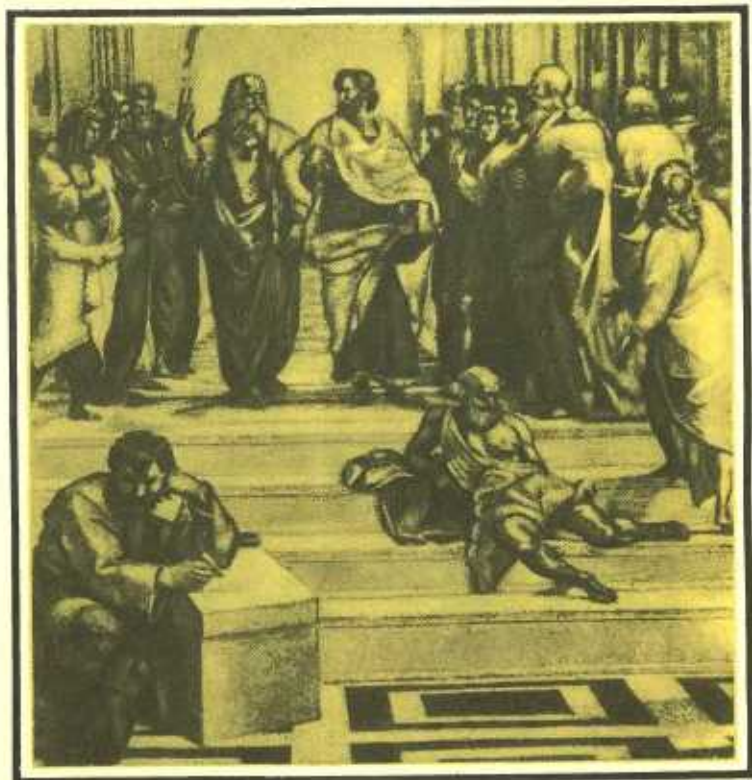


Т.В.ВАСИЛЬЕВА

**АФИНСКАЯ
ШКОЛА
ФИЛОСОФИИ**



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Из истории мировой культуры

Т. В. ВАСИЛЬЕВА

АФИНСКАЯ ШКОЛА ФИЛОСОФИИ

Философский язык
Платона и Аристотеля

Ответственный редактор
доктор философских наук
Д. В. ДЖОХАДЗЕ



МОСКВА
«НАУКА»
1985

Васильева Т. В. Афинская школа философии. М.: Наука, 1985, 160 с., (Серия «Из истории мировой культуры»).

Книга представляет собой историко-культурный очерк классического периода античной философии, связанного с именами Сократа, Платона и Аристотеля. Сопоставляются два принципиально различных подхода к проблеме литературного выражения философской мысли, представленных в наследии Платона, с одной стороны, и Аристотеля — с другой. Формирование языка философии рассматривается на фоне социально-экономического и политического уклада афинского полиса конца V—начала IV в. до н. э., а также в русле историко-литературного процесса той эпохи.

1.10

Рецензенты:

С. С. АВЕРИНЦЕВ, А. С. БОГОМОЛОВ,
В. А. ЛЕКТОРСКИЙ, А. Ф. ЛОСЕВ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Философ наших дней, когда он хочет обратиться со словом истины к своему читателю или слушателю, находится в неизмеримо более выгодном положении, нежели то, в каком мы застаем первых греческих мыслителей, для которых образцом мудрости и красноречия могло служить лишь слово Гомера или Гесиода. К услугам нашего современника множество готовых, великолепно отточенных, не раз с успехом использованных форм сообщения философских истин: блестящая лекция перед широкой аудиторией; монография, вполне доступная лишь специалистам; парадоксальный диалог-памфлет, предназначенный для литературно-художественного издания; статья в научном журнале. Философская литература располагает также увлекательными примерами создания новых, неиспытанных форм, сулящих невиданные ранее возможности, каковы, например, неуловимые в своих очертаниях произведения, подводимые под общее наименование «философских эссе». Наконец, на помощь автору приходит и хорошо натренированная готовность искушенного читателя извлечь урок философской мудрости, или, как теперь чаще говорят, получить определенный объем философской информации из любого чтения, не смущаясь привычной или непривычной его формой. «Как сказать?» мы не ощущаем теперь до такой же степени проблемой совести мыслителя, как «что сказать?», выбор слова представляется нам делом вкуса.

Для древнегреческого философа, которому свой философский язык не из чего было выбирать, а предстояло еще только изобрести, о внеположности языка мысли не могло быть и речи, тем более что мысль не только еще не успела эмансипироваться от выражения, но и еще не существовала реально как мысль отдельно от речи. Мы хорошо знаем, что «язык есть практическое, существующее для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание»¹.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 29.

Мы глубоко убеждены также, что одну и ту же мысль можно выразить разными словами, что как они ни тождественны в своей диалектической противоположности, мысль есть мысль, а язык есть язык. Древнегреческой философии еще предстояло собственными мучительными усилиями выработать и это убеждение, и демонстрирующие его примеры. Для современника Платона речь звучала равнозначно мысли и мысль отмечалась сознанием как беззвучная речь; это и называлось греческим словом «логос». «Мыслью, — говорит Сократ в платоновском диалоге „Теэтет“, — я называю речь (логос), которую душа ведет сама перед собой» (489 С).

Какими многообразными значениями оборачивался для греческого ума этот «логос», в наши дни трудно описать и не на одной тысяче страниц. Судебная речь — логос, предложение в грамматическом смысле — логос, счет — логос, отчет — логос, разум — логос. К Гераклиту издавна возводили учение о Логосе как об основании и смысле мироздания, но даже и в этом предельно обобщенном и отвлеченном значении логос сохраняет связь с обращенной к человеческому слуху и разумению речью: люди не понимают Логоса, даже когда слышат его, а если бы они умели слушать Логос, они согласились бы со словом мудрости². Когда наряду с эпической и лирической поэзией на греческой почве стала складываться прозаическая литература, словом для ее обозначения стал все тот же логос.

Говоря о языке древнегреческой философии классического века, в отличие от языка поэзии, например языка официальных документов, языка рынков или мастерских, мы постараемся проследить то, что, собственно, правильнее было бы назвать ее логосом, а именно способ формирования мысли не просто в словесном выражении, но и внутри бурно развивающейся словесности, которая выработкой новых жанров и существенным преобразованием старых отвечала стремительному расширению кругозора и усложнению духовной организации человека той эпохи.

Современнику Платона и Аристотеля, проживи он около ста лет, как легендарный афинский долгожитель, знаменитый оратор этой поры Исократ, в раннем детстве довелось бы застать Афины в зените мощи и славы, увидеть строительство Акрополя; отроком — пережить афин-

² См.: *Секст Эмпирик. Соч.*: В 2-х т. М., 1975, т. 1, с. 85—87.

скую чуму и смерть Перикла, юношей — следить, как состязались в театре Диониса два величайших трагика — Софокл и Еврипид, дивиться красноречию и мудрости софистов, беседовать с Сократом; в зрелые годы — стать участником бесчисленных малых и великих войн, вконец расшатавших могущество не только Афин и даже не просто Греции, но греческого свободного и самодовлеющего полиса как такового; к старости — наблюдать усиление и расширение македонского царства, а на пороге смерти услышать весть о греческом походе молодого македонского царя Александра.

Тот, кто в молодости с упоением повторял за Софоклом: дивен и мощен человек, он попирает море, обрабатывает землю, укрощает зверей и птиц; он научился говорить, мыслить и жить укладом города, он ухитряется избегать болезней; один Аид еще для него неизбежен, самые смелые надежды опережают его искусства и его изобретательная мудрость, — кто привык действовать в убеждении, что человек — мера всех вещей, тот в преклонных годах мог видеть человека в образе оципанного петуха (так, по преданию, спорили о понятии человека философы: по определению Платона, получалось, что человек — это двуногое без перьев, Диоген, оципав петуха, продемонстрировал это определение наглядно³).

Для кого городские стены — образ замкнутости родного города — были когда-то символом могущества государства и благополучия граждан, тот, пережив разрушение, восстановление и фактическое упразднение этих стен, уходил из жизни, осознав единство всего эллинского мира перед лицом мира варварского и, более того, — единство всего человеческого мира перед лицом мира природного, наконец, единство человеческого мира с миром всего живого и неживого. Бывшему гражданину полиса, сменившему десятки политических убежищ в разных концах обжитого круга земель, побывавшему в течение жизни и свободным, и пришельцем, и рабом, оставалось одно подданство — он начал считать себя гражданином мироздания⁴.

Поэзия, торжественно воспевавшая гражданские доблести, учившая благочестию и благоразумию, потеряла актуальность, наиболее совершенные ее произведения по-

³ См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 246.

⁴ Там же, с. 254.

следовали за Гомером, составив круг школьного чтений. Сведения о разных странах и обычаях разных народов, рассказы об исторических событиях далекого и недавнего прошлого, воспоминания о прославленных людях — не легендарных героях, а реальных людях, еще живых или оставивших на земле живых свидетелей своей жизни, передача их поучительных высказываний — вот что вызывало горячий интерес у нового читателя, что было ему так полезно знать в его вынужденных скитаниях и так необходимо продумать в превратностях его судьбы. Новый литературный жанр «история» для греческого уха звучал обещанием таких разнообразных сведений, прозванием «полиистор» отмечали человека многоученного, слово «история» еще не утвердилось в смысле цепи взаимосвязанных, вытекающих одно из другого событий, приведших к тому или иному завершению, — это было собрание разного рода поучительных «историй»⁵.

Язык, на котором афинский историк Ксенофонт говорил со своими современниками, уже в древности был признан образцом простоты, точности, изящества без вычурных прикрас. Читатель, познакомившийся с прозой Ксенофонта, гексаметры Гомера уже не находил такими естественными, а стиль Геродота или Фукидида мог показаться ему, пожалуй, и тяжелым, и высокопарным. Если у Геродота божественные и человеческие истории находятся порой в достойной Гомера нераздельности, если Фукидид отдает нескрываемое предпочтение предметам высоким и людям великим, то Ксенофонт пишет обо всем, что видел, о заурядных людях, с которыми сталкивала его судьба.

Один из первых Ксенофонт сделал своим героем Сократа, а предметом повествования — сократовские разговоры о добре, красоте, справедливости, благочестии и прочем. Ксенофонтовы «Воспоминания о Сократе» и примыкающие к ним сократические «мелочи» — первые по времени из дошедших до нас в целом виде философских сочинений античной Греции. Это не значит, что в творчестве Ксенофонта философия впервые выступила на литературную сцену — по преданию, уже Сократ имел возможность читать сочинения Зенона или Гераклита, — но от предшествовавшей Сократу философии остались одни обломки, если не сказать, вторя Платону, «тени облом-

⁵ См.: *Тахо-Годи А. А.* Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним. — В кн.: *Вопросы классической филологии*. М., 1969, вып. 2, с. 107 сл.

ков»: так пазываемые фрагменты досократиков — это упоминания, пересказы и предположительные цитаты, извлеченные из сочинений уже послесократовской эпохи, т. е. сведения из вторых, третьих, десятых рук. Наука нового времени пытается реконструировать по этим реликвиям картину развития древнейшей греческой философии — это задача достаточно трудная, но еще труднее по расплывчатым (без кавычек) цитатам судить о языке этой философии и о литературных жанрах ее произведений.

Есть основания предполагать, что жанр философской поэмы в гексаметрах гомеровского типа древнее философских сочинений в прозе; можно сказать, что при рождении своем философия начала говорить стихами. Что это давало философии? Чем это было вызвано? Почему не последовали этой традиции Платон и Аристотель? С большой степенью достоверности ответить на эти вопросы нельзя, но некоторые, лежащие на поверхности и в то же время существенные причины указать можно.

Еще и в годы учения Александра Македонского, и много столетий спустя Гомер был фундаментом, альфой и омегой школьного образования — не обучения грамоте, а именно образования как воспитания будущей личности. В платоновском диалоге «Ион» главный герой — рапсод, исполнитель и толкователь гомеровских поэм — всерьез утверждает, что Гомер вмещает и замещает целый мир, что постичь Гомера — это постичь все житейские премудрости и даже все необходимые для человеческой жизни знания и навыки. По гомеровским указаниям можно пахать и сеять, воевать и править судами, царствовать и слагать песнопения. Гомер, как сказали бы мы теперь, был для древнего грека энциклопедией греческой жизни и даже священным писанием. Сократу и другим собеседникам Иона ясно, что в порыве энтузиазма рапсод хватил через край: кормчему, вознице, плотнику, царю надо знать свое дело получше и глубже, чем этому можно научиться у Гомера. Ясно было и первым философам, что не вся и не всегда та истина открывается в поэмах Гомера, знанием которой следует вооружиться человеку, родившемуся несколько столетий спустя после падения Трои. Но гомеровские истины затверждаются с детства, слово Гомера — колыбель всякой словесности, да и можно ли вообще возвещать истину, т. е. говорить как бы с божественного голоса, как-то иначе, чем это делается в эпосе Гомера и Гесиода!

С «божественного голоса» запоминались, записывались, передавались изречения оракулов. Божественные оракулы просты и загадочны, двусмысленны и опасны, их нельзя послушаться, но как им повиноваться? Сказаниям об их губительной неоднозначности в греческой истории нет числа. Гераклит, тяготевший, по-видимому, к этому образцу возвещения истины, был невысокого мнения об уме Гомера и Гесиода. Энциклопедичность этих эпических поэтов, их многосторонняя осведомленность, по-гречески «полиматия», еще не научает уму. Что не все то истина, что открывается взору, это знал и Гомер. Показывая поступки людей, он не забывает указать, что истинные причины событий находятся «в лоне бессмертных богов», представления людей о своем могуществе и даже о своей воле иллюзорны, но каковы эти божественные причины? — каприз, мелочная обида, уязвленное тщеславие, недостойные слабости. Каких только людских пороков не приписали богам Гомер с Гесиодом! — с возмущением восклицает философ Ксенофан в поэме, написанной об истинной природе всего сущего гомеровскими гексаметрами. Единодушные в осуждении и в отвержении гомеровского эпоса как единственно праведного, освященного божественным авторитетом мировоззрения, к слову Гомера философы относятся далеко не одинаково. Гераклит явно предпочитает следовать примеру храмовых прорицателей, пытаясь изъясняться короткими изречениями, многосмысленными и туманными, подобно Дельфийскому Владыке, не открывая своей мысли и не скрывая, но знаменуя, за что и получил прозвание «темного».

Гераклит темен, а Гомер сладок, гомеровская «сладость» была его величайшей силой: даже там, где слабой представлялась его мудрость, где она почиталась пустотой и суетностью, непобедимой силой торжествовала сладость Гомера, — на это сетует еще и Блаженный Августин (Исповедь, I, 14, 23). Ксенофан, а за ним Парменид и Эмпедокл пытались победить грозного соперника, овладев его оружием: пусть философия изъясняется не большими формулами и туманными намеками, а картинками и сравнениями гомеровского образца. Фрагменты первых философских поэм немногочисленны и невелики; их достаточно, чтобы оценить решимость авторов соревноваться с Гомером, но слишком мало, чтобы судить, до какой степени удалось или, вернее сказать, не удалось это предприятие. Недаром в древности говорили, что легче украсть у Геракла палицу, чем у Гомера хоть один стих. Побе-

доть Гомера в его эпосе, завлекательными картинами и сравнениями перемежая глубокомысленные абстрактные сентенции, пусть даже самым непринужденным образом выраженные в гексаметрах, была, конечно, отважная, но безнадежная затея. Прежде всего потому, что гомеровский эпос не был созданием одного человеческого гения — Гомер вобрал в себя умственный, душевный, художественный опыт большой эпохи и целого народа. Ксенофан, Парменид, Эмпедокл выступали, по существу, против легиона в одиночку. Их поражение на несколько веков отбило у философов охоту к сочинению философских поэм. Однако соревнование философии с Гомером не прекратилось.

Благодарность греческой культуры Гомеру во все эпохи ее развития была столь жива и велика, что почти само собой разумеющимся считалось утверждение: вся последующая литература (не только эпос, но и лирика, трагедия, история и прочие жанры) выросла из подражания Гомеру. Но самым великим подражателем Гомера античные критики называли Платона и в этом парадоксальном на первый взгляд суждении запечатлелась очень глубокая и точная интуиция важного исторического подобия, даже тождества двух этих фигур. В самом деле, унаследованные от первых философов недоверие и враждебность Платона к «гомеровским басням» и к гомеровскому влиянию на умы и души людей общеизвестны. Платон, по-видимому, не был занят проблемой создания философского эпоса в роде поэм Парменида или Эмпедокла. В сочинениях Платона немало ладно скроенных и живо обрисованных мизансцен, ярко запоминающихся аналогий, пышных метафор, но от гомеровской эпической важной простоты все эти риторические и драматические красоты отстоят достаточно далеко. Наконец, у гомеровского эпоса были прямые подражатели среди авторов мифологических поэм; Аполлоний Родосский, например, написавший по гомеровскому образцу энциклопедию эллинистической духовной жизни, существенным образом повлиявшую на развитие эпоса в древнем Риме, а тем самым и во все последующие века, мог бы претендовать на звание «самого великого подражателя Гомера» с большими правами, чем Платон. Чтобы оценить проникаемость суда античной литературной критики, следует приглядеться к творчеству Платона не только как способу и средству выражения его философии, но еще и как своего рода общественной деятельности. Для верного

осмысления философского языка Платона, а затем и Аристотеля существенно важно представить не просто, адекватно или неадекватно, художественно или научно воплощается в тексте то или иное достижение философской мысли, но и в ряду каких литературных и вообще культурных достижений находят себе место платоновские и аристотелевские сочинения в целом, в частях и в сумме.

Когда мысль тождественна слову, а слово немислимо вне сопоставления со словом мифологического эпоса, борьба за суверенитет философии оборачивалась на литературном поприще напряженным усилием к созданию новой литературы, равной по могуществу гомеровскому эпосу, т. е. способной дать такую же твердую почву под ногами и открыть не менее широкий горизонт мирообъяснения человеку, разучившемуся видеть в огне, воде или земле человекоподобные божественные тела, возвысить до эпически умудренного спокойствия души, прошедшие опыт запальчивой ущербности мысли в политических столкновениях, и тем самым возвратить античному человеку живую и по-новому осмысленную веру в божественную благодать мудрости.

Поиски философского языка переходили в борьбу за литературное, а тем самым и общественное место философии, причем главная языковая проблема здесь даже еще не в том, как сказать, какими словами передать мысль, но о чем говорить, что равносильно тому, о чем мыслить. Гомер говорил о том, что было однажды, и о том, что бывает всегда, в гомеровских сравнениях точная наблюдательность, в сентенциях — глубокая житейская умудренность; о единичном ли говорит он или об общем — всегда это зрительно выпуклый образ, убедительный своей красотой, запоминающийся своей верностью жизни. Гомер говорит обо всем, что было, есть и будет, но не говорит о том, что есть «быть», передает мысли, но не спрашивает, что есть «мыслить»; Гомер различает добро и зло, но что есть добро и зло «сами по себе», этого не вычитаешь ни у Гомера, ни у Гесиода.

