация идей в виде причин вещей. Если идею не показывать как причину чувственно воспринимаемых вещей, тогда легко показать последние в качестве причин первых и само обособленное и самостоятельное существование идей будет поставлено под вопрос (что с легкостью делали софисты, киники и киренаики). Должно быть принято либо одно, либо другое решение; иначе чем тогда объяснить, откуда берется известное подобие между вещами и идеями. Но в том-то как раз и заключался самый большой недостаток вышеуказанных трактовок идей, как самостоятельно сущих единств во многом, что они в этом своем качестве оказались совершенно не пригодными для того, чтобы выступить в роли причин чувственно воспринимаемых вещей, как преходящих, так и вечных. Такие идеи не могут быть показаны как причины движения вещей, они ничего не дают ни для их (вещей) познания (они ведь и не сущности этих вещей, иначе они были бы в них), ни для их бытия (раз они не находятся в причастных им вещах) **. С другой стороны, отмечает Аристотель, возникать может и то, что, с точки зрения платоников, не имеет идей, например, дом, кольцо и прочее ***.

Этот далеко не полный перечень сложных в логическом отношении моментов, связанных с появлением учения об идеях, показывает, что Платон и его последователи шли совсем не царским, широким и ровным путем «парменидовой истины», а разбрелись по «сумеречным лесным тропам» в поисках наиболее приемлемой трактовки все еще противоречивого отношения между мышлением и чувственно воспринимаемыми вещами ****. Аристотель был в их числе. Чтобы разобраться в этом клубке проблем, следовало прежде всего внести определенность, ясность и однозначность в используемую терминологию, начиная с самого базового понятия — понятия

* См.: *Аристотель. Метафизика*, 1039a 36–1039b 2. — Платон усматривал здесь некоторую сложность и потому специально останавливался на этой проблеме в диалоге «Парменид» (см.: *Платон. Парменид*, 131b).

** См.: *Аристотель. Метафизика*, 1079b 12–19.

*** См.: Там же, 1080a 1–5.

**** См. поэму Парменида «О природе», где противопоставляются путь истины и путь мнения.

«сущего». Такая работа была далеко не лишней, поскольку предшествующей философией это понятие употреблялось не всегда корректно, хотя бы потому, что из свойства и «сказуемого» оно превращалось в субъект, в носитель свойства, в главное действующее лицо — в «подлежащее».

О сущем, как выясняет Аристотель, говорится в разных значениях, но все они теснейшим образом связаны с сущностью как источником самого существования, самого бытия: одно называется сущим потому, что оно сущность, другое — потому что оно состояние сущности, третье — потому что оно путь к сущности, или уничтожение, или лишенность ее, или свойство ее, или находящееся в каком-то отношении к ней, или оно отрицание чего-то из этого, или отрицание самой сущности, почему мы и о не-сущем говорим, подчеркивает Аристотель, что оно *есть* не-сущее*. Ни одно из этих «есть» не существует само по себе и не может отделяться от предмета (от сущности, οὐσ(α); а если что-то действительно *есть*, так это скорее *то*, что ходит, сидит и т. д., а именно сущность или единичный предмет. Единичный предмет, сущность есть субъект бытия, то, что создает бытие, так что сущность есть в первичном смысле сущее, безусловно сущее**. Все остальное *есть* потому, что оно представляет собой состояние сущности. Поэтому вопрос о том, что такое сущее, — это для Аристотеля вопрос о том, что такое сущность***.

УЧЕНИЕ О СУЩНОСТИ

Сущность. Слово «οὐσ(α)» в дофилософские времена означало просто имущество, совокупность вещей, некоторое материальное состояние. Можно предположить, что с появлением философии обыденный термин втягивается, как это часто бывает, в орбиту иных значений и потихоньку начинает менять свой исходный смысл. Выясняя то, что может быть названо существующим поистине, сама философия приняла за сущность (за подлинно сущее) тела. Сущностями называли (даже еще и во времена Аристотеля) животных, растения и их части, а также природные тела (огонь, воду и т. д.), либо то, что из них состоит (включая небо и его части, звезды, Луну и Солнце)****. Когда же пифагорейцы «разложили» тело на плоскости, линии и тому подобное и тем самым показали тело несамостоятельным, сложилось мнение, что подлинные сущности — это пределы тела (плоскости и прочее). Платонизм же до-

* См.: Аристотель. Метафизика, 1003b 4—11.

** Там же, 1028a 21—31.

*** Там же, 1028b 4.

**** Там же, 1042a 6—24.

бавил к этому еще и идеи, которые считались сущностями в большей мере, чем тела. Такое многообразие трактовок сущности сбивало с толку и подталкивало к тому, чтобы выработать надежные критерии отличия сущности от того, что сущностью не является.

На сущность легче указать, чем ее описать. И тем не менее Аристотель выделяет несколько признаков, которые, с его точки зрения, необходимо приписывать сущности. Сущность — это всегда «определенное нечто», существующее само по себе, отдельно и безусловно. Быть определенным нечто — значит быть некоторой целостностью, некоторой непрерывностью единства и бытия (в том смысле, что целое не равно сумме своих частей, а представляет собой самостоятельное по отношению к ним единство), но главное — представлять собой нечто *определенное* логически, быть тем, что может выступать носителем логического определения. Существование «само по себе» и отдельно означает способность сущности существовать (хотя бы даже и в относительной степени) не через иное, а через себя*, быть себе тождественной, находиться в единстве с самим собой. Безусловность стоит понимать в плане первичного характера бытия сущности, в том смысле, что сущность есть носитель бытия всего остального, субъект бытия (от наличия сущности зависит бытие всего остального; ни одна из прочих категорий, кроме сущности, не существует отдельно, все они высказываются о подлежащем, каковым является «сущность»**). Сущность суть то, что не сказывается о субстрате, а все остальное сказывается. Словом, сущность — это единичная вещь. Это и человек, и лошадь, и небесное тело, и ум. Причем единичность здесь не равнозначна чувственно воспринимаемому характеру вещи; ум, к примеру, чувственно не воспринимаем, но является единичной вещью и представляет собой сущность. В данном случае важен лишь принцип организации бытия, важно то, что бытие построено по принципу единичной вещи.

Обычное наблюдение показывает, что сущности — единичные вещи — возникают и разрушаются (по крайней мере, некоторые из них). А это значит, что должны быть какие-то начала и причины возникновения сущностей, и задача философа состоит в их отыскании***. Анализ существа дела и история предшествующей философии показывают, что начал таких было найдено четыре. Первой была открыта материальная причина, так называемое «подлежащее», «лежащее в основе» (именно так переводится древнегреческое

* Общность, к примеру, не может существовать обособленно от множества, через которое она проявляется.

** См.: *Аристотель*. Физика, 185а 32–35.

*** «Если первое — сущность, — говорит Аристотель, — то философ должен знать начала и причины сущностей (см.: *Аристотель*. Метафизика, 1003b 16–18).

слово *ύλοε(μενον)*; это же значение имеет латинское слово *subiectum*), то, из чего созданы те или иные сущности. Далее идет действующая причина — то, откуда берет свое начало движение; его функцию могли выполнять силы любви и вражды, душа с ее импульсами и ум. Затем следует причина, никем достаточно отчетливо, по мнению Аристотеля, не объясненная; он ее называет сутью бытия вещи и сводит к определению (о чем-то подобном, с его точки зрения, говорили сторонники учения об эйдосах), фиксирующему внешний вид вещи, который должна принять формирующаяся материя (это так называемая формальная причина, т. е. причина образующая, придающая вещи ее облик). И наконец, причина целевая — то, ради чего нечто возникает или существует (благо или что-то ему подобное)*. Как видно, весь набор причин был обнаружен уже до Аристотеля, но, по мысли последнего, его предшественники не сумели найти наиболее оптимальный способ взаимосвязи этих причин друг с другом.

Начала сущности. 1. Материя. Понятие «материя» не ассоциируется у Аристотеля с каким-то определенным веществом, будь то огонь, вода или что бы то ни было в этом смысле. В аристотелевской доктрине оно скорее означает выполнение определенной функции в процессе возникновения той или иной вещи. Эта функция сводится к тому, чтобы быть материалом, из которого может появиться вещь, быть возможностью вещи. Материя вещи, иначе говоря, — это ее возможность, это то, что может стать вещью. Все то, что сложно (составное) и что возникает — естественным путем или через искусство, — имеет, по мысли Аристотеля, материю, являющуюся возможностью, ибо каждое возникающее может быть, а может и не быть, равно как и то, из чего происходит возникновение, может стать чем-то, а может и не стать; вот эта возможность и есть у каждой вещи материя**.

Сама по себе материя не обозначается, полагает Аристотель, ни как суть вещи (*τι*), ни как что-то количественное, ни как что-то другое, чем определено сущее. Все остальное — все категории, свойства, состояния и прочее — сказывается о сущности, а уже сущность — о материи***; материя же не сказывается ни о чем.

Возможность определяется Аристотелем довольно конкретно, в тесной связи с категорией действительности. По крайней мере, вопрос о том, когда та или другая вещь есть в возможности и когда нет, довольно основательно занимает философа; ведь не в любое время та или иная вещь есть в возможности. Например, земля в своем собственном качестве (именно как земля) есть человек в воз-

* См.: Аристотель. Метафизика, 983а 25—33, 988а 23—25.

** Там же, 1032а 19—21.

*** Там же, 1029а 19—23.

возможности в гораздо меньшей степени, чем земля, уже ставшая посредством ряда превращений семенем *. Но в самом строгом смысле возможностью является то, что способно непосредственно, без промежуточных звеньев превратиться в ту или иную вещь. Если, положим, речь идет о природных вещах, в которых начало возникновения имеется в самом возникающем, то здесь в возможности есть то, что при отсутствии внешних препятствий становится сущим в действительности через себя; например, семя еще не есть человек в возможности (ему надо попасть во что-то другое и преобразоваться). Когда же нечто благодаря тому, что оно имеет начало в самом себе, оказывается способным перейти в действительность, оно уже таково в возможности (земля не есть изваяние в возможности, ибо, только изменившись, она станет медью, а вот медь есть статуя в возможности) **.

Такой подход позволяет Аристотелю говорить по крайней мере о двух видах материи с точки зрения ее готовности стать чем-то определенным. Во-первых, он указывает на так называемую первую материю, крайне абстрактную; чтобы стать той или иной определенной вещью, эта материя нуждается во множестве шагов-превращений. Первая материя является возможностью всего, и потому она существует только как возможность, но никогда не как действительность ***. С другой стороны, Аристотель предполагает также наличие второй материи, которую можно назвать конкретной возможностью и в которой готово все для того, чтобы стать действительностью (нет никаких внешних препятствий, и нужно сделать только один шаг).

Материи бывают разные не только в зависимости от более или менее абстрактного характера их как возможностей. Материи, оказывается, бывают принципиально разной природы. Есть, с одной стороны, говорит Аристотель, материя, воспринимаемая чувствами, как, например, медь, дерево или всякая движущаяся материя, а с другой — есть материя, постигаемая умом, а именно та, которая находится в чувственно воспринимаемом не поскольку оно чувственно воспринимаемое, например, предметы математики **** (линии, плоскости и т. д.). При этом нужно отметить, что сама по себе мате-

* См.: *Аристотель*. *Метафизика*, 1049a 1—3.

** См.: Там же, 1049a 15—18. — А о том, что из возможности переходит в действительность через замысел, Аристотель говорит так: оно то, что возникает по воле, если нет внешних препятствий (см.: Там же).

*** Платоновское вещество тоже есть возможность всего, но оно и само есть некая действительность — треугольники, пирамиды и т. п.

**** См.: *Аристотель*. *Метафизика*, 1036a 8—13. — О том, что материя должна быть не только чувственно воспринимаемой, но и умопостигаемой, Аристотель говорит в ряде мест (см., напр.: Там же, 1037 a 1—4).

рия не познается, поскольку не существует знания о том, что может стать чем-то, а может и не стать*.

2. *Идея*. Вторым началом, участвующим в возникновении какой-либо вещи, Аристотель считает суть ее бытия, которую он называет также логосом, эйдосом или формой**. Сутью бытия фиксируется то, что та или иная вещь есть сама по себе (*это* именно есть данная вещь, *это* она собой представляет для мышления и речи). Например, данная вещь есть человек или карандаш, и быть именно человеком или карандашом и есть суть бытия этой вещи. Детализация самим Аристотелем этого понятия показывает, что под сутью бытия вещи им разумеется то, что останется от сущности (единичной вещи), если из нее мысленно удалить материю***. А в «остатке» окажется мысленный образ-схема вещи, в котором решающую роль играют родовые и видовые ее характеристики; в сущности, это есть бытийное основание логического определения (λόγος)****. Поэтому определение, в свою очередь, есть логическое, речевое, мысленно-словесное обозначение сути бытия вещи*****, или, что то же самое, логическая определенность — определенности бытийной. В этом случае логос было бы совершенно неверно трактовать как что-то исключительно субъективное, присутствующее лишь в речи и

* См.: Аристотель. *Метафизика*, 1036a 8–13.

** Формой, говорит Аристотель, я называю суть бытия вещи (см.: Там же, 1035b 32). Иногда он использует термин λόγος (см., напр.: Там же, 1035b 24–31; 1039b 20–30).

*** См., напр.: Аристотель. *Метафизика*, 1032b 14.

**** Определение — единая речь о сущности; в определение входят первый род и видовые отличия. Если видовое отличие разделить на его видовые отличия, то одно из них — последнее — будет формой и сущностью (см.: Там же, 1037b 25–1038a 26). Определение имеется там, говорит в другом месте Аристотель, где оно есть обозначение чего-то первичного. Суть бытия нет у того, что не есть вид рода, а имеется только у видов: ведь виды обозначаются не как сущие по причастности другому, не как состояние другого и не как привходящее (см.: Там же, 1030a 6–14). Для единичной вещи определения не существует, поскольку единичная вещь наполнена привходящими (случайными) свойствами и сама по себе не является необходимой (раз она возникает, то может быть, а может и не быть), а случайное не может входить в состав определения (см. подробнее: Там же, 1039b 27–1040a 15). Только определение, в котором сама вещь не упоминается, но которое ее обозначает, и есть определение ее сути бытия (см.: Там же, 1029b 14–21).

***** Как отмечалось, Аристотель для описания данной причины использует три термина: «логос», «суть бытия» и «форма». И это, видимо, совсем не прихоть мыслителя. Данные термины призваны отразить разные аспекты одного и того же. «Суть бытия» — это определенность именно самого бытия вещи, тогда как логос представляет собой обозначение сути бытия, его логическое выражение средствами мысле-речи. Что же касается формы, то она описывает те же суть бытия и определение вещи, но только взятые в связи с материей, точнее, в связи с процессом перехода сути бытия (логоса) в материал.

нигде более. Определение есть словесное обозначение сути бытия (формы) — характеристики вполне объективной. Ведь суть *бытия* вещи является именно бытийной характеристикой самой вещи (это определенность именно самого бытия вещи), а не только субъективно-логическим ее описанием; устройство «субъективного» логоса (отвлеченного логического мышления, логического *определения*) и логоса «объективного» (постижимой лишь мыслью *определенности* бытия предмета) тождественны друг другу, имеют одно и то же содержание, и логос есть выражение сути бытия средствами мыслеречи.

По соображениям Аристотеля, суть бытия первично и прямо имеется для одних только сущностей или главным образом для них*. Хотя, конечно, суть бытия есть и у несущностей, однако не первичным способом. Как бытие присуще всему, но не одинаковым образом, а одному первично, другим вторично, так и суть бытия прямо присуща сущности, а всему остальному — лишь в некотором отношении: ведь и о качестве можно спросить: что оно такое? — так что и качество есть некоторого рода суть, только, как подчеркивает Аристотель, не в прямом смысле**.

Что касается термина «форма», то им, по всей видимости, описываются те же «суть бытия» и «определение» вещи, взятые, однако, не без материи, не в чистом логико-бытийном состоянии, а именно в связи с процессом перехода сути бытия (логоса) в материал. Форма, по словам Аристотеля, есть то, что возникает в «другом», в материи, образ в чувственно воспринимаемой вещи***.

Из этих двух моментов — материи и формы (логоса) и складывается, по мысли Аристотеля, сущность — единичная вещь. При этом он подчеркивает, что сами материя и форма не возникают в процессе возникновения сущности. Когда создается, к примеру, медный шар, то не происходит возникновения меди и шара (как такового): и медь уже должна иметься в готовом виде, и идея шара должна быть налицо****; в процессе создания или возникновения чего-либо готовая форма осуществляется в готовой для принятия этой формы материи. Так обстоит дело не только с сутью бытия вещи, но и с качеством ее, и с количеством, и со всеми остальными родами сущего: ведь возникает не качество, а кусок дерева такого-то каче-

* См.: Аристотель. Метафизика, 1031a 12–15.

** Там же, 1030a 18–25.

*** Там же, 1033b 5–7.

**** Сама медь как сущность, конечно, возникает из более простых элементов — из земли и прочего, но как материал для *медного шара* она в процессе созидания из нее *медного шара* должна уже быть готовой; идея шарообразности также не возникает, а лишь переходит из умозрительного своего существования в физическое.

ства, не величина, а кусок дерева или живое существо такой-то величины*.

Сказанное здесь о материи и форме лишь констатирует факт нашего усмотрения, что возникающая вещь с необходимостью предполагает оба эти начала. Лучше и яснее всего это заметно на человеческой деятельности, которая своим исходным пунктом имеет как материал, так и мысленный план будущего произведения, включающий в себя его внешний вид, цели и основные функции. Значительно сложнее заметить различие материи и формы в природных вещах**, но самое-то трудное заключается в том, чтобы найти способ соединения материи и формы, причем такой, в котором форма действительно была бы показана в качестве причины, создающей вещь. Ведь и платоники называли идеи причинами, однако не находили убедительного способа продемонстрировать их именно как причины. И их идеи, самостоятельно сущие, оказывались совершенно немощными и для порождения вещей, и для их познания.

В немалой степени неудача платоников заключалась в том, что материя и идея оказались у них (даже и помимо их воли) довольно самостоятельными и безразличными друг по отношению к другу. Материя сама по себе безыдейна в том смысле, что треугольникам, пирамидам и кубам совершенно безразлично, в какой вещи находится, как безразлично им и то, участвовать ли им в составлении какой-либо вещи или не участвовать; между треугольниками и идеей, например, человека нет никакой внутренней, тем более необходимой связи. Но и идеи тоже самодостаточны, ничего в себя не впускают и равнодушны к усилиям материи. Отношения между материей и идеями могли быть в таком случае только внешними: безыдейная материя лишь «подражает» самодостаточной, равнодушной и недостижимой идее и потому так и остается внутри себя самой, как бы на своей «территории»; идея, в свою очередь, никогда не переходит в материю и не превращается во внутреннее бытие для какой-то материальной вещи (по крайней мере, теоретически им это трудно было показать). Каждая из них остается в своей области, реально (т. е. в вещах) друг с другом не пересекаясь. Отсюда ста-

* См.: *Аристотель. Метафизика*, 1034b 6—19.

** Не всегда, полагает Аристотель, удается легко усмотреть различие материи и формы. Проще всего это сделать там, где единое содержание проявляется в разных по виду вещах (например, круг у меди, камня и дерева), не составляет большого труда понять, что ни медь, ни камень не относятся к сущности круга, так как круг отделим от них и мысленно, и практически. Там же, где отделимость не видна, трудно даже мысленно отвлечься от формы. Так, например, форма человека всегда представлена в плоти, костях и тому подобных частях; значит ли это, что они части формы и определения? Совсем нет, полагает Аристотель; они, конечно же, материя, только мы не в состоянии отделить их от формы, потому что форма человека не проявляется в чем-то другом (см.: Там же, 1036a 34—1036b 7).

новится понятным, почему, не находясь внутри материальной вещи, идея оказывалась бесполезной и для бытия этой вещи, и для ее познания. Но и находиться в вещах в том виде, в каком ее рисовали себе платоники, без допущения нелепостей и противоречий, она тоже не может (как показывает множество апорий). Поэтому для того, чтобы не лишить смысла само предположение существования идей, следовало бы изменить трактовку характера взаимоотношения идей с материей, статус и свойства самих материи и идей.

Именно этим путем и двинулся Аристотель. Он был убежден, что для того, чтобы идея оказалась действительной причиной вещи (а от понятия «идеи» он не думал отказываться), ей надлежало превратиться во внутренний момент самой вещи, самой материи *. Причем связь двух начал непременно должна быть необходимой, а не случайной; внутренняя же необходимость предполагает некоторое тождество содержания идей и материи. Только тогда идея сможет показать себя причиной создания вещи, когда она станет находящимся в самой материи, внутренним стимулом материи, внутренней ее силой и программой развертывания из этой материи той или иной вещи.

Для связи материи и идеи Аристотель использует понятие *целевой* причины. Это и в самом деле нечто новое, хотя само это понятие совсем не ново. Понятие цели стали активно использовать софисты для характеристики сознательной человеческой деятельности; вслед за ними в той же сфере (человеческое сознание) это понятие эксплуатировалось Сократом и сократиками; старался употребить понятие цели в объективном смысле и Платон. Однако никто из предшествующих Аристотелю мыслителей не объективировал цель столь методологически осознанно и продуманно, как это сделал он сам. Аристотель помещает объективную цель внутрь вещи (и даже природной, которая не имеет никакого отношения к сознательной человеческой деятельности) и саму вещь делает стремительной и целесообразной; в сущности, целесообразность и есть то, что связывает материю с идеей.

Само понятие целесообразности включает в себя по крайней мере три момента: результат, предполагаемый заранее, предварительную нацеленность на результат и, наконец, необходимую для достижения

* Термины «эйдос» и «идея» иногда употребляются Аристотелем как его рабочие понятия в рамках собственной теории. Но чаще он изображает с их помощью позицию платоников и старается дистанцироваться от нее введением своих понятий (суть бытия, форма). Несомненно, определенные отличия в сравнении с «идеями» они имеют, и прежде всего это касается трактовки их статуса и способа связи с материей. Но между платоновской идеей и соответствующими аристотелевскими понятиями имеется и генетическое, и содержательное родство. Опираясь на это соображение, а также на необходимость показать преемственность между Платоном и Аристотелем, далее в тексте, где это требуется, термин «идея» будет использован как «сквозной» для характеристики собственной позиции Аристотеля.

результата активность. Предварительная нацеленность на результат на самом деле результатом еще не является, а суть только его возможность. Именно эту функцию и выполняет понятие материи. Роль же достигнутого результата возлагается Аристотелем на зрелую, окончательно оформленную единичную вещь — на сущность.

В этом случае переход от материи к сущности есть просто достижение заранее данной (правда, только потенциально) цели, осуществление того, что и так уже было, но лишь в возможности. Любая возникающая вещь формируется из какого-то материала, который в возможности есть эта будущая вещь; для живых существ, положим для растений, таким материалом будет семя, а для возникающих искусственным путем — это разнообразные заготовки и детали. В семени в потенциальном состоянии «находится» взрослая особь, т. е. в нем «закодированы» и внешний вид будущего растения (или животного), и размеры его, и присущие именно этому виду живых существ формы деятельности. (То же самое следует сказать и об искусственно созданных вещах: в специально подготовленных для создания этих вещей заготовках «закодированы» и будущий их внешний вид, и размеры, и основные функции; из кирпича или досок можно построить не все, что угодно, а только что-то определенное.) Весь процесс развития семени (сборки деталей, если речь идет о человеческой деятельности) представляет собой постепенный переход «закодированной» информации из потенциального состояния в состояние осуществленное, которое и есть окончательный результат, достигнутость цели. Достижение цели означает окончание стремления, означает, что полнота бытия, заложенная изначально, реализована*.

Специально необходимо отметить, что, согласно Аристотелю, подлинной энтелехией, подлинной целью является действительность**. Это связано с тем, что действительной внутренней целью любой целесообразной вещи (естественной или искусственной) является ее *деятельность*, ее способность *действовать* (функционировать) определенным образом в соответствии со своей сущностью и предназначением. К примеру, создание того или иного инструмента лишь тогда достигает цели, когда этот инструмент не только внешне имеет правильную форму, но и в состоянии функционировать в соответствии со своим предназначением: деревянный или бумажный топор таковым является лишь по названию и не может использоваться в соответствующем качестве как действительный (действующий) топор. Так же обстоит дело и с естественными вещами: глаз, хотя и имеющий внешний вид обычного глаза, но не видящий, яв-

* Достижение заранее предположенной цели Аристотель называет терминном *ἐντελέχεια*, означающим «осуществленность», «исполненность», «достигнутость цели».

** См.: *Аристотель*. *Метафизика*, 1050а 9.

ляется глазом только по имени и не является действительностью глаза. *Действительность* здесь означает осуществленное *действие* *. Поэтому действительность — это такое действие, которое является одновременно целью; действие и цель здесь совпадают и представляют собой одно. Они есть такие действия, которые являются целью самих себя (а заодно и материи) и смысл своего существования имеют в себе самих. Лишь та активность, которая осуществляется ради себя самой, называется Аристотелем действием; если же целью активности является что-то иное, а не она сама, то это уже не действие, но движение. Или, по-другому, если целью является сама активность, то она и есть действие. Грамматическая самоцельность действия выражается в том, что обозначающий его глагол всегда может быть употреблен в совершенном виде, чего нельзя сказать о глаголах, обозначающих движение. К примеру, цель строительства дома заключена не в ней самой, а в ином — в доме, строительство дома не самоцельно и потому называется движением. С грамматической точки зрения, незаконченность, несамодостаточность строительства выражается в том, что слово «строить» не употребить в совершенном виде до тех пор, пока дом не окажется построенным. Строящий не может сказать, что он уже построил, если строительство не завершено. В противоположность движениям действия (или «осуществленности») в силу того, что они сами являются целью и смыслом своего существования, вполне допускают использование их в совершенном виде. «Так, например, — говорит Аристотель, — человек видит — и тем самым видел, размышляет — и тем самым размыслил, думает — и тем самым подумал (но нельзя сказать, что он учится — и тем самым научился или лечится — и тем самым вылечился)» **. Итак, там, где возникающее есть что-то другое помимо применения способности, действительность находится в том, что создается; а там, где нет никакого иного дела, помимо самой деятельности, эта деятельность находится в том, что действует (например, видение — в том, кто видит, умозрение — в том, кто занимается умозрением, жизнь — в душе); так что очевидно, что сущность и форма — это действительность ***.

Осуществление потенциально заложенного в материи есть процесс обретения некоторым субстратом формы. В каждом конкретном случае, изолированном от всего предшествовавшего и последующего, возможность, по мысли Аристотеля, показывает себя первичной в сравнении с действительностью. Однако эта кажущаяся первичность материи по времени в сравнении с действительностью не должна вводить в заблуждение. Действительность «первее» воз-

* Аристотель пользуется термином ἐνέργεια (деятельность), производным от ἔργον (дело).

** Аристотель. *Метафизика*, 1049b 23–25.

*** Там же, 1050a 34–1050b 2.

возможности по целому ряду показателей. Во-первых, по сущности, потому что последующее по становлению первее по форме и по сущности (например, взрослый мужчина первее ребенка, и человек — первее семени, ибо одно уже имеет свою форму, а другое — нет), а также потому, что все становящееся движется к какому-то началу, т. е. к какой-то цели (ибо начало вещи — это то, ради чего она есть, а становление совершается ради цели); между тем, как уже отмечалось, цель — это действительность, и именно ради цели приобретает способность. Ведь не для того, чтобы обладать зрением, видят живые существа, а, наоборот, они обладают зрением для того, чтобы видеть; строительным искусством обладают для того, чтобы строить; способностью к умозрениям обладают для того, чтобы заниматься умозрением, а не наоборот, будто занимаются умозрением для того, чтобы обладать способностью к умозрению, — разве лишь для упражнения. Подобным образом дело обстоит и у всего остального, в том числе и у того, цель чего — движение*.

Действительность первее возможности и по определению, поскольку для того, чтобы дать определение возможности, мы должны знать, возможностью чего именно она является. Да и по времени-то возможность предшествует лишь в некотором смысле, если на отношении возможности и действительности смотреть изолированно в рамках одного индивидуального бытия. Если же выйти за границы абстракции, то окажется, что сущему в возможности предшествует то действительное, что тождественно с ним по виду, но не по числу, а именно: из сущего в возможности всегда возникает сущее в действительности через сущее в действительности, например: человек — из человека, образованный — через образованного, причем всегда есть нечто первое, что приводит в движение, а это движущее уже существует в действительности**. Однако и о действительности не стоит говорить как о безусловно первичном, и вот почему.

Легко заметить, что идея (точнее, то, что у платоников называлось «идеей») в аристотелевской трактовке принимает на себя две функции: она объединяет формальную и целевую причины***. Идея — это и обобщенный *внешний вид* зрелой особи в единстве с набором необходимых способов деятельности, но это и *цель*, ибо достижение этого состояния зрелости (и всего того, что может делать зрелое существо, и прежде всего — породить себе подобных) есть внутренняя цель развития природного существа и его благо. Превращение же идеи во внутреннюю цель материальной вещи значительно расширяет «статус» самой идеи и сферу ее «обитания»

* См.: *Аристотель*. Метафизика, 1050a 3—17.

** Там же, 1049b 6—28.

*** В «Физике» Аристотель говорит об этом совершенно ясно: «...форма, она же цель... она [форма], и будет причиной "ради чего"» (*Аристотель*. Физика, 199a 31—33).

и распространяет идейное содержание на материю. Ведь для того, чтобы поместить идею внутрь вещи и превратить ее (идею) во внутреннюю цель вещи, Аристотелю пришлось существенно изменить трактовку понятия материи в сравнении с той, какую она имела хотя бы у платоников. Из абстрактного материала для всего и, следовательно, абстрактной возможности (треугольники, пирамиды и т. п. платоников) материя Аристотеля, как уже говорилось, делится по крайней мере на две — на такую же абстрактную первичную, являющуюся материалом для всего в рамках определенного способа существования (к примеру, общая для всех чувственно воспринимаемых вещей), и вторичную, представляющую собой конкретный материал для какой-то конкретной вещи. Например, такие-то детали и заготовки есть материя дома, иной их набор — суть материя для корабля; это семя есть материя человека, а вот это — собаки, и т. д. Аристотель не устает повторять, что вещь возникает не из любой материи, а только из совершенно определенной, специально предназначенной для возникновения из нее именно такой, а не иной вещи. А определенность материи имеет между прочим своим источником именно идею, и можно считать, что последняя в материи предзаложена. Если данная материя есть возможность именно данной вещи, то вещь как конечный результат уже незримо (в виде программы), умозрительно присутствует в материи и обуславливает существование последней. Семя человека, произведенное человеком, уже заранее (до фактического своего развития в человека) предопределено (содержит в себе программу) к тому, чтобы из него появился именно человек, а не что-нибудь другое. С другой стороны, столяр, задумавший сделать стол и составивший его чертеж, уже заранее знает, какой вид и размер будут иметь заготовки и из какого материала они сами должны быть произведены. Иначе говоря, работник и материю для будущей вещи формирует, исходя из ее идеи. Материя оказывается предопределенной формой (замыслом): семя человека отличается от семени собаки именно потому, что оно в возможности есть именно человек и содержит программу построения именно человека, а не собаки. Очевидно, что при такой трактовке материи и идеи речь идет об одном и том же содержании, которое, будучи одним, пребывает в двух формах, или что реально существует нечто одно, переходящее от состояния возможности к состоянию действительности. Сказанное подталкивает к заключению, что последняя материя (в случае, к примеру, с растением — это семя) в сущности есть идея (сущая лишь в потенциальном состоянии), поскольку они (материя и идея) имеют одно и то же содержание — содержание идеи*. Последняя материя и форма,

* Именно идея оказывается «сквозным», тотальным понятием, ибо именно она выступает смыслообразующим фактором: без идеи материя не является и материей, поскольку не ясно, возможностью чего следует считать эту материю.

говорит Аристотель, — это одно и то же, но одна в — возможности, другая — в действительности *. Возможность и действительность, материя и форма — это одна и та же идея, существующая лишь в двух различных состояниях. Идея здесь — внутренний момент материи; материя же — собственный внешний момент идеи, суть исходный пункт стремления идеи к самой себе. Материя и форма толкуются теперь не как два не зависимых друг от друга состояния, а как два подчиненных момента одного единого целого — идеи, которая в единстве этих моментов и есть единичная вещь и сущность. По крайней мере в сфере природы подлинно и безусловно существует идея, переходящая из состояния возможности в состояние действительности. И можно говорить о том, что Аристотель вплотную подошел к тому, чтобы идею считать единством материи и идеи, единством противоположностей, а еще лучше — противоречием. В этом смысле нет ничего, кроме идеи, кроме внутренне противоречивой развивающейся идеи.

И все-таки было бы весьма неосмотрительно излишне сближать материю и идею: их единство становящееся, переходящее от единства лишь возможного (женский и мужской компоненты зачатия) к действительности единства (зрелое живое существо). Но женский компонент и мужское семя, взятые сами по себе, вне связи друг с другом, еще не достаточны для того, чтобы идея превратилась в силу и из состояния возможности стала преобразовываться в действительность. Требуется, чтобы мужское и женское начала соединились непосредственно **. Но они не существуют самостоятельно и отдельно от производящих их мужского и женского организмов и не могут без помощи последних соединяться. Именно для объяснения этого слияния и приберегал Аристотель четвертую из известных причин — действующую. Действующая причина должна сводить и преобразовывать в одно материю и идею, после чего идея начнет процесс своего автономного «развертывания». Причем действующая причина — это всегда идея, находящаяся в состоянии действительности, т. е. это функционирование зрелой способности. К примеру, причиной человека является человек, точнее, функционирование определенной способности зрелого человека. В том-то и состоит особенность сущности, полагает Аристотель, что одной сущности необходимо должна предшествовать другая сущность, которая создает ее, находясь в состоянии осуществленности ***.

* См.: Аристотель. Метафизика, 1045b 17–19.

** При этом мужской и женский компоненты мыслились Аристотелем играющими роли разных начал: женское составляющее отождествлялось им с материей, а мужское — с идеей.

*** См.: Аристотель. Метафизика, 1034b 6–19. — Понятие действующей причины трактуется Аристотелем довольно широко и включает в себя как ближайшие, так и отдаленные внешние обстоятельства становления вещи. К приме-

Учитывая все сказанное, можно заключить, что Аристотель видоизменил учение о началах сущностей. Таких начал он выделил четыре — это форма, лишенность этой формы, материя и движущая причина. Форме как некоторой определенности противостоит состояние, лишенное таковой определенности, но могущее ею стать. Потому переход от состояния возможности к действительности является по сути переходом от состояния лишенности формы (возможность) к состоянию обладания ею (действительность). Материя, в свою очередь, есть то, в чем происходит переход от лишенности к форме. К примеру, здоровье и болезнь могут трактоваться в качестве формы и ее лишенности; тело же суть та материя, в которой происходит переход от одного состояния к другому; движущей причиной в данном случае логично считать врачебное искусство*.

Аристотелевская трактовка взаимосвязи материи и идеи является и в самом деле новой и в известной мере разрешающей ряд проблем платонизма. Во-первых, Аристотелю уже не надо было прибегать к поэтическим выражениям о «подражании», «уподоблении», «участии» материи в идее, поскольку идея у него занимает место внутренней программы самосозидания самой вещи. Во-вторых, не стало нужды ломать голову и относительно того, является ли общая идея сущностью вещи и как общее может присутствовать в единичных вещах. Идея, по убеждению Аристотеля, не есть общее, являющееся при этом чем-то отдельным и самостоятельным по отношению к единичным вещам. Она единична (но не чувственно) и пребывает целиком и полностью в единичной материальной вещи, отчего и является сущностью этой вещи («ведь то, сущность чего одна и суть его бытия одна, само так же одно», — говорит Аристотель**; сущность каждой вещи — это то, что принадлежит лишь ей и не присуще другому, а общее — это то, что относится ко многим***). Идея одна, и она целиком присутствует в вещи, в каждой вещи, при

ру, действующей причиной развития человека является не только его, скажем, отец, но и «Солнце и его наклонный круговой путь» и тому подобное (см.: *Аристотель. Метафизика*, 1017a 13–17).

* Аристотель, любящий давать логические определения и разграничивать значения слов, подробно описывает различие между началами и элементами. Прежде всего он отмечает, что и те и другие являются причинами и без них никакая возникающая вещь не может существовать. Различие между ними Стагирит усматривает в том, что элементы мыслятся нами непосредственно входящими в сущность и пребывающими внутри ее, а началом считаются не только находящиеся внутри самой вещи причины, но и внешние по отношению к ней, например действующая. Начала — это материя, форма, лишенность и двигатель; элементы же по содержанию суть то же самое — материя, форма, лишенность, за исключением движущей причины (см.: *Аристотель. Метафизика*, 1071a 29–30).

** Там же, 1038b 14.

*** Там же, 1038b 9–16.

этом не делясь и не отделяясь от себя самой. Оставаясь единичной, единой, равной себе, идея тиражируется во множестве материальных образований, размножается в буквальном смысле, как размножается животное. Родителями, являющимся *идеями* в действительности, производятся: *материя* — женские выделения и носитель *идеи* — мужское семя, в которых «закодирована» эта же идея. И уже из них возникает новая особь, строящаяся сообразно заложенной в ней родителем идее. Идея, одна и та же, размножает себя во множестве индивидуумов, оставаясь единой, единичной и целиком присутствующей в каждой вещи. Осуществленная идея, т. е. воплотившаяся, создает для себя материю или даже материи как возможности собственного дублирования, и развитие этих возможностей есть умножение одной и той же идеи. Сам процесс рождения живым существом себе подобного есть процесс перенесения содержания одной и той же идеи в другую материю (по числу, но не по виду), в иное материальное тело. Иными словами, это есть процесс создания идей для самой себя другой материи, вещества другого индивидуального тела. Единая и единичная идея благодаря зачатию и рождению умножает себя, сохраняя свои единство и единичность *. Идея едина и единична в сущности (и как сущность), но обща в существовании; едина по виду, но множественна по числу, а потому и выглядит некоторой общностью; таковой общностью идея является только для познания. Общие же причины, говорит Аристотель, не существуют, ибо начало единичного — единичное; никакого человека вообще не существует, а начало для Ахилла — Пелей, а для тебя — твой отец, но не какой-то человек вообще, и вот это Б есть начало для вот этого БА, и Б вообще есть начало для БА без оговорок **. Начала общи только для познания, только в том смысле, что *каждая* возникающая вещь предполагает форму, лишенность, материю и действующую причину ***. Однако каждое из этих начал — иное в каждом отдельном роде, например, для цвета — это белое, черное и поверхность, а из света, тьмы и воздуха получается день и ночь ****.

Кроме того, Аристотеля теперь также не беспокоит и проблема целостности как самих сущностей, так и их логических определений *****. Все в вещи (и в логическом определении), кроме ее вида,

* Суть бытия у всех подобных вещей, например людей, одна и та же, она единична и целиком присутствует в каждом человеке. Поэтому с точки зрения идеи все особи одного и того же вида совершенно одинаковы между собой. Различие между людьми связывалось Аристотелем именно с материей.

** См.: Аристотель. Метафизика, 1071a 17—23.

*** Там же, 1070a 31—33.

**** Там же, 1070b 19—22.

***** Что делает человека единым (целым), спрашивает Аристотель, и почему он единое, а не многое, например: живое существо и двуногое; тем более что имеются, как утверждают некоторые, само-по-себе-живое существо и само-по-

ее сути бытия (например, родовые характеристики), есть материя и самостоятельно (вне связи с сутью бытия) существует лишь как возможность; действительность родовых характеристик — это разнообразные виды, а вне этих видов роды не существуют как действительные*. Например, жизнь (выражающаяся в понятии «живое существо») присутствует и в человеке, и в собаке, и во множестве других видов живых существ, но вне их, самостоятельно и отдельно от всей их совокупности она не существует как действительность. Действительность жизни — это конкретный вид жизни, точнее, то или иное единичное живое существо; вне таких существ она отдельно (действительно) не существует (разве что для познания), а есть лишь возможность**. Вообще же, не имея возможности детально на этом остановиться, следует отметить, что использование категорий возможности и действительности очень благотворно повлияло на разрешение апорий, досаждавших мегарскому и академическому*** строю мышления. Аристотель и знание сохранил (ибо знание возможно только об общем, о «едином во многом»), и избежал апорий, связанных с допущением самостоятельного существования общностей, и идею сохранил как единую единичность.

Аристотель и платонизм. Нельзя не коснуться вопроса о том, в каком отношении к платонизму находилось аристотелевское учение об идеях. Тему эту, между тем, неверно считать простой и легкой прежде всего из-за неоднозначности позиции Платона. Что касается идеализма в целом, то здесь допущения Платона и Аристотеля в общем совпадают. Оба они признают существование идей; оба полагают, что идеи принадлежат к сфере умозрительного; оба настаивают

себе-двуное? Почему они отдельно и самостоятельно не существуют в человеке? Если следовать тем путем, каким привыкли давать определения и высказываться, то невозможно разрешить указанную трудность. Если же одно считать материей, другое — формой и первое полагать в возможности, а второе — в действительности, то вопрос, как представляется Аристотелю, уже не вызывает затруднения (см.: *Аристотель. Метафизика*, 1045a 13—30).

* Аналогичным образом Аристотель рассуждает и о беспредельном. Беспредельное, говорит он, существует в возможности не в том смысле, что оно когда-то будет существовать отдельно в действительности, оно таково лишь для познания. Из того, что делению нет конца, следует, что действительность [у беспредельного] есть в возможности (ср.: *Аристотель. Физика*, III, 200b 12—208a 23), но не следует, что беспредельное существует отдельно (см.: *Аристотель. Метафизика*, 1048b 14—18).

** Невозможно, чтобы сущность состояла из сущностей, которые находились бы в ней в состоянии осуществленности, ибо то, что в этом состоянии осуществленности образует две вещи, никогда не может быть в том же состоянии одним; но если это две вещи в возможности, то [в осуществленности] они могут стать одним. Или два не есть единое, или единица содержится в двойке не в состоянии осуществленности (см.: *Аристотель. Метафизика*, 1039a 2—13).

*** Имеется в виду не столько сам Платон, сколько его последователи — платоники.

на участии идей в процессе формирования вещей; для обоих ясно, что если идейное участие имеет место, то должно признать единство идей и вещей хотя бы в некоторой степени и, следовательно, допустить присутствие вещей в идеях, а идей — в вещах. В чем же их различие, чем Аристотель изменяет или дополняет Платона, если по важнейшим пунктам разногласия нет? Самое существенное отличие позиции Аристотеля от платоновской состоит, как представляется, в разработке Аристотелем механизма связи идей и вещей, чему ни Платон, ни платоники (кроме, конечно, самого Аристотеля) не уделяли должного внимания. Аристотель старается понять именно то, как идея может находиться в вещах, не теряя своих «идейных» свойств; как она может, будучи одной, присутствовать во множестве вещей; как она и в самом деле может быть причиной. При этом он не ограничивается декларациями, а разрабатывает соответствующий понятийный аппарат, с помощью которого только и можно было смоделировать действительное единство идей и вещей.

Платоновское учение об идеях и вещах выглядит более абстрактным, более общим, чем аристотелевское, не рассматривающим деталей. И если брать платоновское учение об идеях и вещах в самом общем виде, то тут, конечно, никакого дуализма нет. Сам Платон к нему относился крайне отрицательно и постоянно говорил об уподоблении одних другим, о том, что идеи должно рассматривать в качестве причин возникновения и бытия вещей. Широко известно, что в диалоге «Парменид» Платон продемонстрировал великолепные образцы диалектического осмысления связи идей и вещей, в результате которого вышло, что идея должна присутствовать в мире вещей и быть доступной и для чувственного восприятия, о чем говорилось выше*. И если иметь в виду эти размышления, то ни о каком дуализме речи, конечно, быть не должно. Идеи должны быть в вещах, они мыслятся по необходимости находящимися в вещах, но насколько материя готова усвоить идеи в качестве своего внутреннего момента.

У Платона было учение о веществе («кормилице»), с которым должны непосредственно взаимодействовать идеи для созидания вещей. В трактовке вещества Платон ориентировался на атомистическую версию, в силу чего общая позиция Платона имела общий же для атомистики недостаток — все эти платоновские атомы-треугольники и пирамиды хотя и разумны сами по себе (ведь они построены с помощью чисел), но по отношению к вещам, из них созданным, совершенно безразличны и неразумны. Между ними и полученными из них вещами в подавляющем числе случаев нет никакой целесообразной связи. Вот из-за этой-то атомистичности вещества и возникает у Платона дуализм, хотя сам Платон субъективно ему противился. Из-за абстрактной трактовки материи — из-за того,

* См.: раздел о Платоне.

что он понимает ее как всеобщую в действительности и не делит ее на первичную и вторичную, из-за ее атомистичности и бескачественности, не согласующейся с чувственным опытом, в котором присутствуют целесообразность и качественность, — из-за этого нельзя полноценно представить идеи как причины возникновения и бытия вещей, в самих вещах находящиеся, разве что на декларативном уровне. Весь дуализм и состоял-то лишь в том, что атомистически понимаемое вещество было слишком плохим материалом для идеалистической и диалектической картины мира. Это, если можно так сказать, невольный дуализм, который от сознательного дуализма отличается тем, что сторонник последнего вполне сознательно утверждает элементы дуалистического мышления. Ничего подобного у Платона, конечно, нет. Но его единство идей и вещей лишь декларативное, желательное, только возможное, но не действительное.

Позицию Аристотеля можно рассматривать как детализацию платоновского учения об идеях. Причем это такая детализация, которая потребовала реформирования содержания важнейших понятий, прежде всего изменения статуса чувственно воспринимаемых вещей и понимания материи.

1. Для Платона сущностью и подлинным бытием является идея — единичная умозрительная вещь; чувственно воспринимаемая вещь — это только явление, только тень идеи. У Аристотеля подлинным бытием тоже обладает сущность, но таковой он считает уже не только умозрительные, но и чувственно воспринимаемые вещи. Это одно из наиболее заметных различий платоновской и аристотелевской трактовок идей: из «явления» у Платона чувственно воспринимаемая вещь превращается в самую настоящую «сущность» у Аристотеля. Такой ход мысли вполне оправдан — если требуется сущность поместить в явление, нужно явление сделать существенным, следует его превратить в сущность. Если единичную вещь (в том числе и чувственную) не рассматривать в качестве сущности, то сущности в ней не окажется. После такого допущения останется предположить, что сущность представляет собой противоречие, поскольку она равна себе и отлична от себя, поскольку она, будучи сущностью, включает в себя и отличный от себя момент явления. Рассматривая единичную вещь в качестве сущности, оказывается возможным понять связь сущности и явления как необходимую, поскольку и существенные, и явные стороны принадлежат одной и той же вещи (сущности). Единичная вещь в равной мере есть и сущность и явление.

2. Платоновское вещество, с которым должна взаимодействовать идея, как сказано, было атомистично, а атомы — слишком плохой материал для изображения органических процессов. Атом не имеет ничего внутреннего, никакой структуры (иначе бы он не был атомом и делился бы), он есть простота, проще которой ничего нет; он ничего из себя не выпускает (в нем ничего нет) и ничего не впускает в себя

(ибо некуда впускать); в силу этого внутренность атома — это его внешность, он есть чистая внешность. А значит, он не может иметь никаких внутренних связей, но лишь внешние: к чему бы он ни относился, это будет внешнее, безразличное отношение. Он не может, не перестав быть атомом, впустить в себя идею: ведь если мы допустим в атоме существование еще чего-то, помимо него (ту же идею, программу и т. п.), то мы тотчас же предположим в атоме наличие чего-то внутреннего, отличного от внешнего. Из атомов можно составить только механизм, но совершенно невозможно с их помощью описать организм. Атомы равнодушны к подобию или неподобию созданных из них вещей, к их гармонии и целесообразности. Диалектическое, внутреннее, органическое их соединение при таких условиях оказывается весьма проблематичным. Любое единство между ними обречено оказаться внешним.

Между тем идея, по замыслу о ней, должна быть источником разумности, подобия, целесообразности вещей; она должна обеспечивать этим вещам в том числе и органическое их единство. Душа ведь тоже идея, но она связывает элементы тела не внешним образом, а внутренним, утверждая между ними целесообразные, необходимые связи, вне которых элементы тела гибнут (в отличие от безразличных к своим связям атомов).

Атомистика не позволила Платону продемонстрировать наличие причинно-следственных связей между идеями и вещами на таком уровне, чтобы это выражалось не столько в красивых и правильных словах и благих пожеланиях, сколько в соответствующих понятиях. Свидетельством в пользу того, что Платон достиг единства идей и вещей, могло бы быть создание категориального аппарата, в котором тождество материального и идеального нашло бы свое выражение в одной категории или в группе необходимо связанных друг с другом категорий. Фактическое же отсутствие такого категориального аппарата или хотя бы специальной категории, описывающей единство идей и вещей, указывает в пользу того, что не достигнуто самого единства между ними. Идеи и вещи в платоновском изображении подобно двум прямым не пересекаются, и, следовательно, их очень нелегко представить находящимися в причинных связях.

Атомистичность платоновского первоначала превращает, по крайней мере на уровне физики, состоящие из атомов вещи и идеи в самостоятельные, самодостаточные, совершенно не зависимые друг от друга и могущие свободно обходиться друг без друга, не имеющие между собой никакой внутренней связи области. В построенную из атомов вещь идее просто не проникнуть.

3. Абстрактно-атомистический характер вещества не позволил Платону усмотреть конкретный способ связи идей с вещами. Поэтому он столь же абстрактно рассуждал о подобии вещей идеям, об уподоблении первых последним, но то, как происходит «уподобле-

ние», надлежащего разъяснения не получило. Дистанция, зеркальность отношений вещей и идей присутствует даже в терминологии. Само использование терминов «подражание», «уподобление» достаточно ясно указывает на то, что уподобляющееся должно находиться вне того, чему оно уподобляется. Разговоры о «подражании», «участии», «уподоблении» вещей идеям нельзя считать удачным решением вопроса, упраздняющим зеркальность и параллелизм в отношениях вещей к идеям*.

Вот те моменты, которые были причиной или свидетельствовали в пользу того, что идеи вещей находились вне вещей. Нужно полагать, что Аристотель усматривал именно в платоновской трактовке материи один из основных недостатков платонизма. По крайней мере, когда Аристотель в трактате «О душе» писал о переселении души (идеи) из тела в тело, он упрекал авторов этой мысли в недооценке прежде всего именно тела, т. е. материи живого существа. «Эти философы, — говорит Аристотель, — стараются только указать, какова душа, о теле же, которое должно ее принять, они больше не дают никаких объяснений, словно любая душа может проникать в любое тело»**.