В жизни греческих городских общин (у торговых и быстро развивающих ремесленное производство — раньше, у культивирующих земледелие и военную мощь — позже) наступала такая пора, когда навыков и сведений, получаемых гражданами в непосредственной традиции, из наставлений отцов, из примеров сограждан, оказывалось недостаточно. Не выручала уже и прославленная Гомером в образе Одиссея «политропия» — «мно-

гоизворотливость» человека гибкого ума и большого жизненного опыта. Опыта требовалось все больше и больше — гораздо больше, чем можно было накопить за одну человеческую жизнь. Тогда-то и заговорили люди о том, что путь к умению долог, а жизнь коротка. Сократить путь опыта помогает наука и не иначе, как вооружая человека умением переводить многое в немногое, а в одном видеть образец, как бы единую общую форму для множества прошлых, настоящих и будущих отливок, копий, повторений. Уже и гомеровские образы были образцами, — но для повторений, сохраняющих хотя бы зрительное подобие этим образцам. Разгневанный человек подобен Ахиллу в начале «Илиады», от него можно ждать того же, что рассказывает Гомер о гневе оскорбленного Ахилла; неблагоприятный гость подобен вероломному Парису, мужественный защитник родины должен походить на Гектора, добродетельная жена — на Пенелопу, но мало ли есть разнообразных видов добродетели и порока! Короток срок жизни человеческой, чтобы постичь и каждую из добродетелей во всех ее проявлениях, и каждый из видов птиц, деревьев, домов. Уже в начале жизненного пути необходимо знать, что такое добро и зло, что есть птица, что дом, что дерево. Какне бывают добродетели, птицы, деревья и дома, досконально потребуются узнать лишь специалисту — блюстителю прав, ловчему или птичнику, дровосеку или садовнику, архитектору или домовладельцу, каждый же должен знать эти вещи в самом общем виде. Вот об этом-то «самом общем виде» и начала хлопотать философия.

В центре внимания всей раннегреческой философии, включая и Аристотеля, именно эти, только что перечисленные проблемы: единое и многое, общий вид и частные проявления, образец и мера подобия ему, совершенство и несовершенство копии, конечное совершенство и изначальная причина, а в круге обсуждаемых предметов и наглядных примеров повторяются принадлежности ремесленного производства, навыки цеховой специализации. Материя, форма, тип, образец, творение, добротность — в философские беседы слова эти перекочевали из обихода мастерских, и в платоновских диалогах они еще живо об этом помнят. Венчающий платоновскую космологию образ творца мироздания, первой и последней причины всего сущего, носит имя «демюрга» — ремесленника, скромного и зачастую бесправного жителя задворков афинской демократии.

Как случилось, что потомок аттических царей, высокомерный Платон, презиравший всякую цеховую узость и всякую специализацию, отдававшую для него рабством, сделал демнурга героем своей философской «поэмы» — почему бы не назвать владыку вселенной, источник ее существования царем или отцом, как это сделал, например, Гераклит? — это один из интереснейших вопросов в истории античной философии. Вопрос этот относится к ее логосу — способу мысли и образу словесного выражения. Как под одним и тем же словом «эйдос» платоновская идея стала аристотелевской формой? — Это тоже вопрос к логосу древнегреческой философии. Почему развивающаяся мысль находила для себя возможным оставаться в пределах одного и того же слова, мешало это пониманию или помогало, — этим и близким к ним вопросам мы постараемся подобрать если не ответы, то хотя бы способствующий их решению материал.

Трудно говорить отдельно о Платоне и отдельно об Аристотеле. Даже поставив на титульном листе книги одно из этих имен, автор неизбежно будет обращаться от одного к другому, и не только потому, что достижения Аристотеля нельзя понять в отрыве от предшествовавшей им и подготовившей их деятельности Платона, — многое в Платоне становится по-настоящему понятным лишь при взгляде на аристотелевские плоды — как их посев. «И» между двумя этими именами — союз одновременно и соединительный и разъединительный: две эти фигуры, как бы нарочно придуманные, стоят рядом в перспективе «Афинской школы» Рафаэля как два начала философии, их совместное шествие, плечо к плечу, — бесконечный спор о началах и концах, о небе и земле. Спорят они и о методе, о цели и о языке философии. «Величайший из подражателей Гомера», Платон стремится к гомеровской сладости, он привлекает читателя, льстит его непосвященности, говоря об отвлеченных и чуждых еще его непосредственному сознанию предметах на общепонятном языке, втягивая его в ход абстрактных рассуждений незаметно, приобщая к философской мудрости постепенно, наконец, от обсуждения сугубо теоретических проблем попросту отказываясь, довольствуясь просвещением взгляда, очищением от заблуждений и пробуждением от благодушной бездумной дремоты под треск хлестких формулировок типа «человек есть мера всех вещей» или «все течет».

Платон помогает рождению мысли. Аристотель не заботится о привлечении читательского интереса и читательских симпатий, он не гонится за признанием профанов и не соревнуется с Гомером. Начиная с Аристотеля можно говорить о собственном языке философии, о языке, утвердившем не только свой собственный круг обсуждаемых предметов, но и свое собственное право говорить о них не то, что все люди, и не так, как все люди. Платон уже умел думать не так, как все люди, но не искал способа сообщить это читателю, он в своем рассуждении направлен вовне, «экзотеричен»; Аристотель же «эзотеричен», его мысль направлена внутрь предмета, а слово «работает» внутри школы, он систематичен и строг, тогда как Платон бессистемен и волен. Платон получил от древней критики титул «самого великого подражателя Гомера», Аристотель удостоился большей чести — он сравнился с Гомером: как о Гомере говорили «поэт» без добавления имени, так и «философом» без имени стал для последующих веков именно Аристотель, а не Платон.

Из школы Аристотеля философия вышла готовой и во всеоружии, если повторять избитое сравнение, — как Афина из головы Зевса. Как геометрия Евклида, как канон Поликлета, она оказалась законченным созданием, которому многие века вплоть до последнего времени мало что прибавили существенного. И если это справедливо в отношении философской мысли платоновско-аристотелевской школы, то трижды и четырежды это справедливо в отношении выработанного ею философского языка: он стал попросту собственностью философии и сохраняет свое значение даже там, где теряют влияние идеи Платона и Аристотеля. Геометрию Евклида в наши дни изучают школьники, без знакомства с каноном Поликлета мы до сих пор не представляем себе эстетического воспитания, а язык платоновской и аристотелевской философии скрыт в настоящее время от большинства читателей за семью печатями переводов, изложений, интерпретаций. Говорят: лучше один раз увидеть, чем десять раз услышать, — совершенные творения Поликлета мы видим в копиях, сохраняющих по крайней мере пропорции его канона, а глубоко продуманной речи Платона и Аристотеля мы не слышим, вынужденные довольствоваться переводами (которые верность мысли и верность слову оригинала считают двумя зайцами, а для погони из двух выбирают, как правило, мысль) или описаниями отдельных выражений в научных комментариях, подобно

тому как с утраченными шедеврами античной скульптуры или живописи мы знакомимся по описаниям древних очевидцев. Мы сожалеем о тех утратах и находим возможным в изданиях сочинений Платона и Аристотеля включать далеко не все, что дошло до нас под их именами.

«Платоновский корпус» и «Аристотелевский корпус» — так называются сформированные многовековой традицией собрания сочинений, не всегда равноценных, но объединенных более или менее достоверно засвидетельствованным авторством Платона или Аристотеля. В те времена, когда со славой двух этих великих мужей не мог тягаться ни один писатель и ни один философ, все эти произведения, и крупные и мелкие, и величественные и слабые, и глубокомысленные и поверхностные, и единодушно приписываемые Платону или Аристотелю и отвергнутые еще эллинистическими критиками, переписывались, читались, запоминались, обдумывались под этими бессмертными именами и ни один член платоновского или аристотелевского «тела» («корпус» — тело) не был отсечен. Теперь обозрение традиционных корпусов в полном их составе можно получить лишь в антикварных изданиях, имеющих, с научной точки зрения, невысокую ценность. Новейшие издания с богатым критическим аппаратом, с обстоятельным комментарием исключают по объему едва ли не треть сочинений Платона, а если считать по названиям, то в эту треть их входит почти половина.

Наука прошлого века, увлеченная идеями исторического подхода к наследию прошлого и реконструкциями авторской личности по свидетельствам текста сохранившихся произведений, перестала давать приют в платоновских изданиях всем тем сочинениям, содержание или язык которых не отвечали образу Платона, какой рисовался тому или иному издателю. Мало-помалу ученая критика составила из одного корпуса два, выделив во второй произведения, «недостойные платоновского гения». Так появилась в научном обиходе условная фигура «Малого Платона» (Plato Minor). Начавшееся таким образом раздвоение Платона на этом не кончилось. Кроме «Платона Большого» и «Платона Малого», появились «Платон писанный» и «Платон неписанный». Наука последних десятилетий стала активно разрабатывать версию о двойной деятельности Платона: эсotericической — в стенах Академии, — обращенной лишь к посвященным, сугубо теоретической, и экзotericической, на литературном поприще,

применительно к уровню профанов, демагогической и преимущественно художественной.

Если Платонов оказалось на сей день два или дважды два, то Аристотель время от времени исчезает вовсе. Рядом с такими платоновскими шедеврами, как «Федр» или «Пир», даже в сравнении с методически суховатым «Тимеем» или педантически обстоятельными «Законами» аристотелевская «Метафизика» разочаровывает своей полной нехудожественностью, а «Поэтика» прямо-таки удручает сжатостью и недоговоренностью, доходящими до полной темноты. Лапидарный стиль сочинений аристотелевского корпуса вызвал у критики сомнение в их аутентичности — в происхождении их от собственноручной аристотелевской записи; в них видели конспекты и наброски, сделанные слушателями на лекциях Аристотеля. Филологические исследования аристотелевских произведений сводились, таким образом, к их текстологии, а истории философии и вовсе оставался один лишь «дух» аристотелизма, поскольку «тело» оказывалось не Аристотелевым, а ученическим.

Единый логос греческой философии подвергся расчленению на «дух» и «букву». Буквой оказывался греческий текст, духом — реконструированная «система» философии Платона и Аристотеля. Таким расчленением науке удалось преодолеть то, что духовной культурой нового времени давно уже ощущалось в Платоне (в Аристотеле, разумеется, значительно меньше) как досадный недостаток: отсутствие единого, планомерного, последовательного изложения философии как системы миропонимания. Принцип историзма подсказывал, что такое требование к философии древности неприложимо, и тем не менее в платоновских диалогах хотелось найти доведенное до логического конца рассуждение, позитивное решение поставленных вопросов, а не одни опровержения ложных или недостаточных ответов. Когда немецкая классическая философия дала величественные примеры построения философских систем, этот недостаток стал восприниматься как черта, несовместная с представлением о большой философии: у Платона непременно должна быть своя «система», если ее нет в диалогах, значит, она была где-то вне литературных сочинений, — сообщения древних авторов о каком-то особом «эзотерическом» учении Платона, не выходявшем за пределы Академии, отвергнутые в свое время Шлейермахером, были приняты на веру с новым энтузиазмом, когда во второй половине на-

шего века стал неуклонно возрастать вес науки в жизни общества и место вчерашнего героя дня — художника — занял ученый. Внутриакадемическое учение Платона, испытывавшее, по преданию, влияние пифагореизма, стали рассматривать в связи с историей математики. С новой силой зазвучал девиз Академии «Не знаком с геометрией — не входи!», книгу платоновской философии ученые решились прочесть на языке математики. Для историко-литературного исследования Платона такая новая концепция тоже давала свои преимущества: если в диалогах не прослеживается до конца логика рассуждения, то нет нужды ею заниматься, в языке платоновских сочинений перестали искать способ существования мысли, ее осуществления, а начали доискиваться, каким образом Платон использует художественные и риторические приемы в качестве орудия воздействия на читателей, а то и средства не выражать мысли, но скрывать их.

Предоставив изучение «буквы» платоновского наследия литературоведам, историки философии опорой для реконструкции «духа» Платона избрали античную традицию платонизма, достигшего в «неоплатонизме» — учении последователей Платона, бывших уже современниками христианства, — очень высоких степеней отвлечения от задач и представлений повседневной действительности. Что в платоновских диалогах подается еще очень «приземленно», в трактатах авторов поздней античности поднято в заоблачные выси, откуда героев сократических бесед: плотников, борцов, корабельщиков, поэтов, музыкантов, риторов, геометров — давно уже не видно и не слышно. Слова «материя», «форма», «творение», «идея», «демиург» звучат не глуше, а громче прежнего, но за ними уже нет ни стука топоров, ни звона металла, ни треска расколотого дерева — абстракция, к которой стремилась философия с первых шагов, так трудно доставшееся «отвлечение» от конкретных, зримых, слышимых, осязаемых вещей, здесь уже вполне освоена и мыслью и словом. Здесь, в системе, изложенной неоплатониками, новейшая философия чувствует себя дома, здесь говорят на привычном языке, не требующем перевода с древнего на новый, философские термины позднеантичной философии, переведенные на латынь, вошли в новейшую философию без перевода и давно ею усвоены. Материя будет материей на всех европейских языках, как и форма — формой, потенция — потенцией, акт — актом. Разговаривать с Платоном и Аристотелем через посредничество

неоплатонических интерпретаторов оказалось гораздо удобнее, чем без него. Откроем любое сочинение Аристотеля в последнем научном переводе: уроженец Стагир, познавший в своей жизни многое, но латинского языка уж точно не изучивший, изъясняется по-латыни не хуже Николая Кузанского независимо от того, какой из европейских языков предоставляет ему в том или ином случае свою систему склонения и спряжения. Трудная работа над философским словарем, поиски слова, усилия сделать его точным, емким и оградить от ложного толкования, гениальные удачи, подлинные открытия, а то и промахи — все это остается «за кадром». Значительно реже, но проскальзывают латинские словечки и в речи Платона.

Разъятый на «дух» и «букву» логос древнегреческой философии теряет свой особенный смысл, а вместе с ним теряется из поля зрения и сама древнегреческая философия в ее исторически определенном своеобразии. Платоновская работа над выведением философской мудрости на уровень эпического сознания своего времени и достижения Аристотеля на пути превращения «любомудрствования» в особый род человеческой жизни и общественно-полезного труда нашли свое воплощение в созданном ими философском языке, ибо место философии в тогдашней жизни общества определялось тем, с кем, о чем, как и для чего она способна была говорить. Вот почему и предлагаемый здесь очерк философского языка Платона и Аристотеля не ставит перед собой специально лингвистических задач, но делает предметом рассмотрения именно эти четыре вопроса: что стоит в поле зрения философии, каков способ работы ее со своим материалом, какие цели ставит она перед собой и кому предназначает свои труды.

В одной книге, разумеется, нельзя дать даже на этот ограниченный круг вопросов исчерпывающего ответа, не говоря уже о том, чтобы обрисовать в целом афинскую школу философии как историческое явление. Само это выражение «афинская школа» здесь понимается не более строго, чем в названии известного творения Рафаэля, где представлены все философы античности, когда бы и где бы они ни жили. Афинской школой в отличие от милетской или элейской школ нам хотелось бы назвать ту линию греческой философской классики от Сократа до Аристотеля, которая философские проблемы стала искать не в порядке мироздания, а в способности человека

Прожить свою жизнь справедливо и счастливо, не в космологии, а в политической и этической мудрости. Поэтому рассмотрение приходится начинать как бы с середины и обрывать, не дожидаясь конца — по счастью, современное состояние научной литературы об античности в нашей стране позволяет это сделать.

За последние годы был опубликован ряд весьма ценных в научном отношении и отличающихся хорошим литературным стилем работ по истории античной философии, которые как бы приблизили к нам эту эпоху и дали возможность широкому кругу читателей познакомиться с великими афинскими мыслителями как с живыми и очень интересными для нас людьми. Это книги В. Ф. Асмуса «Платон» (М., 1969), В. П. Зубова «Аристотель» (М., 1963), Ф. Х. Кессиди «Сократ» (М., 1976). Крупнейшие советские ученые А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи в написанных ими совместно двух книгах «Платон» (М., 1977) и «Аристотель» (М., 1982) представили квинтэссенцию сегодняшнего научного знания о жизни, творчестве, историческом смысле и значении двух этих «учителей человечества» для античности и для последующих эпох. Обе эти работы хрестоматийны в самом высоком смысле слова — по богатству материала, по ясности изложения и просветительскому пафосу.

В сборнике «Новое в современной классической филологии» (М., 1979) были опубликованы прекрасные статьи С. С. Аверинцева и Т. А. Миллер, открывающие пути исследования художественного мастерства Платона-прозаика, всегда считавшегося одним из самых великих художников слова античности.

Важная сторона платоновско-аристотелевского наследия, обращенная к истории науки, описана и проработана в монографиях И. Д. Рожанского «Развитие естествознания в эпоху античности» (М., 1979) и П. П. Гайденко «Эволюция понятия науки» (М., 1980), причем последняя вскрывает структуру мышления Платона и Аристотеля в ее историческом своеобразии и дает для изучения языка античной философии надежный теоретический фундамент.

С большим удовлетворением автор предлагаемой работы полагается на материалы и выводы названных исследований, позволивших ему уделить внимание более узкому кругу проблем и дать очерк афинской школы философии скорее как способа философствования, нежели как одной из реалий жизни древнегреческого полиса.

Автор выражает благодарность сотрудникам сектора истории философии Института философии АН СССР, всем официальным и неофициальным рецензентам, прочитавшим работу в рукописи и рекомендовавшим ее к печати.

Долг особой признательности отдает автор памяти А. С. Богомолова, добрым словом и авторитетным суждением оказавшего автору неоценимую поддержку.

С бесконечной болью автор посвящает эту книгу памяти Николая Николаевича Трубникова, глубокого философа и мастера точного слова, кто остался для всех, знавших его, живым примером всегда ответственного отношения к правде мысли и достоинству речи.