У Аристотеля материя толкуется уже не как самостоятельная сущность, каковой она предстала в платоновском «Тимее», а просто как потенциальный момент бытия идеи. Если можно так сказать, «главным действующим материальным лицом» является не всеобщая, не первая материя, как это было у Платона, а так называемая вторая

* Термины «подражание», «уподобление» и подобные им достаточно ясно указывают на то, что Платон, предполагая, каким могло бы быть взаимодействие идей и вещей в природе, слишком доверчиво, чрезмерно и неоправданно широко использовал в качестве своего первообраза деятельность именно человека, обладающего самосознательным разумом. И в самом деле, по крайней мере, кажется не столь сложным усмотреть, как в своей деятельности человек общается посредством разума к содержанию той или иной идеи. Ведь, как рассудил еще Сократ, то, что происходит внутри нашего сознания, прозрачно, очевидно для нас и потому представляется более понятным, чем то, что находится вне нас и нашего сознания. И потому нет ничего удивительного в том, что на первых ступенях исследования философ почти неизбежно при моделировании бессознательно протекающих природных процессов будет применять в качестве образца механизмы деятельности самосознательного разумного человека. Разумеется, подобного рода перенос одних форм деятельности на другие чреват разного рода нелепостями. Видно, что Платону довольно сложно давалось описание идеальности природы; у него трудно найти разработки, в которых он сколь-нибудь вразумительно и без насилия, без апелляции к деятельности самосознательного разума при моделировании бессознательных природных процессов продемонстрировал причастность вещей идеям. Гораздо лучше у него получалось описание идеальности социальных явлений (например, государства), в которых главным действующим лицом вполне может выступать самосознательная разумность.

** Аристотель. О душе, 407b 20—21.

материя, которая обладает едва ли не решающим достоинством в сравнении с платоновской материей — конкретностью и качественностью. Аристотель не признает «материи вообще» как чего-то действительного, а говорит всегда о материи для какой-то формы. Стагирит отказался считать материю и эйдосы совершенно самостоятельными по отношению друг к другу, он стремился к их отождествлению, правда не исключаяющему различия. Причем материя является материей лишь постольку, поскольку она в себе содержит эйдос — информацию о построении будущей сущности, программу ее формирования. Иначе говоря, материя без эйдоса не может даже быть материей*. Материя — это тот же самый эйдос, но существующий потенциально.

Качественность согласует материю с чувственным опытом, а приращение идее двух способов ее существования — возможной и действительной — позволяет идею понимать как внутренний момент самой вещи. Отношения между идеей и материей у Аристотеля делаются подвижными, диалектическими, внутренними. Одно и то же содержание переключивается из потенциального состояния в актуальное; материя становится моментом идеи (и потому Аристотель говорит даже об умозрительной материи), идея же — моментом материи. При таком подходе исчезает надобность использовать термины «уподобление», «подражание», «причастность».

Оригинально Аристотель решил и проблему подобия вещей. С его точки зрения, идея в состоянии тиражировать себя силами сущности, что идея, достигнув состояния осуществленности, оказывается способной производить материю, чреватую идеей, или можно сказать по-другому, оказывается способной перейти из актуального состояния в потенциальное, закодировать себя в материале, создать для себя материал, который станет точкой отсчета формирования новой особи данного вида. Из одной по числу и по виду идея, оставаясь одной по виду, становится множественной по числу. Она многократно сама себя воспроизводит в разнообразном материале, оставаясь единой и единственной. Однородные вещи отличаются друг от друга только материально, и каждая вещь есть та же самая идея, выполненная в ином материале. Источник количественного многообразия вещей Аристотель усматривает в материи (впрочем, и у Платона материя выполняла количественные функции). Так Аристотелю виделся процесс «попадания» идеи в вещи и процесс создания самой

* Это очень дельная мысль Аристотеля. Действительно, семя, к примеру, содержит в себе программу построения будущего растения и является в некотором смысле материей данного растения; но и само оно получилось только благодаря развертыванию этой же программы усилиями другого семени — своего предшественника. Получается, что без таковой программы семя просто не появилось бы и не было бы материей для растения. Материя является таковой только при условии присутствия в ней программы.

вещи, в котором идея действительно выступает в качестве причины ее (вещи) возникновения и бытия.

Таким образом, Аристотель завершил начатое Платоном. Он, по его собственному признанию, просто сумел найти способ внутреннего, органического объединения тех понятий, которые ему оставил в наследство Платон. Он ввел идею внутрь вещи. Правда, это потребовало создания собственного категориального аппарата, существенно отличающегося от платоновского.

Аристотеля часто упрекают в эмпирическом характере мышления. В позитивизме Аристотеля «виновата» его методологическая установка, а еще точнее, вся предшествующая логико-гносеологическая ситуация. Платоники, отыскивая способ связать идеи с материей, или веществом (шире — мышления с чувственностью), просто не «дошли» до того способа, который избавил бы теорию от противоречий. Аристотель же достиг здесь известной последовательности и сумел соединить противоположности друг с другом, поместив идею в материю, а материю подняв до уровня идеи. Неудивительно поэтому, что, охотясь за знанием (за усмотрением идей), Аристотель и его последователи обращали свои взоры именно на единичные чувственно воспринимаемые вещи. Они это делали не потому, что якобы не усматривали бытия идей, а только существование чувственно воспринимаемых вещей; нет, они это делали именно потому, что для них вещи не существуют без идей, а идеи находятся в самих чувственно воспринимаемых вещах как сущности последних, как причины их возникновения и бытия. Чувственно воспринимаемые вещи были им интересны в качестве носители идей, в качестве внешнего способа их существования.

В этом смысле Аристотель не менее, а может быть, и более последовательный идеалист, нежели сам Платон. Для Аристотеля нет ничего, кроме идеи, для него и материя есть только потенциальное состояние идеи. Он понял идеи таким образом, что материя перестала быть чем-то чуждым и самостоятельным по отношению к первым. Поэтому последовательный идеалист — это мыслитель с изрядной долей эмпиризма. Но имеется в виду не абстрактный эмпиризм, а вполне конкретный и идеалистический.

ВИДЫ СУЩНОСТЕЙ

Природа и природные сущности. Сущностей Аристотель насчитывает три вида: два из них природные, а один — сущность неподвижная*.

* См.: Аристотель. *Метафизика*, 1071b 4. — При этом Аристотель не устает подчеркивать, что если речь идет о чем-то возникшем или движущемся, то сущностями следует считать только природные вещи, тогда как предметы, создан-

Понятие «природа» Аристотель связывает с нахождением источника движения. Природой он называет то, что в самом себе имеет начало и причины своего движения и покоя, причем имеет их в себе первично, внутренним образом, а не случайно и внешне (по совпадению, как говорит Аристотель) *. Природе, по мнению Стагирита, противостоит искусство. Искусственные вещи отличаются от природных тем, что они в себе как таковые не имеют никакого врожденного внутреннего стремления к изменению **.

Довольно распространенной была точка зрения, согласно которой природой следует считать то, из чего что-либо состоит, т. е. материал. По мысли же Аристотеля, форма в большей степени является природой, нежели материя. Он мотивирует это тем, что каждая вещь скорее тогда называется своим именем, когда она есть в действительности, чем когда она имеется только в возможности ***. То есть природой является идея в состоянии осуществленности, а не в состоянии возможности.

Преходящие простые сущности. Природные сущности — это прежде всего тела, это чувственно воспринимаемые вещи, которые бывают преходящими и вечными. Наиболее очевидными и доступными человеку являются преходящие сущности. Они, в свою очередь, подразделяются на простые и сложные. Простые преходящие тела — это земля, вода, воздух и огонь, которые являются материей для возникающих (преходящих) сложных тел — растений, животных и т. п. Они преходящи, потому что способны превращаться друг в друга и во что-то иное и, следовательно, возникать в определенном качестве и погибать. Каждое из простых тел состоит из двух потенциалов, или сил: земля — из холодного и сухого, вода — из холодного и влажного, воздух — из влажного и теплого, огонь — из теплого и сухого.

Если можно Аристотеля назвать последовательным противником Платона, то только в сфере учения о веществе. Стагирит не принимал платоновский атомизм и геометризм в понимании вещества, находя в нем массу нелепостей и трудностей. Геометрически-атомистическая структура платоновского первовещества не удовлетворяла, как

ные человеком, сущностями не являются. Нельзя считать сущностями вещи, которые не созданы природой, говорит Аристотель, ибо одну только природу можно было бы признать за сущность в преходящих вещах (см.: Там же, 1043b 20–23). Каждая сущность есть осуществленность и некая природа (φύσις), настаивает он в другом месте (см.: Там же, 1044a 9–10). Такая позиция Аристотеля вполне созвучна позицией тех платоников, которые полагали, что для искусственно созданных предметов эйдосов не существует (см.: Там же, 1080a 1–5).

* См.: Аристотель. Физика, 192b 14–15; 20–23.

** Там же, 17–19.

*** Там же, 193b 6–7.

полагал Аристотель, ни чувственному опыту, ни требованиям теории. А чувственный опыт имел для Аристотеля весьма большое значение не потому, что он был безнадежный эмпирик, а потому, что формы (идеи), являющиеся объектом теоретического знания, достигают своей законченности, полноты бытия, действительности в том числе и в чувственно воспринимаемых вещах. Оттого и теория должна быть согласованной с чувственным опытом.

Платоновское учение о первовеществе допускало разрыв между теоретически представляемой основой вещественности (треугольники и проч.) и чувственно воспринимаемым ее выражением. Качества — цвет, запах, теплота, влага, вес и т. п. — эти качества не могли быть выведены из совершенно бескачественных плоскостных фигур. Между этими фигурами и качествами — пропасть, не проходимая для теории. Выведение качеств из треугольников оказалось равносильно появлению чего-либо из ничего.

С другой стороны, платоновская идея оказалась слишком самодостаточной, завершенной и полной по отношению к веществу. Его идее не нужно стремиться к действительности, ибо она и так действительна, даже без отношения к явлениям. Его идея не нуждается ни в чем, поэтому она не стремится к своему воплощению в вещество и не является целью себя самой. Фактически идея воплощается в веществе, теоретически она в этом воплощении не нуждается.

Понимание идеи как самодостаточной позволяло Платону сохранять геометрическую и атомистическую трактовку вещества. Возможно, правда, и наоборот, геометризм и атомизм в интерпретации вещества не позволили Платону показать идею как действительную сущность вещей, внутри вещей находящуюся, хотя сам Платон субъективно к этому стремился и на логическом уровне не раз показывал необходимость взаимопresутствия друг в друге идей и вещей.

Аристотелевский подход к идее поставил его перед необходимостью реформировать учение о веществе. Аристотелевская вещь — это сама идея, не отраженная в принципиально ином, а просто «обросшая» иным, которое при этом является и не иным вовсе, а ею же самой. Это не явление, не бесосновная видимость, не тень идеи, каковой мыслил ее Платон, а сама сущность, и, значит, в ней все существенно, а не феноменально, в том числе и чувственно воспринимаемые качественные характеристики. Качества не кажимость, они существенны. А если сущность не возникает из ничего, но обязательно из объединения материи и формы, то качества должны быть не только в состоянии действительности, но и возможности. Ведь между возможностью и действительностью не должно быть принципиального различия, они суть одно и то же. Следовательно, если в действительности присутствуют качественные, а не геометрические характеристики, то и в возможности (т. е. в материале) тоже должны быть качественные характеристики, а не геометрические; если дей-

ствительность качественная, то и возможность (материя) должна быть качественной. У Платона материя количественная, абстрактная, идеально-геометрическая, посредством которой сложно моделировать качественную составляющую опыта; образование из треугольников цвета, вкуса, веса и прочего выглядит возникновением всего этого из ничего. Аристотель, наоборот, материю считал качественной, неатомичной, негеометричной. Качества — это и есть материя как вещество. При взаимодействии с сущностями нам даны только качества, которые не возникают из ничего, а переходят из состояния возможности в состояние действительности.

Еще одним свойством переходящих сущностей является их изменчивость. Всего видов изменений Аристотель усматривает четыре: меняться что-либо может относительно самой сути, качества, количества и в отношении места («где»). Изменением относительно сути является возникновение и уничтожение определенного нечто в безотносительном смысле. Изменение количества — это рост и убыль, качественные же изменения есть разного рода превращения, а изменения места являются пространственными перемещениями. Каждое из этих изменений представляет собой переход в соответствующую противоположность*.

Элементарные тела пребывают в простейших формах движения — прямолинейном и круговом (остальные виды движений представляют собой смесь простейших)**. Движением по кругу Аристотель называет движение вокруг центра, а прямолинейным — движения вверх и вниз. Причем движение вверх он связывает с направлением от центра, а движение вниз — с устремлением к центру***. Как сама прямолинейность, так и направление прямолинейного движения связаны с природой простейших тел и формой самого космоса. Легкое, как показывает обычное чувственное наблюдение, стремится прямолинейно вверх (испарение, движение пламени огня), а тяжелое — прямолинейно вниз. Эти естественные направления движения «земных» стихий обусловлены, видимо, сферической формой космоса, в котором в связи с его устройством (быстро вращающейся [легкой] периферией и неподвижным [тяжелым] центром) образуются «естественные места» для легкого и тяжелого.

Преходящие сложные сущности. Очень большое внимание уделял Аристотель изучению сложных тел. При этом последние делились на две группы в зависимости от причин, управляющих процессом их появления. Некоторые из них, как представлялось Аристотелю, возникали по совпадению, т. е. случайно (камни, грязь, различные смеси, появившиеся в результате внешнего соединения), а иные вполне

* См.: Аристотель. *Метафизика*, 1069b 3—34.

** См.: Аристотель. *О небе*, 268b 17—19.

*** Там же, 268b 20—23.

целесообразно (речь идет о появлении растений и живых организмов).

Нужно специально сказать о том, что самыми серьезными недостатками предшествующей физики (да, пожалуй, и всякого последовательного материализма) были абсолютизация вещества, отстаивание абстрактного характера последнего и излишнее упование на случайность как форму причинности. Пожалуй, наиболее вопиющим в рамках физического подхода было противоречие между очевидной целесообразностью (разумностью) чувственно воспринимаемого макробытия, с одной стороны, и хаотичностью и полным безразличием к этому макромиру его микроосновы — с другой. Действительно, как объяснить возникновение сложнейших организмов, в которых желудок переваривает пищу, глаз видит, ухо слышит и т. д., и все это мудрейшим образом согласовано друг с другом в едином живом существе, а сами эти существа столь же целесообразно прилажены друг к другу и к окружающей среде, — как объяснить появление всего этого из пирамид, кубов, мельчайших шариков или вообще неправильной формы атомов, совершенно безразличных друг к другу и к тому, что из них может получиться на макроуровне, и подчиняющихся только одному закону, согласно которому подобное притягивается к подобному? * «Получить» такую довольно очевидную целесообразность из собственных предпосылок физика могла, только опираясь на случай (разумеется, это будет кажущееся получение). Но апелляция к случаю подрывает основы самой физики, поскольку допущение случайного возникновения того, что необходимо **, равносильно предположению возникновения чего-то из ничего. А возникновение из несущего физика категорически отрицала. Неумение разрешить этот конфликт в значительной мере приближало физику к краху.

Предпосылки для целесообразного описания природы были заложены Платоном ***, а завершил его дело Аристотель, который окончательно оформил понятийный аппарат для описания целесообразности природы. Цель превращается у него в основополагающее методологическое понятие. «По-видимому, — говорит он, — первой

* В лучшем случае из этих равнодушных ко всему элементарных тел и закона о взаимном притяжении подобного можно правдоподобно объяснить лишь появление простых тел — земли, огня, воды и воздуха, но совершенно невозможно получить что-то более сложное — целое живого организма, кожу, кости, кровь и прочее.

** А целесообразность, безусловно, необходима, ведь живые существа дают потомство, которое в известной степени тождественно своим родителям (значит, здесь есть необходимость), и которые развиваются как будто по единой программе (следовательно, и тут присутствует необходимость).

*** В более общем смысле эти предпосылки стали складываться уже в деятельности софистов, которые человеческую деятельность начали рассматривать (может быть, даже и не всегда уместно) исключительно целесообразно.

причиной является та, которую мы называем причиной “ради чего”, ибо она содержит разумное основание, а разумное основание одинаково и в произведениях искусства, и в произведениях природы... Но в произведениях природы “ради чего” и прекрасное проявляется еще в большей мере, чем в произведениях искусства»*. Станным считает Аристотель отказ от использования целевой причины («ради чего») в объяснении природных явлений на том только основании, что не видишь, что движущее принимает сознательное решение**. Более того, те, кто отрицают целевую причину в природе, упраздняют и саму природу, ибо природные существа — это те, которые, двигаясь непрерывно под воздействием какого-то начала в них самих, достигают некоторой цели. От каждого начала получается, конечно, не одно и то же, однако и не первое попавшееся, но движение направлено всегда к одному и тому же, если что-то не помешает***. Ведь из каждого семени развивается не что придется, а из этого — вот это, и не любое семя исходит из любого тела; семя есть начало происхождения, цель же его — взрослое существо****.

Аристотель выступал последовательным противником эволюционной теории в том ее варианте, в котором необходимые, целесообразные и общие признаки вещей и существ образовывались на основе случайности. При этом нужно отметить, что его критика покоящегося на случайности эволюционизма и до сих пор является достаточно актуальной. Полемизируя с Эмпедоклом, он настаивал на невозможности случайного филогенеза, когда до появления целостных и целесообразно устроенных живых существ возникают отдельные части животных. С точки зрения Аристотеля, нужно, чтобы вначале возникло семя, а не сразу животные. Аристотель усматривал *программный*, информационный характер бытия живых существ и интуитивно верно полагал, что появлению животного должна предшествовать генетическая программа построения его и как целого и каждой из его частей.

Вечные сущности. Среди вечных сущностей простейшим телом является эфир. Его положение и роль особенные. Из него, согласно гипотезе Аристотеля, созданы небесные сферы и светила. По крайней мере, здесь, на Земле, эфира нет. Будучи телом, эфир тем не менее не имеет материи, ибо является элементарным телом, не появившимся из чего-то другого. Он свободен от важнейших характеристик четырех «земных» стихий (не легок и не тяжел, не сух, не влажен, не теплый и не холодный), не испытывает роста и убыли и не меняется качественно. Все, что ему позволено, это пространственные переме-

* См.: *Аристотель.* О частях животных, 639b 14–21.

** См.: *Аристотель.* Физика, 199b 26–28.

*** Там же, 199b 15–19.

**** См.: *Аристотель.* О частях животных, 641b 26–32.

щения, причем его естественным движением является круговое (эфиру не свойственно двигаться вверх-вниз, ибо он не тяжел и не легок)*. Из двух простейших форм движения — прямолинейного, свойственного «земным» стихиям, и присущего эфиру кругового — первичным является последнее**. Оно определяет и производную форму движения (прямолинейную), и внешнюю форму всего космоса.

Космос как целое имеет вид шара. В центре его находится Земля, шарообразная и неподвижная. В пользу ее неподвижности свидетельствует все та же сфера неподвижных звезд. Будь Земля в движении, она двигалась бы несколькими способами, и это неминуемо отразилось бы на сфере неподвижных звезд: они для земного наблюдателя стали бы совершать отклонения и попятные движения. Ничего подобного, однако, не происходит, что с очевидностью указывает на неподвижность Земли***.

Снаружи космос ограничен сферой неподвижных звезд****. Все сферы, являющиеся носителями видимых небесных тел, «сделаны» из эфира (лучше сказать, эфир как простое тело имеет форму сфер, входящих одна в другую)*****. Вне шарообразного космоса нет никакого тела, ни места, ни пустоты, ни времени^{6*}. Сфера неподвижных звезд вращается равномерно, непрерывно и всегда в одну и ту же сторону. Такое вращение является, согласно допущениям Аристотеля, простым. Планеты же вместе с Луной и Солнцем движутся по сложной траектории^{7*}. Сложность такого движения планет объяснялась

* См.: *Аристотель*. О частях животных, 269b 30.

** Такое решение вполне согласуется с общей позицией Аристотеля, согласно которой действительность, или законченное, первично относительно незаконченного. А прямая как раз и является незаконченной, независимо от того, конечна она или бесконечна (бесконечная, будь она закончена, имела бы границы и, следовательно, не была бы бесконечной; но раз она бесконечна, значит, незакончена; с другой стороны, конечная прямая тоже незакончена, ибо в любом из двух направлений может быть продолжена до бесконечности) (см.: *Аристотель*. О небе, 269a 19—24).

*** Неподвижность, центральное положение и шарообразность Земли доказывается, как казалось Аристотелю, довольно большим числом рассуждений и наблюдений (см.: *Аристотель*. О небе, 296b—298a).

**** В пользу шарообразности космоса всегда свидетельствовало само небо, по которому с высокой степенью очевидности сферично перемещались Солнце, Луна, звезды и планеты. А кроме того, шар, по представлениям Аристотеля, является первой из телесных фигур, ибо только он ограничен одной поверхностью, тогда как многогранники — множеством (см.: Там же, 286b 24—34).

***** Видимые небесные тела тоже эфирны и считались Аристотелем видимыми богами.

^{6*} См.: *Аристотель*. О небе, 278b 22—279a 30.

^{7*} Как уже отмечалось, «сложность» и «простота» движения планет и звезд объясняется в действительности и многоплановостью движения планет, и их близостью друг к другу внутри солнечной системы, и чрезвычайной отдаленно-

с помощью допущения, что они движутся не в одной, а в нескольких сферах. Сфер должно быть больше, чем планет, и вращаются они (сферы) хотя и в разных направлениях, и с разными скоростями (по мере приближения к сфере неподвижных звезд скорость вращения возрастает), но неизменно. При таком предположении «сложность» планетарных перемещений может быть объяснена с помощью перекочевывания планеты из одной сферы в другую*. Количество сфер зависит от совокупной величины всех, с позволения сказать, «отклонений» в движениях планет, и в этом частном вопросе Аристотель опирался на разработки известных в астрономии людей — Евдокса и Каллиппа. В зависимости от методов рассуждений и расчетов таких сфер должно было быть либо пятьдесят пять, либо сорок семь**. Источником движения всех сфер и всего космоса является сфера неподвижных звезд, вращающаяся с самой высокой для сфер скоростью и обладающая высшей жизненной силой.

Сущность неподвижная и неприродная. Однако аристотелевское мышление не могло остановиться на сфере неподвижных звезд как на самой последней точке мироздания именно в силу некоторой ее незаконченности. Первое небо есть нечто вечно движущееся беспрестанным круговым движением. Оно движет остальные сферы и движется само, но почему оно движет само себя, из-за чего или благодаря чему (ведь любое движение имеет причину)? Что его побуждает приводить себя в движение? То, что и движется, и движет, занимает явно промежуточное положение и должно быть нечто, что движет, будучи неподвижным***, иначе количество причин грозит

стью последней даже от самых ближайших звезд. Гигантское расстояние Земли от звезд делает практически незаметным для чувственного восприятия ее движение относительно последних, поэтому местоположение их кажется неизменным. Планеты же, весьма близко находящиеся от Земли, движутся и относительно ее самой, и относительно Солнца, причем они имеют разное время своего оборота вокруг последнего. Это обстоятельство и приводит к тому, что на вечернем небе на протяжении значительного времени планеты движутся не строго по кругу, а меняют свою траекторию.

* Как водится, одна проблема ставит другую. И в данном случае происходит нечто подобное. Не вполне ясно, какова причина, побуждающая планеты к такому кочевью. Не очень понятно, как взаимодействуют планеты и сферы: находятся ли планеты внутри сфер и, если сферический эфир есть твердое тело, то как это возможно, и как возможно прохождение планеты через твердое тело. Вразумительных ответов на эти и подобные вопросы у Аристотеля нет.

** См.: *Аристотель. Метафизика*, 1073b 17–1074a 14.

*** Ведь если предположить другую причину, которая движет сферу неподвижных звезд и которая делает это, приводя в движение себя самое, то для объяснения причин ее самодвижения придется идти к следующей, затем к еще более отдаленной и т. д. до бесконечности. Поэтому Аристотель счел необходимым завершить движение, указав на причину, которая движет, будучи неподвижной.

быть бесконечным. И такой причиной является сущность неподвижная и неприродная — Ум.

Ум, по предположению Аристотеля, есть именно сущность, а не чье-то свойство, т. е. существует отдельно и безусловно; он представляет собой самое настоящее индивидуальное живое существо, причем наилучшее (вероятно, в силу законченности своего бытия). Это существо он и называет богом, поскольку божественный характер бытия мы обычно связываем именно с вечной, непрерывной и наилучшей жизнью (а деятельность ума — это, по Аристотелю, несомненно, жизнь)*. Ум представляется наиболее божественным из являющегося нам потому, что он непрерывно действует, причем осуществляет деятельность самую лучшую. Если бы он, подобно спящему, ничего не мыслил, вопрошает Аристотель, то в чем было бы его достоинство? Тогда бы он был лишь способным к деятельности, но не обязательно действующим. А сам переход от возможности к действительности предполагал бы его сложность (составленность из материи и формы, предположение вне его находящейся действующей причины), вероятность его возникновения и исчезновения, или, по крайней мере, хотя бы остановку его деятельности. Допущение такого означало бы упразднение законченности бытия и разрушение аристотелевской концепции. Поэтому Стагирит твердо держался простоты (несоставленности) ума и непрерывности его деятельности. Ум — это чистая действительность (энергия), никогда не находящаяся в состоянии возможности; Ум не имеет материи, это чистая деятельность, никогда не начинавшаяся и не прекращающаяся. Он существует отдельно и не подвержен ничему, ни с чем не смешан; только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только будучи таким, он суть единственное бессмертное и вечное существо. Являясь по своей сущности деятельностью (а не возможностью, не способностью), он не может иногда мыслить, а иногда не мыслить; он мыслит всегда и безостановочно, и именно этот ум все производит. Формы (идеи) вещей и отношений существуют в нем (мыслятся им) непрерывно, все и одновременно.

Его деятельностью, как сказано, является мышление. Последнее же всегда направлено на какой-то предмет (объект), и ум приводится в движение именно этим предметом. Между тем из двух рядов существующего — чувственно воспринимаемого и мысленного бытия — один ряд просто сам по себе, по сути своей есть предмет именно мысли, чистой мысли. Но в этом ряду, как, впрочем, и в ряду чувственно воспринимаемых вещей, первичны сущности, а из сущностей первое место занимает сущность простая и проявляющая деятельность (действительность первичнее возможности)**.

* См.: *Аристотель*. *Метафизика*, 1072b 28—30.

** Там же, 1072a 21—36.

среди мысленных сущностей Аристотель и считает чем-то наилучшим, прекрасным и ради себя предпочтительным *. Как средоточие благих характеристик эта первая сущность мысленного ряда выступает целевой причиной для ума, и движет она им как предмет любви (ибо высший предмет мысли — это подлинно прекрасное) **.

На первый взгляд кажется, что ум и его предмет являются разными по отношению друг к другу, но в действительности это не так. Взаимная причастность мышления и его предмета возможна лишь в случае их родства, даже тождества друг другу. Через сопричастность предмету мысли ум мыслит сам себя: он *становится предметом мысли*, соприкасаясь с ним и *мысля* его, так что ум и предмет его — одно и то же ***. По крайней мере, в некоторых случаях само знание является предметом; к примеру, в знании о творчестве предмет есть сущность, взятая без материи, и суть бытия, в знании же умозрительном предметом нужно считать мышление и его определение. Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью ****. Если только ум есть нечто превосходнейшее, он мыслит сам себя и мышление его есть мышление о мышлении *****. Иначе говоря, Ум сам для себя является целью, сам к себе стремится и себя самого считает благом; и это не стоит рассматривать в качестве некоего произвола ума; все это обусловлено объективным положением самого Ума в сравнении со всем остальным, его изначальной простотой и добротностью того ряда бытия (мысленного), который он завершает. Вот от этого начала зависят небеса и природа.

УЧЕНИЕ О ДУШЕ

Понятие души. Познанию природы много способствует исследование души, поскольку она, с точки зрения Аристотеля, есть как бы начало живых существ^{6*}. У предшественников в этом вопросе наблюдался все тот же недостаток — безразличное, внешнее и случайное отношение друг к другу души и тела (т. е. идеи и материи, если пользоваться терминологией Аристотеля). Как о само собой разумеющемся говорят философы о связи души с телом, не утруждая себя объяснением того, в чем причина этой связи и каково должно

* Там же, 1072a 30—37.

** Там же, 1072b 1—3; 1072a 28. — В другом месте Аристотель выражается яснее: «А мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление — на высшее» (Там же, 1072b 17—19).

*** Там же, 1072b 19—21.

**** Там же, 1075a 1—4.

***** Там же, 1074b 34—35.

6* См.: Аристотель. О душе, 402a 4—6.

быть устройство и состояние тела; однако такое объяснение Аристотелю представляется необходимым. Ведь именно в силу связи одно действует, другое испытывает воздействие, одно приводится в движение, другое движет, а такая взаимная связь не свойственна вещам, случайно соединенным друг с другом. Предшественники старались лишь указать, какова душа, о теле же, которое должно ее принять, они не дают никаких объяснений, словно любая душа может проникать в любое тело, как говорится в пифагорейских мифах. Между тем, по-видимому, каждое тело имеет присущую лишь ему форму, или образ. Эти же философы говорят так, считает Аристотель, как если бы кто утверждал, что строительное искусство может проникать во флейту; на самом же деле необходимо, чтобы каждое искусство пользовалось своими орудиями, а душа — своим телом*.

Любое возникающее живое существо «состоит» из материи и формы. Тело — это материя; оно проходит путь развития от семени до зрелого состояния**. Душа же — это форма, или идея, представляющая собой внутреннюю силу, реализующуюся в различных видах деятельности, обычных для данной группы живых существ, и управляющая процессом построения тела***. Как было сказано выше, душа есть идея не всякого тела, но лишь такого естественного тела, которое «обладает в возможности жизнью», а точнее, душа есть энтелехия такого тела****. При этом Аристотель напоминает, что энтелехия имеет двоякий смысл: ее надо понимать и как *обладание* некоторой способностью, и как реальное ее функционирование. Так вот, душа есть осуществленность прежде всего в смысле обладания способностью (и уж тем более ее функционирования), ведь

* См.: *Аристотель. О душе*, 407b 15–26.

** Тело всегда является материей, поскольку его одного, его внешнего вида недостаточно для того, чтобы жить и действовать; мертвое тело имеет обычный вид, но не способно жить и действовать.

*** Душа живых существ, по мысли Аристотеля, есть соответствующая обозначению сущность — форма и суть бытия такого-то тела (см.: *Аристотель. Метафизика*, 1035b 14–16).

**** См.: *Аристотель. О душе*, 412a 20–21. — Но что значит быть живым в возможности? Значит ли это — быть неживым? Семя, или месячные выделения, из которых надлежит появиться живому существу, живое или нет? Оказывается, живое, но как бы не во всей полноте. Живое в возможности — это не то, что лишено души, а то, что ею обладает. Душа — это и *идея-сила*, которая, существуя в семени, создает из него зрелое тело и реализуется в наборе характерных для зрелого существа способов деятельности; это и заранее заложенная в семени *программа*, управляющая данной силой, дающая ей ориентиры и содержащая информацию о последних, целевых состояниях, к которым должны прийти в своем развитии душа и тело. Душа как своего рода *«сила-программа»* проходит различные необходимые фазы в своем развитии (разумеется, вместе с телом) и полностью реализуется лишь тогда, когда живое существо окажется способным выполнять в полном объеме все то, к чему оно предопределено программой (природой).

одушевленное существо не только то, которое в данный момент действует определенным образом, к примеру, просто бодрствует, но также и то, которое хотя и не бодрствует (пребывает во сне), но имеет возможность перейти к бодрствованию*. Душу неверно было бы трактовать как некоторое свойство тела, будто бы тело первично и самостоятельно, а душа производна и вторична, или, что то же самое, будто бы тело могло бы существовать до и помимо всякой души, даже не выполняя предназначенной для нее функции. Не будь души как способности осуществления определенной функции, не было бы и тела, призванного эту функцию выполнять**. Если бы естественным телом был топор, поясняет свою мысль Аристотель, то сущностью его было бы бытие топором, и оно было бы его душой. В случае же ее отделения топор перестал бы быть топором и был бы таковым лишь по имени. Однако это только топор — тело искусственное и неодушевленное. Душа же есть суть бытия и форма (λόγος) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя***. Или если бы и глаз был живым существом, то душой его было бы зрение. Ведь зрение и есть сущность глаза как его форма (глаз же есть материя зрения); с утратой зрения глаз уже не глаз, разве только по имени, так же, как глаз из камня или нарисованный****.

Если по аналогии со зрением или рубкой толковать и душу в ее отношении к телу, то такая душа, разумеется, будет неотделима от тела*****. Рубка вне топора лишена смысла и не существует без рубящего. Душа и тело также не существуют друг без друга, но только в единстве, и это единство есть живое существо. В большинстве случаев, подчеркивает Аристотель, душа ничего не испытывает без тела и не действует без него, например, при гневе, отваге, желании, вообще при ощущениях. Вместе с этими состояниями души испытывает некоторые переживания и тело. Почти весь эффект субъективной жизни является следствием единства души с телом. Однако такая тесная внутренняя их связь не исключают, по мысли Аристотеля, и самостоятельного функционирования души без какой-либо опоры на тело. Эта не связанная с телом деятельность души есть мышление.

* «Энтелехия же имеет двоякий смысл: и такой, как знание, и такой, как деятельность созерцания; совершенно очевидно, что душа есть энтелехия в таком смысле, как знание. Ведь в силу наличия души имеются и сон, и бодрствование, причем бодрствование сходно с деятельностью созерцания, сон же с обладанием, но без действия. У одного и того же человека знание предшествует деятельности созерцания» (Аристотель. О душе, 412а 22—27).

** Если бы в генетической программе того или иного существа не было заложено функции зрения, то глаз как физическое тело просто никогда бы не сформировался.

*** См.: Аристотель. О душе, 412b 10—18.

**** Там же, 412b 20—23.

***** Там же, 413а 4.

Правда, если мышление не может осуществляться без представления, то и оно в данном случае не может быть без тела. Если же все-таки имеется какая-нибудь деятельность или состояние, свойственные одной лишь душе (а такая деятельность, несомненно, есть — это отвлеченное мышление, о котором говорили элеаты), то она могла бы существовать отдельно от тела*, о чем будет сказано в своем месте.

Структура души. Проникая друг в друга, идея и тело превращают произведенное из них целое в живое существо и сами благодаря этому становятся живыми: идея становится душой, а тело делается одушевленным, живым.

Функционально жизнь сложна и многогранна, и у разных живых существ она предполагает различные проявления. Наиболее общими и прежде всего остального заметными признаками жизни являются питание, рост и упадок тела, имеющие основание в нем самом**. Однако кроме этих универсальных моментов живые существа отличаются друг от друга факторами, которые позволили Аристотелю говорить о трех самостоятельных способностях души — о растительной способности, способности ощущения и о способности размышления***.

В этом перечне видов души Аристотель делает допущение, являющееся новым в сравнении с воззрениями своих предшественников. Отказавшись от предположения о переселении душ и возложив на душу функцию целевой организующей причины, Аристотель с неизбежностью должен был поставить и поставил вопрос о том, что в душе должна быть такая способность, которая бы отвечала за формирование тела именно для нужд данной души.

Действительно, ни в учении пифагорейцев, ни в концепции Платона не было такой части души, которая отвечала бы за рост и формирование тела. Душа, по их представлениям, включает в себя лишь две части — ту, которая управляет поведением животного (вожделения, ощущения и т. п.), и ту, которая управляет поведением человека (мышление). В лучшем случае наделенная только этими способностями душа была бы в состоянии лишь *управлять* занятым ею готовым телом, но ей нечем было *строить* это тело, у нее не предполагалось соответствующей способности, у нее не было той части, которая управляет процессом выращивания тела именно для нужд данной души.

Сама идея переселения предполагает, что переселяться можно только во что-то уже готовое, что тело, в которое переселяется душа,

* См.: Аристотель. О душе, 403а 5–19.

** Там же, 412а 13–14. — В другом месте Аристотель говорит, что одушевленное более всего отличается от неодушевленного двумя признаками: движением и ощущением (см.: Там же, 403b 25–26).

*** Там же, 413b 10–13.

должно до момента вселения в него души как-то развиться, приобрести некоторую форму, причем сделать это оно должно само, без помощи души. По крайней мере, в этом теле должен быть предположен самостоятельный и отличный от души источник его роста и обретения им формы. И этот источник должен мыслиться совершенно безразличным по отношению к содержанию той души, которая поселяется в вырастающем по своим законам теле. Если отказаться от допущения самостоятельности и безразличности друг по отношению к другу путей развития души и тела, то окажется непонятным, как же может душа, например, человека поместиться в тело растения*, совершенно непригодное для отправления тех психических способностей, которыми при жизни располагал человек. Если душа человека, попав в тело растения, продолжает так же видеть и слышать, как это она делала при жизни в человеческом теле, то тогда следует допустить, что душа видит и слышит без помощи тела, сама по себе, без специальных органов. Но в этом случае делается совершенно неясным, почему душа, находясь в человеческом теле, теряет свою способность видеть и слышать в тех случаях, когда нарушена работа соответствующих телесных органов — глаз и ушей**. Если же способности видения, слышания и другие утрачиваются душой***, попавшей в такое тело, которое не снабжено специально предназначенными для отправления указанных психических способностей органами, то это равносильно гибели индивидуальной души и утрате ее индивидуального опыта (поскольку у него нет возможности для реализации)****.

Основными функциями растительной души являются питание и размножение (питание — это индивидуальное, а размножение — ро-

* Оно есть тело именно растения, развивающееся по законам растения, независимо от того, какая душа — человека или животного — «расквартируется» в этом теле на некоторый срок. Присутствие животной или человеческой души ничего не меняет в теле растения.

** Можно просто закрыть глаза, и мы уже не видим.

*** Например, переходят в состояние возможности.

**** Более того, переселение делает невозможным совершенствование душевных качеств и бессмысленность индивидуальных усилий, направленных на собственное развитие. В самом деле, стоит только более высокому существу, положим человеку, попасть в тело, отличающееся по форме от человеческого, и возврат в человеческое тело оказывается невозможным. Этого нечем будет сделать. Если, находясь в человеческом теле, имеющем все необходимые телесные органы для человеческой жизни, душа не смогла удержаться в этом статусе, то как она может действовать по-человечески, находясь в теле, не пригодном для отправления ничего человеческого? Не действуя по-человечески, как она могла бы в очередное свое переселение попасть в человеческое тело? Либо же нужно допустить, что переселением душ управляют не индивидуальные усилия и опыт, а случайность или чей-то произвол. Но и в этом случае работа над собственным совершенствованием теряет смысл.

довое воспроизводство, или рост). Она вместе со своими функциями присутствует в любом живом существе, поскольку оно растет и размножается, но при этом у животных и человека кроме нее есть еще и другие способности из перечисленных. Растения же ничего, кроме этой способности, не имеют, и вся их жизнь сводится лишь к росту (питанию) и размножению.

У животных над растительной способностью души надстраивается способность ощущения, при этом первая преломляется через вторую*, и питание и размножение соединяются с соответствующими ощущениями. Где есть ощущения, там наличествуют удовольствие и печаль, а потому желание; а где есть желание, там имеется и стремление, ибо желание есть стремление к приятному**. Ощущения не самостоятельны в том смысле, что не могут сами без посторонней помощи инициировать свою активность. Для того, чтобы живое существо стало ощущать, требуется воздействие извне какого-то предмета***. Несколько компенсирует внешний и зависимый характер ощущений высокая степень их достоверности. Человек не может ошибаться относительно тех или иных отдельных своих ощущений, например относительно видения какого-либо цвета, слышания звука и т. д.; вполне достоверным является то, что я воспринимаю в данный момент зеленое и громкое, осязаю шероховатое, обоняю ароматное. При этом, правда, вполне возможно обмануться относительно того, что именно имеет цвет, издает звук и т. д.; иначе говоря, нельзя считать достоверным то, чему именно принадлежат эти цвета и звуки****.

Некоторые животные и человек наделены воображением. Оно возникает на основе ощущений, а само является некоторым основанием для мышления, ибо без воображения невозможно никакое составление суждений. Воображение отличается и от ощущения, и от мышления тем, что оно не имеет даже видимости объективности, и относительно него у нас есть твердая уверенность в том, что все его содержание находится в нашей власти. К примеру, когда нам нечто мнится внушающим ужас или страх, мы сами тоже испытываем ужас или страх, а при воображении у нас такое же состояние, как при

* Согласно рассуждениям Аристотеля, у живых существ в последующем всегда в возможности содержится предшествующее, например в способности ощущения содержится растительная способность в возможности (см.: *Аристотель*. О душе, 414b 30–33).

** См.: *Аристотель*. О душе, 414b 4–6.

*** Причину внешнего характера ощущений Аристотель усматривает в ориентированности ощущений на *единицное*. В сравнении с ощущениями мышление обладает известной самостоятельностью в плане своего функционирования, поскольку оно связано с *общим*. Общее же некоторым образом пребывает в самой душе, поэтому мышление находится во власти самого мыслящего, когда бы оно ни захотело помыслить (см.: *Аристотель*. О душе, 417b 20–24).

**** Там же, 418a 10–17.

рассматривании картины*. Иначе говоря, с мнением всегда связана *вера* (ведь не может тот, кто имеет мнение, не верить этому мнению), которой нет в воображении**.

Наконец, третья способность души — это ум. Из известных нам и легко доступных для нашего наблюдения живых существ ум присущ только человеку. При этом, попадая в человека, ум резко меняет свой статус и свойства именно в силу того, что все, находящееся в душе, как, впрочем, и во всей природе, имеет различия между материей и действующим началом. Универсальному Уму***, как сказано выше, не свойственно раздвоение на возможность и действительность, он есть чистая энергея, чистая действительность и ничего материального, потенциального в себе не имеет; будучи по своей сущности деятельностью, он не может иногда мыслить, а иногда не мыслить, он мыслит всегда и безостановочно. Формы (идеи) вещей и отношений мыслятся им непрерывно, все и одновременно.

Совсем по-другому устроен человеческий ум. Во-первых, он переходящий****, во-вторых, в отличие от ума, являющегося чистой действительностью, ум человека представляет собой единство возможности и действительности. Более того, ум человека прежде всего и по преимуществу есть именно *возможность* принимать в себя те или иные формы, он суть тот ум, который *становится* всем из того, что производит «большой» ум. Его ум именно *способность* потому, что человек может мыслить, а может и не мыслить, и пока он не мыслит, его ум не есть что-либо действительное из существующего*****. Переход же человеческого ума от возможности к действительности не совершается сам собой, как в природных вещах, и действительность ума не наступает в силу внутренней необходимости. Его обособленность от растительной и чувствующей частей души, а также отсутствие его у животных и далеко не обязательное наличие ума у каждого человека дает некоторые основания предполагать, что ум не является необходимым завершающим звеном в развитии тела и души человека. Иначе говоря, ум не есть энтелехия ни тела, ни какой-либо из способностей души (растительной, или ощущающей). Человек становится умным, а его ум превращается из возможности в действительность не благодаря вызреванию в нем самом его собственных форм; с точки зрения Аристотеля, это процесс лишь отчасти внутренний, но в гораздо большей степени он внешний: действительностью человеческий ум становится, приобщаясь к действительному

* Там же, 427b 17—24.

** Там же, 428a 20—24.

*** Ум в понимании Аристотеля как будто бы делится надвое — на Ум универсальный и ум человеческий.

**** См.: *Аристотель. О душе*, 430a 24.

***** Там же, 429a 20—23.

же, всегда готовому и вечно деятельному Уму. Без этого деятельного Ума наш ум ничего не может мыслить *.

Мыслящая часть души есть местонахождение форм, но имеет она их в себе не в действительности, а в возможности ** (только в действительном Уме формы всегда существуют в действительности). Можно предположить, что в возможности ум некоторым образом есть то, что он мыслит, в действительности же нет, пока он его не мыслит. Лишь знание в действии тождественно своему предмету ***. Человеческий ум как возможность форм напоминает Аристотелю дощечку для письма, на которой в действительности еще ничего не написано ****, но может быть написано что угодно. В этом смысле душа есть все сущее. Ведь все сущее — это либо воспринимаемое чувствами, либо постигаемое умом, знание же есть в некотором смысле то, что познается, а ощущение — то, что ощущается *****.

Нужно сказать, что, по мысли Аристотеля, тождество между субъективными способностями и предметом есть не только на уровне знания, но и на уровне ощущений. Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественны этим предметам, первая — тому, что ощущается, вторая — тому, что познается. Душа необходимо должна быть либо этими предметами, либо их формами, считает Аристотель; однако самими предметами она быть не может: ведь в душе находится не камень, а форма его. Таким образом, душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум — форма форм, ощущение же — форма ощущаемого **.

Несмотря на резкое отличие мышления от ощущений и возвышенный характер первого в сравнении со вторыми, человеческий ум действует, опираясь на ощущения. Ведь умопостигаемое находится в самих чувственно воспринимаемых вещах, и к нему можно «подобраться», только отталкиваясь от последних, по крайней мере в процессе обучения. Поэтому существо, не имеющее ощущений, ничему не

* См.: *Аристотель*. О душе, 430a 10–25. — Известная правота в словах Аристотеля есть. В самом деле, от природы ум существует у человека только как способность (возможность) и действительностью он становится не под воздействием природных причин, а причин большей частью культурных, т. е. внеприродных. Человек умнеет обучаясь, т. е. приобщаясь к уже готовому, всегда действительному «уму» — к объективно сущим и не природным образом возникшим мыслительным формам культуры. К уму мы приобщаемся, читая философские трактаты, размышляя об устройстве космоса, отталкиваясь от этих трактатов. Подавляющее большинство людей, не занимающееся философией, не интересующееся универсальным умом, оказывается не причастным уму вообще.

** См.: *Аристотель*. О душе, 429a 27–29.

*** Там же, 431a 1.

**** Там же, 429b 30–430a.

***** Там же, 431b 20–24.

** Там же, 431b 25–432a 2.

научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, полагает Аристотель, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях: ведь представления — это как бы предметы ощущения, только без материи*.

Согласно строю мышления Аристотеля, душа в каждой из своих частей и в целом должна быть смертна. Смертен и ум как способность души, как субъективная способность; бессмертен лишь, с позволения сказать, «объективный» ум, который является чистой действительностью, но его индивидуальность не совпадает с индивидуальностью преходящего живого существа**.

ЭТИКА

Благо. В учении о практической деятельности одной из центральных категорий, как у Сократа и Платона, является благо. Это и понятно, ведь будучи существом разумным и потому действующим целесообразно, человек стремится к той или иной цели, которую он считает благом. По мысли Аристотеля, любое искусство, учение, поступок и сознательный выбор всегда направлены к определенному благу. Разумеется, это было известно еще и до Аристотеля, а потому благо и раньше определяли как то, к чему все стремится***. Однако совершенно недостаточно отождествить благо и цель, хотя бы по той причине, что из такого отождествления совсем еще не ясно, что именно есть благо. Ведь людские представления о благе заметно разнятся, и то, что кажется благом одному, совсем не является таковым для другого. Впрочем, многие современники Аристотеля сходились в том, что высшим благом следует считать счастье. Но и счастье-то есть явление довольно сложное и субъективное и потому кажется относительным и зависящим от того, что, собственно, будет опре-

* Там же, 432а 3—9.

** Возможно, Аристотель колебался в вопросе о бессмертии души. С одной стороны, сам способ связи идеи с материей (души с телом) исключал индивидуальное бессмертие души, которая рассматривалась им в качестве энтелехии такого-то определенного тела. С другой же стороны, на Аристотеля мог оказывать влияние авторитет традиционных представлений об Аиде, поддержанный философами, слабость этических норм, не опирающихся на допущение посмертных воздаяний и бессмысленность земной конечной жизни, если в ней не найти цели, лежащей за пределами ее конечности. В «Никомаховой этике» он рассуждает о родственных связях живых и мертвых и тем самым косвенно подтверждает возможность признания им существования души вне тела. «Итак, — говорит он, — благополучие близких, так же как и неблагополучие, по видимому, как-то влияет на умерших, но это [влияние] такого свойства и такой степени, что не может ни сделать счастливых несчастливими, ни оказать иное подобное [воздействие]» (Аристотель. Никомахова этика, 1101b 6—9).

*** Там же, 1094а 1—4.

делено как содержание блага. Поэтому одним счастье кажется добродетелью, другим — рассудительностью, третьим — мудростью, а иным — все это, взятое вместе и соединенное с удовольствием; некоторые же связывают наличие или отсутствие счастья с внешними благами*. Поэтому вопрос о том, что считать всеобщей целью и всеобщим благом (достижение которого оказывается необходимым и достаточным для счастья), к чему сводятся в конечном счете все стремления всех людей и в чем любое действие находит свое последнее оправдание, весьма серьезен и приобретает большое, если не решающее, значение.

Платон связал добродетель с учением о высшем благе и поступил, с точки зрения Аристотеля, опрометчиво: ведь это благо не имеет непосредственного отношения к добродетели как таковой. Ведя речь о бытии и истине, Платон не должен был говорить о добродетели, поскольку они не имеют с нею ничего общего**. Сам же Аристотель отказывается принимать *идею блага* в качестве первоначала и переходить от нее к рассуждению о благе, присущем каждой отдельной вещи. Такой ход мысли ему представляется неправильным, потому что первоначала надо брать сообразные вещи и обязательно связанные с ней***. В этом рассуждении Аристотеля довольно легко узнается его антиплатоновское общефилософское соображение о том, что идея, цель, благо должны быть внутри самой вещи, должны быть ее внутренним моментом, ее собственным внутренним стимулом, ее *собственной* внутренней силой и целью, к которой она стремится именно как такая-то единичная вещь. Всегда следует учитывать, что различные предметы имеют существенно разную организацию, и потому причины их тоже будут иметь принципиально различное содержание. Живые существа заметно отличаются от неживых, разумные — от неразумных и т. д., и соответственно, причины, хотя по форме набор их будет тот же — формальные, целевые, действующие и материальные, — содержательно все же должны различаться в разных родах и видах вещей, а именно: целевая, к примеру, причина неодушевленных вещей будет иной, нежели целевая причина одушевленных. Поэтому весьма затруднительно для принципиально разных вещей отыскать общую причину, которая действительно была бы показана (а не только названа) как их *причина*. И чтобы избежать искусственных натяжек и надуманности, Аристотель предлагает использовать в рассуждениях такие первоначала, которые сообразны вещи.

Кроме того, идея блага мыслится как нечто отделенное от всего остального, существующее само по себе, потому и не присутствующее

* См.: Аристотель. Большая этика, 1098b 23–25.