ФИЛОСОФИЯ В АФИНАХ

Провести четкую границу между Большим Платоном и Малым Платоном не взялся бы сегодня ни один ученый. В самом деле, диалог «Клитофон» по построению и по диалектическому мастерству, бесспорно, уступает «Феагу», но «Феаг» слабее «Протагора», а по сравнению с «Парменидом» детским лепетом звучит даже «Горгий». Критерии философской зрелости или литературного мастерства в наши дни не так жестки, как для современников Гегеля или Гёте. Критерий философской последовательности тоже представляется теперь не таким уж надежным, поскольку абсолютной уверенности в авторстве Платона нет ни для «Парменида», ни для «Кратила», ни для «Протагора». Большинство ученых склоняются к тому, что «Законы» следует считать отступлением от идеалов всей его жизни, а разница в умонастроении между так называемыми сократическими диалогами раннего периода и такими фундаментальными произведениями, как «Софист», «Политик», «Парменид», отмечается уже давно. Образ Платона как последовательного мыслителя нарисовать труднее, чем объяснить любое противоречие в его наследии. В платоновском корпусе имеются еще и «письма Платона» — весьма сомнительные документы, однако настолько богатые библиографическими, психологическими и научными материалами, что мало у кого теперь поднимается рука вычеркнуть их из списка оригинальных платоновских произведений. Пренебрежительное отношение науки к сочинениям Малого Платона в самые последние годы тоже пересматривается, их признают

достойными изучения, время их создания, прежде связывавшееся с эллинистической эпохой, с периодами увлечения коммерческими подделками и риторскими учебными фальсификациями, теперь передвигается в непосредственную близость к платоновской Академии.

Сочинения Малого Платона — это памятники античной, а не иной какой философии, причем достаточно простодушной. Имеем ли мы здесь дело непосредственно с первыми опытами философских занятий или с их имитацией — это уже не столь принципиальный вопрос. Круг интересов, способ постановки проблем и отыскивания решений чрезвычайно близок здесь платоновскому обыкновению и — что гораздо интереснее — аристотелевскому. Малый Платон делает иной раз замечания настолько характерные, в своем простодушии настолько красноречивые, что его можно признать для истории философии прямо-таки бесценным источником, значение которого нимало не теряется в тени таких колоссов, как Аристотель или Платон. Более того, мелочи эти вдруг неожиданным образом оттеняют некоторые неприметные черты двух этих гигантов, в конечном счете помогают понять их исторически более точно.

* * *

Очень поучительный разговор произошел в доме Дионисия, учителя грамматики, у которого брал уроки и сам Платон, между Сократом и двумя молодцами, один из которых увлекался гимнастическими искусствами, другой — мусическими. Диалог этот (одно из сочинений Малого Платона) невелик по объему, а на русский язык не переводился уже более ста лет, поэтому мы решились в собственном переводе привести его здесь полностью. Рассказ ведется от лица самого Сократа.

Соперники в любви

Зашел я как-то к Дионисию-грамматiku и увидел у него двух юнцов чрезвычайно достойной наружности из очень славных семейств, а при них двух обожателей. Два отрока как раз спорили о чем-то — мне, правда, не было слышно. То ли об Анаксагоре, кажется, шел спор, то ли об Энопиде, видно было только, как они чертят круги и старательно изображают какие-то наклоны, разводя руками и сгибаясь всем телом. Тут я подошел к их

обожателям и, тронув одного из них за локоть, спросил: «Вон те два отрока — чем они так заняты? Должно быть, это что-то очень важное и прекрасное, раз они так стараются!», — добавил я. А тот и говорит: «Какое там важное и прекрасное! Пустословят они попросту и несут всякий вздор о небесных, видите ли, явлениях — одним словом, философствуют». Его ответ озадачил меня. «Юноша! — сказал я, — неужели философию ты считаешь занятием постыдным? Или ты в сердцах обмолвился?» Тогда другой — его соперник — а он сидел тут же рядом, так что слышал и мой вопрос и его ответ — вмешался: «Не стоит, Сократ, тебе спрашивать у него, считает ли он философию постыдным занятием. Он, знаешь ли, готов всю жизнь заливать глотку, набивать брюхо, да еще спать — какой же ответ ты думаешь от него получить? — Разумеется, что философия — дело постыдное». А надо сказать, что этот из соперников увлекался мусическими искусствами, тот же, кого он бранил, — гимнастическими. Тогда я решил, что первого, кого я уже спрашивал, лучше оставить в покое, потому как он, по-видимому, в делах был опытнее, чем в речах, а вот второго, который, как мне показалось, был более других искушен в философии, если сумею, расспросить хорошенько для своей пользы. Итак, я сказал, что вопрос у меня для всех один, и если ты думаешь, что ответишь лучше него, то спрашиваю тебя о том же самом, о чем его спрашивал: «Как по-твоему, хорошо это или плохо — философствовать?»

Примерно так мы разговаривали, когда два мальчика стали прислушиваться, и замолчали, а потом, прекратив свой спор, подошли к нам послушать. Не знаю, что тут испытали их обожатели, а сам я был поражен, ибо молодость, да еще и красота всегда поражают меня. Пожалуй, и мой собеседник был взволнован не меньше меня. Тем не менее он продолжал отвечать мне, разве что с усиленным рвением.

Клянусь, Сократ, — говорил он, — если бы я находил постыдной философию, я не считал бы себя человеком, как и всякого другого, кто так расположен к ней, — при этих словах он указал на соперника и повысил голос, чтобы слышал его любимец.

Тебе, стало быть, — сказал я тогда, — философия представляется прекрасным занятием?

Весьма прекрасным, — сказал он.

А как по-твоему, — сказал я, — можно знать, прекрасно или постыдно какое-то дело, не узнав предварительно, что это такое?

Нельзя, — сказал он.

Значит, тебе известно, — сказал я, — что́ есть философия?

Прекрасно известно, — сказал он.

Так что же это? — сказал я.

А вот что. Вспомнив Солона — ведь Солон где-то сказал:

В ученье постоянном я состарился, —

я бы ответил так: следует постоянно изучать что-то одно, от юности до старости, чтобы за человеческую жизнь изучить как можно больше.

Поначалу и мне показалось, что он хорошо говорит, но потом, поразмыслив немного, я спросил его, не считает ли он философией многоученость?

Считаю, — сказал тот.

— И считаешь ты ее занятием только прекрасным или же еще и благородным?

Разумеется, и благородным, — сказал он.

— А как па твой взгляд — философия — это нечто особенное или любое дело, по-твоему, таково же? Например, филогимнастика тоже, по-твоему, не только прекрасное, но и благородное занятие? Или не так?

Ответ его был двойственный и несколько иронический: Вот для него я скажу, что и не прекрасное и не благородное, а с тобой, Сократ, соглашусь: да, так.

— Значит, и в гимнастике тот филогимнаст, кто упражняется много?

Именно так, — сказал он. — Ведь и когда философствуют, то философией я считаю только многоученость.

Тогда я сказал: филогимнасты, по-твоему, воодушевлены тем, что гимнастика приводит их тело в хорошее состояние?

Этим, — сказал он.

— Значит, тело улучшают многочисленные труды?

А то как же, — сказал он, — разве от немногих трудов тело будет хорошим?

При этих словах наш филогимнаст подвинулся поближе, чтобы, как я подумал, помочь мне своим гимнастическим опытом. Тогда я обратился к нему: Что же ты, дорогой мой, хранишь молчание, когда этот так раз-

говорился? Как по-твоему, улучшают тело многочисленные труды или умеренные?

— Я уже подумал, Сократ, пока вы тут говорили, а теперь скажу с уверенностью, что в хорошее состояние тело приводят труды умеренные.

— Почему же?

— Да ведь у человека, который не спит и не ест, шея не гнется и от забот становится тоненькая — не так ли?

При этих его словах оба подростка встали и рассмеялись, а один из них покраснел.

Ну как, — сказал я, — ты согласен, что ни многие, ни малые, а умеренные труды приводят тело человека в хорошее состояние? Или за это слово будешь сражаться один против нас двоих?

Тот отвечал: Против вот этого я бы поборолся с удовольствием и знаю прекрасно, что сумел бы поддержать выставленное предположение, даже если бы оно было и слабее того, что я выставил. Перед тобой, впрочем, мне нет нужды оспаривать общее мнение из любви к искусству; я согласен, что благополучие тела человеческого создается не многими, но умеренными трудами.

А как с едой, — сказал я, — обильная тут нужна или умеренная?

И относительно еды он согласился. После чего я заставил его согласиться и для всего остального, что относится к телу, в том, что более всего полезно умеренное, а не многое и не малое, и он признал, что полезнее всего умеренное.

— А как же для души, — сказал я, — что полезнее — запимать ее умеренно или неумеренно?

Умеренно, — сказал он.

— А не одно ли из занятий души — ученье?

Он согласился.

— Так и ученье полезно умеренное, а не обильное?

— Готов признать, что так.

— Кого же по праву должны мы спросить о том, какие труды и какая еда будут для тела умеренными?

Все трое в один голос сказали, что врача или воспитателя.

— А кого о посеве семян, сколько будет в меру?

И тут сошлись на земледельце.

— А кого же о возвращении и посеве учености спросили бы мы по праву, сколько и какой будет в меру?

Тут мы все встали в тупик. Тогда я — забавы ради — спросил у них: А не желаете ли вы, коль скоро мы в за-

труднении, обратиться к этим отрокам? Или, может быть, нам не позволит самолюбие, как тем женихам у Гомера, которые полагали, что, кроме них, никто не достоин натянуть знаменитый лук?

Мне показалось, что ни у кого из них не хватает духу заговорить, и поэтому я попытался взглянуть на дело с другой стороны и сказал: Какие же из наук более всего следует изучать философствующему, если не все и не многие?

Отвечать вызвался более искушенный в философии и сказал, что лучше всего изучать те науки, из которых можно получить наиболее полные представления, необходимые для занятий философией, а наиболее полные представления имеет тот, кто представляется опытным во всех искусствах, а ежели не во всех, то в возможно большем числе их и в наиболее замечательных, изучая в них то, что подобает изучать свободному человеку, а именно ту сторону, что обращена к пониманию, а не ту, что привязана к ремеслу.

Стало быть, ты понимаешь это так, как в строительном искусстве, — сказал я. — Ведь и там строителя наименьше — самое большее — за пять-шесть мин, по архитектора не сыщешь и за тысячу драхм, ибо во всей Греции настоящих-то архитекторов мало. Не разумеешь ли ты что-либо подобное?

Выслушав меня, тот согласился, что и сам он говорил о чем-то в этом роде. Тогда я спросил у него, вельзя ли, скажем, вместо множества обширных искусств изучить хотя бы два?

На что он сказал: «Не следует, Сократ, понимать мои слова в том смысле, что философствующий должен знать каждое искусство так же досконально, как тот, кто им владеет, — нет, ему как человеку свободному и образованному достаточно уметь поддерживать разговор о демиурге, пусть не так углубленно, как могут сами демиурги, и самому высказать такое суждение, какое сразу выкажет его и более тонким и более умным знатоком, чем те, кто постоянно занимается теми или иными искусствами, размышляя или работая».

Тогда я, не уразумев хорошенько, что он хотел этим сказать, спросил: Так ли я понял, какого мужа считаешь ты философом? Сдается мне, ты подразумеваешь нечто похожее на то, как в состязаниях пятиборцы относятся к бегунам или борцам. Ведь пятиборцы уступают им награды и занимают вторые места, зато среди остальных

атлетов они первые победители. Скорее всего, ты и тут, в философии, разумеешь, что занятия ею вырабатывают подобный навык: в понимании тех или иных искусств первое место уступать, но, сохраняя везде второе место, опережать прочих, и таким образом муж, приобщившийся к философии, во всем остается каким-то недомерком. Помоему, ты доказывал нечто подобное.

— Я нахожу, Сократ, что ты прекрасно понял мою мысль, когда изобразил философа пятиборцем. Ведь он точь-в-точь таков, ибо ни одному делу не служит рабски, никогда в усердии не доходит до крохоборства, чтобы, как это бывает с ремесленниками, в заботах о чем-то одном отстать от всего другого, — нет, философ от всех искусств берет в меру.

После такого ответа я пожелал точнее выяснить, что он имеет в виду, и стал допытываться, полезными или бесполезными считает он благородных людей.

Разумеется, Сократ, полезными, — сказал он.

— Стало быть, если благородные — полезны, то дурные — бесполезны?

Он согласился.

— А философов ты считаешь полезными мужами или нет?

Полезными, — подтвердил он и прибавил, что считает их полезнейшими.

— Давай разберемся, истинны ли твои слова и есть ли нам какая польза от этих недомерков. Ведь ясно, что философ беспомощнее любого из владеющих тем или иным искусством.

Он согласился.

А раз так, скажи-ка, — продолжал я, — ежели случится заболеть тебе самому или кому-то из твоих друзей, о которых ты ревностно печешься, то, желая выздоровления, пригласишь ли ты к себе в дом этого недомерка-философа или предпочтешь врача?

Что до меня, то я позову обоих, — сказал он.

Ты не говори мне «обоих», — возразил я, — а скажи, кого предпочтешь ты в первую очередь?

Вне всяких сомнений, — ответил он, — предпочтительнее прежде всего пригласить врача.

— Ну, а на корабле в бурю кому доверишься ты сам со всем, что при тебе, — кормчему или философу?

— Да уж, конечно, кормчему.

— Так и во всем остальном — покуда есть знаток своего дела, от философа пользы нет.

Очевидно, так, — сказал он.

— Выходит, философ для нас бесполезен? Ведь у нас, я полагаю, есть ремесленники. Но мы договорились, что добрые и благородные люди полезны, а дурные — бесполезны. Не так ли?

Ему пришлось согласиться.

— Так мне, пожалуй, больше не о чем тебя и спрашивать? Кажется, и неотесанный чурбан оставил бы тут вопросы.

— Спрашивай, о чем угодно.

— Да ведь я хлопочу только о том, чтобы вспомнить наш прежний уговор. Дело вот в чем: мы договорились, что философия — это нечто прекрасное, что сами мы — философы, а философы — люди благородные, а благородные — полезные, тогда как дурные — бесполезны. Затем мы признали, что пока существуют демиурги, от философов нет пользы, а демиурги есть всегда. Или здесь мы не пришли к согласию?

Пришли, разумеется, — сказал он.

— Итак, мы согласны, как видно из твоих же слов, что если философствовать — значит быть сведущим в ремеслах — в той мере, в какой ты говоришь, — то получается, что философы — люди дурные и бесполезные, пока у людей есть ремесла. Но все это, друг мой, обстоит далеко не так и не дело философии радеть об искусствах, проводить жизнь в хлопотах и в суете, и в многоучености; она — в чем-то ином, наверное, ибо все то я полагаю недостойным философа и ревнителей искусств следует называть ремесленниками.

Чтобы нам яснее рассмотреть, правду ли я говорю, ответь на такой вопрос: кто знает, как правильно укрощать коней? Те ли, кто делает их лучше, или другие?

— Те, что лучше.

— Ну а собак те ли умеют правильно приручать, кто знает, как их сделать лучше?

— Да, те.

— Стало быть, это одно искусство — правильно приручать и делать лучшими?

— По-моему, да, — сказал он.

— И не то ли искусство, которое делает лучшими и правильно укрощает, знает также, что полезно, что дурно, или тут нужно какое-то другое?

То же самое, — сказал он.

— Итак, готов ли ты согласиться, что и людей делает лучшими то же самое искусство, какое правильно управ-

яется с ними и распознает людей полезных и дурных?

Разумеется, готов, — сказал он.

— А то искусство, что делает лучшим одного, делает то же самое со многими, равно как многих делающее лучшими справится и с одним?

— Да.

— С копиями и всем прочим дело обстоит так же?

— Готов подтвердить.

— Что же это за наука, которая правильно управляется с теми, кто бесчинствует в городе и преступает законы? Законоведение, не так ли?

— Так.

— А справедливостью ты назовешь что-нибудь другое или то же самое?

— Нет, то же самое.

— И она же есть искусство правильно управляться с людьми, а также распознавать полезных и дурных?

— Она.

— А кто знает одного, будет знать и многих?

— Да.

— А кто не знает многих, тот не будет знать и одного?

— Готов подтвердить.

— Значит, если бы конь не знал, какие копыта полезны, а какие дурны, он не знал бы и самого себя, каков он?

— Готов подтвердить.

— А если бык не знает, какие быки дурные, а какие полезные, то он не знает и каков он сам?

Да, — сказал он.

— Так же и собака?

— Согласен.

— Ну, а когда какой-нибудь человек не знает, кто из людей полезен, а кто дурен, то и он не знает себя самого, полезен он или дурен, будучи и сам человеком?

— Допустим.

— Не знать же самого себя — значит ли это быть в здравом уме или нет?

— Думаю, что нет.

— Следовательно, быть в здравом уме — значит знать самого себя?

— Готов подтвердить.

— Тогда, очевидно, и надпись в Дельфах приказывает упражняться в здравомыслии и справедливости?

— Очевидно.

— Но тем самым мы узнаём искусство правильно управляться с людьми?

— Я бы сказал, да.

— А то искусство, пользуясь которым, мы умеем управляться с людьми, есть справедливость, то же, что помогает распознавать и самого себя и других, есть благоразумие, не так ли?

— Похоже, что так.

— Стало быть, справедливость и здравомыслие — одно и то же?

— Очевидно.

— Таким образом, хорошее устройство в городе бывает тогда, когда преступники против справедливости несут справедливое возмездие?

— Истинная правда, — сказал он.

— Это и есть политика?

— По-моему, да.

— А когда городом правильно распоряжается один муж, то имя ему тиран или царь, не так ли?

— Именно так.

— А его искусство распоряжения будет царским или тираническим, не так ли?

— Так.

— Значит, и эти искусства — одно и то же?

— Очевидно, да.

— Ну а когда один муж правильно распоряжается в своем доме, как ему имя? Эконом или хозяин, не правда ли?

— Правда.

— А что помогает ему хорошо распоряжаться — справедливость или какое-нибудь другое искусство?

— Справедливость.

— Итак, царь, тиран, политик, эконом, хозяин, здравомыслящий и справедливый муж — одно и то же, как видно? Равно как искусство одно и то же — и царское, и тираническое, и хозяйское, и экономическое, и справедливость, и здравомыслие?

— Очевидно, так.

— Так не стыдно ли, если философ не в состоянии следить, когда врач говорит о страждущем, или содействовать ему в его рассуждениях и действиях? То же самое, когда кто-то иной из демиургов, равно как судья или царь, или кто-то еще из тех, кого мы только что разбирали, рассуждает или действует, не стыдно ли философу, если он не в состоянии следить или содействовать?

— Еще бы не стыдно, Сократ, в таких делах не уметь посодействовать?

— Но разве мы говорим не о том, что было бы, если бы философ был пятиборцем, т. е. как бы недомерком, везде вторым, никому не нужным, пока есть кто-то из демпургов? Ведь прежде всего его собственный дом ему поручить некому и вторым местом довольствоваться не удастся, а самому приходится и судить правильно и наказывать, если он намерен хорошо распоряжаться своим домом?

— Тут ты в одно слово со мной.

— Ну, а потом ведь и друзья могут доверить ему третейский суд или согласно городским учреждениям он должен будет выносить приговор в общественном суде, — не стыдно ли, друг любезный, философу оказаться вторым или третьим, а не выступить предводителем?

— По-моему, стыдно.

— Тогда, драгоценный мой, далеко не в многоучности придется нам искать философию и не в трудах ради тех или иных искусств.

Здесь кончается повествование, да и предмет беседы, по-видимому, исчерпан. Центральный вопрос — что есть философия и чем должен заниматься философ — по платоновскому обыкновению остался без ответа, зато ложное мнение «философия есть полиматия» получило многостороннее опровержение.

Составлен этот диалог современником описанных событий или ученым антикваром позднейшей эпохи, он в целом и в деталях достаточно точно изображает ту духовную атмосферу, в которой складывается афинская школа философии.

В сократовский век о «философии» в Афинах слышали, но что она такое и в чем состоит, кого можно считать философом и чего от него можно ждать, никто толком еще не знает, даже ее пылкие и убежденные приверженцы, как показано в этом диалоге. Выведенный здесь же филогимнаст — более опытный в делах, чем в речах, сторонник умеренной практичности, опора афинской демократии — относится к философии подозрительно и враждебно, связывая с ней представление о бесполезном «витании в облаках» и вздорном пустословии. Таким же отношением к мудрствованию заезжих софистов, а заодно с ними и к речам Сократа проникнута и комедия Аристофана «Облака». Досада простых граждан, насмешки комедиантов — это еще не все, чем встретили в Афинах философию, завезенную с греческого «нового

света», из быстро растущих и оживленно взаимодействующих с окружающим варварским миром колоний. Афиныне дорожили своими общественными судами (упоминание об этом есть и в «Соперниках» — 138 E — 139); пришелец Анаксагор (упомянут и он — 132), чье учение о небесных явлениях не пришлось ко двору в Афинах, сумел спастись от такого суда бегством и на окраине эллинского мира кончил дни, окруженный почетом, а доблестный афинский гражданин, сын Софрониска из дема Алопеки, на старости лет принять жребий изгнанника не пожелал. За свою просветительскую деятельность он ожидал, что родной город будет кормить и поить его от своих щедрот, но афиныне расщедрились только на чашу цикуты.

Приговор Сократу был вынесен большинством голосов, но не единогласно. Еще и в первый год четвертого века до н. э. таких доброжелателей философии, как выведенный в диалоге соперник филогимнастов, было совсем мало. Но там же представлены двое отроков, увлеченных геометрией и астрономией, — возможно, им пришлось «согласно городским учреждениям выносить приговор в общественном суде» над Сократом — их было уже, по крайней мере, двое на одного пылкого друга их отроческих лет, а через сто лет в Афинах учат философии и преемники Платона в Академии, и наследники Аристотеля в Лицее, и Эпикур в своем Саду, и Зенон в Пестрой Стое, философия уже признана как воспитательница юношества. А в «Соперниках» Сократ только еще намекает своим слушателям, что дело философии — не преследовать по пятам лидеров тех или других наук, а предводительствовать в судах, руководить суждениями сограждан, если философ хочет быть хозяином в своем доме, гражданином в своем городе, другом среди друзей, человеком среди людей, мастером в своем деле, общественную пользу которого философам еще предстоит доказать, а предварительно выяснить самим для себя.

За «Соперниками» закреплено предание, что диалог этот направлен против Демокрита, полагавшего философию в многоучености. Реально рассмотрение тезиса «Философия — полиматия» выливается в обсуждение специфически платоновской проблемы: до какого предела можно считать философию занятием, приличествующим свободнорожденному человеку (учить мудрости за деньги, как это делали софисты, свободному афинянину было противно и оскорбительно), где та мера, соблюдая которую

философия может претендовать на достижение почтенной и освященной божественным авторитетом «софии», а преступив которую, неизбежно превратится в презренное «ремесло». Меры этой никто еще не вычислил и даже вопрос Сократа: кто мог бы определить эту меру — ставит собеседников в тупик.

Не добившись ответа, Сократ переводит вопрос в другую плоскость: если мы не знаем меры учености, может быть, мы представляем, какой она должна быть, т. е. какова специфика философского знания, как сказали бы сейчас. И тут его философствующий собеседник делает замечательное различие: во всяком специальном деле, искусстве, как его называют более почтительно, или «ремесле», как о нем говорят с пренебрежением, есть две стороны: собственно ремесло, практически рабочие навыки, и то, что мы называли бы теоретической его стороной, автор диалога обозначает ее как понимание, умственную сторону (135 В).

Овладеть ремеслом нелегко, искусства совершенствуются, навыки изощряются; ремесленник, увлеченный своей специальностью, ничего не успевает заметить вокруг, его суждения даже о собственном ремесле неизбежно страдают профессиональной узостью (136 В). Философия же, ограничиваясь поверхностным знакомством, но зато со многими искусствами, приобретает тем самым основание для сопоставлений и обобщений, горизонт ее шире, а выводы глубже, то же самое ремесло философ понимает тоньше, чем узкий специалист (135 D).

И все-таки полное знание ремесла предпочтительнее тонкого, но не сопряженного с умением рук. Философ может лучше врача разбираться в проблемах медицины, но к постели больного все люди, пока они в здравом уме, приглашают врача (136 В—D). Преданный поклонник философии готов послать и за философом, но без врача не рискует остаться и он. А специализации требует уже каждое дело; справедливость, благоразумие тоже привилегия специалистов: царь, тиран, эконо́м, земледелец, коневод имеют определенное место в обществе. А каково место философа, если относиться к нему серьезно и доброжелательно?

При обсуждении специфики философского знания в сочинениях платоновского корпуса слова наука (эпистеме), искусство (техне), ремесло (демиургия), мудрость, или премудрость (софия), употребляются зачастую одно вместо другого. В «Соперниках» собеседники при-

или к пониманию того, что не во всех областях человеческой жизни философ может довольствоваться вторым местом: в суждении о гражданских доблестях философ не должен уступать первенства никому, однако ни с правосудием, ни со здравомыслием отождествить философию окончательно автор диалога не пожелал.

В диалоге «Феаг» обсуждается вопрос, что составляет содержание софии, какой-то особенной премудрости, научиться которой у городских мудрецов страстно возжелал юноша Феаг, прибывший из деревни вместе с отцом, достойнейшим афинским гражданином Демодокком. По счастью, им вовремя повстречался Сократ, беседа с которым существенно изменила настроение молодого человека, к глубочайшему удовлетворению его отца. Принадлежность «Феага» самому Платону горячо защищал В. С. Соловьев, включивший его в свое издание платоновских диалогов первым номером¹, — вот почему здесь мы ограничимся изложением, не приводя пространных выдержек и отсылая читателя за справками к тексту соловьевского перевода.

В диалоге «Феаг» понятие философской мудрости освещается с иной стороны, которая в «Соперниках» оставалась в тени. После короткой экспозиции, состоящей в обмене приветствиями, Демодок произносит знаменательный монолог, смысл которого в сокращенном виде можно представить так:

Трудно вырастить растение, но человека вырастить труднее. Земледелец вынужден прилагать много забот, стараний и сил к нехитрому делу — уходу за растением, которое растет само. Взрослый сын тоже начинает проявлять самостоятельность, но ни земледельческих навыков, ни опыта государственной деятельности не хватает, чтобы помочь мальчику, который, едва прибыв из деревни, может составить неверное представление о том, что здесь, в городе, делается и какую дорогу в жизни ему следует выбирать. Так, потребовалась ему какая-то новая «софия», без которой обходились и мы, и отцы наши, как будто я его мало учил — ведь и грамматике, и музыке, и гимнастике (в соответствующих его происхождению умеренных пределах) он обучен — чего еще надо сыну благородных родителей!

Сократ осторожно пытался выяснить, чего же надо

¹ См.: Творения Платона / Пер. с греч. Владимира Соловьева. М., 1899, т. 1, с. 31—46.

юноше. Ведь и умение кормчего и умение возничего тоже софия. Нет, юноша мечтает о софии как о науке управлять людьми. Но ведь и медицинская наука, и наука хорового пения, и гимнастика тоже учат управлять людьми. Нет, не отдельные операции и не отдельные искусства занимают молодого человека, он одержим честолюбивым стремлением начальствовать надо всеми, над демиургами и частными лицами, над мужчинами и женщинами, но ведь это значит, что он хочет сделаться тираном! Нет, тиран правит пассивом, а он хотел бы править «по доброй воле», как почитаемые в городе люди. Но тогда к ним и следует обратиться, и прежде всего к отцу, ведь он уважаемый в городе человек. Так-то так, да вот не видно, чтобы они могли научить своей мудрости — детям своим они ее не передали. А вот Сократ многих юношей сделал лучшими — не возьмет ли он и Феага в ученики своей мудрости? Сократ отвечает уклончиво: успех его педагогической деятельности целиком зависит от божьей воли — были и такие ученики, что, отошед от него, стали едва ли не хуже, чем были. Тогда давай испытаем волю богов, просит Феаг с оптимизмом. Сократ согласен, отец и сын довольны.

И в этом диалоге место философии определяется в сопоставлении с деятельностью демиургов. София среди других человеческих специальностей определяется как наука править людьми по доброй воле, особенность этой науки в том, что она находится под особым покровительством божества.

В Афинах до Сократа не было философов (если не считать пришельца Анаксагора), но у афинян был Солон, мудрец, неизменный и почетный член семерки мудрецов в любом ее составе. Так вот еще этот Солон, когда семь мудрецов любезно передавали право на первенство от одного к другому, положил конец этому высококонравному ученому спору, отдав первенство божеству².

У афинян не в чести были ученые верхогляды, толкователи небесных явлений, сводившие их к простым земным причинам. Но это вовсе не значило, что в Афинах не было своей философии. В Афинах пятого века до нашей эры была мощная школа философии, только философия эта была не естествоиспытательская, а религиозно-этическая. Аттические мудрецы были поэтами — лириками или трагиками.

² См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 71.

Трагедия предшествовала хоровая лирика, — предшествовала по времени и была источником ее формально-жанрового зарождения (как писал Аристотель, трагедия произошла от зачинателей дифирамба). Преобразуясь в драматически-сценическое представление, где поминаемые события стали разыгрываться в лицах, хоровая лирика не ушла из трагедии; хор оставался в аттической трагедии неизменно, значение его партий для действия тем или иным трагиком оценивалось по-разному, но всякий раз хор выступал олицетворением мудрости, голосом народа, выразителем морали. Морально-религиозный пафос хоровых партий в трагедии тоже наследство хоровой лирики.

Даже соседствовавшая с хоровой лирикой монодическая поэзия тяготела к обобщениям и наставлениям, а хоровая лирика была — без преувеличения можно сказать — философской лирикой, ибо по месту своему в общественной жизни была жанром общественно-воспитательным, т. е. призвана была обобщать, осмысливать, нормализовывать преподносимые ею события. И Пиндар оставил грекам не только сокровищницу неподражаемых метафор и прочих поэтических тропов, но и настоящий клад премудрости, а Симонид был попросту любимцем Платона — персонажи платоновских диалогов цитаты из Симонида толкуют с такой же серьезностью и почтительностью, как изречения дельфийского божества.

Моралисты последующих веков охотно цитировали образцы поэтической мудрости из произведений трагиков. Трагедия двигалась сюжетом, перипетиями, узнаваниями и потрясениями, а дышала сентенциозностью. В каждой трагедии, особенно у Софокла и Еврипида, наступал момент («агон»), когда противоборствующие персонажи в словесной схватке выражали свое жизненное кредо. У Софокла это спор правды с неправдой, в котором правда, по несчастью, не пробивается к душе трагического героя. Тем тяжелее дается ему прозрение. Истина не рождается в споре, она раскрывается герою в его страданиях, но в споре выявляются разные жизненные позиции, разные философии, одна из которых торжествует, правда, не на словах, а на деле. У Еврипида, как не раз отмечалось, тоже столкновение двух мировоззрений составляет ядро трагедии. Однако две философии сталкиваются не как правда и неправда, но как два мнения, равно убедительных и равно неправых (здесь, очевидно, сказалось влияние софистики). Истина не рождалась и в этом споре,

в нем расшибались лбы, сокрушались сердца, ломались судьбы.

Платон, по преданию, тоже мечтал в юности о славе трагического поэта, пока встреча с Сократом не открыла другого направления его призванию. Фигуру Сократа, легендарного чудаковатого мудреца, не оставившего письменных памятников своих философических занятий, античная традиция тоже ставила в ряд аттических лириков и трагиков. Лирические опыты Сократа связывали с жанром пеана, что же касается трагедии, то дельфийский оракул присудил ему победу в состязании с Софоклом и Еврипидом, так сказать, *honoris causa*, без представления сочинений. В Платоновой «Апологии Сократа» упоминается, что один из его почитателей спросил в Дельфах, есть ли на свете кто-нибудь мудрее Сократа, и пифия ответила, что нет никого (21А). В древности как изречение оракула ходил такой стихок:

Софокл — мудрец, да Еврипид мудрей его,
Но всех мужей Сократ превыше мудростью.

Какие же черты благочестивой мудрости — софии, накапливаясь и возрастая от Софокла к Еврипиду и Сократу, дали повод дельфийскому владыке для проведения такой градации? Сам Сократ, польщенный божественным избранием, толковал ответ пифии в том смысле, что из всех мудрецов он один вполне искренне понимает тщету человеческих познаний, он «знает, что ничего не знает», тогда как другие не знают даже и о своем незнании, да и не желают знать. Правда, и Софокл и Еврипид достаточно красноречиво свидетельствовали своими драмами, что и они этому «знанию незнания» не чужды. Бесконечно перетолкованный «Эдип» имеет еще и такое толкование: вера в божественный оракул, а не рациональные соображения пусть даже безупречного мужа спасут его самого и народ. Ведь что узнаёт Эдип в своем трагическом узнавании и чем он так потрясен? Что он убил отца, что вступил в нечестивейший брак с матерью? — А разве не знал он этого с самого начала? Разве не к этому вела его судьба? Разве не этого должен был ждать он каждую минуту? Страшная весть могла бы принести ему своего рода облегчение: больше нечего ждать и нечего бояться, свершилась судьба, исполнилось божественное предвещание, — можно с чистой душой отправляться в Колон и вместе с мученическим венцом принять венец благодетеля страны своего погребения. Ведь не напрасно Эдип

выведен не запальчивым авантюристом, а мужем высочайших достоинств, отцом народа — разумеется, он не совершал своих ужасных преступлений, он их «претерпевал», и в этом «Эдип-царь» и «Эдип в Колопе» не расходятся друг с другом.

Преступление Эдипа иное. С чистыми помыслами и благородными намерениями он стремился избежать зла, готовый к самопожертвованию: он покинул дом, где он вырос, и тех, кого считал родителями, оставил наследный престол, обрек себя на лишения и превратности скитальческой жизни, *он все разумно рассудил — он не знал только, что не знает самого себя*, не знает даже того, кто он, каких родителей сын. Именно свое незнание постигает он в трагическом узнавании и этим открытием он до основания души потрясен. Вот где таилась его гибель, его неправда, его гордыня. Тогда еще нужно было ослепить себя, когда ему стал известен божественный оракул. Он должен был не пытаться обойти или смягчить судьбу разумным и добродетельным поведением, а поверить оракулу, внять ему — ведь оракул не безнадёжен: если Эдип будет хранить чистоту, не согрешив ни убийством, ни браком, он не нарушит оракула, но он и не совершит ужасных преступлений. Всего-то требовалось: чистоты и веры (в конечном счете всякое убийство — отцеубийство, всякий брак — инцест), а он понадеялся на разум. Ах, человек, хитер ты, ловок и умен, но слеп и не ведаешь своей слепоты. Таков и Креонт в «Антигоне», понадевшийся на то, что знает себя как человека разумного и твердого, способного не дрогнуть перед неразумной женской чувствительностью, но он не знал себя. Семья наказала его за высокомерное презрение к самому простому, нерациональному, но изначальному в человеке — к его родственной привязанности, издревле почитавшейся священной, а разум не помог ему в тот миг, когда его очи прозрели: разум сделал свое дело и равнодушно удалился.

У Еврипида люди тоже разумны, логичны, изощрены в аргументации, когда им приходится в споре защищать свою жизненную позицию. Но что они творят! Не говоря уже о том, как жестоки они и коварны в отношении к ближним своим, что они делают с собой! Так хорошо знающие и доказывающие свою правоту, почему они ничего не могут сделать для себя? Уж если наказывать неверного мужа, так непременно сжигая соперницу и убивая собственных детей, — кто здесь страдает, кто прав, кто торжествует, кто вершит справедливое возмездие?

Уж если мстить за преступно погубленного отца, то до потери собственного облика человеческого. Преследуя свои законные права, они топят себя в трясине, сами себя побивают камнями, опустошают себя, лишают всего, и если бы не божественное вмешательство, тот самый пресловутый «бог из машины», всегда считавшийся слабым местом еврипидовской драматургии, ни одна из человеческих драм не имела бы развязки. Божественное вмешательство у Еврипида не свидетельство слабой драматургической техники, а выражение благочестия автора, сценическая реализация его глубокого убеждения: если до сих пор небо не рухнуло на землю, если мы еще не погребли себя под руинами собственных деяний, то, видно, бог хранит нашу землю. Человек не способен сохранить даже себя, не говоря уже о том, чтобы служить оплотом своему народу.

Софокл скорбит о слепоте человеческой, но человека он любит и везде заботится о том, чтобы и в глубочайших потрясениях трагический герой сохранял свое достоинство. Софокл мудр. Чем же мудрее его Еврипид? Не тем ли, что не признает различия между человеком правым и человеком виноватым? Правы и тот, и другой, и третий, но никто не избегает вины. Человек носится с призраками справедливости и блага, сражается за призрак Елены у стен Илиона, но ни блага, ни справедливости — где они? — он не знает. Только боги своим вмешательством разрешают человеческие конфликты.

Где же истинная Елена? Что есть справедливось сама по себе, благо само по себе, и вообще, что есть что независимо от мнений или интенций? Пора человеку обратиться к этим вопросам от суетной возни честолюбий. Этим-то призывом и поразили сограждан Сократ. Знать, что ты ничего не знаешь, — еще не все благочестие Сократа. Стремиться к знанию, но истинному, а не мнимому, неустанно преследовать истину, но божественную, а не суетную, быть другом мудрости, никогда не считая себя мудрецом, — вот мудрость платоновского Сократа, и нельзя не признать, что здесь Сократ идет по пути, который указал и наметил Софокл, расчистил Еврипид, но по этому пути Сократ идет дальше и выше. Аттическая трагедия скорее, чем досократическая «физиология» открыла путь Сократу и дала точку опоры, позволившую ему совершить переворот в философии. Трагедия свела философию с небес на землю (что Цицерон приписывает Сократу), она сама была по существу своему и по своей роли

в жизни общества религиозно-этической философией своего времени. Что же касается Сократа, то его репутация этического философа по преимуществу — столь же несправедливый предрассудок. Сократ задавался вопросами о справедливости, о благе, о достоинстве мужа, о любомудрии и о составляющих его любви и мудрости, но о *самых по себе*, а не применительно к поведению человека в наличествующей ситуации. «Приземлителем» философии Сократ не был; он был, конечно, заземлен, этот босой мудрец, из аттической земли, из афинской городской диалектики впитавший силу и дух своей мудрости, но витал он все-таки в облаках, как совершенно точно подметил Аристофан, и в этом было его превосходство в суждении дельфийского оракула и неблагонадежность в глазах афинской демократии.