** Там же, 1182a 11–30.

*** Там же, 1183a 37–1183b 4.

во всех единичных вещах *. Оттого-то никакой связи между конкретной вещью и всеобщим благом найти просто не удастся, а приписывание идеи блага человеку в качестве *его* высшей цели обернется пустыми разговорами. Ни человек, ни какая-либо другая вещь или существо не стремятся к идее блага как к *своему* высшему благу; но у каждого рода вещей есть свое благо (цель), свое всеобщее (для данного способа бытия) благо. Если и имеет место связь между благами отдельных рядов бытия и всеобщим благом, то она многократно опосредствована, и всеобщее благо не может напрямую, непосредственно быть целью и смыслом человеческого бытия. Поэтому Аристотель предпочитает говорить о высшем благе в смысле высшего для нас **. И это благо должно непременно находиться в нас самих и переживаться нами как именно благо и цель; это благо должно нас фактически притягивать к себе, и мы должны быть в состоянии эту притягательную силу воспринимать именно как притягивающую нас; и наконец, эта цель должна быть реально достижимой, переживаемой, иначе это уже не благо: цель, которой в принципе нельзя достичь, — не цель, и она никогда не сможет выполнять роль стимулирующего начала. Достижимость блага (цели) является в концепции Аристотеля и важнейшим методологическим принципом, и принципом построения этики.

Благо как удовольствие. Если руководствоваться указанными здесь методологическими установками и искать именно наше всеобщее благо (к которому устремлены все), существующее как благо именно для нас и в нас (следовательно, достижимо), то удовольствие будет лучшим претендентом на эту роль. Оно действительно есть всеобщая цель, по крайней мере для одушевленных существ, потому что «все — и звери, и люди — ищут удовольствий» ***. В пользу удовольствий свидетельствует также и то обстоятельство, что мы, говорит Аристотель, три вещи избираем и трех избегаем: первые три — это прекрасное, полезное и доставляющее удовольствие, а вторые три — это постыдное, вредное и доставляющее страдание. Причем удовольствие сопутствует всему тому, что подлежит избранию, ибо прекрасное и полезное тоже кажутся доставляющими удовольствие. Поэтому в наших поступках мерилом служат удовольствия и страдания ****. А то, к чему все стремятся и чего в конечном счете все до-

* См.: Аристотель. Большая этика, 1182b 6—16.

** Там же, 1183a 6—10. — Нет такой науки или умения, говорит Аристотель, которые рассматривали бы все благо в целом, ибо свое благо есть для каждой категории, будь то сущность, качество, количество, время, отношение, место... (см.: Там же).

*** См.: Аристотель. Никомахова этика, 1153b 26—27.

**** Там же, 1104b 30—1105a 6.

стигают, и есть всеобщее благо *. Значит, важнейшей составляющей счастья разумно считать удовольствие.

В этической доктрине Аристотеля удовольствие занимает едва ли не центральное место — место целевой причины, которой в состоянии оправдаться любая деятельность и ради которой она совершается. И именно удовольствие делает деятельность совершенной (завершенной) и полной (τέλος) **, потому что именно удовольствие является тем последним пунктом, ради которого совершается та или иная деятельность. В самом деле, если не считать таким благо-, смысло- и счастье-образующим состоянием удовольствие, то можно ли в этом качестве рассматривать саму деятельность, чистую деятельность без удовольствия (без отношения к ней самого субъекта, т. е., в сущности, механическую), которая субъекту не дает ничего, кроме самой деятельности. Ради чего человеку, например, лучше рассуждать, чем не рассуждать, — ради самого рассуждения? Стоит ли ходить лишь для того, чтобы ходить, или, к примеру, поднимать руку вверх только для того, чтобы поднимать руку вверх? Если деятельность не дает человеку ничего, помимо себя самой, стремление к ней и осуществление ее лишено смысла. В деятельности должно содержаться что-то такое, достижение чего будет самодостаточным и оправдывающим саму деятельность. По мысли Аристотеля, этой самодостаточной целью-благом и является удовольствие.

Удовольствию почти никогда не везло: либо на него открыто нападали, либо его защитники отстаивали его так и вели себя при этом таким образом, что у врагов удовольствия доводов против последнего становилось еще больше. В этой связи издревле сложилось предубеждение о его вредности или, в лучшем случае, бесполезности. Считалось, что удовольствия являются препятствием для рассудительности, ясности и трезвости сознания, причем тем большее, чем сильнее сами удовольствия (влюбленный, например, совершенно не способен что-либо понять умом относительно предмета привязанности). Часто использовались и доводы о том, что удовольствий ищут дети и звери (и потому они не приличны для взрослого человека), что бывают удовольствия постыдные, порицаемые и вредоносные ***. Жизнь, до-

* Аристотель в своих воззрениях на благо был далеко не одинок. Евдокс, в частности, также считал удовольствие собственно благом, потому что видел, как все тянется к нему, и потому, что во всем предмет избрания — это добро (см.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1172b 9—11).

** Там же, 1174b 31—33.

*** См.: Там же, 1152b 20—22. — Упрек в низменности, по мысли Аристотеля, может быть отнесен не только к удовольствиям, но и к природе, и к науке. Природа бывает низменной, считает он, например у червей и жуков, но отсюда не следует, что сама по себе природа относится к низменным вещам. Подобным образом существуют и низменные науки, например ремесла, однако наука из-за этого еще не есть низменная вещь. Чтобы увидеть, каков ваятель, надо смотреть

стойная человека, мыслилась при таком подходе вне связи с удовольствиями*.

Хватало и высокотеоретических обоснований никчемности удовольствия, которые чаще всего подпитывались старой гераклитовской идеей о текучести всего телесного и чувственно воспринимаемого. Ведь удовольствие ассоциировалось с чувственной жизнью, а последняя, в рамках данного мировоззрения, представляет собой в сущности становление; однако никакое становление не бывает родственно целям (благам), как строительство не родственно готовому дому. Оно, скорее, есть путь к цели, но не сама цель, а к средству бессмысленно стремиться ради только самого средства**. Другие добавляли, что удовольствие нельзя считать благом еще и потому, что оно неразрывно связано со страданиями. Обычно в этих случаях приводили примеры следующего рода: страдавший от голода человек, насыщаясь, от этого получает удовольствие; для страдающего от боли человека само прекращение страдания есть уже некоторое удовольствие. Словом, удовольствие является не самостоятельным состоянием, а зависит от предшествующего ему страдания, и для получения удовольствия надо обязательно вначале пострадать. Для чего же тогда стремиться к такому удовольствию? Благоразумный поэтому будет, скорее, избегать удовольствий, а рассудительный станет искать свободы от страданий, а не того, что доставляет удовольствие.

Конечно, многие считают, что хотя некоторые удовольствия и можно назвать благими, но все-таки большинство из них — дурны. Иным же кажется, что даже если все удовольствия и представляют собой благо, все-таки невозможно, чтобы высшее благо было удовольствием.

Ошибкой, с точки зрения Аристотеля, было бы считать, что все удовольствия свои цели имеют в чем-то ином, отличном от них самих, и потому могут быть поняты только как становление и средство для достижения чего-то иного, но не как что-то самодостаточное. Это предположение, возможно, и является верным, но только относительно очень небольшого количества телесных удовольствий, связанных либо с процессами периодического «опустошения» и «восполнения» естества (голод и насыщение и им подобные), либо

не на то, что ему не удалось, а на то, что он сделал хорошо. Подобно этому, и наслаждение — благо по своему роду, хотя мы не забываем, что существуют дурные удовольствия. У изменной природы — изменное удовольствие, у природы возвышенной — возвышенное (см.: *Аристотель*. Большая этика, 1205a 26—1205b 13).

* «Страдание не будет ни злом, ни благом, коль скоро не является благом удовольствие. А тогда зачем избегать страдания?» — говорит Аристотель (*Аристотель*. Никомахова этика, 1154a 4—5).

** См.: Там же, 1152b 9—23.

же вызванных помехами для нормального его (естества) функционирования*. Однако, по убеждению Аристотеля, удовольствия далеко не одинаковы и по источнику, и по своим достоинствам и отличаются друг от друга так же, как и то, что их доставляет**. Ведь среди удовольствий есть такие, которые «существуют и помимо страдания и влечения, [когда] естество не испытывает нужды, как, например, удовольствие умозрения»***. Есть удовольствия, которые мы получаем от усвоения знаний, или же такие, которые зависят от функционирования наших чувственных способностей: удовольствия от обоняния, слуховые и зрительные, — а также удовольствия, связанные с воспоминаниями или надеждой и т. п., — все они вполне могут быть свободными от страдания. От умозрительной деятельности, наконец, мы тоже в состоянии, как сказано выше, испытывать удовольствие. Здесь нехватки, коей они служили бы исполнением, нет ни в чем****. А поэтому большинство видов удовольствий правильно было бы не связывать со становлением и страданием, а определить их как энтелехии, как цели, как деятельности в смысле осуществленности; в этом случае удовольствия представляют собой не столько становление, сколько пользование теми способностями, которыми человек располагает*****. В силу сказанного удовольствие скорее следует определить как деятельность, сообразно естеству душевного склада, и вместо «чувственно воспринимаемой» называть эту деятельность «беспрепятственной»^{6*}.

Причина нападок на удовольствия состоит в том, что ошибочно предполагают, будто никаких удовольствий, кроме телесных, не существует^{7*}. Если бы и в самом деле все было так, то упреки эти были бы, пожалуй, оправданными. Однако среди влечений и удовольствий есть такие, которые связаны с вещами прекрасными и доброкаче-

* *Аристотель*. Никомахова этика, 1153a 11–12.

** Там же, 1153a 6–7.

*** Там же, 1152b 36–1153a 1.

**** См.: Там же, 1173b 14–19. — Об этом же Аристотель говорит в «Большой этике» (1204b 6–21).

***** См.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1153a 9–11.

^{6*} Там же, 1153a 7–15. — Это замечание Аристотеля выглядит вполне резонно. Если мы получаем удовольствие от высокотeorетической умозрительной деятельности, то это удовольствие уже некорректно называть «чувственно воспринимаемым»; его следовало бы считать скорее каким-то «умственным» удовольствием.

^{7*} См.: *Аристотель*. Большая этика, 1205b 13–15. — Это связано с тем, что все люди причастны телу и только очень немногие — уму; причем и те и другие довольно часто прибегают к телесным удовольствиям как более легко достижимым и достаточно сильным. Именно поэтому представление о телесных удовольствиях доминирует в общественном сознании, и именно поэтому телесные удовольствия «захватили», как выражается Аристотель, имя «удовольствия» (см.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1153b 34–1154a 1).

ственными, по своей природе достойными избрания*. Такие удовольствия не вредят ни добродетельной жизни, ни ясному и здравому рассуждению, поскольку ни рассудительности и никакому другому складу души не служат препятствием удовольствия, происходящие от них самих**.

И тем не менее, хотя удовольствия и заслуживают избрания, нужно быть щепетильным в их отборе и не стремиться к получению их от любых вещей; так, скажем, ведет к удовольствию приобретение богатства, но только не полученного ценой предательства; и равным образом наличие здоровья тоже производит удовольствие, но оно (здоровье) не возникает, например, от употребления в пищу всего, что попало***. Удовольствие возникает прежде всего тогда, когда и чувство наилучшее, и действует оно в отношении к такому же — наилучшему — предмету восприятия****. Такое наслаждение не только не является препятствием для соответствующего рода деятельности, но и выступает мощным стимулом для ее совершенствования и увеличения усердия в ее осуществлении. «Заставь, например, человека достойного совершать дела добродетели и совершать их с наслаждением, разве по ходу дела не будет возрастать его усердие? Причем если кто делает дело с удовольствием, то он достойный человек, а если с огорчением выполняет прекрасное дело, то недостойный»*****, ибо огорчаются от вынужденного действия, совершаемого по принуждению. Добродетель не должна соединяться с огорчением, она должна сочетаться именно с удовольствием6*.

Классификация благ. Блага можно разделить на душевные, телесные (удовольствия, получаемые от здоровья, красоты, и т. п.) и внешние (удовольствия, получаемые от имущества, почета, прибыли, победы и др.)7*. Эти последние тоже важны для счастливой жизни, хотя они и не играют решающей роли. Поскольку живы мы душой, то на первом месте по важности стоят душевные блага8*. Благ у человека (с учетом того, что в указанных здесь видах имеется большое количество благ частного характера) оказывается довольно много, и не исключено, что некоторые из них могут прийти в вопиющее противоречие с остальными. Чтобы придать учению о благе стройность

* *Аристотель.* Никомахова этика, 1148a 23–28.

** Там же, 1153a 20–21.

*** Там же, 1173b 26–28.

**** Там же, 1174b 28–29.

***** *Аристотель.* Большая этика, 1206a 10–15.

6* Там же, 1206a 23–24.

7* *Аристотель* благами называет не только счастье и удовольствия, но и предметы, посредством которых они достигаются (например, богатство и прочее).

8* См.: *Аристотель.* Никомахова этика, 1098b 13–14; Большая этика, 1184b 1–4).

и последовательность, просто необходимо иметь некую упорядоченную систему целей-благ, покоящихся на представлении о высшем благе. Определить высшее благо в системе аристотелевских понятий, по крайней мере с формальной точки зрения, нетрудно. Ее вполне, по мысли Стагирита, можно представить в виде такой цели, которая желанна нам сама по себе и ради которой желанны все остальные цели*.

Иерархию благ Аристотель предлагал построить на основе некоего объективного критерия, во-первых, опирающегося на представление о строении души и, во-вторых, определяющего достоинство и ценность каждой из частей души.

Как известно, Аристотель делил человеческую душу на две части: на обладающую способностью к мысле-речи, к слову (*λόγος τὸ ἔχον*) и на лишенную таковой (*τὸ ἄλογον*)**; а эту последнюю, внелогосную, он делил, в свою очередь, на растительную и стремительную. С какой из этих частей связывать возможность достижения высшего блага? С точки зрения Аристотеля, суть счастья как высшего блага вполне можно определить, если принять во внимание сущность, назначение человека именно как человека. В чем оно должно состоять? Можно ли его искать просто в жизни, в наборе таких состояний и функций, которые общи как для человека, так и для растений? Или, проще говоря, можно ли считать, что счастье и назначение человека состоят в том, чтобы вести растительный образ жизни? Простое наблюдение показывает, что *нормальная* жизнь человека хотя и имеет в своем составе момент растительной жизни, но к нему не сводится и располагает еще чем-то, что выходит далеко за пределы последней. Чувственная жизнь тоже не может, по мысли Аристотеля, претендовать на роль той сферы, в которой человек должен искать высшую цель своего бытия; это связано с тем, что как чувственное существо человек ничем не отличается от животного, и потому, как бы глубоко он ни развивал в себе чувственности и как бы полно ни жил чувственной жизнью, он все равно не поднялся бы этим выше уровня животного бытия. Полнота чувственного бытия явно недостаточна для того, чтобы стать полнотой и целью человеческого бытия. Нужно, следовательно, искать именно то, что присуще только человеку и что делает человека человеком. Если вычлест из целостной человеческой жизни растительную и животную ее составляющие, то в человеке останутся только те формы деятельности, которые связаны со

* Аристотель. Большая этика, 1094a 18–22.

** См.: Там же, 1185b 3–5. — Нужно сделать небольшое замечание относительно терминологии. «*Λόγος*» — это прежде всего слово, речь, осмысленное употребление слов. Строить речь можно, только обладая нормальным, здравым мышлением. Поэтому «*λόγος*» есть речь и мысль одновременно, причем мысль здесь нужно трактовать в самом широком значении — как способность усваивать (понимать) содержание речи.

способностью составлять суждения, т. е. мыслить и пользоваться речью. Эта оставшаяся способность и есть то, что делает человека человеком, и именно в этой сфере Аристотель и намеревался отыскать высшее благо человеческого бытия*.

Каждая из частей (способностей) души реализует себя в какой-то деятельности, но не все деятельности связаны с контролем со стороны сознания, и потому не все из них могут быть объектом нравственной оценки. Не является сферой приложения нравственных норм растительная способность души, отвечающая за индивидуальное и родовое воспроизводство и не подвластная разумному человеческому мышлению. Зато две другие способности — стремительная и мыслительная — объектом применения к ним нравственных норм могут быть вполне.

Любая деятельность совершается ради какой-то цели — ради блага; причем предполагается, что это благо легче достигается, а само оно является полнее и совершеннее тогда, когда совершеннее и полнее осуществляется направленная на его достижение деятельность. Чем совершеннее деятельность мастера, тем совершеннее будет и ее продукт. Определенный уровень совершенства деятельности, достаточный для создания блага, добра, есть добродетель (ведь любое дело можно совершать хорошо или плохо и тем самым либо создавать что-то хорошее, либо же нет; а создание хорошего есть добродетель). Добродетель — это критерий правильности и полноты деятельности, некий ее эталон, мера совершенства. Кроме того, всякая добродетель делает хорошим и то, в чем она проявляет себя. Если мы живем благодаря душе, а добродетель делает хорошим то, в чем она себя проявляет, значит, благодаря добродетели души мы сможем жить хорошо. А хорошей жизнью и благополучием зовут счастливую жизнь. Поэтому жить счастливо можно, только живя добродетельно. В этом цель, счастье и высшее благо**. В этом и удовольствие. Ведь жизнь тех людей, которые совершают правильные поступки, не нуждается в удовольствиях, словно в каком-то приукрашивании и каком-то внешнем дополнении, но содержит удовольствие в себе самой; ведь каждому то в удовольствие, говорит Аристотель, что он любит. Скажем, любителю коней — конь, любителю зрелищ — зрелища, любящему правосудное — правосудное, любящему добродетель —

* См.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1097b 22—1098a 4.

** См.: *Аристотель*. Большая этика, 1184b 22—1185a 1. — То, что Аристотель полагает возможным жить счастливо, живя добродетельно, не означает, конечно, что сама по себе добродетель и есть высшее благо. Он как раз довольно резко возражает приверженцам такого взгляда: «Те, что твердят, будто под пыткой или перенося великие несчастья человек счастлив, если он добродетелен, вольно или невольно говорят вздор» (*Аристотель*. Никомахова этика, 153b 13—20).

все, что сообразно добродетели *. Если это так, то человеческое благо следует искать в деятельности, осуществляемой сообразно добродетели, а если добродетелей несколько — то сообразно наилучшей, наиболее полной и совершенной **. Но для начала следует определить, сколько их может быть и каких.

Добродетельными могут быть только те части души, которые так или иначе присущи мыслительной ее способности (способности суждения, в терминологии Аристотеля). С этой точки зрения растительная часть души вообще не имеет какой-либо доли в человеческой добродетели, поскольку она никак не связана с мышлением и сознательностью и не подвержена их влиянию ***. Зато другая внеразумная часть души — подвластная влечению и вообще стремящаяся, — хотя и не является источником мышления, в некотором смысле все же ему причастна, поскольку она в той или иной степени послушна суждению и повинуется ему ****.

С учетом этого различия подразделяются и добродетели, причем каждая часть души имеет свой особый их набор, обусловленный ее сущностью. Одни добродетели называются поэтому мыслительными (дианоэтическими): мудрость, сообразительность и рассудительность; а другие, вырастающие из взаимодействия стремительной и мыслящей частей души, — нравственными (этическими): щедрость, благоразумие, справедливость, мужество и т. п. ***** При этом нужно особенно подчеркнуть, что мыслительная способность играет заметную роль не только при формировании дианоэтических, но и чисто этических добродетелей. Ни одна из последних не может иметь свой источник только в стремительной части души, но обязательно складывается из мысли и стремления. Мысль, следовательно, имеет власть не только в своей собственной сфере, но простирает ее до некоторой степени и в сферу внеразумной части души.

Столь значительное место мысли в добродетельной жизни человека давало основание некоторым философам, прежде всего Сократу, полагать, что сущность добродетели состоит как раз в рассудительности, а все добродетели — это только виды рассудительности.

* См.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1099а 7—17.

** Там же, 1098а 17—19. — «Счастье следует полагать одной из деятельностей, заслуживающих избрания сами по себе, и не одной из тех, что существует ради чего-то другого; счастье ведь нужды ни в чем не имеет, но довлеет себе. Сами же по себе заслуживают избрания те деятельности, в которых ничего помимо [самой] деятельности не ищут. Именно такими считают поступки сообразно добродетели, ибо совершение прекрасных и добропорядочных [поступков] относится к заслуживающему избрания ради себя самого» (см.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1176b 6—9).

*** Там же, 1102b 11—12, 28—29.

**** Там же, 1102b 28—31.

***** Там же, 1103а 4—7.

Аристотелю это соображение казалось ошибочным, хотя он и не возражал против того, что добродетель невозможна без рассудительности. Однако переоценивать мысль и недооценивать вклад стремительной части души в формирование добродетели было бы, с его точки зрения, неверно. Человеку, по мысли Аристотеля, уже от природы присуще бессознательное стремление к добродетели*, причем не в форме рассуждения, а в виде какой-то естественной склонности. У каждого, например, есть тяга без рассуждения к чему-то смелому или правому, да и любая другая добродетель предполагает такую же тягу.

Правда, природная склонность, предоставленная сама себе и не причастная рассуждению, не только не полезна, но и откровенно вредна в большинстве случаев. При этом чем сильнее природная тяга и чем меньше она связана с размышлением, тем больше от нее бывает вреда, подобно тому как более сильное тело, двигаясь вслепую, сильнее ушибается. Совсем другое дело, если такая тяга сопряжена с рассуждением и сознательным выбором; единство с последними увеличивает достоинства добродетели и делает ее совершенной. Лишь при взаимодействии природной тяги с разумной деятельностью они многократно усиливают и развивают друг с друга. Природный порыв к добродетели содействует укреплению разумной добродетели, но сам без помощи разума не может перейти из возможности в действительность и стать добродетелью. С другой стороны, без природного порыва рассуждение и свободный выбор не достигают состояния совершенной добродетели. Только из синтеза неосознанного стремления (душевного склада) и осознанной разумности формируется действительная добродетель**, когда верно направленный разум

* Природный порыв и добродетель — это не вполне одно и то же. «Все то, — говорит Аристотель, — чем мы обладаем по природе, мы получаем сначала как возможность, а затем осуществляем в действительности, но способность должна предшествовать деятельности. А вот добродетель мы обретаем, прежде что-нибудь осуществив, т. е. вначале нужно действовать, и только в результате действий может сложиться добродетель. Мы учимся добродетельной жизни, совершая добродетельные поступки. Так же обстоит дело и в других искусствах. Например, строя дома, становятся зодчими, а играя на кифаре — кифаристами; совершая правые поступки, становятся правосудными, поступая благоразумно — благоразумными и т. д.» (см.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1103a 26—1103b 2). Повторение одинаковых нравственных поступков порождает соответствующие нравственные устои (см.: Там же, 1103b 20—21).

** См.: *Аристотель*. Большая этика, 1197b 37—1198a 10. — По признанию Аристотеля, современные ему философы определяли добродетель как склад души, согласный с верным суждением, которое, в свою очередь, согласуется с рассудительностью. Однако такое определение не отличается точностью и нуждается, по мнению Аристотеля, в углублении. С его точки зрения, непременно нужно добавить, что добродетель не только склад, согласный с верным суждением, но и *пригастный* ему, а рассудительность — это и есть верное суж-

согласуется с движениями чувств, а движения чувств согласны с разумом. В этом случае разум и чувства придут в соответствие друг с другом, так что разуму станет свойственно всегда приказывать лучшее, а верно направленным чувствам — легко выполнять все, что бы ни приказал им разум*. Повторение одинаковых поступков закрепляет природное стремление, переводит его в состояние привычки и тем самым порождает соответствующие нравственные устои**.

Вообще говоря, отличие аристотелевской трактовки природы этических добродетелей от платоновской или сократовской весьма радикально. Аристотель не только не абсолютизировал роли способности мышления, но даже несколько принижал ее в сравнении с природными порывами. С его точки зрения, не разум есть начало и руководитель добродетели, а скорее движение чувств. Сначала должен возникнуть какой-то неосмысленный порыв к прекрасному, а затем уже разум произносит приговор и судит. Все это можно наблюдать у детей и животных: у них вначале без участия разума возникают порывы чувств к прекрасному, и потом уж разум, соглашаясь с ними, помогает совершать прекрасные дела. Но не так обстоит дело, когда стремление к прекрасному берет свое начало только в разуме: не подготовленные или вообще не имеющие склонности к добродетели чувства могут не следовать за ним в полном согласии, а часто и противятся ему. Ведь ни для кого не секрет, что рассуждение и обучение далеко не для всех имеют силу, и многие подчинившие свою жизнь страстям, пожалуй, и слушать не станут рассуждений, отвращающих их от страстей, а если даже и станут слушать, то не сообразят, что к чему. Страсть, по-видимому, уступает не рассуждению, а насилью. Одного знания, по убеждению Аристотеля, для овладения добродетелями совершенно недостаточно. Он высказывается даже резко и заявляет, что «для овладения добродетелями знание значит мало или вовсе ничего»***. Можно ведь знать, в чем состоит справедливость, но при этом вовсе не быть справедливым****. Ведь есть невоздержанные, которые, по-видимому, знают, что зло — это зло, однако, гонимые страстью, отдадут ему предпочтение, вопреки утверждениям Сократа*****. Отчего и надо, чтобы уже

дение о соответствующих вещах. Получается, что если Сократ думал, что добродетели — это верные суждения (λογος) и только, то, согласно Аристотелю, они лишь причастны верному суждению. Невозможно ни быть собственно добродетельным без рассудительности, ни быть рассудительным без нравственной добродетели (см.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1144 b 19–32).