В изречении оракула не помянут Эсхил, возможно, потому, что того уже не было на свете, а может быть, и потому, что духу Эсхила была близка проникнутая верой в возможности разума и раздвигающая горизонты ионийская космология, а не любезная Дельфам софия человеческого самопознания и самоограничения, благочестивого неведения.

Когда Феаг и Демодок просят у Сократа наставления в софии, тот отшучивается — я, мол, силен в одной лишь науке, эротической. Шутка эта имеет смысл пока еще не возвышенно-символический, как в других сочинениях Большого и Малого Платонов, а историко-политический, если не сказать, житейский, но не только. Эротические мотивы (в полном соответствии дельфийскому благочестию) сопровождают почти все диалоги платоновского корпуса, не исключая и глубокомысленного «Парменида», где прозрачно намекается на эротическую связь цветущего Зенона с его весьма зрелым учителем. Влюбчивость Сократа рисуется всеми возможными красками и штрихами, от умилительно-сентиментальных до отвратительно-карикатурных. Часто поминаются и другие легендарные пары, самая образцовая из которых — Гармодий и Аристоклитон. Постоянное общение старшего годами и политически более зрелого гражданина с едва вступающим в городскую жизнь юнцом представлялось общественности не только вполне допустимым, но и высоко моральным средством гражданского воспитания. Младший учился у старшего всему, что тот мог предоставить ему личным примером и собственным усердием. Вот почему соперничают философ и филогимнаст перед парой прекрасных

отроков, спор идет не о том, кого выберут отроки (оба молодца стоят друг друга), но о том, чему они предпочтут учиться. Сократ частенько хвалит себя как отличную сваху: он распознает опытным глазом, кому из юношей какой подошел бы друг и наставник. Следует учесть к тому же, что, называя себя эротиком, Сократ еще и каламбурит: в имени Эрота греческое ухо слышало корень глагола *ἑρτάω*, «спрашиваю» (Кратил, 398 D), т. е. подразумевает он сразу две вещи: и свое призвание воспитателя, и свою привычку не поучать, а спрашивать.

В «Феаге» подчеркнуто еще одно слово: досуг. «Есть ли у тебя досуг, Сократ, поговорить со мной?» — это первый вопрос Демодока. Еще раз три это слово встречается в соседних фразах: «если даже тебе недосуг, но не до крайней степени, то удосужься ради меня» — и так далее. Досуг по-гречески «схоле», через латинский и новые языки это слово пришло в русский как «школа». Как преобразился смысл слова — говоря о Платоне и об Аристотеле, нам не раз придется говорить и об этом.

Итак, вместо общественных уроков мудрости на все-народных празднествах, в хоровых песнопениях, в трагических представлениях в Афинах открывается частная философская школа: это Сократ на досуге окружает себя любимцами и спрашивает, спрашивает, спрашивает.

ЧТО ЕСТЬ ЧТО?

Ксенофонт был коренной афинянин, скромный, благообразный и благонамеренный. Когда встретившийся ему в узком переулке Сократ посохом перегородил дорогу и спросил, где можно купить съестного, тот ответил без затруднений, но когда привязчивый встречный спросил, а где можно сделаться прекрасным и добрым человеком, юноша не нашелся, что сказать. Тогда Сократ пригласил его следовать за собой, Ксенофонт пошел и стал одним из его слушателей¹. Сократ настойчиво повторял, что никогда не был ничьим учителем, — скорее всего, так оно и было: Сократ не учил, но у Сократа учились, кто чему мог и кто чему хотел. В памяти Ксенофонта его наставник навсегда остался учителем добропорядочности, знаменитой афинской «калокагатии», предполагавшей хоро-

¹ См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 118—119.

шие природные задатки, выявленные и развитые в человеке добрым воспитанием².

Снова и снова возвращаясь мысленно к годам своей юности, вспоминая сократовские беседы, какие ему довелось слышать, Ксенофонт, надо думать, искренне недоумевал: какими разумными доводами можно было убедить афинский суд в том, что этот бескорыстный и благочестивый старец — безбожник и совратитель юношества. Как истинный афинянин, Ксенофонт готов признать философию чем-то подозрительным, — но ведь и сам Сократ к философскому праздномыслию относился не лучше. «Да он и не рассуждал на темы о природе всего, как рассуждают по большей части другие; не касался вопроса о том, как устроен так называемый „космос“ и по каким непреложным законам происходит каждое небесное явление. Напротив, он даже указывал на глупость тех, кто занимается подобными проблемами»³. Нет-нет, заверяет Ксенофонт, ничего предосудительного в этом роде никто от Сократа никогда не слышал, а ведь он всегда держался на людях, и всякий мог его слушать. По воспоминаниям Ксенофонта, Сократ беседовал со слушателями о необходимости воспитания и обучения ремеслу, о почитании родителей и о верности друзьям, об умеренности в приобретении житейских благ и о рачительном хозяйствовании, о красивом и прекрасном, о возвышенной любви и о государственной мудрости — словом, о самых насущных человеческих заботах, причем с каким примерным благородством, с каким тактом руководил он беседой, не раздражая собеседника темными выражениями или запутывающей софистикой, а мягко и ненавязчиво подводя к осознанному принятию истинного воззрения! — платоновский Сократ, пожалуй, далек от этих педагогических добродетелей. Но Ксенофонт верен своему образу великодушного наставника и в существе приписываемых Сократу высказываний, и в способе работы с поставленными проблемами. Вот образец сократического диалога по Ксенофонту:

«Сократ, заметив однажды, что его старший сын Лампрокл сердится на мать, спросил его: Скажи мне, сынок, знаешь ли ты, что некоторых людей называют неблагодарными?

² См.: Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон: Жизлеописание. М.: 1977, с. 10 сл.

³ Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения / Пер., статьи и коммент. С. И. Соболевского. М.: Л., 1935, с. 23.

— Конечно, — отвечал молодой человек.

— Так заметил ли ты, за какие поступки людям дают это название?

— Да, — отвечал он: кто получил благодеяние и может отплатить за него благодарностью, но не платит, тех называют неблагодарными.

— Значит, по-твоему, неблагодарных причисляют к несправедливым?

— Да, — отвечал он.

— А задавал ли ты себе когда такой вопрос: как продажа друзей в рабство считается делом несправедливым, а врагов — справедливым, так ли и неблагодарность друзьям дело несправедливое, а врагам — справедливое?

— Конечно, задавал, — отвечал он, и мне кажется даже, кто получит благодеяние от друга ли, или от врага и не старается платить благодарностью, тот — человек несправедливый.

Если это так, то неблагодарность будет, так сказать, несправедливостью без всякой примеси?

Лампрокл согласился.

В таком случае, человек будет тем более несправедлив, чем больше благодеяния он получил и не платит за них благодарностью?

Лампрокл согласился и с этим⁴.

С великим сожалением обрываем здесь цитату, потому что следующая за этим прочувствованная речь Сократа о благодетельной родительской, и прежде всего материнской, любви — бесценная жемчужина ксенофоновской прозы с ее речевым изяществом и душевной тонкостью, — обрываем, чтобы остановить внимание на методе рассуждения.

Вопрос о предмете обсуждения ставится в очень осторожной форме: некоторых людей называют неблагодарными, — никаких обобщений и никаких утверждений, прежде всего надо достичь согласия в самой частной и предположительной форме. Следующий вопрос обращен к наблюдательности молодого человека: а не заметил ли он, за какие поступки людей называют неблагодарными, — ответ мог бы быть дан опять в частном виде, но терпеливая снисходительность наставника вознаграждается самостоятельным досрочным обобщением ученика, правда, пока еще применительно к человеку неблагодарному, а не к неблагодарности самой по себе. Далее представление

⁴ Там же с. 65—66.

о неблагодарности подводится под более широкое представление о несправедливости и между ними устанавливается прямо пропорциональная зависимость: чем больше неблагодарность, тем больше несправедливость, — равно как между размером несправедливости и величиной полученного благодеяния.

Аристотелевская логика еще не написана, вообще еще нет писаной логики, но люди рассуждают логично, в меру изощренности ума используя все те приемы, которым предстоит получить ученые названия, и если им удастся прийти к согласию, то виной не логическое мастерство Сократа и не наследственная сметливость его дитяти, а точно поставленные «наводящие» вопросы — принадлежность педагогического искусства. «Пайдейя», воспитание — общественная специальность ксенофоновского Сократа (Апология, 20—21).

Наводящие вопросы наводят собеседника на мысль, что те или иные случаи неблагодарного поведения заключают в себе то общее, что, имея возможность ответить добром на добро, человек не делает этого. Такое наведение — по-латыни это называется «индукция» — в разговоре с желторотым юнцом предшествует рассуждению о полученном с его помощью представлении.

Но вот собеседник Сократа — искушенный в словопрениях Гиппий. Речь идет о справедливости, Сократ считает, что свое представление о справедливости он непрестанно демонстрирует соотечественникам своими делами, а не словами, но, угождая гостю, принимает его манеру разговора и выставляет тезис: что законно, то и справедливо⁵. А что ты называешь законным? — спрашивает Гиппий. Сократ задает встречный вопрос: а что ты считаешь законом? — «То, что граждане по общему соглашению написали, установив, что должно делать и от чего надо воздерживаться» — такое определение дает Гиппий. Подобное определение приводит Ксенофонт несколько раньше от лица Перикла⁶. Не столь многословно, но по существу так же определяет закон и безымянный собеседник Сократа в диалоге платоновского корпуса «Минос».

«Минос» — образец диалога без литературной экспозиции, без исторических персонажей или безымянных, но достаточно характерно обрисованных лиц, как это было в «Соперниках». Первая фраза, она же подзаголовок, — «Что такое, по-нашему, закон?». Так же начинается

⁵ Там же, с. 159.

⁶ Там же, с. 34—35.

«Гишнарх» — вопросом «Что такое корыстолюбие?». И в том и в другом диалогах собеседников двое: Сократ и «приятель». Одна характерная черта у этого «приятеля», пожалуй, все-таки есть: это добрая мера неискренности, которой здешний Сократ в отличие от Ксенофонта не склонен делать никаких поправок. Итак, обсуждается вопрос, что есть закон.

Приятель. Да о каком из законов ты спрашиваешь?

Сократ. То есть как? Есть ли что-то, чем отличается закон от закона, сам по себе, по бытию своему законом? Рассмотрим хорошенько, что я у тебя спрашиваю. Ведь мой вопрос таков, как если бы я спросил, что есть золото, а если бы ты в ответ спросил, какое именно золото я разумею, то такой вопрос, думаю, был бы неправильным: ведь ни золото от золота, ни камень от камня по бытию своему камнем или золотом ничуть не различаются. Так и закон от закона ничем не отличается, но все они суть одно и то же. Ведь каждый закон из них есть все так же закон, как и любой другой, а не один — более других закон, а другой — менее. Так вот, я спрашиваю о всяком законе, что он такое. Если ты готов ответить, скажи.

Приятель. Что же еще может быть законом, как не узаконенное?

Сократ. Значит, и логос, по-твоему, будет изложенное, и зрение — узренное, и слух — услышанное, не так ли? Или же логос — одно, а изложенное — другое, как и зрение — одно, а узренное — другое, и одно — слух, а другое — услышанное, как и одно — закон, а другое — узаконенное. Так или не так, по-твоему?

Приятель. Да, теперь мне кажется иначе.

Сократ. Значит, закон не есть узаконенное?

Приятель. Сдается, что нет.

Сократ. Тогда спросим еще раз: что же такое закон? Давай рассмотрим это так. Если бы в ответ на только что сказанное — когда ты говорил, что зрением зрится зримое — кто-нибудь спросил бы нас: зрится зрением, поскольку зрение есть что? — мы бы ответили ему: поскольку зрение есть чувство, посредством глаз открывающее вещи. А если бы он еще раз спросил: ну, а слухом слышится слышимое, поскольку слух есть что? — мы бы ответили: поскольку слух есть чувство, которое через уши открывает нам звуки. Равно как если бы нас спросили: законом узаконивается узаконенное, поскольку закон есть что? — не чувство ли это какое или какое-то открытие,

как, скажем, изучаемое изучается наукой, поскольку та есть открытие, или же некое изыскание, как, скажем, изысканием изыскивается искомое, например, как врачебной наукой изыскивается здоровое и болезнетворное, а гадательной наукой, по словам гадателей, изыскивается промышление богов: ведь изыскание вещей есть у нас своего рода искусство — не так ли?

Приятель. Разумеется.

Сократ. Итак, что же из этого мы скорее всего примем за закон?

Приятель. Мне кажется, это решение и постановление. Ибо что еще иное можно назвать законом? Так что, пожалуй, на твой вопрос, что есть закон в целом, ответ будет таков: закон есть решение города.

Сократ. Ты разумеешь, как видно, что закон есть политическое мнение.

Приятель. Вот-вот, именно это я и хотел сказать.

Сократ. Что же, может быть, это и хорошее определение. А все-таки, давай лучше рассмотрим так. Кого-нибудь ты считаешь мудрецами?

Приятель. Конечно, считаю.

Сократ. А мудрецы мудры мудростью, не так ли?

Приятель. Так.

Сократ. Ну, а справедливые справедливы справедливостью?

Приятель. А то как же?

Сократ. А законники законны законом?

Приятель. Да.

Сократ. А незаконные незаконны беззаконием?

Приятель. Да.

Сократ. А законные справедливы?

Приятель. Да.

Сократ. А незаконные несправедливы?

Приятель. Несправедливы.

Сократ. А самое прекрасное — справедливость и закон, не так ли?

Приятель. Так.

Сократ. А самое худшее — несправедливость и беззаконие?

Приятель. Да.

Сократ. И первое сохраняет город и все прочее, а второе губит и разрушает?

Приятель. Да.

Сократ. Итак, как о некоем прекрасном следует размышлять о законе и исследовать его как благо?

Приятель. А как же иначе?

Сократ. А закон, ты говорил, есть решение города, не так ли?

Приятель. Да, я так говорил.

Сократ. А не бывают ли одни решения достойными, а другие — дурными?

Приятель. Еще как бывают!

Сократ. Но ведь закон не был дурным.

Приятель. Да, не был.

Сократ. Тогда будет ли правильным такой простой ответ: закон есть решение города?

Приятель. Кажется, не будет.

Сократ. Еще бы, ведь не годится считать дурное решение города законом.

Приятель. Конечно, не годится.

Сократ. Однако мне и самому кажется, что закон есть какое-то мнение; разумеется, если это не дурное мнение, то не ясно ли, что закон есть достойное мнение, коль скоро закон — мнение?

Приятель. Ясно.

Сократ. А какое мнение достойное? Истинное — не так ли?

Приятель. Так.

Сократ. Ну а истинное мнение не есть ли изыскание сущего?

Приятель. Есть.

Сократ. Итак, очевидно, закон есть изыскание сущего?

Приятель. Но почему, Сократ, если закон есть изыскание сущего, мы не пользуемся всегда одними и теми же законами в одних и тех же случаях, раз мы изыскивали сущее?

Сократ. Сдается мне, это ничуть не мешает закону быть изысканием сущего. Ведь если не одними и теми же законами всегда пользуются люди, как мы считаем, — так не всегда им удастся, значит, изыскать то, чего требует закон — сущее (313 А—315 В).

Нетрудно заметить, что здесь мы имеем дело с рассуждением, гораздо более формализованным, чем это было у Ксенофонта, и с более отвлеченным от обыденной реальности. Беседа носит не воспитательный характер, а познавательный, предмет беседы — закон — у Ксенофонта берется как важный элемент политической жизни, здесь — как рядовая категория; там закон требует послу-

шания, и потому оценивается, хорош он или не хорош, здесь закон требует определения независимо от того, каков он. Закон должен быть определен как закон, «по бытию своему законом». Употребляемые здесь специфические выражения, а также странная манера этимологических определений, более откровенных у Приятеля и отчасти зашифрованных, но без особого труда выявляемых у Сократа (в дальнейшем рассуждении содержание понятия закон определяется через круг значений глагола *νομίζω*, «распределяю», производным от которого воспринимается слово *νόμος*, «закон»), заставляют вспомнить первые параграфы аристотелевского сочинения «Категории».

Первое, на что обращает внимание читателя в этом трактате Аристотель, можно выразить так: будьте внимательны к именам вещей — имена и вещи находятся в достаточно сложных отношениях, которые необходимо представлять каждому, кто захотел бы вести речь о вещах. Среди имен есть омонимы — слова-близнецы, обозначающие, однако, разные по сути своей вещи. Пример, приводимый Аристотелем, таков: «живое» в греческом языке служило обозначением и живого существа, и живописного изображения (отсюда и произошло русское слово «живопись», калькированное с греческого); возьмись кто определить, что есть живое, он не сможет дать определение по существу предмета, не разделив два омонимичных значения — для живого существа определение будет одно, для изображения — другое.

Далее, за именем могут стоять синонимы — разные предметы, для которых совпадение имен не служит препятствием к точному определению, поскольку и определение для них может быть общим. Так, «живое» может обозначать и человека, и быка, однако и для человека, быть живым существом и для быка быть живым существом одно и то же, тогда как для того же человека и для того же быка быть живым существом или быть изображением — разные вещи. Современному читателю следует обратить внимание на то, что теперь наука о языке понимает термины «омонимы» и «синонимы» несколько иначе (омонимы звучат и пишутся одинаково при разном значении, а синонимы — слова сходных значений, но разного звучания и написания), тем более пристально следует присмотреться к приводимым у Аристотеля примерам.

В-третьих, Аристотель рекомендует различать пар-

нимы — слова одного корня, но разного грамматического образования: одно дело грамматика, другое — грамматик (последний, как считает Аристотель, получает имя от первой) или «мужество» и получивший от него свое наименование «мужественный».

И еще одно ценное замечание Аристотеля: все, что говорится, говорится либо в связи одного с другим, либо без связи. В связи, в сплетении (*συμπλοκή*) с другими словами имя имеет определенное значение, произнесенное же вне связи нуждается в определении. Собственно, здесь Аристотель говорит не об определении, а о «логосе» — в данном случае логос приходится понимать как словесное описание смысла слова, причем это должен быть логос сущности — существенный смысл. Произнесший имя вне связи с другими словами должен дать отчет (опять-таки «логос»), что есть для поименованного этим именем быть тем, что это имя называет.

Вспомним начало «Миноса». Ставится вопрос: что есть закон, не в связи с чем-то, а «по бытию своему законом». Таково же начало «Гиппарха»: что есть корыстолюбие и кто — корыстолюбцы? В «Соперниках» беседа очень быстро приходит от вопроса: достойно или недостойно порядочного человека занятие философией? — к вопросу: что есть философия? «Феаг» ставит подобный же вопрос о софии, «Лисид» — о дружелюбии, «Лакхес» — о доблести мужа, «Эриксий» — о богатстве, «Теэтет» — о знании.

Так проходили, по-видимому, первые уроки философии. Пока Сократ беседовал о том, достойно ли доблестного гражданина повиноваться законам или уклоняться от повиновения, честно или нечестно брать деньги за уроки мудрости, нужно или не нужно приобретать знания или лучше приобретать деньги — это были беседы в русле традиционной афинской софии. Однако тот путь, на который обратил благочестивую афинскую премудрость Сократ, быстро приводил собеседников к вопросу: а что есть то, что следует избирать и предпочитать, что вообще есть что?

Вопрос «что есть что?» ставился к имени предмета. «Кто знает имена, тот знает и вещи» (Кратил, 436 D) — таково было убеждение современников Сократа, поэтому «что есть закон?» значит то же, что и «что есть то, что мы называем законом?». Вот тут и поджидают собеседников те подводные камни, те трудности, о которых предупреждают первые параграфы аристотелевских «Категорий». За словом закон в рассуждении диалога «Минос»

вовлекается длинная вереница слов этого же корневого гнезда.

«Номос» — закон, но этим же словом обозначаются неузаконенные особым государственным распоряжением обычаи. Кроме того, «номос» — это определенный музыкальный строй, лад, напев — предмет хотя и не тождественный государственному закону, но очень сходный с ним по роли в музыкальном искусстве, да и в общественной жизни древнего грека музыкальный номос тоже становился своего рода законом: какие-то лады одобрялись, какие-то отвергались, одни рекомендовались в одних случаях жизни, другие — в других. Одним словом, здесь имеют место синонимы в аристотелевском понимании этого термина. Если бы собеседники сразу разделили эти синонимы (если не омонимы — как знать? — ведь этим вопросом никто здесь не задается) или хотя бы дали себе отчет в этой синонимии, возможно, их беседа привела бы к положительному результату. Но они этого не сделали, напротив, неопределенность рассуждения усугубляется нагнетанием паронимов: для выяснения смысла существительного «закон» привлекаются глаголы *νέμω* — «разделяю», «распределяю», но еще и «пасу» и *νομίζω* — «ввожу в обычай», «узакониваю», но и «считаю», «признаю за то или иное», без определенности «считаю законным»; кроме того, сюда включаются слова *νομέας* — это и «тот, кто распределяет», но и «тот, кто пасет», и *νομοθέτης* — «законодатель», но и всякий учредитель того или иного обыкновения, и прилагательные *νόμιμος* — «законный» и «законопослушный» и *νομικός* — правомерный, но и «юридически грамотный».

Когда все эти слова употребляются рядом, причем не в одном из возможных значений, но, как и сам «номос», без различения синонимии, преимущественно во всех возможных смыслах сразу, а последовательность рассуждения определяется тем, что эти слова-родственники цепляются друг за друга и выступают попеременно один за другого, то все эти, поощряемые античной риторикой, но не проясняющие логики приемы создают непреодолимые трудности не только для перевода (который порой становится просто невозможным), но и для философского анализа, который не имеет возможности учесть все эти смыслы сразу и совместить их в одной концепции.

Вот слабая попытка проследить по-русски развитие второй половины рассуждения.

Сократ: Давай рассмотрим здесь еще вот что. Закон

происходит от различения достойного и недостойного, от распределения того или иного достойного к тому, чего оно достойно. Земледелец, со знанием дела распределяющий достойные семена в достойную землю, есть добрый пастырь и доблестный законодатель, его законы самые правильные. Авлетист — пастырь напевов и мелодий, он распределяет достойное и недостойное, и кто лучше знает музыкальные законы, тот и лучший авлетист. Воспитатель — законодательный пастырь, распределяющий среди человеческих тел достойное питание, упражнения и труды. Что же должен распределять среди человеческих душ благой законодатель и пастырь, чтобы сделать их лучшими? — Не найдусь, что сказать, — признается Приятель. — Позор нашим душам, заключает беседу Сократ, если они за рассмотрением потребностей телесных не увидали до сих пор того, что благо, а что худо в них самих.

«Минос» и близкие к нему «Гиппарх» и «Эриксий» — крайнее выражение подобной методы. Однако в той или иной мере такие же трудности содержат в себе и все прочие, упомянутые выше диалоги платоновского корпуса, ставящие вопрос τί ἐστίν... — что есть...? Так, смысл диалога «Лисид» не исчерпывается выяснением понятия дружбы. Недвусмысленным образом здесь, где рассматривается слово «филия» (дружба), как и в диалоге «Феаг», где речь идет о «софии», подспудно ведется разговор о философии: «филия» толкуется в том смысле, какой делает понятным присутствие этого корня и этого понятия в составе имени и понятия философии.

Вопрос «что есть...?» был, очевидно, самым ходовым в работе первых философов сократовской выучки, он стал своего рода техническим термином, породившим несколько тоже чисто рабочих модификаций. Например, в «Миносе» спрашивается: что есть распределение семян в земледельческом искусстве? Ответ: закон. А что есть распределение напевов и мелодий в музыкальном искусстве? Ответ: закон. Далее, по Аристотелю, следовало бы спросить: а для земледельческого закона и для музыкального закона быть законом — одно и то же или нет? Быть законом в последнем вопросе для земледельческого и для музыкального закона — это быть тем, что и тот и другой закон есть (τί ἐστίν), а для земледельческого и музыкального распределения — быть тем, что оно было в предыдущем вопросе и что оно есть в смысле непреходящего перфектного бытия (τί ἔν). Этот последний вопрос есть вопрос

о сущности, требующий того ответа, отчета, который есть, по Аристотелю, логос сущности. Оба вопроса при достаточно частом употреблении получают формальное субстантивированное обозначение: $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) и $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\upsilon\epsilon\lambda\alpha\iota$.

Выражение «быть тем, что это было» — $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ — чрезвычайно сложно и многозначно, его интерпретации посвящена обширная научная литература. Здесь предлагается не истолкование философского смысла этого аристотелевского термина, а предположительный источник его формирования в ходе учебных занятий. На вопрос «что есть закон?» ответом служит его определение. Когда предметом дальнейшего рассмотрения становится уже не имя закона, а его определение, то, возвращаясь к нему, учитель спрашивает уже не «что есть (у нас) закон?», но «что был у нас закон?». Как словесная формулировка определения есть «логос» вещи. Но как существующее в самой вещи определяемое этим определением оно есть «бытие (этой вещи) тем, что она была (в данном только что определении)». Очень близко это тому, что называется «сущностью» вещи, Аристотель специально разбирает в «Метафизике» вопрос о том, нужен ли этот громоздкий термин рядом с термином «сущность», и приходит к выводу, что существенная разница в их употреблении все же есть и сущность, существующую в вещи независимо от определения, следует по смыслу и терминологически отличать от той сущности, которая существует как предмет определения (Метафизика, VII, 6, 1031в).

Так, в постоянной тренировке, при неоднократном повторении однотипных вопросов и похожих приемов вырабатывался специфический узко-цеховой философский язык. У Ксенофонта мы встречаемся только с попытками мыслить определенными логическими схемами, переходящими из одной беседы в другую. Аристотель уже подводит итоги многолетней школьной работе в логических трактатах своего «Органона». Сократовы беседы в передаче Ксенофонта доступны всем и каждому, они проникновенно конкретны (разговор о почтении к родителям ведет отец со своим собственным сыном и по поводу его отношений к родной матери) и в то же время богаты опытом софистических обобщений. Наставления Аристотеля обращены не к профанам, а к людям, объединенным обиходом одной школы. Время обсуждения единичных фактов для них давно уже прошло, они обсуждают виды и роды предметов, они научились различать

существенное и приводящее в любой вещи, в любом деле, они рассматривают не то, что бывает, а то, что есть в смысле непреходящего бытия, и то, что может или не может быть согласно своей природе, и многие другие вопросы, достаточно далеко отстоящие от непосредственных нужд воспитания благопорядочного человека, той основной задачи, решать которую призвана была философия Сократа в представлении ее приверженца и доброжелателя Ксенофонта. В промежутке между воспитательными беседами ксенофоновских воспоминаний и профессиональными руководствами Аристотеля стояли, возможно, те уроки философской азбуки, представление о которых дают малые произведения платоновского корпуса.

От крупномасштабных и сложноорганизованных творений Большого Платона их меньшие братья отличаются ярче всего, пожалуй, именно своим учебным характером и, если можно так выразиться, своей непосредственной филологичностью. «Любословом» (по-гречески, «филологом») называет Сократ поклонника геометрии Феодора и себя за приверженность к словесным столкновениям и многообразным толкованиям. Однако Сократ, как мы его знаем по Платону, заслуживает прозвания филолога и в современном смысле этого профессионального наименования за внимательное отношение к смыслу слова и к его морфологической структуре, за заботу о том, чтобы под одной и той же речью собеседники понимали одно и то же, — и как это ни противоречит предыдущему — за слабость его к словесным забавам, этимологическим опытам и двусмысленным шуткам типа уже упоминавшейся здесь «эротической науки». Подобными филологическими настроениями отличается и Малый Платон, разве что из Сократовой проницательной пытливости здесь развивается своеобразная «ономатологическая» метода. Этимологический анализ слова (морфология включалась в старое понятие этимологии), почти словарное описание его значений вместе с рациональной критикой словоупотребления, которое оценивалось как правильное или неправильное, неразрывно связываются с работой над определением понятия. В этих условиях философия должна была особенно тщательно заботиться о своем словаре: вводя новые слова или усваивая старые, она устраивала им этимологическое испытание. Экзамен этот мог растягиваться на годы и на многие сочинения, оценку выводили не только оппоненты, но и преемники.

Аристотель не только составил отчет о проделанной

греческими философами логической работе, но и провел полную оценку и переоценку унаследованного им философского словаря. Что есть природа? что есть причина? — отвечая на подобные вопросы, Аристотель учитывает бытовавшее и бытующее среди философов понимание и употребление этих слов и наделяет их, кроме того, своим значением. Аристотель получил наследство и от Платона, и от Сократа, и от Демокрита, и от элейцев и от других «досократиков», а вот Сократ даже от досократиков никакого наследства, по-видимому, получить не успел: книжное дело только еще начинало разворачиваться на его веку, кое-что он усвоил «на слух» от побывавших в Афинах его великих современников, однако работа его была настолько оригинальна, что свой философский словарь ему пришлось создавать самому.

Сократ, наверно, вполне искренне был убежден, что мудрости нельзя научить так, как учат ремеслу в мастерской: там есть определенный набор навыков, ряд постоянно повторяющихся операций, последовательность и схему которых можно объяснить и показать, запомнить и перенять. Мудрым человека делает тот внутренний бог, который помогает извлекать уроки из опыта прожитой жизни: опыт сам по себе научить не может, и разные люди из сходных поворотов судьбы делают для себя разные выводы. Эту божественную милость истинной мудрости можно передать близкому человеку разве что в тесном и дружески единомышленном общении, из руки в руку, как силу магнетизма — в этом сходятся свидетельства «Феага» и Ксенофоновых воспоминаний.

Однако рядом с божественной софией избранных богами мудрецов существует и успешно действует человеческая софия демиургов, и «кто вопрошает богов о том, что можно знать посредством счета, меры, веса, и о тому подобных вещах, тот поступает нечестиво», — вот что, по словам Ксенофонта, внушал своим слушателям Сократ. «Что боги предоставили людям познать и делать, тому, — говорил он, — должно учиться» (Воспоминания о Сократе, I, 1, 9).

Тот же Ксенофонт вспоминает, что особенно подозрительными казались противникам Сократа его бесконечные разговоры о сапожниках, плотниках, кузнецах и прочем мастеровом народе. Но откажись он от них, возражал Сократ, ему бы пришлось отказаться от всего, что за ними следует, — от справедливости, благочестия и всего подобного (I, 2, 37). Откуда же такой странный

почет этому скромному сословию, что даже ни о справедливости, ни о благочестии слова нельзя сказать, не припомнив кого-нибудь из демиургов? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо присмотреться к мудрости демиурга.

МУДРОСТЬ ДЕМИУРГА

Опорой афинского полиса было сословие земледельцев. «В самом деле, — замечает Аристотель, — наилучшим классом народонаселения является класс земледельческий, поэтому и возможно бывает насаждать демократию там, где народная масса занимается земледелием или скотоводством. . . Имея, благодаря своим занятиям в своем распоряжении все необходимое, земледельческий класс занимается своим делом и не стремится к делам посторонним; ему приятнее личный труд, чем занятия политикой и вопросы государственного управления, поскольку отправления магистратур не будут сопряжены с большими материальными выгодами. . . Доказательством этого служит то, что эта масса переносила в старину тирании, а в настоящее время выдерживает олигархии, лишь бы только никто не мешал ей заниматься своим делом и не отнимал от нее ничего из того, что ей принадлежит: при этих условиях одна часть земледельческого класса быстро богатеет, а другая не испытывает нужды. . . Скотоводство стоит во многих отношениях близко к земледелию: да и для военной службы скотоводы оказываются по своему образу жизни, наиболее пригодными: они полезны для нее и своим физическим закалом и тем, что могут долго оставаться под открытым небом. Остальные классы населения, из которых состоят прочие демократические государства, все почти уступают классам земледельческому и пастушескому. Образ жизни этих остальных классов — плохой, и ни одно из тех занятий, которыми занимается масса, состоящая из ремесленников, торговцев, поденщиков, не имеет ничего общего с добродетелью»¹.

Деревенская добродетельная неотесанность и подозрительная в нравственном отношении искушенность и сметливость горожанина сделались общим местом всей морализирующей литературы уже в те времена. Мудрость селянина и кодекс сельской чести сформулировал еще Гесиод в поэме «Труды и дни»: трудись, не жалея сил, мо-

¹ Политика Аристотеля / Пер. С. А. Жбелева. М., 1911, с. 277—280.

лись богам о даровании успеха, жди, пока подарит тебе мать-земля пропитание и все прочие блага, наблюдай приметы и не рой другому яму, в которую не хотел бы угодить ты сам. Благочестие горожанина несколько иного свойства. Афиняне он, конечно, молится, но никакая мать-земля не родит ему из глины даже самого примитивного горшка, тут приходится самому двигать руками («Молись Афиняне, да и рукой двигай» — старинная городская мудрость), но прежде чем браться за дело, необходимо еще и пораскинуть умом, семь раз отмерить, отвесить, сосчитать. Разумеется, тот, кто первый придумал поковырять землю палкой и посадить туда собранные семена, вместо того чтобы съесть их и подыскивать другие готовые плоды, был гениален, как Архимед; спору нет, и в гесподовские и в аристотелевские времена земледельцу, чтобы прокормиться, не приходилось дремать, но его мудрость заключалась в наблюдении природы и в благочестивом подражании ей, а более всего — в страхе перед неурожьем: на все божья воля. Все, что наблюдал целый свой век сельский житель, — это ежегодное рождение всходов, листьев, цветов, плодов у растений, регулярное прибывание приплода, шерсти, молока у скота; он учился различать разнообразные породы, отличать лучшие сорта от худших, примечать благоприятные стечения обстоятельств и неблагоприятные. Каждого соседа он знал с рождения того и по его породе, по роду, из которого тот происходил: сын добрых родителей будет добр, сын худых — скорее всего, худ: «от худого семени не жди доброго племени» — это тоже земледельческая мудрость.

Рождение, появление на свет, произрастание и возрастание, все рождающая и рождающаяся природа, а также и порода, прирожденные свойства, определяющие собой весь дальнейший рост и поведение родившегося, называются по-гречески одним словом «фисис». Именно эта природа-фисис стала предметом внимания первых греческих философов, которых Аристотель именовал «физиологами». Деревенский мудрец всегда так или иначе «крепок задним умом», он учится на опыте, после события, все его самые продуманные действия идут вслед природе и после нее. Но уже древнейший греческий миф противопоставил мудрости Эпиметея, «помыслу», мудрость Прометея, «промысел». Когда в трагедии «Прикованный Прометей» страдающий титан перечисляет все свои благодеяния человеческому роду, он называет вперемишку и наблюдение примет и науку числа, и грамоту, и приручение скота, и

гадания, и жертвоприношения, и врачевание, и обработку металлов, и строительство:

Ведь я их сделал, прежде неразумных,
Разумными и мыслить научил.

(Пер. В. О. Ниландера и С. М. Соловьева)

И все же в «промысле» городской житель оказался несравненно быстрее селянина: и считать, и отмерять, и писать ему приходилось гораздо чаще и больше, и от «природы» он был дальше, и растягивать на год очередной урок — таков был наименьший срок земледельческой науки: от урожая до урожая — у него не было ни нужды, ни возможности: горшку не нужно вызреть год, даими и не засеешь целое поле, чтобы летнего урожая хватило на зиму; горшечник из своей мастерской редко выглядывает наружу, чтобы спросить небеса, будет ли дождь, а если удастся все горшки разместить не на открытом дворе, а под навесом, то он и вовсе не взглянет на небо — ему природные приметы знать не так уж важно.

«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?»² — так говорит отошедший от земледелия Ксенофонт, обнаруживая тем самым полную незаинтересованность проблемами сельского хозяйства, — а сельскому жителю как бы хотелось, вероятно, если не самому взять эти божеские дела в свои руки, то хотя бы выпросить у богов милость предвидеть стихийные бедствия, как дано ему предвидеть смену времен года. Ведь сумел же первый философ Фалес, как рассказывают, предвидеть не только затмение солнца, но и богатый урожай оливок и с успехом воспользоваться этим предвидением³. Но про того же Фалеса рассказывают, что он, засмотревшись на небо, угодил в яму, — урок всем, кто гонится за дальней мудростью, не разумея ближних дел (Теэтет, 174 А).

Сограждане Сократа стояли на распутье: от философии мало проку, да и порядочно вреда — мудрствующие молодчики очень уж заносчивы и либо вовсе не занима-

² Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М.; Л., 1935, с. 24.

³ См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 71.

ются практическими вопросами, либо обнаруживают в них такую ловкость, что заморочат и обведут вокруг пальца кого угодно. Полезна или опасна философия?

Ворчит на новые времена почтенный Демодок и все-таки тащится с сыном в город — учить его городской софии, переплачивая деньги бывшим поденщикам и мастерам. Величавый Протагор обнаружил свои философские задатки перед пронизательным взором Демокрита тем, что ловко и толково складывал в вязанки дрова, когда юношей работал дровоношей⁴, да и сам Сократ начинал путь мудрости каменотесом по примеру и под руководством отца.

Что же это за софия, в которой малопочтенный ремесленник обогнал родовитого земледельца, к тому же хорошо образованного по моде и мерке своего круга?