* См.: *Аристотель*. Большая этика, 1206 b 10–17.

** См.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1103b 20–21.

*** Там же, 1105b 1–2.

**** См.: *Аристотель*. Большая этика, 1183b 9–16.

***** Там же, 1200b 25–29. — Такая мысль обязывает объяснить, как возможна такая невоздержанность у человека, имеющего знание, или как может человек, знающий добро, делать зло, или же, наконец, как возможно знающему

заранее был в наличии нрав, как бы подходящий для добродетели, любящий прекрасное и отвергающий постыдное *. Поэтому-то, заключает Аристотель, скорее, верно направленное движение чувств, а не разум, служит началом добродетели **.

Аристотель здесь рассуждает вполне в согласии со своей общепhilosophической позицией, и в частности с учением о причинах, и полюбовно распределяет роли между разумом и стремительной частью души. Целевой причиной является благо, к которому инстинктивно стремится природное начало; сама душа с ее переживаниями может быть представлена как материальная причина, могущая испытывать как благие состояния, так и не благие. Роль формальной причины играет разум, указывающий путь, в соответствии с которым необходимо двигаться для достижения блага; функции же действующей причины делят разум и природный склад души, поскольку и тот и другой обладают способностью выступать в качестве исходного импульса. Начинаясь с сознательного выбора поступков, который только и может быть оценен как добродетельный или не добродетельный, в сущности представляет собой стремящийся ум (т. е. ум, движимый стремлением) или же осмысленное стремление (т. е. стремление, движимое мыслью) ***.

Природное стремление и мысль направлены на одно и то же и, значит, навстречу друг другу: стремительность разумна (раз она на-

добро не знает добро. В том, что невоздержанный, обладающий знанием или твердым мнением, поступает дурно, Аристотель не видит ничего нелепого. «Дело в том, — говорит Аристотель, — что знание бывает двух родов: можно обладать знанием (мы говорим, что человек знает, когда он имеет знание), а можно действовать при помощи знания. Так вот, невоздержанный имеет знание о прекрасном, но не действует в соответствии с ним... Тут происходит то же самое, что и со спящими: они хотя и обладают знанием, однако во сне претерпевают и делают много неприятного, потому что знание не действует в них. Подобным образом ведет себя и невоздержанный. Он похож на спящего и не действует при помощи знания. Так разрешается это затруднение» (Аристотель. Большая этика, 1201b 1—22).

Совершение злого при наличии знания блага возможно и в случае ошибки. Ведь может быть, что человек знает, как обращаться со знанием вообще, но не знает, как быть с ним в частном случае. Здесь-то и может возникнуть ошибка у обладающего знанием: знание общего у него есть, а знания частного нет. Значит, опять нет ничего нелепого, если невоздержанный, обладая знанием, поступает дурно. Это как с пьяными. Пьяные, когда их оставит опьянение, становятся самими собой. Ни разум, ни знание не покинули их, но были подавлены опьянением; освободившись от опьянения, эти люди снова стали самими собой. Подобным образом ведет себя и невоздержанный: пересилившая страсть заставила умолкнуть в нем рассуждение, но когда страсть, как опьянение, покидает его, он опять делается самим собой (см.: Аристотель. Большая этика 1201b 29—1202a 8).

* См.: Аристотель. Никомахова этика, 1179b 24—31.

** См.: Аристотель. Большая этика, 1206b 18—29.

*** См.: Аристотель. Никомахова этика, 1139a 31—1139b 6.

правлена к благу), но только в возможности. Эта ее обращенность к благу и, следовательно, к разуму является основанием для возможности их (стремительности и мышления) реального взаимодействия. Между умом и стремлением имеется и содержательное соответствие, параллель в способах деятельности. То, что для мысли есть утверждение и отрицание, для стремления — преследование и бегство. Нравственно добродетельный поступок предполагает единство истинности суждения и правильности стремления*.

Для того, чтобы считать поступок добродетельным, совершенно недостаточно этому поступку иметь лишь внешние (объективные) признаки добродетельности. Ведь может получиться, что человек совершает добродетельный поступок, даже и не зная о его добродетельности, или, возможно, и не желая ее. Внешне такой поступок имеет сходство с добродетельным, но сам настрой человека может говорить об обратном. Поэтому большое значение при оценке поступка как добродетельного имеет субъективный настрой человека, его отношение к совершаемому действию. Добродетельным поступок может называться лишь в том случае, если он совершается, во-первых, с ясным знанием сущности поступка и его целей (т. е. идеи), иначе говоря, он должен совершаться со-знательно; во-вторых, если добродетельный характер поступка избирается преднамеренно и ради самой добродетельности поступка; и в-третьих, совершение таких поступков должно осуществляться уверенно и устойчиво**.

Если добродетели связаны с поступками и страстями, а всякая страсть и всякий поступок могут сопровождаться удовольствием и страданием, то уже поэтому нравственная добродетель оказывается связанной с удовольствием и страданием***. К удовольствиям и страданиям приложимы количественные измерения, т. е. они могут быть сильнее и слабее, — и то и другое, с точки зрения Аристотеля, не хорошо****. Хорошо как раз уметь находить такую степень удовольствия, благодаря которой последнее не смогло бы перейти в свою противоположность. Поэтому сущность нравственной добродетели состоит в умении соблюдать меру — середину между избытком и недостатком. В природных задатках то или иное свойство может быть либо в преизбытке, либо же совершенно недостаточным для добродетели. И если нечем «усреднить» эти крайности, то данное свойство станет, скорее, источником зла, нежели добра*****. Сделай человека, к примеру, чересчур бесстрашным, так что он

* См.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1139a 18—26.

** Там же, 1105a 30—1105b 1.

*** Там же, 1104b 14—16.

**** Там же, 1104b 28—29.

***** Избыток и недостаток, говорит Аристотель, губительны для добродетелей, а обладание серединой благотворно (см.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1104a 25—26; 1106b 27—34; 1106b 35—1107a 1).

и богов не станет бояться, — он уже не мужественный, а безумный; а если всего боится, то трус. Мужественным поэтому будет и не тот, кто всего боится, и не тот, кто ничего не боится *. Мужествен, полагает Аристотель, тот, кто мужествен потому, что *считает* мужество благом, кто осмысленно устремляется ради добра в опасность и не боится ее. Не тот мужественный, кому вообще ничего не страшно, — тогда мужественными были бы и камень, и прочие неодушевленные предметы; нет, мужественный непременно боится, но стоит твердо **. То же самое можно сказать и о благоразумии, представляющем собой середину между распущенностью и бесчувственностью к удовольствиям ***, и обо всех остальных этических добродетелях. Людей осуждают не за то, что они питают любовь и влечение, например, к богатству, почестям или удовольствиям, но за то, что они нарушают меру в своем стремлении к ним ****. Дурным человек является потому, что ищет избытка, а не необходимых удовольствий. Только для ищущего чрезмерных удовольствий страданием будет уже само отсутствие чрезмерности *****. Нравственная добродетель, следовательно, — это способность поступать наилучшим образом во всем, что касается удовольствий и страданий, а порочность нужно рассматривать как ее противоположность 6*.

Что касается мыслящей способности души (логосной, т. е. «наделенной суждением», как называет ее Аристотель), то она состоит из двух частей, обращенных к полярным областям существующего. Сердцевиной этой судящей способности души является ум, который и создает саму возможность для способности суждения. Как следует из рассуждений Аристотеля, ум — это прежде всего способность *непосредственного усмотрения* некоторого содержания, не требующая никаких опосредствующих действий. При этом нужно иметь в виду, что упомянутое содержание далеко не однородно, а представляет собой две полярные сферы: ум имеет дело как с неизменными и первыми определениями 7*, с которых начинаются рассуждения и доказательства, так и с последними данностями (а это уже то, что осуществляется в поступках). Такая раздвоенность ума и в самом деле необходима. Ведь вся деятельность человека именно как человека отличается от поведения животного не случайными и второстепенными моментами, а в главном, по существу. И значит, главное (а это, конечно, ум, ибо именно он отличает человека от животного) прони-

* См.: *Аристотель*. Большая этика, 1185b 13—26.

** Там же, 1191a 19—30.

*** Там же, 1191a 36—37.

**** См.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1148a 23—28.

***** Там же, 1154a 15—20.

6* Там же, 1104b 28—29.

7* «Ум (νοῦς) направлен на первоначала вещей умопостигаемых и сущих» (см.: *Аристотель*. Большая этика, 1197a 20—21).

зывает и «центральной», и «периферийные» формы деятельности человека. По мысли Аристотеля, совершенно недостаточно для осуществления практических (условно — «периферийных») действий обладать только знанием общего, нужно еще, как он говорит, «обладать чувством этих [частных, последних данностей], а оно-то и есть ум» *. Если бы ум занимался только «высоким» и не присутствовал в поступках, то практическая деятельность человека грозила бы оказаться безумной, даже при наличии у него способности к созерцанию вещей вечных и неизменных. Такой человек, к примеру, мог бы понимать, что наличие такого-то свойства позволяет совершать соответствующие поступки, но при этом он оказался бы совершенно не способным усмотреть то единичное, в котором присутствует данное общее свойство, и соответственно, не смог бы понять, обладает или не обладает этим свойством он сам либо кто-то иной **. Такой человек или вообще не сможет совершить поступка, или же наверняка ошибется. Без устремленности ума на единичное существовала бы пропасть между представлениями об общем и поступками, направленными на что-то единичное, и первые никогда бы не смогли корректировать и направлять вторые; парменидовский дуализм вновь оказался бы непреодоленным. Аристотель это понимал и «раздвоил» единый ум, обеспечив тем самым связь общего с единичным и присутствие первого во втором. Ум, таким образом, есть способность усмотрения общего, единичного, находящегося в связи с общим, и их единства.

Имея возможность усматривать и объединять в себе и исходные начала, и «последние данности», ум выступает в качестве основания и предпосылки построения суждений и умозаключений, с одной стороны, и совершения поступков — с другой. Ум, будучи единым в сущности, как будто бы раздваивается на два ума: на собственно ум (ум в узком смысле слова), т. е. созерцающий ум, с одной стороны, и ум размышляющий о цели, т. е. направленный на деятельность, — с другой; от созерцающего ума этот последний отличается своей направленностью к цели (благу) ***. Таким образом, ум раздваивается на ум практический (действующий, поступающий) и теоретический (созерцающий). Практический ум устремлен к вещам изменчивым, а теоретический представляет собой способность созерцать такие сущности, чьи начала не могут изменяться. Первый получает от Аристотеля название рассчитывающей (τὸ λογιστικόν), или совещательной

* См.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1143а 36—1143б 6. — Отождествление ума с чувством выражает лишь то, что и чувства, и ум суть способности непосредственные.

** См.: *Аристотель*. О душе, 434а 17—19.

*** Там же, 433а 13—15.

(βουλευτικόν) *, способности, второй — способности научной, познавательной (ἐπιστήμονικόν) **.

Совещательная способность души направлена на чувственные предметы, на то, что находится в движении и подвержено возникновению и уничтожению. В самом деле, имеет смысл совещаться и принимать решение лишь относительно тех вещей (и поступков), изменить или не менять (совершать или не совершать) которые зависит от нашего выбора и находится в нашей власти. Но таковы как раз поступки и вещи чувственные, находящиеся в подвижной изменчивости ***. Поскольку совещательная способность связана с совершением поступков, она является важнейшим компонентом этических добродетелей. Добродетель создает цель, а совещательная (рассчитывающая) способность позволяет совершать поступки, ведущие к цели, т. е. намечает надлежащие пути и средства ****.

Созерцательная деятельность, в отличие от нравственной, не предполагает ни поступков, ни творчества. Она не стремится к тому, чтобы реализовать некую цель, некоторое содержание, отличное от самой деятельности. Поэтому поступки, без которых не может обойтись нравственная добродетель, являются скорее препятствием для созерцания *****. Из-за отсутствия «стремительности» в созерцательной деятельности для нее несколько теряется смысл категорий добра и зла, точнее, этот смысл трансформируется: то, что для нравственной добродетели предстает как благо и зло, для созерцательной деятельности есть соответственно истина и ложь 6*.

Каждая из этих двух способностей имеет свои добродетели, т. е. устойчивые формы деятельности («склады», как называет их Аристотель), благодаря которым они достигают истины наиболее полно. Одной из основных добродетелей совещательной способности души Аристотель считал рассудительность (φρόνησις) 7*. Она состоит в способности принимать верные решения для достижения блага и пользы, однако не общих, положим, полисных, а своих собственных 8*.

* В п. 1140b 27 и 1144b 14 «Никомаховой этики» Аристотель называет эту способность также «составляющей мнения» (δοξαοτικόν).

** См.: Аристотель. Никомахова этика, 1139a 4–13; Большая этика, 1196b 15–34.

*** См.: Аристотель. Большая этика, 1196b 15–34.

**** См.: Аристотель. Никомахова этика, 1144a 9–10; 1145a 5–6.

***** Там же, 1178b 1–5.

6* Там же, 1139a 27–29. — Строго говоря, любое мышление, в том числе и практическое, стремится к истине. Особенность же практического мышления состоит в том, что оно ищет истину, «которая согласуется с правильным стремлением» (см.: Там же, 29–30).

7* Рассудительность является добродетелью той части души, которая производит мнения, ибо и мнения, и рассудительность имеют дело с тем, что может быть и так, и иначе (см.: Аристотель. Никомахова этика, 1140b 25–27).

8* Там же, 1140a 25–28.

Важнейшими добродетелями созерцательного ума являются научность и мудрость. Научным Аристотель называет такой склад мышления, который реализуется в форме доказательств и направлен на те объекты, которые могут быть доказаны. Разумеется, это производная добродетель, зависящая от собственно созерцательного ума, поскольку работает именно с чем-то доказуемым; первоначально же, на основе которых строится доказательство, недоказуемы и являются объектом непосредственного усмотрения умом*, а потому и лежат за пределами научного знания. Обладающий научным знанием сознательно или бессознательно устраняется от рассмотрения первоначал и ограничивает себя изучением лишь того, что в состоянии быть доказанным. За пределами науки оказываются начала самой науки, что делает науку не целой, незавершенной и не самой высокой формой деятельности.

Совсем другое дело — добродетель мудрости (σοφία). Она оказывается по своему положению выше, чем знание, поскольку «сложена» из знания и ума. Ведь она имеет дело и с первоначалами, и с тем, что происходит из первоначал и подлежит доказательству**. Более того, ее центральным пунктом является именно созерцание вечных начал и неизменных сущностей, т. е. деятельность ума в узком смысле слова. А поскольку выше способности ума у человека нет ничего, то и выше добродетели мудрости нет никакой иной добродетели. Мудрость — это высшая точка в учении о добродетели и о счастье, и последнее нужно искать именно в ней. Она является самой самодостаточной из всех присущих человеку форм деятельности как раз благодаря созерцательности. В вещах, необходимых для существования, нуждается всякий — и мудрый, и правосудный, и все остальные, а потому в этой сфере любой будет зависимым и несамостоятельным, а значит, и несовершенным. Но если даже этим и достаточно обеспечены, то для осуществления иных добродетелей требуется еще и многое другое. Например, правосудному нужны те внешние обстоятельства, без которых невозможно осуществлять данную добродетель, а именно — люди. Точно так же обстоит дело и с благоразумием, и с мужеством, и с прочими добродетелями: они зависят от дополнительных внешних факторов, которые не всегда под рукой и не всегда во власти человека. Мудрому же для созерцания ничего внешнего не надо, и все, что необходимо для его деятельности, в нем имеется в тем большей степени, чем более он мудр***. А кроме этого, он свободен и от внутренних препятствий добродетельной жизни — от страстей.

* См.: Аристотель. Большая этика, 1197а 21—23.

** Там же, 1197а 23—30.

*** См.: Аристотель. Никомахова этика, 1177а 22—1177b 1, 1178а 24—25.

Самодостаточный характер созерцания свидетельствует, что эта деятельность является энтелехией. Никакой другой цели, кроме себя самой, она не содержит, и ни к чему иному, кроме созерцания, не ведет; это самая бесполезная деятельность с точки зрения практической активности человека, но зато самая прекрасная и совершенная и потому самая полезная для совершенствования души. И если самодостаточное и ценное ради себя самого счастье достигается в деятельности, то на роль таковой лучше всего подходит столь же самодостаточное и самоценное созерцание *. Созерцательная деятельность не лишена и удовольствия, необходимого для счастья. Причем из деятельностей, сообразных добродетели, та, что соответствует мудрости, признается доставляющей наибольшее удовольствие, удивительное по чистоте и неколебимости **. Ведь то, что присуще каждому по природе как наивысшее, доставляет и наивысшее удовольствие; наивысшим в человеке является ум, отчего умозрительная жизнь и есть самая счастливая ***. Мудрость создает счастье, потому что она делает человека счастливым от самого обладания добродетелью и от деятельного ее проявления ****. На втором же и последующих местах находится жизнь по любой другой добродетели *****.

Мудрость представляется Аристотелю совершенной деятельностью, достойной богов. Ведь никакие другие добродетели (правосудие, благоразумие, щедрость и т. п.) нельзя, по мысли Аристотеля, без большой натяжки приписать богам. Но если у живого (каковыми являются, с его точки зрения, боги) отнять поступки и творчество, то останется одно только созерцание. Созерцание и будет единственной деятельностью бога, отличающейся исключительным блаженством (ведь греческая философская публика не могла мыслить богов находящимися вне состояния блаженства) 6*. Созерцательностью, следовательно, жизнь людей похожа на жизнь богов; но если для богов вся жизнь блаженна (поскольку они ничем другим не занимаются), то

* «Если же счастье — это деятельность, сообразная добродетели, то, конечно, — наивысшей, а такова, видимо, добродетель наивысшей части души» (Аристотель. Никомахова этика, 1177a 13–14).

** Там же, 1177a 22–26.

*** Там же, 1178a 5–8.

**** Там же, 1144a 5–7.

***** Там же, 1178a 8–10. — Отношения между мудростью и рассудительностью Аристотель строит следующим образом. Рассудительность, по мысли Аристотеля, можно сравнить с управителем дома. «В самом деле, он — господин всего и всем управляет, однако не первенствует надо всем, а доставляет досуг хозяину, чтобы тому [заботы] о жизненных потребностях не мешали творить прекрасные и приличные ему дела. Подобно этому и разумность, словно управитель у мудрости, доставляет мудрости досуг и возможность делать свое дело, сдерживая страсти и (σοφροσύνη) вразумляя их» (Аристотель. Большая этика, 1198b 9–20).

6* Там же, 1178b 20–23.

для людей она блаженна лишь настолько, насколько в ней присутствует созерцательность. Из других же существ ни одно не бывает счастливо, по мнению Аристотеля, поскольку ни одно из них никак не причастно созерцанию*.

ПОЛИТИКА

Учение Аристотеля о государственном устройстве следует рассматривать в качестве продолжения его этики, психологии и физики. Поскольку государство создается разумными одушевленными существами для удовлетворения потребности своего общения, оно в сущности представляет собой объективацию душевно-телесных способностей «совокупного» человека. В сущности своей государство имеет природный характер и является продолжением семьи. Пожалуй, первой предпосылкой для объединения людей в сообщество являются, по Аристотелю, естественные различия между мужчиной и женщиной, точнее, естественное разделение их труда, связанное со стремлением оставить после себя потомство**.

Произведенное потомство нуждается в опеке и долгое время лишено возможности к самостоятельному существованию. С возрастом силы детей укрепляются и даже превосходят силы отцов, но интеллект еще довольно долго не достигает зрелости. С другой стороны, родители в пору своей зрелости, уступая детям в физической силе, превосходят их интеллектом; будучи же глубокими стариками, родители остро нуждаются и в физической, и в интеллектуальной помощи со стороны детей. Общение между ними, таким образом, тоже необходимо, и оно тоже строится на предпосылке естественного разделения труда, но теперь уже не полового, а возрастного.

Кроме этих оснований есть и еще одно. Естественное разделение труда, связанное с особенностями их физиологических устройств, имеется не только между мужчиной и женщиной, родителями и детьми. Столь же естественным является разделение труда и между такими людьми, у которых далеко не в одинаковой степени развиты умственная и физическая способности; ведь есть люди, у которых доминирует мыслительная способность, есть и такие, у которых развита физическая в ущерб интеллектуальной. Лучший и взаимовыгодный способ их существования — совместный, хотя в этом единстве противоположностей им надлежит выполнять разные функции. Один благодаря своим умственным свойствам способен к предвидению и размышлению, и потому он уже по природе своей есть существо властвующее и господствующее, как властвует и господствует над телом мыслительная способность; второй, так как он

* Аристотель. Большая этика, 1178b 26—29.

** См.: Аристотель. Политика, 1252a 25—30.

способен своими физическими силами лишь исполнять полученные указания, является существом подвластным и рабствующим *. Сосуществуя вместе, они реализуют естественные отношения между мыслительной способностью и физическим телом в одном человеке, где первая должна повелевать, а второе — выполнять ее приказания. И именно этот порядок следует признать добродетельным, тогда как обратный ему порядок таковым не является и он приносит обществу (как и отдельному человеку) неисчислимы страдания. Рабство, таким образом, естественно, оно есть результат естественного разделения труда и проекция в социальную сферу взаимоотношения между разными способностями человека **.

Общение между людьми, как выясняется из только что сказанного, опосредствуется отношениями, построенными на трех видах различий — различий полов (мужчины и женщины), возрастов (отцов и детей) и способностей (господ и рабов). Прежде всего эти отношения реализуются в семье, поскольку она есть общение, возникшее для удовлетворения повседневных надобностей. Общение же, состоящее из нескольких семей и имеющее целью обслуживание не кратковременных только потребностей, представляет собой селение ***. Общество, состоящее из нескольких селений, есть государство. Отсюда следует, по Аристотелю, что всякое государство есть продукт естественного возникновения. Более того, между семьей и государством существует внутренняя необходимая связь, государство представляется ему завершением первичных общений, а в завершении, как известно, обнаруживается природа. В осуществлении конечной цели и состоит высшее развитие, а самодовлеющее существование оказывается и завершением, и наивысшим существованием ****. Потому и человека Аристотель определяет как существо политическое *****.

В политической жизни получают свое развитие указанные выше природные отношения мужа к жене, отца к детям, господина и раба. Власть мужа над женой Аристотель сравнивает с властью политического деятеля, ведь мужчина по своей природе более призван к руководству, чем женщина 6*. Власть же отца над детьми может быть

* См.: *Аристотель*. Политика, 1252a 30—35.

** Женщина, согласно представлениям Аристотеля, не является рабом по природе. Женщина и раб по природе суть два разных существа: ведь творчество природы ни в чем не уподобляется жалкой работе кузнецов. Варвар же и раб по своей природе понятия тождественные, потому и женщины у варваров занимают положение рабов. Объясняется это тем, что у них отсутствует элемент, предназначенный по своей природе к властвованию; у них бывает только одна форма общения — общения раба и рабыни (см.: *Аристотель*. Политика, 1252b 1—10).

*** Там же, 1252b 15—16.

**** Там же, 1252b 27—1253a 2.

***** Там же, 1253a 2—4.

6* Там же, 1259a 37—1259b 4.

уподоблена власти царя: родитель властвует над детьми в силу своей любви к ним и вследствие того, что он старше их, а человек старший и зрелый может лучше руководить, чем молодой и незрелый; такой вид власти есть царская власть*.

Целью государства является общее благо, и поэтому оно должно управляться в интересах всех свободных. Люди объединяются, полагал Аристотель, не только ради самой жизни, хотя, конечно, и в ней самой по себе заключаются некое благоденствие и естественная сладость**. Однако преимущественно государство создается для счастливой жизни*** и ради прекрасной деятельности****. Только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно представлениям о справедливости, правильными; те же устройства, которые имеют в виду только благо правящих, — все ошибочны и представляют собой отклонение от правильных: они основаны на началах господства, а государство между тем есть общение свободных людей*****. Государственным благом и высшей добродетелью является, таким образом, справедливость, содержание которой состоит в том, чтобы служить общей пользе6*.

Важнейшим институтом государственного устройства является верховная власть, и от того, какова форма этой власти, зависит и форма самого государства. А власть эта может находиться в руках либо одного человека, либо немногих, либо большинства. И если во всех этих случаях руководство государством осуществляется, соотносясь с общей пользой, то такие виды государственного устройства являются правильными; в тех же случаях, когда управление осуществляется в интересах либо одного лица, либо немногих, либо большинства, можно говорить об отклонениях7*.

Монархическое правление, имеющее в виду общую пользу, Аристотель называет царской властью; власть немногих, но более чем одного — аристократией; а когда ради общей пользы правит большинство, он употребляет обозначение, общее для всех видов государственного устройства, — полития8*.

* См.: *Аристотель*. Политика, 1259b 10—14.

** Там же, 1278b 22—30.

*** Там же, 1280a 31—32.

**** Там же, 1281a 3—4.

***** Там же, 1279a 17—21.

6* Там же, 1282b 15—17.

7* Там же, 1279a 27—31.

8* Там же, 1279a 34—39. — В «Никомаховой этике» Аристотель этот вид государственного устройства называет тимократией в силу ее основанности на имущественных цензах. Однако, уступая привычке большинства, он соглашается его называть, как все, — политией (т. е. просто государственным устройством) (см.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1160a). В «Политике» термин «тимократия» Аристотелем уже почти не употребляется.

В «Никомаховой этике» Аристотель называет царскую власть лучшей, а политию (тимократию) — худшей*. В «Политике» же, как может показаться, он не столь категоричен, хотя и здесь царскую власть называет первоначальным и самым божественным из всех видов государственного строя**. Кажется, что критерием совершенства государственного строя для него здесь становится только осуществление власти на основе добродетели. Потому-то из трех видов правильного государственного устройства наилучшим ему представляется тот, в котором управление сосредоточено в руках наилучших***, при этом количественная сторона дела уже не имеет решающего значения. Складывается впечатление, что лучшими видами государственного устройства Аристотель склонен был считать как царскую власть, так и аристократию, раз оба этих вида для своего осуществления предполагают наличие добродетели****. Чисто теоретически, в одном ряду с ними может стоять и полития, поскольку управление может быть сосредоточено в руках лучших не только в том случае, когда кто-нибудь один из общей массы либо целый «род» будут иметь превосходство в добродетели, но и тогда, когда вся народная масса будет иметь такое превосходство. Правда, при этом все — и управляющие, и управляемые — должны быть одинаково добродетельны, поскольку в лучших формах государственного устройства добродетели мужа и добродетели гражданина надлежит быть тождественными*****. Это условие хотя и желанно, но не всегда исполнимо, отчего полития не могла претендовать на роль лучшего строя.

Царская власть при служении не общей пользе, а индивидуальной, деградирует в тиранию; аристократия, если она начинает блюсти выгоды лишь состоятельных граждан, превращается в олигархию; ну, а полития, как только она начинает преследовать выгоды неимущих, становится демократией**.

Наихудшим видом среди них будет то государственное устройство, которое оказывается отклонением от наилучшего. И если царская власть является первичной и наиболее божественной, то на месте наихудшего строя оказывается тирания, отстоящая, таким образом, далее всего от самой сущности государственного устройства.

* См.: *Аристотель. Никомахова этика*, 1160а 35—36.

** См.: *Аристотель. Политика*, 1289а 40—41. — Первичность царской власти состоит в том, что она строится по образцу отеческой власти в семье, а отеческая власть суть основа семейной жизни; семья же есть основа политической жизни человека. Царская власть мыслится также божественной, поскольку боги живут именно семейной жизнью.

*** Там же, 1288а 32—34.

**** Там же, 1289а 30—34; 1290а 24—25.

***** Там же, 1288а 34—39.

6* Там же, 1279b 4—10.

К ней непосредственно примыкает олигархия, а наиболее умеренным из отклоняющихся видов является демократия, поскольку она представляет собой отклонение от и так уже слегка «отклоненной» политики. Потому-то и степень отклонения здесь выглядит весьма умеренной*.

Все многообразие видов государственного устройства укоренено в способах управления семьей и представляет собой осуществление последних. Например, отношение отца к сыновьям имеет облик царской власти, а царская власть желает быть властью отеческой. Власть тираническая — это власть господина над рабами. (У персов власть тираническая, ибо они и с сыновьями обращаются, как с рабами.) Разделение полномочий мужа и жены представляется аристократией, ибо муж имеет власть сообразно достоинству и в том, в чем мужу следует властвовать, а что подобает жене, он ей и предоставляет. Но если муж распоряжается в доме всем, он превращает их сообщество в олигархию, ибо делает это вопреки достоинству и не как лучший в сравнении с женой. На тимократию похожи отношения братьев: ведь они равны во всем, за исключением разницы в возрасте. Наконец, «демократия», полагает Аристотель, бывает в домах без господина**.

Динамика изменения форм государственного устройства видела Аристотелю, в общем и целом, следующим образом. Как уже отмечалось, самой первой по времени и исходной по принципу Аристотелем считалась царская власть. Это было связано с тем, что населения ранних государств были малочисленными, семейными, патриархальными, да и людей, отличающихся высокими нравственными качествами, было немного (в силу небольшого числа граждан, составляющих государство). Укрупнение государств, вероятно, усиление отчуждения между семьями, привело к тому, что нашлось уже много людей, одинаково доблестных и претендующих на верховную власть, отчего сохранение царской власти оказывалось все более и более проблематичным. Отказавшись подчиняться власти одного человека, люди стали изыскивать какой-нибудь иной вид правления и установили, весьма вероятно, вначале аристократию, а затем политию.

Когда же, поддаваясь нравственной порче***, люди стали обогащаться за счет общественного достояния, из политий естественным путем получились олигархии. Из олигархий же сначала возникли тирании, а затем из них — демократии. Переход тирании в демократию, по мнению Аристотеля, неизбежен, поскольку низменная

* См.: *Аристотель*. Политика, 1289а 40—1289б 5.

** См.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1160б 23—1161а 9.

*** Нравственная порча состояла, по мнению Аристотеля, в том, что люди высшим благом стали считать не добродетель, а богатство.

страсть корыстолюбия правителей, постоянно побуждавшая их уменьшать свое число и увеличивать свое богатство, вела к обеднению народной массы, относительно ее увеличению, а соответственно, к ее усилению, так что рано или поздно последняя простотаки должна разрушить тиранию и установить демократию*.

Таковы виды государственных устройств и логика их превращений друг в друга. Многое из того, что написано об этом предшественниками Аристотеля, казалось ему прекрасным. И в первую очередь похвалы были адресованы, вероятно, Платону. Однако предшественники (и опять, возможно, прежде всего Платон) в применении этих рассуждений на практике по большей части впадали в заблуждения. Платон, как казалось Аристотелю, был озабочен только тем, чтобы найти наилучший вид государственного устройства, к иным же его формам он теряет интерес, рассматривая их как ступени деградации лучшего и исходного. Для Аристотеля достаточно очевидно, что следует иметь в виду не только наилучший вид государственного устройства, но и возможный при данных обстоятельствах, такой, который всего легче может быть осуществлен во всех государствах**, который при данных обстоятельствах оказался бы легче всего приемлемым и гибким***. Аристотель, таким образом, ищет наилучший из действительно возможных государственных устройств.

Если исходить из основной установки Аристотеля о том, что подлинное существование сущности есть ее действительное существование, а не только возможное и что форма при этом допущении оказывается поставленной в зависимость от материи, то делается понятным, почему Аристотель даже при том условии, что царская или аристократическая власти нравятся ему больше, чем остальные, наиболее реальной в современной ему обстановке считал все же политику, основанную на господстве среднего слоя. Важно, чтобы государство преследовало всеобщее благо и было причастно добродетели; что же касается формы государственного устройства, то она зависит от «материи» — от состава населения и его «добротности».

Многообразии видов государственного строя объясняется множественностью частей, из которых слагается социальная база государства. Все население государства может быть поделено на три части, из которых первую представляют люди состоятельные, другую — бедные, а третьи имеют средний достаток. Разный удельный вес этих составляющих частей является основанием разнообразия видов государственного устройства. Чаще всего преобладающими в политическом отношении в обществе оказываются полярно противоположные стороны — либо бедные, либо богатые. Поэтому-то и кажется,

* См.: Аристотель. Политика, 1286b 8—21.

** Там же, 1288b 36, 37—39.

*** Там же, 1289a 1—4.

что существуют только два вида государственного устройства: демократия и олигархия *, тогда как остальные виды рассматриваются в качестве вариаций первых двух. На этом, однако, дело не заканчивается. Оказывается, что то, какими будут демократия и олигархия, зависит от состава бедных и богатых, т. е. от их количественных и качественных характеристик. Ведь бедными и богатыми могут быть разные слои населения. Одной разновидностью, например, простого народа являются земледельцы, другой — ремесленники, третьей — торговцы, четвертой — моряки (военные и торговые), пятой — рыбаки **. Знатные, в свою очередь, различаются по богатству, благородству происхождения, добродетели, образованию и тому подобному ***. Вид, положим, демократии будет существенно зависеть от того, кто составляет большинство малоимущих — земледельцы или, например, ремесленники.

Аристотель не любил крайностей, в том числе и крайностей политического характера, полагая, что они делают государственный порядок неустойчивым. С его точки зрения, добродетелью является именно середина, а наилучшей жизнью будет средняя жизнь, при которой середина может быть достигнута каждым ****. Благом для государства в этой связи Аристотель признает существование большого среднего слоя, который в лучшем случае был бы сильнее обеих крайностей или по крайней мере каждой из них в отдельности. Строй же, который основывается на среднем слое и стремится к достижению средних (общих) целей, Аристотель называл политией. Этот строй и казался Аристотелю наилучшим среди тех, осуществление которых представлялось ему возможным без обязательного допущения высокой степени добродетельности всех граждан.

При наличии большого среднего слоя государству в целом гораздо легче повиноваться доводам разума, чем в том случае, если бы в нем доминировали или слишком богатые, или слишком бедные. Ведь очевидно же, что трудно подчиниться разумным доводам человеку сверхпрекрасному, сверхсильному, сверхзнатному, сверхбогатому или, наоборот, человеку сверхбедному, сверхслабому, сверхуниженному. Люди первого типа становятся, полагает Аристотель, по преимуществу наглецами и крупными мерзавцами. Люди же второго типа часто делают злодеями и мелкими мерзавцами. Люди первого типа не умеют подчиняться. Поведение людей второго типа

* См.: *Аристотель*. Политика, 1291b 1—13. — Там, где власть основана — безразлично, у меньшинства она находится или у большинства, — на богатстве, мы имеем дело с олигархией, а где правят неимущие, там демократия (см.: Там же, 1280a 1—4).

** Там же, 1291b 15—21.

*** Там же, 1291b 28—30.

**** Там же, 1295a 35—39.

из-за крайней необеспеченности чрезвычайно униженное. Одни в итоге не умеют властвовать и умеют подчиняться только власти господской, а другие не способны подчиняться никакой власти, а властвовать умеют только так, как властвуют господа над рабами. Получается государство, состоящее из господ и рабов, а не из свободных людей, государство, где одни исполнены зависти, а другие — презрения*.

Опора на средний слой позволяет государству в максимальной степени приблизиться к осуществлению самой идеи государства, насколько это вообще возможно в обществе, основанном не на добродетели, а на «соотношении сил». Государство должно стремиться ко всеобщему благу, а следовательно, к тому, чтобы все граждане в нем были в этом отношении примерно равны и одинаковы, а это как раз и свойственно преимущественно людям средним. Иначе говоря, интересы этого среднего слоя, с одной стороны, цели и задачи государства — с другой, в значительной мере совпадали. И чем больше средний слой в государстве, тем легче делается достижение этих целей, тем больше граждан, довольных деятельностью государства, и тем шире его социальная база**. В тех же случаях, когда одни владеют слишком многим, другие же ничего не имеют, возникает либо крайняя демократия, либо олигархия в чистом виде, либо даже тирания, и именно под влиянием противоположных крайностей***. А там, где средние граждане многочисленны, всего реже бывают среди граждан группировки и раздоры****.

Размеры лучшего государства тоже должны быть средними: оно не должно быть чересчур малочисленным, поскольку в этом случае оно не сможет быть самодовлеющим*****, но для него также не полезно быть и очень многочисленным, потому что большое государство не может управляться хорошими законами6*. Ведь, чтобы выносить те или иные решения на основе справедливости и распределять должности по достоинству, граждане непременно должны знать друг друга; где этого не бывает, там и с замещением должностей, и с судебными разбирательствами дело неизбежно обстоит пло-

* См.: *Аристотель*. Политика, 1295b 1—23.

** Там же, 1295b 26—28.

*** Там же, 1295b 35—1296a 4.

**** Там же, 1296a 9—10. — Аристотель сожалеет, что главенствующие в Греции и конкурирующие между собой Афины и Спарта насаждали в других государствах в соответствии со своим государственным устройством одно — демократию, другое — олигархию, причем считались с выгодой не этих государств, но лишь со своей собственной. В силу указанных причин средний государственный строй либо никогда не встречается, либо редко и у немногих (см.: Там же, 1296a 32—38).

***** Там же, 1326b 2—3.

6* Там же, 1326a 26—27.

хо. В условиях многолюдства сделать это справедливо невозможно *. Поэтому оптимальным вариантом для государства является тот, при котором количество населения должно быть максимально большим в границах легкой обозримости **.

Что касается территории, на которой надлежит размещаться государству, то она должна быть такой, которая обеспечивала бы государству возможно наибольшее самодовление. Это значит, что территория должна быть в состоянии приносить в достаточном количестве разнообразные продукты, набор которых исключал бы зависимость от других территорий и государств ***. Одновременно территория должна быть выгодна в военном отношении: ей надлежит быть труднодоступной для вторжения и при этом иметь удобные выходы ****.

Весьма важным представлялся Аристотелю вопрос о том, каким должен быть состав государства, или, иначе, кого целесообразно включать в число граждан (свободных), а кого нет, исходя из представлений о высшей целесообразности и высшем благе для государства.

Согласно учению Аристотеля, как уже было сказано прежде, высшим благом является счастье, которое состоит в совершенной деятельности и применении добродетели. А посему добродетель в той или иной мере должна присутствовать в государственном управлении, и чем весомее будет ее роль, тем совершеннее станет это управление и тем счастливее окажется государство. Ожидать, что все граждане будут добродетельными, не приходится. Напротив, простое эмпирическое наблюдение показывает, что люди далеко не в одинаковой степени причастны добродетели, что, собственно, и привело к образованию различных видов государственного устройства *****, причем чем меньше в людях добродетели, тем более худшее государственное устройство они создают. Соответственно, при построении лучшего государственного устройства нужно к управлению привлекать по возможности только добродетельных. Ведь добродетель государства выражается в том, что добродетельны граждане, участвующие в государственном управлении^{6*}. Для Аристотеля это означает, что в государстве граждане не должны вести жизнь, подобную той, какую ведут ремесленники, торговцы или землепашцы, поскольку их жизнь представляется ему неблагородной и идущей вразрез с добродетелью. Полнее всего добродетель кажется представленной в воен-

* См.: *Аристотель*. Политика, 1326b 13–20.

** Там же, 1326b 23–25.

*** Там же, 1326b 26–30.

**** Там же, 1326b 39–1327a 1.

***** Там же, 1328a 37–1328b 1.

6* Там же, 1332a 34–36.

ном деле и в деятельности, связанной с обсуждением того, что полезно и справедливо, — а это, кстати, главные части государства *. Граждане, таким образом, должны заниматься лишь этими видами деятельности, и лишь те, кто занимается этими видами деятельности, могут быть гражданами.

Только в руках граждан, далее, должна быть сосредоточена собственность. Ремесленники и другие слои населения, чья деятельность не направлена на служение добродетели, к гражданам не принадлежат и собственности иметь не могут. Хотя землепашцы, ремесленники и всякого рода поденщики необходимо должны иметься в государстве, но собственно частями государства являются тяжело вооруженные и совещающиеся **. Лучше всего, если бы землепашцы и им подобные были бы рабами или варварами ***, однако они не должны принадлежать к одной народности и не должны обладать горячим темпераментом ****.

Принцип справедливости в отношениях свободных и равных требует, чтобы управлением занимались все, желательно в равной степени, и если это невозможно сделать одновременно, то стоит ввести порядок чередования. Но как это сделать предельно рационально? Ведь не считать же оптимальным чередование участников управления на основе кратких временных интервалов, как если бы сапожники и плотники стали меняться своими ремеслами. Такой порядок в состоянии только ухудшить дело, и было бы лучше, если бы правила, насколько возможно, одни и те же люди *****. Однако в силу многочисленности данного слоя и в силу его относительной разнородности (одни из граждан молоды и физически крепки, но при этом они имеют недостаточно развитые умственные способности; другие являются людьми зрелыми и потому более мудры, чем сильны телом) одновременное участие в управлении либо невозможно, либо неэффективно.

К счастью, сама природа подсказывает, по мысли Аристотеля, основания для рационализации процесса привлечения граждан к управлению. Она сама установила различие, необходимое для осуществления двух важнейших функций государственного управления — законодательной и исполнительной, а именно: она сделала одно и то же по своему происхождению существо более молодым и более зрелым. Это естественное деление позволяет передать одним и тем же лицам исполнение обеих государственных функций, но не в одно и то же время, а в соответствии с тем, что природа наградила физической

* См.: *Аристотель*. Политика, 1328b 34—1329a 6.

** Там же, 1329a 36—38.

*** Там же, 1329a 18—26.

**** Там же, 1330a 26—28.

***** Там же, 1261a 31—39.

силой молодых, а рассудительностью — старших *. Одним из них по возрасту подобает быть в подчинении, другим — властвовать. Никто не станет негодовать на то, что он находится в подчинении, и не будет считать себя лучшим, раз он знает, что и он при других обстоятельствах получит свою долю в управлении, когда достигнет надлежащего возраста **. Кто хочет прекрасно повелевать, должен сначала научиться повиноваться ***.

Слой жрецов Аристотель предлагает формировать из числа граждан, доживших до преклонного возраста и не могущих вести напряженную жизнь законодателей. Эта деятельность рассматривается философом в качестве некоего отдыха от прежних трудов ****.

Как бы ни были хороши государственные мужи, их власть не должна быть неограниченной и произвольной. Человек, даже и очень добродетельный, всегда остается человеком, с присущими ему страстями и слабостями. Совсем другое дело — закон. В нем нет страстей и человеческих слабостей, он есть разум без инстинктов, что делает власть закона более привлекательной, чем власть человека *****. В силу этого именно правильное законодательство должно быть верховной властью, тогда как должностным лицам — будь оно одно или несколько — надлежит иметь решающее значение только в тех случаях, когда законы не в состоянии дать точный ответ^{6*}. Кроме того, верховная власть закона способна и к тому, чтобы надлежащим образом воспитывать должностные лица, предоставляя им возможность в прочих делах выносить судебные решения и управлять, руководствуясь наиболее справедливым суждением. Поэтому «кто требует, чтобы властвовал закон, по-видимому, требует, чтобы властвовали только божество и разум, а те, кто требует, чтобы властвовал человек, привносит в это и животное начало, ибо страсть есть нечто животное и гнев совращает с истинного пути правителей, хотя бы они были и наилучшими людьми; напротив, закон — это свободный от безотчетных позывов разум»^{7*}.

Таковы представления Аристотеля о жизни социального организма.

ИТОГИ

Аристотель оказался одним из наиболее реалистически мыслящих последователей Платона. Его усилия сделать идеализм более последовательным увенчались успехом по крайней мере в тех грани-

* См.: *Аристотель*. Политика, 1329a 13—15.

** Там же, 1332b 35—41.

*** Там же, 1333a 2—3.

**** Там же, 1329a 29—34.

***** Там же, 1286a 16—19.

^{6*} Там же, 1282b 2—5.

^{7*} Там же, 1287a 25—34.

цах, которые обусловлены созерцательным характером мышления. Реализация исследовательской программы, ориентированной на то, чтобы продемонстрировать имманентную присущность идей вещам и показать идеи как причины возникновения и бытия вещей, потребовала разработки соответствующего понятийного аппарата. Для этого, в свою очередь, ему необходимо было переосмыслить основные понятия предшествующей философии. Аристотель с поставленной задачей справился.

Оказалось, что последовательно проведенный идеализм стоит гораздо ближе к жизни, чем отвлеченные материализм и идеализм. Последовательный идеализм оказался совсем не чужд элементов эмпиризма, он оказался внимательным к чувственно воспринимаемой стороне действительности.

Аристотеля иногда упрекают за односторонне рассудочный подход, имея в виду его «отцовство» формальной логики, которую противопоставляют диалектике Платона. Однако у логики Аристотеля и диалектики Платона разные цели, задачи и сферы, да и вообще они суть разные формы деятельности. И то, что Аристотель рассмотрел законы функционирования рассудка, вовсе не означает, что Аристотель по-другому мыслить не умел. Разумеется, умел, и его учение о материи и форме является серьезным подтверждением диалектичности его мышления. Кроме того, формальная логика и диалектика не исключают друг друга, и для диалектического мышления соблюдение формально логических норм столь же необходимо, как и для любого другого нормального мышления.

МЕТАФИЗИКА

Учением Аристотеля закончился, хоть и короткий по времени, но очень важный этап в развитии древнегреческой философии, который увенчался появлением нового способа мышления — метафизического (идеалистического). Идеализм пришел на смену натурфилософии*, заявляя о своей способности разрешить противоречия последней. Противоречия заключались в конфликте двух важнейших компонентов познания: чувственного и мысленного, открытого элейцами и спровоцировавшего их противостояние. При этом нужно подчеркнуть, что без обнаружения отвлеченного разумного мышления, без придания ему самостоятельного статуса и противопоставления его чувственно воспринимаемому адекватное и исчерпывающее осознание природы было бы, видимо, невозможным. Само же отвлеченное мышление оказалось поставленным в зависимость от развития представлений о слове, речи.

Как уже говорилось выше, понятие природного (того, что обладает бытием посредством родов, рождения) включает в себя по крайней мере четыре причины: материальную, действующую, формальную и целевую**. Не все они одинаково легко доступны для сознания. Какие-то из них сразу очевидны, а к открытию других приходится идти долго и трудно, что связано с постепенностью и поэтапностью развития самого мышления. На первых порах становления познания, пока мышление еще не вызрело и не обнаружило собственную сущность достаточно ясно для себя самого, пока оно не обособилось от чувственности и имело чувственный характер, ему и

* В данной работе натурфилософия и физика означают одно и то же.

** Любая природная (рождающаяся) вещь — а для древнего грека, кроме искусственно созданных вещей, рождается все, включая космос, — предполагает четыре причины. Во-первых, это тот материал (материальная причина), из которого вещь происходит, за счет которого она растет и укрупняется. Во-вторых, требуется какая-то сила (действующая причина), которая преобразует материал, превращая его в нечто одно, является началом побудительных импульсов — разного рода стремлений. В-третьих, любое живое существо, рождаясь от своих родителей, с необходимостью обретает подобные им свойства и способности, проходит те же фазы в своем развитии, какие проходили и сами родители, как если бы все они развивались в соответствии с одной и той же программой (формальная причина). Наконец, в-четвертых, любая программа и построенное на ее основе существо предполагают некоторую цель, ради которой предпринималось развитие. Для природных существ такой целью является воспроизводство рода, т. е. размножение (см.: *Лебедев С. П. История античной философии. Физика.* СПб., 1996, с. 41).

доступной была только чувственно воспринимаемая сторона природного — материальная причина (вещество) да действующая (на первом этапе — силы Любви и Вражды). Две другие причины — формальная и целевая — некоторое время не попадали в поле зрения чувственного разума, просто не замечались, не усматривались, поскольку само мышление не отделилось еще от чувственности и не стало в этой обособленности заметным для себя. Поэтому природа на данной ступени развития философии интерпретировалась как самодвижущееся или движимое слепыми силами вещество. Соответственно этому, тот способ исследования, который природу отождествляет с движущимся веществом и в арсенале которого преобладает чувственное мышление, получил название физики.

Разумеется, когда целое, состоящее по крайней мере из четырех частей, пытаются объяснить исходя из допущения существования лишь двух (при том, что эти две части — вещество и силы — вынуждены функционировать в роли четырех и выполнять несвойственные им функции программы и цели, принадлежащие еще не открытым другим частям), тогда теоретическая конструкция, описывающая это целое, неизбежно наполнится противоречиями. Ранняя физика оказалась слишком проста, ее теоретический аппарат слишком примитивен для того, чтобы адекватно описать природные явления. Противоречия, неминуемо возникавшие в недрах физики, подталкивали ее к нахождению двух недостающих, но еще пока неизвестных причин, — формальной и целевой. Фактором, побуждающим и определяющим направление, в котором должен был происходить поиск этих причин, было открытие отвлеченного мышления. Последнее же, как сказано выше, оказалось непосредственно связанным с развитием речи.

Античная философия есть осознание природы посредством логоса, но и наоборот, логоса — посредством природы. Ее объектом является природа, пропущенная сквозь плоть речи, слова, логоса. Но можно сказать, что ее объектом являлось слово, развернутое в природе и составляющее ее скрытую суть. Только потому, что природа в сущности своей есть сказанное, реченное, — мысль и слово в состоянии постигать природу.

Философия формируется как сознание природы логоса — слова, речи, поэтому в основе своей она логична и грамматична. На первых порах, в лице физики, она была фонетикой и грамматикой бытия и познания. Метафизика добавляет к этому еще и семантический момент, поэтому ее можно считать логикой, грамматикой, но прежде всего семантикой бытия. Чтобы этот тезис стал достаточно ясным, следует вспомнить важнейшие понятия и основания философствования в доплатоновской философии.

Слово, столь незаметное при поверхностном взгляде на историю древнегреческой философии, занимало между тем едва ли не цен-

тральное место в ней. Можно сказать, что древнегреческая философия являлась формой осознания слова, рефлексией над ним. Это заметно даже на той стадии развития древнегреческой философии, которая называется натурфилософской и которая, казалось бы, наиболее далеко отстоит от «словесной» проблематики. Между тем такое впечатление обманчиво, и первые шаги философии в Греции были, возможно, самыми «словесными», или уж, по крайней мере, не уступали в этом отношении более поздним и более разработанным учениям.

Хотя слово λόγος более или менее отчетливо прозвучало в философии Гераклита, нет оснований отрицать наличия логосной проблематики уже и на более ранней ступени развития философии. По крайней мере, термин «стихия» (στοιχεῖον), переводимый вообще как «буква», недвусмысленно намекает на то, что продукт взаимодействия стихий, их взаимного сочетания друг с другом является то, что состоит из букв, а именно слово. Действительно, зачем применять термин «буква», если речь не идет о слове? Если вещества — воздух, огонь и прочее — это буквы, тогда вещь, сложенная из букв, — слово, или, в крайнем случае, слог. Вещь есть слово, произнесенное голосом, а «буква» суть определенная степень сгущения или разрежения голоса — звук. Та или иная стихия есть звук голоса определенной вибрации, колебания, причем колебания голоса бога. Голос человека тоже создает определенные вещи непосредственно — вещи-звуки, которые в сравнении со словами-вещами бога имеют недолговечное существование.