«Демпург, — вещает платоновский Тимей, — взирает на неизменно сущий эйдос и пользуется им как образцом при создании любой вещи, сообщая ей соответствующий ее назначению облик и приспособленность — тогда его произведение прекрасно, если же он берет образцом уже возникшую, а следовательно, обреченную на уничтожение, вещь, его ждет неудача» (28 А). Опыт наблюдения за природой вещей не сулит истинного знания, пока даже в природном, рожденном и смертном, несовершенном существе мы не постигнем, не увидим его вечного и неизменного образца. О произведении ремесленника нечего и говорить — оно сделано по образцу, который стоял перед мысленным взором создателя до и во время работы и направлял, определял все его действия.

Никогда ничего не сотворивший своими руками по своему замыслу Диоген попрекал Платона за его идеи стола или чаши: стол я вижу, чашу я вижу, но ни «стольности», ни «чашности» не вижу. По преданию, Платон ответил так: «Чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, а чтобы видеть стольность и чашность, у тебя нет разума»⁵. Платоновский Сократ, сталкиваясь с подобной умственной слепотой своих ведущих частную жизнь (погречески ἰδιῶται — «идиотов») собеседников, призывал на помощь сословие обслуживающих афинский народ ремесленников («демпургов», т. е. «работающих на народ»).

⁴ См.: Там же, с. 378.

⁵ Там же, с. 251.

«Что стоит перед глазами столяра, делающего челнок? Должно быть, нечто, отвечающее природе тканья (прирожденное для тканья)?»

— Весьма вероятно.

— А если во время работы челнок расколется, то, делая новый, станет ли он мысленно взирать на расколовшийся или на тот образ, по которому он делал и первый челнок?

— На тот образ, — я думаю.

— Так не вправе ли мы сказать, что этот образ и есть то, что мы называем челноком?

— Мне кажется, да.

— А посему, если пужно сделать челнок для легкой ткани, либо для плотной, льняной, шерстяной или какой-нибудь другой, то разве не должны все эти челноки прежде всего иметь образ челнока, а затем уже следует придать каждому изделию такую природу, какая в каждом случае годится лучше всего?

— Да, конечно». (Кратил, 389 А—С).

Какая разница между сделанным челноком, который может видеть кто угодно, были бы глаза, и той идеей челнока, тем его эйдосом, образом, который видит умственным взором создающий его творец, — не нужно объяснять столяру, легко поймет это и гончар, вспомнив про свою работу, и кузнец, и художник, и поэт.

Ум демиурга заполнен образами его будущих творений; разумеется, образы эти столь совершенны и прекрасны, какими, может быть, никогда не бывают творения человеческих рук, образы эти не подвластны времени, обстоятельствам. Неудача в работе — челнок раскололся, а образ челнока, его эйдос, сияет в уме неуязвимым совершенством, безупречной добротностью, которая, как и гражданская доблесть, именуется одним и тем же греческим словом «аретэ» (*ἀρετή*). Вы ищете совершенной добродетели, вы находите примеры доблестных по природе своей мужей, но самую совершенную доблесть вы отыщете там же, где и самый добротный челнок — в умственном образе доблести. Ни один муж не без упрёка, но тем не меньшим совершенством сияет безупречный образ доблести, ее эйдос. — Что же, юноша, намереваясь стать доблестным мужем, будешь ты взирать на пример Перикла или своего отца? Или ты будешь подражать Гектору, Ахиллу, Агамемнону? Упаси тебя бог повторять каждый их шаг, — подражая доблестным мужам, сравнивай их доблести с эйдосом доблести самой по себе: этот

эйдос укажет тебе, чему следует, а чему не следует подражать в этих великих примерах.

— Ну что, дорогие собеседники, вы уже видите стольность и чашность или еще не слишком ясно? Среди вас нет демиургов, но среди вас, кажется, есть влюбленные или те, кто когда-то любил. Вот Критобул — у него на устах вечно имя Клиния; когда ты перестанешь помнить о Клинии, Критобул? — «А если я не произношу его имени, неужели ты думаешь, что я хоть сколько-нибудь меньше помню о нем? Разве ты не знаешь, что я ношу в душе его образ настолько ясный, что если бы я обладал талантом скульптора или живописца, я по этому образу сделал бы подобие его ничуть не хуже, чем если бы смотрел на него самого»⁴. Этот образ вселился к тебе в душу, когда Клиний был еще школьником, — посмотри, влюбленный, ведь возлюбленный твой уже стареет, а стареет ли образ его? — Нет образ любви все так же юн и прекрасен. — Если вы будете любить мудрость так же, как вы любите своих красавцев, вы будете носить в душе ее нестареющий образ, вы увидите в душе своей ясно и отчетливо любой эйдос, какой захотите постичь — поймать, догнать. Есть среди вас страстные охотники? Вообще, припомните состояние страстной устремленности — оно тоже вызывает в душе ясный и неизгладимый образ предмета страсти. Влюбленные, охотники, мы видим эйдосы и гоняемся за ними, но мы не умеем их постичь. Кто не рожден скульптором или живописцем, тому приходится молчать о своей страсти, ибо какими словами можно выразить этот эйдос? А ведь носить в душе образ страстно желаемого — далеко не такое блаженство, как обладать желанным. Спросите Критобула, радует ли его вид Клиниева образа так же, как вид самого Клиния? — Нет, Сократ, «вид образа не доставляет наслаждения, а вселяет тоску». Пусть мы и вызвали в душе образ добродетели, ее эйдос, но пока мы не овладели им, не постигли его, мы будем мучиться и тосковать. — А недаром я не только сын каменотеса, — смеется Сократ, — я еще и сын повитухи. Ваша душа полна и обременена, я помогу вам разрешиться от бремени, вывести наружу то, чем безотчетно мучится душа, выразить это в отчетливом слове, в логосе. Эйдос — бремя, логос — разрешение. Здесь мне не помогут, пожалуй, ни влюбленные, ни охотники. Страсть не очень способна разбираться в своих причинах

⁴ *Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения*, с. 222.

и побуждениях. Здесь мне опять-таки требуется помощь демиургов.

Как говорится у Гесиода?

Самонадеянно скажет иной: «Сколочу-ка телегу!»

Но ведь в телеге-то сотня частей! Иль не знает он, дурень⁷.

Образ телеги, по которому будет сколачивать ее мастер, тоже имеет сотню частей, или достаточно представить себе колеса, оси, кузов, поручни, ярмо и перечислить их, отвечая на вопрос, что есть повозка? — ведь образ и есть то, что мы называем повозкой, как было сказано выше, когда речь шла об образе челнока. Для ответа на вопрос, что есть телега, может быть, и достаточно перечислить несколько основных частей, но чтобы сделать повозку, этого, разумеется, мало. Но то, что имеет пусть не сотню, а даже только десять частей, две части, будет ли это эйдос телеги или это будет уже ее логос? Ведь число мы постигаем счетом, а счет — логос.

Эйдос, этот идеальный образ, совершенный образец, истинный лик любой вещи, неизменный и вечный, становится в центр внимания классической греческой философии, но у разных философов он приобретает свои черты и свое назначение. Первым заговорил об эйдосах, как теперь считается, Демокрит, называвший «видами», или «лицами», свои атомы. Предположив существование атомов, неделимых и отдельных частиц, Демокрит внес возможность различения в темную и безвидную массу единого сплошного бытия. Первые философы стремились разглядеть за видимым разнообразием вещей их единую общую природу, настаивая на том, что многообразие и хрупкая изменчивость — иллюзия, видимость, истинная же природа неизменна и едина для множества вещей. Один ли у вещей общий корень или таких корней несколько, об этом философы спорили, но так или иначе предпочитали сводить все многообразие вещей к наименьшему числу корней.

Сколько корней и в каком сочетании составляют истинную природу той или иной вещи и всех вещей в целом, на этот вопрос ответить должен был логос. Но если у всех вещей единая сплошная основа или четыре-пять единых сплошных основ, то как из них складываются вещи? Основы делимы, но до какого предела? Отдельные

⁷ Гесиод. Работы и дни, 455—456 / Пер. В. В. Вересаева; Ср.: Тезет, 207А.

определенные вещи нельзя сложить из беспрельдно делимых частей — какой-то конец делимости должен быть, только он и сможет стать началом складывания вещей из общих основ. Вещи различны по своему складу, логосу, а начала у всех вещей одни и те же. А те первые, неделимые начала, атомы, имеют свой склад, свой логос? Нет, не имеют, если не имеют отдельных частей. Но чтобы эти отдельные неделимые части можно было считать, их необходимо различить внутри вещи, в логосе ее склада, состава. Атомы должны быть различными, должны отличаться видом, каждый атом выделяется в логосе вещи как отдельно различимый лик, эйдос. Каждый атом имеет свою физиономию, свой лик, и поскольку этот лик есть лик атома, то он тоже есть атом, неделимое, следовательно, эйдос неделим — если это эйдос атома. Неделимое не имеет логоса, эйдос атома, таким образом, вне логоса. Так понял Демокрита Платон.

Но если различительное зрение схватывает индивидуальный облик помимо логоса, если созерцание эйдоса не требует отчета, как теперь сказали бы, дискурсии, то и образ телеги не складывается ни из ста, ни из десяти частей: пусть недостает двух колес, или поручней, или ярма, мы скажем, что у этой телеги нет колес, нет ярма или поручней, — как и когда мы узнаем, что перед нами телега? Мы сравниваем то, что видим глазами, с тем эйдосом телеги, который стоит перед нашим мысленным взором. Эйдос каждой вещи — это ее неделимое единое существо. Телега может делиться на конструктивные детали, а может разбиться на отнюдь не конструктивные обломки, но ни в разобранном виде, ни в сломанном она не будет телегой как она есть сама по себе. Идеально добротная телега, цельная, законченная, совершенная, т. е. образ телеги как таковой и образец всех возможных телег, эйдос телеги как ее отличительная сущность неделим и постигается помимо отчета. Вещи складываются из атомов, как слова складываются из букв: перемена самих букв или даже только их порядка, числа, расположения дает новое слово. Так рассуждали атомисты и до и после Платона. Как раз сочетание букв не составляет написанного или произнесенного через их посредничество слова. Слово «телега» отличается от слова «челнок» не по виду, числу или порядку букв, а как имя тележной сущности от имени сущности челночной; имя Сократа отличается от имени Теэтета как две неделимые идеи, а не как два членораздельных логоса. Атом есть эйдос — гово-

рил Демокрит. Эйдос есть атом — говорит Платон, — как атом эйдос не имеет логоса.

Однако между Демокритом и Платоном стоит Сократ, для которого эйдос был не столько отличительный вид, сколько добротный образец. Эйдос-лик устанавливал отношения между вещами, отличал одну вещь от другой, эйдос-образец ставил вопрос о соотношении между ликом и вещью, между образцом и копией, а отношение — это опять-таки логос. Если нельзя выразить эйдос, то как выразить логос между эйдосом и вещью?

У эйдоса нет логоса, но у эйдоса есть имя. Как это понять? Еще раз обратимся к помощи демиургов.

В диалоге «Кратил» собеседники не решаются повторять за Протагором, что мера всех вещей — человек, что какой кому вещь кажется, такова она и есть для него, равно как и согласиться в том, что все вещи для всех сразу и всегда одинаковы.

«Итак, — заключает Сократ, — если не все сразу одинаково для всех и всегда и если не особо для каждого существует каждая вещь, то ясно, что сами вещи имеют некую собственную устойчивую сущность, безотносительно 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.

Гермоген. Я полагаю, Сократ, так оно и есть.

Сократ. Тогда, может быть, сами они возникли таким образом, а вот действия их происходят иным способом? Или и сами они представляют собою один какой-то вид вещей, эти действия?

Гермоген. Ну конечно же, и они сами.

Сократ. В таком случае и действия производятся в соответствии со своей собственной природой, а не согласно нашему мнению. Например, если бы мы взяли какую-либо вещь разрезать, то следует это делать так, как нам заблагорассудится и с помощью того предмета, какой мы вздумаем для этого выбрать? или только в том случае, если мы пожелаем разрезать вещь в соответствии с природой разрезания, т. е. в соответствии с тем, как надо резать и подвергаться разрезанию, и с помощью того орудия, какое для этого прирождено, — только тогда мы сможем эту вещь разрезать и у нас что-то получится, и мы поступим правильно? И с другой стороны, если мы будем действовать против природы, то совершим ошибку и ничего не добьемся?

Гермоген. Я думаю, это так.

Сократ. Следовательно, и если мы возьмемся что-либо сжечь, то не всякое мнение нам здесь поможет, но только правильное? Последнее же состоит в том, как и с помощью чего нужно сжигать или подвергаться сжиганию исходя из природы этого действия?

Гермоген. Это так.

Сократ. Значит, и со всем остальным дело обстоит так же?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. А говорить — не есть ли одно из действий?

Гермоген. Да.

Сократ. В таком случае, если кому-то покажется нужным что-то сказать, то пусть так и говорит, и это будет правильно? Или же если он станет говорить так, как нужно сказать или должно быть сказано в соответствии с природой этого действия и с помощью того, что для этого природой предназначено, то тогда лишь у него это получится и он сумеет что-то сказать, а в противном случае совершит ошибку и ничего не добьется?

Гермоген. По-моему, дело обстоит так, как ты говоришь.

Сократ. А давать имена — не входит ли это как часть в нашу речь? Ведь те, кто дает имена, так или иначе говорят какие-то слова.

Гермоген. Верно.

Сократ. Следовательно, и давать имена тоже есть некое действие, коль скоро говорить было действием по отношению к вещам?

Гермоген. Да.

Сократ. Эти действия, как мы уже выяснили, существуют безотносительно к нам и имеют какую-то свою особую природу?

Гермоген. Это верно.

Сократ. В таком случае и давать имена нужно так, как в соответствии с природой следует давать и получать имена, и с помощью того, что для этого прирождено, а не так, как нам заблагорассудится, если, конечно, мы хотим, чтобы это согласовалось с нашим прежним рассуждением? И тогда у нас что-то получится, и мы сумеем дать имя, в противном же случае — нет?

Гермоген. По-моему, это так.

Сократ. А скажи, то, что нужно разрезать, нужно, как мы говорим, чем-то разрезать?

Гермоген. Да.

Сократ. А что нужно ткать, нужно чем-то ткать?
И что нужно сверлить, нужно тоже чем-то сверлить?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. И что нужно пазывать, получается, нужно также чем-то называть?

Гермоген. Это так.

Сократ. А что же это такое, чем пужно сверлить?

Гермоген. Сверло.

Сократ. А чем ткать?

Гермоген. Челнок.

Сократ. А чем называть?

Гермоген. Имя.

Сократ. Прекрасно. Следовательно, имя есть какое-то орудие?

Гермоген. Верно.

Сократ. Так вот если бы я спросил тебя, что за орудие — челнок? Не то ли, чем ткут?

Гермоген. Да.

Сократ. А что мы делаем, когда ткем? Не распределяем ли мы уток по основе?

Гермоген. Да.

Сократ. Тогда и о сверле ты можешь так же сказать, и обо всем другом?

Гермоген. Разумеется.

Сократ. В таком случае и об имени можно так же сказать. Коль скоро имя есть некое орудие, то что мы делаем, давая имена?

Гермоген. Не могу сказать.

Сократ. Может быть, мы учим друг друга и распределяем вещи соответственно способу их существования?

Гермоген. Верно.

Сократ. Выходит, имя есть некое орудие обучения и распределения сущностей, как, скажем, челнок — орудие распределения нити?

Гермоген. Да». (Кратил, 286 D—288 C).

Итак, пусть для одного отдельного эйдоса нет логоса, но где эйдосов больше одного, там уже логос уместен и необходим. Орудием распознавания эйдосов внутри логоса служит имя, представитель и заместитель невыразимого эйдоса внутри рассуждения и высказывания. Но какие, если можно так сказать, у имени полномочия представлять эйдос? Какая связь между именем и эйдосом? Каков, наконец, эйдос самого имени?

«Сократ. Кто отыскал для каждого дела прирожденное орудие, тот должен передать его в том, из чего он создает изделие, не такое, какое он захочет, а прирожденное. И в каждом случае, как видно, должно уметь вложить в железо прирожденное сверло.

Гермоген. Верно.

Сократ. И в дерево вкладывать каждый раз прирожденный челнок?

Гермоген. Это так.

Сократ. Ведь для каждого вида ткани, вероятно, от природы был свой челнок, и так во всем прочем.

Гермоген. Да.

Сократ. Таким образом, бесценнейший мой, законодатель, о котором мы говорили, тоже должен уметь вкладывать в звуки и слоги имя, причем в каждом случае прирожденное. Создавая и устанавливая всякие имена, он должен также взирать на то, что есть имя как таковое, коль скоро он собирается стать полновластным учредителем имен. И если не каждый законодатель вкладывает имя в одни и те же слоги, это не должно у нас вызывать недоумения. Ведь и не всякий кузнец вкладывает одно и то же орудие в одно и то же железо: он делает одно и то же орудие для одной и той же цели и пока он воссоздает один и тот же образ, пусть в другом железе, это орудие будет правильным, сделает его кто-то здесь или у варваров. Так?

Гермоген. Разумеется». (Кратил, 389 С—390 А).

Итак, эйдос орудия определяется целью, причем определяется через отношение прирожденности. Дело создателя — отыскать природу челнока. Но какая может быть природа у челнока? Где, на каких деревьях растут ткацкие челноки? Из каких рудников выкапывают сверла? Что значит это выражение «прирожденное орудие»? Природы у челнока, разумеется, никакой нет. Но вид челнока, его эйдос, имеет над всеми возможными челноками этого вида такую же власть, как и порода дерева — над всеми возможными деревьями этой породы.

Дерево вырастет той породы, какой породы семя упало в землю, земля выведет эту породу на свет божий и дерево не преступит меры своей породы, как не преступит меры сам Громовержец. А челнок — это хрупкое орудие в руках мастера — преступит меру своего образа десять и десять десятков раз, если не будет демиург придавать ему замысленный образ твердой и верной рукой. Кто же

заговорил о природе в мастерской демиурга? Если верить памяти Ксенофонта, то Сократ не интересовался природой. Здесь от имени Сократа говорит автор одного из диалогов платоновского корпуса. «Кратил» не всегда удостоивался чести быть приписанным Большому Платону. Но о природной породе вещей много и настойчиво говорит и автор «Тимея» — кого же нам почитать Великим Платоном, если не его! Для демиурга словосочетание «природный челнок» звучит странновато, но в устах высородного аристократа, отпрыска аттических царей и потомка мудрейшего из эллинских мудрецов, это — вполне естественная оговорка, вызванная не менее законным интересом.