Как известно, для Гераклита понятие «логос» было важнейшим. Логос — это слово, речь, которые следует понимать не в переносном, а в буквальном смысле. Это самое настоящее слово. Правда, слово универсальное, божественное, творящее вещи «посредством бега в противоположные стороны»*. Это слово-божество, процесс говорения которого есть процесс создания вещей; божество говорит вещами, вещи есть слова его; божество проговаривает мир, мир есть речь божества-слова, а космичность его выражается в его логичности и грамматичности. Мир познаваем речью (мышлением) только потому, что в его (мира) основе уже лежит речь (слово), создавшая мир. Речью можно познать речь, логос прозрачен для логоса, потому что в них один и тот же закон. Слово здесь понимается фундаментальнейшим образом как основа и сущность мироздания. У Гераклита пока не чувствуется дифференциации между смысловой составляющей слова и носителем значения, каковым является чувственно воспринимаемый компонент вещи. Слово в основе своей

* См.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989, ч. I, с. 204, п. 33 d2.

есть огонь, свет, который, собственно, и есть вещь вместе с ее смыслом.

Впервые противоположность смыслового компонента слова и его носителя была осознана элейской школой. Именно усилиями элейцев отвлеченное мышление впервые обнаружило себя как что-то принципиально отличное от чувственности. А произошло это опять-таки благодаря анализу слова. Парменид, как и Гераклит, тоже говорит о логосе, исходит из логоса и ратует за логос. Но логос он уже связывает с его значением, со смысловой составляющей слова и больше ни с чем. Для Парменида подлинная речь и мысль — те, которые строятся в соответствии с точным содержанием своего значения. Логос в его понимании — это речь (мысль), разворачивающаяся по своим законам и не ориентирующаяся на данные чувственного восприятия. Мнение, с его точки зрения, есть разлад речи и его мысленного компонента, когда речь ориентируется не на собственное содержание — точное содержание значений слов, а на чувственно воспринимаемые образы вещей. Ориентация речи на чувственное восприятие приводит к тому, что в речи появляется помимо выразимого также невыразимое и немыслимое. И тогда речь и слово представляют собой только пустое имя, которому ничего не соответствует ни в мышлении, ни в действительности. Гераклитово слово-вещь расслоилось на вещь и слово, из которых первая сохранила чувственно воспринимаемые характеристики, а второе сконцентрировало в себе выделившийся в нечто самостоятельное мысленный аспект слова.

В результате осознания двойственности природы слова и выделения в нем в качестве объекта исследования смысловой части формируется собственно отвлеченное мышление. Именно здесь, в элейской школе, мышление обнаруживает свою независимость по отношению к чувственно воспринимаемому миру, обретает собственную нормативную базу с собственными законами. Здесь мышление, к своему удивлению, обнаружило, что оно способно осуществляться в отвлеченной форме и быть совершенно невещественным. Эта находка, как оказалось, несла в себе огромный потенциал, потому что последующая философия в определенной степени стала формой самосознания найденного отвлеченного мышления. Во-первых, надлежало отыскать источник отвлеченного мышления, соответствующий его сущности и его свойствам, т. е. тоже невещественный, и отличный от чувственности (физики таким источником называли огонь, кровь и т. п. и, следовательно, должны были неизбежно объяснить для себя, как, например, земля и вода могут произвести невещественное логическое мышление); во-вторых, нужно было найти и его «собственный» объект, к которому нормы логического мышления могли бы прикладываться без противоречий. При отсутствии такого объекта перенос норм мышления на чувственно вос-

принимаемые вещи (а никаких иных вещей, кроме чувственно воспринимаемых, физики не знали) порождал апории, как это показал Зенон Элейский. Эти две задачи и решала философия вплоть до Платона.

Источник отвлеченного мышления был найден Анаксагором. Это был Ум, целесообразно действующий на основе знания благого и прекрасного. Но вот объект этого Ума, на который он мог бы непротиворечиво направлять свое отвлеченное мышление, который имел бы соответствующие ему свойства и который соответствовал бы значениям обозначающих его слов, найти было значительно трудней. Еще некоторое время мыслителям будет казаться, что никаких иных сущностей, кроме чувственно воспринимаемых, не существует. А без таких «иных» сущностей невещественный и нечувственный ум взаимодействовать с вещественными и чувственно воспринимаемыми вещами не может, отчего он так и остался в рамках физики без эффективного употребления. Более того, ум, не умея взаимодействовать с веществом, казался совершенно не нужным, излишним для объяснения космоса, чем-то искусственно созданным человеческим мышлением и даже вредным (таким он казался софистам).

И тем не менее физики все же использовали отвлеченное мышление и его логику для описания чувственно воспринимаемых вещей, хотя последние мало для этого подходили. Они старались логично рассуждать о чувственно воспринимаемом, но даже легкое прикосновение норм отвлеченного мышления к чувственно воспринимаемым вещам втянуло физиков в логический процесс, который с легкостью обнаружил недостаточность физического подхода. Кризис физики преобразовал ее в софистику*, которая отличалась большим вниманием именно к слову (речи).

Выросшие на кризисе физики софисты представления о логосе существенно изменили. С точки зрения некоторых из них, речь (слово, мысль) не относится к сфере бытия, а представляет собой только кажимость, видимость бытия. То, что физики считали подлинно сущим, софистам представляется лишь иллюзией. Речь для них — это искусство и источник искусственных образований, случайных по своей сути; созданное на основе речи (политические отношения, правовые законы, религиозные представления и т. п.) не укоренено в самой природе и, следовательно, не принадлежит к подлинному бытию. Речь превратилась в условность, которой ничто в бытии не соответствует; она равным счетом ничего не отражает, она сугубо субъективна. Подлинным бытием является для софистов то, что останется, если из всей совокупности явлений вычесть то, что

* См.: наст. изд., с. 6, а также: *Лебедев С. П.* История античной философии. Физика. СПб., 1996. С. 161–164.

так или иначе связано с речью; а останется только природа, которая сводима к ощущениям и инстинктам. Речь и ощущения они считали совершенно не связанными друг с другом и настаивали на иллюзорном характере их отношений. Что, к примеру, в реальной действительности отражает слово «красный»? Ведь слово «красный» само по себе не красное, значение слова «красный» ничего в себе не содержит от красноты и совсем не похоже на то, что оно обозначает. Значение слова «движение» не движется, слова «падение» не падает и т. д. Как же можно не уверовать здесь в условный и иллюзорный характер речи? Имея своей основной целью манипуляцию сознанием, софисты старались внести сумбур и неопределенность в слова и в формы организации речи, дойдя в этом до полной относительности и условности.

Сократ тоже имел дело с логосом, со значениями слов. Но в противоположность софистам он стремился минимизировать относительность, условность слова и речи и пытался преодолеть приписываемый слову софистами иллюзорный характер, выразившийся в многозначности и субъективной произвольности его использования. Стремясь к объективности, Сократ искал такие значения слов, которые в известном смысле можно было бы считать безотносительными и исходными. Решая такую задачу, Сократ создает учение о логическом определении, предназначением которого было полагание предела множеству относительных значений и нахождение одного-единственного, но зато всеобщего значения.

Для Сократа, ограничившего собственные исследования сферой сознательной деятельности человека (т. е. сферой наших представлений — мнений и знаний), подобие и универсальность находятся только в словах (мнениях и знаниях). Причем общность, подобие, единство в наших мнениях есть только потому, что все мнения покоятся на одном-единственном знании (подлинном значении слова), существующем в форме мысли, свободной от связи с чувственностью, и выражающемся в логическом определении. Такой была позиция Сократа. Вопросы же о том, присутствуют ли эти подобие, общность, единство не только в наших представлениях, но и в *физических* вещах, он даже не ставил, запретив себе и другим заниматься физикой. Это, однако, не означает, что такая проблема не могла быть поставлена кем-то другим после преодоления запрета. И она действительно была очень скоро сформулирована последователями Сократа — представителями мегарской школы и Платоном. Для них (в особенности для Платона) запрет заниматься физическими вещами был далеко не очевиден, и они попробовали. Ведь и в самом деле, общность, подобие и единство содержатся не только в тех словах, с помощью которых обозначаются наши представления о добродетели, красоте, мужестве и т. п., но также и в тех, которыми обозначаются физические вещи — люди, животные, растения и прочее. Вни-

мание к этому обстоятельству ставило новые проблемы. В перспективе надлежало уяснить не только то, каким образом относятся подобия, единство и общность наших представлений о физических предметах к подобию, единству и общности самих физических предметов (дерево ведь похоже на дерево, человек — на человека, собака — на собаку и т. п.; и если бы в вещах действительно не было бы ничего общего, то, как уже отмечалось, их сложно было бы обозначать словами). Гораздо важнее оказалось понять, в каком отношении друг к другу находятся умопостигаемое единство самих вещей и их чувственно воспринимаемая множественность.

Если оставить без внимания не слишком удачные попытки онтологизировать речь и остановиться только на наиболее перспективных, то нужно иметь в виду прежде всего учение Платона. Он первый после софистов постарался вернуться на позиции физиков и онтологизировать речь, слово, понять космос как речь, как речь бога. Он допустил наличие самостоятельно существующих умопостигаемых единств вещей, соответствующих значениям слов, и назвал эти единства идеями. Идея, конечно, не тождественна значению слова, обозначающего ее, но, по крайней мере, слово адекватно идее: слово сродни тому предмету, который оно обозначает, говорит Платон*. Получалось, что отношения чувственно воспринимаемых вещей и идей, с одной стороны, и мнения и знания — с другой, параллельны: чувственно воспринимаемое можно мнить, но нельзя знать, а идеи в чистом виде можно знать, но нельзя мнить. Смысловой элемент слова, речи (значение слова, мысль) обрел собственный объект: он относится не к конкретным чувственно воспринимаемым вещам, а к умозрительным идеям.

Тем самым Платон вынес противоположность чувственно воспринимаемого и мышления за пределы только познания и утвердил ее в сфере существования: он заговорил о двух взаимоисключающих видах самого существующего**. Платон просто привел сферу существующего в соответствие с двумя способами познания и в известном смысле удвоил ее: существующему чувственно воспринимаемым образом он противопоставил существующее умозрительно. Благодаря такому удвоению сущего была решена последняя задача: мышление (ум) обрело собственный предмет — идеи, имеющие те же свойства, что и само отвлеченное мышление. Теперь, направляя мышление на идеи, можно уже не ожидать порождения апорий

* См.: Платон. Тимей, 29b—c.

** Как уже отмечалось, элейцы в свое время ограничивались лишь противопоставлением мышления чувственному восприятию и говорили не о двух формах существующего, но только о двух формах познания этого существующего — чувственной и логической. Следствием перенесения логического мышления непосредственно на чувственно воспринимаемые вещи стали зеноновские апории.

элейского (зеноновского) характера, поскольку универсальности мышления (чистому значению слов) здесь противостоит не сугубая множественность чувственно воспринимаемых вещей, а столь же универсальная сущность последних — идея.

Выделение смыслового компонента слова как самостоятельного объекта исследования и формирование на его основе отвлеченного мышления приводит к закладыванию принципиально иных начал исследования сущего, нежели те, которыми руководствовалась физика. Выходит, что путь к метафизике пролегал через анализ слова, речи. Весомая роль логоса (речи) в появлении метафизики объясняется параметрами самого слова. Значение любого слова имеет универсальный, надындивидуальный характер, и приложимо оно может быть к едва ли не бессчетному множеству предметов, обозначаемых данным словом. Значение слова обладает такой универсальностью потому, что в своем составе содержит указание на признак, которым подобны друг другу однородные и однотипные вещи, — на признак, фиксирующий общность, единство похожих предметов. Иначе говоря, не имея ничего общего с чувственно воспринимаемыми вещами, оно выражает общее самих вещей. Именно слово с очевидностью показало, что вещи подобны друг другу, что в них есть что-то одно, единое для них и тождественное, при этом отличное от всей совокупности чувственно воспринимаемых вещей; оно же — слово — стимулировало поиск источника целесообразности (об этом учили еще софисты и Сократ) и давало для этого богатый материал.

Нет ничего удивительного поэтому в том, что Платон усмотрел возможность плодотворно использовать понятие идеи для объяснения того, чего не могли уразуметь физики, основывающие свои рассуждения на категории случайности, а именно: идеи можно было употребить для объяснения необходимости и подобия в вещах, а если учесть еще и то, что идеи суть формы функционирования целесообразно действующего ума, то с их помощью можно было понять и причины целесообразности и гармоничности в чувственно воспринимаемых вещах. Именно необходимости, подобия, целесообразности и гармоничности в вещах не могли объяснить физики.

Обычный опыт подсказывает, что очень многие вещи, которые доступны человеческому наблюдению, целесообразны: целесообразно устроена человеческая деятельность, целесообразны живые организмы, целесообразна их связь с окружающей средой и т. д. Возможно, целесообразны также и явления микро- и мега-уровней бытия, да только мы не в состоянии пока их ясно усмотреть. То же можно сказать о необходимости и подобии: чадо развивается по тем же самым законам, по которым развивался и родитель; вновь растущее дерево делает это по тем же самым законам, по которым произрастало его породившее дерево; по одним и тем же законам

вращаются разные электроны вокруг разных ядер разных атомов. Целесообразность, необходимость и подобие фактом своего существования указывают на их источник, отличный от них самих и от чувственно воспринимаемой вещи.

Подобие между вещами всегда свидетельствует о единстве их происхождения: братья именно потому похожи друг на друга, что они похожи на своих родителей в силу одного от них происхождения. Сделанные рукой человека однородные вещи (например, стулья) потому подобны друг другу, что они созданы в соответствии с одним чертежом. Но как подобие мнений сводимо к единому и довольно абстрактному знанию — логически определенному значению слова, так и подобие вещей должно быть сводимо к объективно существующему единству сущности, отличному от чувственно воспринимаемого своеобразия каждой конкретной вещи (это своеобразие соответствует мнению) и совпадающему по своему содержанию со знанием. Стулья могут отличаться друг от друга формой, материалом, размерами, узорами и тому подобным, но в каждом из них есть то единое для всех них, что делает каждый стул именно стулом, что безразлично к индивидуальному своеобразию каждого стула и что фиксируется в значении слова. Это постигаемое лишь в мыслях и выражаемое в значении слова единство Платон склонен был считать источником реального подобия друг другу чувственно воспринимаемых вещей. Причастные одной идее вещи строятся в соответствии с ее (идеи) мысленным содержанием как некоторой программой. Программный характер идеи связан с ее ролью первообраза; как в человеческой деятельности чертеж, являясь первообразом будущего изделия, представляет собой также программу его (изделия) построения, так и идея есть своего рода информационный чертеж-программа для построения (рождения) вещей (такого предположения не делали ни элеаты, ни мегарцы). Именно тем, что вещи создаются на основе одной программы, объясняется необходимость приобретения ими подобных друг другу свойств.

Термин «идея», возможно, не очень удачен и обозначает, скорее, следствие (общий внешний вид), нежели то, что он должен был, по замыслу своего создателя, обозначать — источник эмпирически фиксируемой закономерности (т. е. источник самой обобщенности внешнего вида). Однако погрешность эта в значительной степени лишь терминологическая и может быть объяснена исторически ограниченной позицией античного мышления — его созерцательностью. Замысел-то был правильным. На идею на первых порах, может быть, и не вполне осознанно возлагалась функция «программного обеспечения» процесса формирования чувственно воспринимаемых вещей. Идея есть программа, программа построения вещи, придания ей определенного внешнего вида, определенных функций. Общая для многих вещей программа, заранее, до каждой конкретной

вещи уже данная, и есть действительный источник целесообразности, подобия в вещах.

Именно это если и не поняли, то интуитивно предчувствовали Платон и Аристотель*. Идея, понимаемая как программа, стала важнейшей предпосылкой метафизики. Историческое появление ее вполне оправданно, а теоретическое место вполне законно. В метафизике нет ничего неестественного, болезненного, искажающего фактическое положение дел. Она просто остановила свое внимание на том, чего не усмотрела физика, — на формальных и целевых причинах в их связи с материальной и действующей причинами, т. е. на программном характере бытия, — и больше ничего. В достаточно развитой своей форме (у Аристотеля) она разрешила трудности собственного становления (развитие учения об идеях от Платона до Аристотеля) и трудности самой физики. Причем с появлением метафизики физика не оказалась отброшенной и отмененной; метафизика не отрицает материальных и действующих причин, но ставит их в неразрывное отношение к формальным и целевым причинам. Как показали история и логика исследования, природа не может быть сведена только к веществу и движению; если ограничиться лишь этими началами, то всегда будет оставаться неясность относительно того, откуда берутся законы и целесообразность. Наряду с движущимся веществом природа столь же органично включает в себя и неподвижное умозрительное — то, что Платон назвал идеей и без допущения чего совершенно невозможно без парадоксов и нелепостей описать природные (в античном смысле слова) процессы. Метафизика, таким образом, включает в себя физику в качестве подчиненного момента. Как целое включает в себя свою часть, она включила в себя физику в качестве своего собственного необходимого момента.

Античные идеалисты — Платон и Аристотель — наткнулись на совершенно реальную и вполне объективно существующую сферу бытия — информационную. Идеализм, или, что то же самое, метафизика — это не искаженное, не перевернутое с ног на голову сознание, а вполне реальное, отражающее в своей позиции информационную составляющую сущего. Идея, если пользоваться современной терминологией, — это информация, которая, будучи невещественной, управляет определенными материальными процессами. Любой живой организм имеет программу, в соответствии с которой строится его тело, осуществляются его функции; неживые физические тела, закономерно появляющиеся и функционирующие по определенным законам, тоже опираются на определенные, с позволения сказать, «программы»; при этом нужно иметь в виду, что сама ин-

* Впрочем, по всей видимости, Аристотель более осознанно относился к программному характеру идеи.

формация этих программ не имеет в себе ничего вещественного и ее можно фиксировать только с помощью мышления. Идейный уровень — это информационная сфера, имеющая иные формы бытия, нежели чувственно воспринимаемые вещи. Огромная заслуга Платона состояла в том, что он информационную сферу бытия накрепко связал с разумностью и со словом: информация может быть только разумной (словесной), а внеразумной — вообще нет, и кроме того, сама собой или случайно она не возникает. Информационно не нагруженная область — это хаос, или пустота, «ничто» в строгом смысле слова.

Человеческое мышление, занятое поиском начал всего сущего, настроено на нахождение самых элементарных его форм, самых минимальных (неделимых) «порций», из которых складывается все многообразие сложных явлений. Древняя физика в лице Левкиппа и Демокрита пыталась отыскать минимальную элементарную порцию вещества, назвав ее атомом; современная физика «квантует» энергию, а Платон «заквантовал» информацию, назвав элементарную ее порцию идеей. И в самом деле, идея, выражаясь современным языком, — это своего рода информационный атом, квант информации, минимальная и неделимая ее «порция». В идее содержится то минимальное количество информации, которое необходимо для построения соответствующей вещи, а равно и для понимания той или иной вещи; столько-то и такого-то ее вида требуется для построения, например, человека; иное же ее количество и иного вида нужно для рождения какого-то иного существа. «Усечение» этой элементарной порции информации чревато тем, что вещь такого-то вида просто не появится.

Метафизика в ее античном исполнении представляет собой, таким образом, *созерцательное* учение об информации*. Древнее мышление в силах было только констатировать факт существования программно-информационной сферы; знаний о конкретной связи информации и ее носителей еще не было, и мышление вынуждено было только следить за тем, как работает идея, не будучи в состоянии ею управлять. В отличие от древней, современная наука теми или иными своими областями столь серьезно продвинулась в своем развитии, что оказалась в состоянии порвать с созерцательностью и начать этой информацией, хотя бы частично, управлять (как это

* Слово «информация» производно от латинского *informo*, которое может быть переведено как «придавать вид», «формировать», «создавать», «делать», «устраивать», «организовывать» и одновременно «мыслить», «воображать» (см.: Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М., 1976). Примерно так же может быть переведено и активно используемое Аристотелем древнегреческое слово *μορφή* — «образовывать», «давать форму, образ, вид» (см.: Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. М., 1991). Оба слова обозначают в сущности одно и то же: создание чего-то на основе образа.

делает, к примеру, генная инженерия). Современная наука об информации — деятельная, а не созерцательная. Как это ни парадоксально звучит, но она — современная наука, даже не подозревая того, становится все более и более метафизической и идеалистической.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адо П. Что такое античная философия? М., 1999.
2. Αχαδημια: материалы и исследования по истории платонизма. СПб., 1997.
3. Антология кинизма. М., 1984.
4. Антология кинизма: философия неприятия и протеста. М., 1996.
5. Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1976—1983.
6. Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976.
7. Ахманов А. С. Логическое учение Аристотеля. М., 1960.
8. Бирюков П. И. Греческий мудрец Диоген. М., 1991.
9. Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985.
10. Борисов В. Н. Философия Аристотеля. Самара, 1996.
11. Васильева Т. В. Путь к Платону: Любовь к мудрости, или Мудрость любви. М., 1999.
12. Греческо-русский словарь / Под ред. А. Д. Вейсмана. М., 1991.
13. Великий греческий мудрец Сократ. М., 1991.
14. Визгин В. П. Генезис и структура квалитивизма Аристотеля. М., 1982.
15. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994.
16. Гонгаров И. А. Практические основания истины в античном платонизме. Сыктывкар, 1998.
17. Греческая литература. М., 1939.
18. Латинско-русский словарь / Под ред. И. Х. Дворецкого. М., 1976.
19. Джохадзе Д. В. Диалектика Аристотеля. М., 1971.
20. Джохадзе Д. В. Основные этапы развития античной философии. М., 1977.
21. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
22. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Zürich; Berlin, 1964.
23. Донских О. А., Козергин А. Н. Античная философия: мифология в зеркале рефлексии. М., 1993.
24. Зубов В. П. Аристотель: Человек. Наука. Судьба. Наследие. М., 2000.
25. Карабущенко П. А. Элитология Платона. Астрахань, 1998.
26. Кассен Б. Эффект софистики. М., 2000.
27. Кессиди Ф. Х. Сократ. Ростов-на-Дону, 1999.
28. Ксенофонт. Сократические сочинения. СПб., 1993.
29. Лебедев С. П. История античной философии. Физика. СПб., 1996.
30. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М., 1993.
31. Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994.
32. Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993.
33. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
34. Маковельский А. Софисты. Вып. первый. Баку, 1940.
35. Макардашвили М. Лекции по античной философии. М., 1999.
36. Нахов И. М. Философия киников. М., 1982.
37. Нерсесянц В. С. Сократ. М., 1984 (второе издание — М., 1996).

38. Платон. Диалоги. М., 1986.
39. Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1968–1972.
40. Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.
41. Секст Эмпирик. Сочинения: В 2 т. М., 1976.
42. Сергеев К. А. История античной философии. СПб., 1998.
43. Суд над Сократом: Сборник исторических свидетельств. СПб., 1997.
44. Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 1890.
45. Трубецкой С. Н. Учение о логосе в его истории // Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994.
46. Трубецкой С. Н. Основания идеализма // Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994.
47. Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. М., 1997.
48. Универсум платоновской мысли: космос, мастер, судьба // Сборник статей. СПб., 1998.
49. Фомин В. П. Сокровенное учение античности в духовном наследии Платона. М., 1994.
50. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.
51. Чанышев А. Н. Аристотель. М., 1987.
52. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1996.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Софисты	6
Сократ	36
Сократические школы	64
§ 1. Киренская школа. Аристипп	65
§ 2. Киническая школа. Антисфен	72
§ 3. Мегарская школа. Евклид	84
Платон	91
Введение. Учение о знаниях	97
Учение об идеях	106
§ 1. Формирование учения об идеях	106
§ 2. Идея, слово, вещь	124
§ 3. Одно. Мир идей	130
Учение об универсуме	140
§ 1. Ум и мир умопостигаемого	140
§ 2. «Неразумная причина космоса»	151
§ 3. Космическая душа и космос	163
Учение о человеке	174
§ 1. Учение о переселении душ	174
§ 2. Познание как припоминание	178
§ 3. Состав души и учение о добродетели	182
Учение о государстве	187
Значение Платона	200
Аристотель	204
Логика	209
Апории учения об идеях	214
Учение о сущности	219
Виды сущностей	240
Учение о душе	249
Этика	257
Политика	276
Итоги	286
Метафизика	288
Литература	300

Учебное издание

ЛЕБЕДЕВ С. П.
История античной философии

Часть вторая. МЕТАФИЗИКА

Корректор *Н. М. Баталова*
Верстка *С. В. Степанов*

Лицензия № 00944
от 09.02.2000 г.

Подписано в печать 15.03.05. Формат 60 × 90^{1/16}.
Бум. офсетная. Гарнитура Остava. Печать офсетная. Усл. печ. л. 19,00.
Тираж 1000 экз. Зак. № 175.

По вопросам оптовых закупок обращаться по адресам:

191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15,
Издательство Русской Христианской гуманитарной академии.
Факс: (812) 311-30-75; e-mail: rector@rchgi.spb.ru.
URL: <http://www.rchgi.spb.ru>;

ИТД «Летний сад»:
Тел. в С.-Петербурге: (812) 232-21-04;
Тел. в Москве: (095) 290-06-88

Отпечатано с готовых диапозитивов
в типографии Издательства СПбГУ.
199061, Санкт-Петербург, Средний пр., 41