Сократ тащит своих жаждущих мудрости слушателей в мастерскую — он происходит оттуда, он там вырос, он сам работал и знает цену мастерству, а более того, знает заботы мастера. Для широко образованного аристократа поначалу занятно посетить убогое обиталище демиурга, присмотреться к его работе, подумать, постичь смысл его искусства гораздо глубже, чем способен это сделать сам демиург с его узким горизонтом, — все это благородному гражданину не возбраняется, но ведь не собирается же он сам садиться рядом с ремесленником и работать, чтобы создать по бессмертному и совершенному эйдосу челнока несовершенный и недолговечный деревянный челнок. А как мастеру сделать челнок, если в голове у него лишь единый и неделимый эйдос, не имеющий ни частей, ни выражения? Ведь с чего-то надо начать. Телегу не сделаешь всю сразу — надо заготовить для начала эти пресловутые сто частей! Демиург справится со своим делом, он работал до Платона и даже до Гесиода с Гомером. А как быть государственному мужу, вознамерившемуся получить через философию эйдос истинной и совершенной добродетели? Прирожденную добродетель он видел много раз и готов подражать ей, как подражает скульптор модели, сын — отцу, а демиург — совершенному эйдосу. Но добродетель не родится без примеси пороков, как не родится в руднике не только готовое сверло, но даже и чистый металл. Над совершенствованием добродетели тоже приходится поработать, но как? Неужели такой заманчивый яркий образ, обещанный Сократом, оборачивается смутным сном?

Не под сводами темной, тесной и душной мастерской, не у горшечников или плотников, даже не у каменотесов следует учиться благу и добродетели, говорит Платон.

Мастерская недалеко ушла от первобытной пещеры, да и вся эта жизнь в трудах, заботах и борьбе не походил на жалкому существованию прикованных в рудниках рабов! Прежде всего надо выйти из пещеры, совлечь с себя оковы, отвлечься от принижающего несовершенства повседневности, истинная мудрость — в отвлечении (Государство, VI, 505 А—VII, 517 С). Среди демокритовских атомов, кажется, ни один не был лучше другого, они были разнолики, но равноправны. Платон дает понять, что эйдосы не равны по своей породе и есть высший эйдос, сияющий, как солнце, а все прочие постепенно происходят от него и ему подвластны, подчинены. Зовет Платон пещерных обитателей на свет солнца, а попадают они на царский двор. Много сияния и блеска на царском дворе, красиво его зрелище, особенно красиво, наверное, если глядеть с высоты царского трона, а если тебе по рождению твоему, по природной твоей породе, достался эйдос пусть не с самого низа великолепной пирамиды, а хотя бы из середины — не тяжело ли тебе такое величание?

Платон понимает, конечно, что тяжело, да он и не предлагает никому становиться в основание пирамиды и не собирается сам садиться сверху — здесь, в этом мире, ничего этого не нужно, здесь философу вообще нечего делать, а там, куда он тебя зовет, в мире отвлечений, там и свинец не тяжелее пушинки. Добродетель — здесь? Добродетель здесь осуждается в судах, продается в рабство. «Поэтому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда — туда. Бегство это — посильное уподобление богу, а уподобиться богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым... знание этого есть мудрость и настоящая добродетель, а незнание — невежество и явное зло» (Теэтет, 176 А—С). Отвлечение от повседневности само собой переходит в отвлечение от жизни вообще.

Солнцу сказавши «прости», Клеомброт амбракиец внезапно

Кинулся вниз со стены прямо в Анд. Он не знал

Горя такого, что смерти желать бы его заставляло:

Только Платона прочел он диалог о душе⁸.

Эта колкая эпиграмма отмечает не только глупость Клеомброта, но и малый запас жизнеутверждения в философии Платона. Узревшему солнцеподобное сияние вер-

⁸ Греческая эпиграмма. М., 1960, с. 98.

ховной идеи рискован путь обратно в пещеру — так говорит Платон. А нельзя ли принести в пещеру хоть сколько-нибудь света от того бесконечно сияющего солнца? Тогда можно будет хорошо жить, успешно работать и не торопиться «туда», бросаясь со стены вниз головой. Хорошо жить, успешно работать — это одно, а ведать истину — совсем другое. Стремление осветить жизнь светом философской мудрости руководило Аристотелем. Он первый начал различать в картине мира существенные и случайные черты. А если стереть случайные черты, то прекрасные образы совершенных эйдосов можно увидеть и в этом мире.

Сын потомственного врача, в былые времена непременно унаследовавший бы это древнейшее и почтеннейшее из искусств, Аристотель, как никто, знает силу природы в человеке и в каждом живом существе, но, именно зная природу, он не слишком склонен преувеличивать значение породы. Природа достаточно хорошо заботится о каждом своем порождении и у него есть все, что ему нужно; наблюдать природу — это наблюдать природу, а то, что есть дело рук человеческих, есть произведение искусства, имеющее иное происхождение и бытие.

Порода от породы отличается эйдосом, обликом: как среди произведений ремесла бывают вещи созданные по одному образцу, это вещи одного облика, вида или один вид вещей, так и существа одной породы составляют один вид существ. Все существующее можно поделить на виды, а один челнок того или иного вида, как и дерево той или другой породы, уже нельзя поделить так, чтобы сохранился в целости его вид — эти отдельно существующие вещи того или иного вида можно принять за неделимое, за начало разделения и различения видов, но эта отдельная вещь не есть весь свой вид, она только «атом» своего вида, по-русски — «неделимое», по-латыни — «индивидуум». Но если атом не весь свой вид, то, значит, он часть своего вида? Эйдос, таким образом, получает состав и логос? Но ведь вид не сумма индивидуумов и не накрывающий их общий парус, и не присутствующий повсюду один единый день (Парменид, 131 В). Как же выразить соотношение атома и эйдоса теперь, когда они перестали быть одним и тем же?

Атомы, индивидуумы того или иного вида можно зачислить в их вид как в один общий призыв, как, скажем, граждане того или иного сословия, того или иного возраста, того или иного имущественного состояния зачисля-

ются в один воинский призыв, предписывающий тот или иной вид вооружения, ту или иную стратегическую функцию. Каким образом вид, включающий в себя множество атомов, не делится на эти атомы как на части? Но ведь воинский призыв призывает тоже множество воинов, но воины не составляют частей призыва. Воины — атомы, составляющие войско, а призыв складывается не из воинов, а из их анкетных данных: возраст, имущественный ценз, место рождения, национальность, прописка и т. п. Полатыни воинский призыв назывался «классис», отсюда и произошло слово «класс», как и понятие классификации. Греческое слово «категория» представляет собой также метафору из области гражданской жизни, если не вполне аналогичную «классу», то очень близкую. В судах «категориями» или «категоремами» назывались обвинения по той или иной статье закона, т. е., как и «класс», «категория» была результатом проведенной по тем или иным признакам классификации. И «класс» — это громогласный публичный призыв, и «категория» — это публичное гласное обвинение, и то и другое требуют приведения оснований, законного определения. Для зачисления вещи в тот или иной «вид» тоже нужно изложить основания; изложение оснований есть логос. Отношение атома к виду есть логос, но это не логос математического измерения состава, а логос категорического высказывания, законного определения.

Итак, отдельная вещь как атом, индивидуум логоса не имеет, он не может ни для чего иного быть «категоремой», платоновский девиз «атомов — алогон» («неделимые вне определения») сохраняет свою силу и для Аристотеля (Категории, II, I В 6 сл.). Но вид, эйдос, уже не есть атом; как категория эйдос не только допускает для себя логос, но и непременно в логосе нуждается.

Призывы, классы, категории могут обнимать большее число граждан или меньшее, в зависимости от того, какие признаки будут приниматься во внимание, так и виды могут быть видами большего числа атомов или меньшего. Наиболее крупные виды можно уже называть родами, в роды индивидуумы призываются уже не поодиночке, а целыми видами. Основания для зачисления в род, как и для зачисления в вид, дает все тот же логос, только перед логосом — призывом в род уже вид будет выступать как единый и неделимый предмет определения.

Так, если кто-то выкрикнет на площади: стройтесь по шеренгам, челноки, сверла, кратеры, амфоры, — выстроятся

четыре шеренги, а если потом будет дана новая команда: постройтесь отдельно, орудия и сосуды, — на площади останутся только две шеренги, зато более крупные, в которые войдут по две прежних. Челноки и сверла, амфоры и кратеры легко различаются по виду на глаз, а как быть с добродетелями? Точно так же: определив видовые признаки справедливости, благоразумия, мужества и тому подобного, выстроить видовые шеренги, затем, объединив их все в одну родовую, сложить признаки отдельных видов вместе? Тогда получится, что добродетель будет складываться из мужества, благоразумия, справедливости и всего остального; кто обладает всеми этими анкетными данными, тот и будет добродетелен? А разве чтобы быть орудием, нужно быть сразу и сверлом, и челноком, и секирой, и всяким другим видом орудий? Кажется, достаточно быть чем-то одним из перечисленного, чтобы быть призванным в род орудий. Так же и с добродетелью: достаточно обладать одной из видовых добродетелей, чтобы быть причисленным к роду добродетельных. Все решает определение.

Но если определение способно сделать человека добродетельным, то почему же оно не способно сделать человеком двуногого и бесперого петуха? Что же делает челнок челноком, а человека — человеком? Может быть, людьми и добродетельными людьми все-таки рождаются, да и челноки имеют прирожденный вид, как утверждал автор «Кратила»?

У демиурга перед умственным взором образ челнока. А у пахаря есть ли перед взором образ всходов? Есть ли у пастыря перед взором образ овцы? Пахарь и пастырь имеют дело с природой, она дана им, они ее не делали. Когда мастер берется за изготовление челнока, он держит в руках кусок дерева — это дерево он тоже не делал, оно для него как бы природа, он должен придать этой природе породу, придать этой древесине («материи» полатыни) вид челнока, его форму. Значит, у овцы — природа, «фисис», а у челнока — форма, «эйдос»? — Получается, так. Тогда отличием деревянного коня будет эйдос, а живого — фисис. Деревянный конь от деревянного челнока отличается эйдосом, но ведь и живой конь отличается от живого барана — эйдосом, видом, формой частей и целого. Живая плоть для живого коня такая же древесина, материя, как дерево для коня деревянного. Только живая плоть — это природа, ее никто не делал, а разве дерево — не природа? Кто делал древесину? Материя есть

фисис вещи. Древесину не делал никто, но из растущего дерева не сделаешь челнок. Надо уничтожить дерево, выстругать из него брусок древесины — для челнока или несколько досок — для коня, или сотню разнообразных частей — для телеги. Значит, брусок, доска, ось, колесо, кузов тоже имеют свой эйдос? Да, строгавший доску деревообработчик тоже имел перед глазами какой-то эйдос. Эйдос чего? доски или коня? или, быть может, чего-то еще, что можно сделать из этой доски? Разумеется, обрабатывая доску, мастер должен представлять, что можно будет сделать из этой доски — «динамис» доски, и для чего именно готовит он эту доску — ее «телос». Так же и деревянный конь по-разному будет выглядеть, будет ли он сделан как украшение для крыши дома — «конек» или для корабельного носа, или, наконец, как укрытие ахейского отряда, как знаменитый «троянский конь». Тот же троянский конь имел бы иной вид, если бы он был сделан не из дерева, но из меди. Итак, форма, эйдос, соотносится с возможностями материала и целевым предназначением вещи.

Выходит, в голове у демиурга вовсе не тот сияющий совершенством облик создаваемого творения, какой томит тоской влюбленного или охотника, а распадающийся на представления о возможностях и цели ряд рациональных соображений? Так ведь соображения возможностей земли и целей урожая знакомы и пахарю, чем же умнее пахаря демиург? Аристотель, как мы видели, тоже не жаловал сословие демиургов. Аристократ среди врачей и врач аристократов, отец Аристотеля оставил ему в наследство почтение к «эмпирии» — опыту наблюдений, примет и классификаций — мудрость, известную еще и Гесиоду, развитую затем Гиппократом и его последователями.

Сократ принес в философию свою мудрость демиурга — мудрость творца, высекающего из камня сколок с идеального образца. Философы до Сократа поделили мир на истину и призрак, изменчивое и осязаемое сочли иллюзией, истину стали искать за ощущениями в построениях разума, полагая, что мысль затем и существует, чтобы открыть истинное бытие. Под личиной вещи скрывается ее природа, сверху — разнообразие вещей, глубже — единообразие «стихий» — основных коренных элементов. Сократ впервые открыл для философии новый мир, — мир населенный образами души, мир «эйдосов», идей, мир «идеального» — и первый указал на то, что образ вещи в душе не только след произведенного впечатления, но

и образец для произведения новых вещей. Вот почему он слова не мог сказать, не помянув демиургов. Сократ открыл философскому языку эту область аналогий и метафор, которой он пользуется и которой еще не исчерпал и по сей день. До него областью аналогий были природные, родовые или политические связи. Сократ открыл для философского языка область творческой деятельности человека.

Не только иной мир аналогий, но и новая постановка вопросов пришли в философию вместе с мудростью демиурга. До сих пор вопрос ставился о причине рождения, об источниках произрастания, о прародителях, о подателях благ, о началах и распорядках. Об исходном материале и предвзятом образце учит мудрость демиурга. Деятельность демиурга немыслима и бессмысленна вне осознанной цели, которая порой есть всего лишь следующий этап производства: дерево рубят, чтобы добыть древесину, древесину обрабатывают, чтобы наделать заготовок, из заготовок делают детали будущей сборки, собранное изделие может оказаться лишь орудием в другом производстве — последовательность операций, иерархия целей — забота демиурга.

Как вещи попадают в душу, об этом думали и до Сократа, переход от вещи к идее — дорога проторенная, а переход от идеи к вещи знаком демиургу, как никому.

«Этот строй, один и тот же для всех вещей, не создал никто из богов или людей, но был всегда и есть и будет вечно-живой огонь, воспламеняющийся определенными мерами и угасающий определенными мерами»⁹. В этом фрагменте можно видеть кульминацию досократовской философии природных стихий. Философия нужна не оторвавшемуся еще от земли человеку как дар предвидения: действия Гомеровых богов непредсказуемы, это прихоть похуже человеческой, ибо на человеческую прихоть всегда находится какая-нибудь нужда, а блаженно-беспечальные боги ни в чем не нуждаются. Философы начали учить о мере, которой не преступит ни человек, ни бог. Сам космос — порядок, продолженный порядок природных явлений, смены времен года, органических циклов, обращения небесных светил и тому подобного. «Какне необходимости правят миром» — так формулирует вопрос о космосе Ксенофонт (Воспоминания о Сократе, I, 1, 11). Главное достижение космологии — предвидение. Сократовский демиург предвидит иначе, чем Фалес, который

⁹ Гераклит, фрагм. В 30 / Пер. С. Н. Трубецкого.

познал необходимости небесных явлений; демиург предвидит постольку, поскольку он свободный творец и создание свое уже видел до начала работы ясно и четко до последней черточки. Зная цену четкости замысла и совершенству работы, он не мыслит совершенство окружающего мира вне искусства творца (I, 4, 2—18).

Если бы Сократ не был демиургом и сыном демиурга, он учил бы иначе? И если бы не были Платон и Аристотель наследниками сократовской мудрости, возможно они нашли бы для философии какой-то иной язык? Явно или неявно, осознанно или неосознанно мерой всех вещей стала для этих трех великих философов созидательная деятельность человека, а не естественный и данный человеку независимо от его воли и активности ритм природных процессов; это, разумеется, не исторический казус, а требование жизни, отклик философии на быстрое развитие техники и науки в современном ей мире. Профессиональное искусство и научное знание, «техне» и «эпистеме», обсуждаются в философии теперь неотрывно одно от другого, а зачастую и как прямые синонимы, все чаще в этот же синонимический ряд включается и «софия». Ремесленник и прежде считался божественным мудрецом, когда за его искусством подозревали ведовскую или колдовскую силу; теперь божественная софия украсила себя атрибутами ремесленного мастерства: безупречное совершенство избранного образца, точность исполнения, добротность произведения. Философия заговорила языком мастерских, потому что те вопросы, которые она теперь ставила и решала, в конечном счете именно из мастерской вели свое происхождение и очень далекая цель ее тогдашней работы, никому еще в те времена и не видная, тоже помещалась в мастерской, неузнаваемо изменившейся и меняющейся, но верной своему «эйдосу», если видеть в нем черты созидания, преобразования природы, планомерной и целесообразной деятельности.

ШКОЛА: ДОСУГ ИЛИ ТРУД?

Красивый юноша и зрелый муж, которого непривлекательная наружность и необычайный ум рано сделали неопределенного возраста старцем, шлепают босыми ногами по руслу мелководной речушки, направляясь к высокому и раскидистому платану, чтобы там, в тени и прохладе, расположившись надолго и поудобнее, изучить хорошенько

новое сочинение знаменитого афинского оратора, блестящее по слогу и парадоксальное по идее. На ходу они перебрасываются замечаниями относительно местных достопримечательностей и связанных с ними мифических преданий. Старший из собеседников — Сократ — не склонен верить всяким доморощенным измышлениям, но и спорить с ними не намерен: басен подобного рода так много, что во всех разбираться — это потратить столько времени и сил, сколько у него уже нет; существует более или даже единственно достойный исследования предмет: человеку прежде всего следует познать самого себя: сложен он или прост, яроsten или кроток, создание злое или причастное божественному благу? Какой неожиданной глубиной открылась поначалу небрежная и заурядная попутная беседа! Но вот и цель путешествия.

«Клянусь Герой, прекрасный уголок! Этот платан такой развесистый и высокий, а разросшаяся, тенистая верба великолепа: она в полном цвету, все кругом благоухает. И что за славный родник пробивается под платаном: вода в нем совсем холодная, можно попробовать ногой. Судя по изваяниям дев и жертвенным приношениям, видно, здесь святилище каких-то нимф и Ахелоя. Да, если хочешь, ветерок здесь прохладный и очень приятный; по-летнему звонко вторит он хору цикад. А самое удачное это то, что здесь на пологом склоне столько травы — можно прилечь, и голове будет очень удобно. Право, ты отличный проводник, милый Федр» (Федр, 230 В — Е).

Этот платан и этот родник, этот залитый солнцем пейзаж и это благодатное пристанище в тени и прохладе, этот день на исходе весны для нас давно уже сами стали своеобразным философским мифом¹ о тех временах, когда важнейшие вопросы бытия, мироздания и человеческой природы решались не за письменным столом в рабочем кабинете ученого и не в ожесточенном диспуте почтенных профессоров перед просвещенной аудиторией, а во время полуденного отдыха в дружеской беседе между любознательными юношами и любознательными старцами, причем все преимущество последних перед первыми состояло не в долгом перечне прослушанных лекций и проштудированных книг, не в годах систематической профессиональной работы, а в годах прожитой жизни, в ча-

¹ Интересно пишет об этом Цицерон в сочинении «Об ораторе»; см.: *Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве*. М., 1972, с. 82.

сах размышлений, в добытой нелегким опытом надежд, разочарований и бед готовности смотреть поверх видимого, как бы ни было оно красиво и привлекательно для взора, на невидимое и невзрачное, бесцветное и лишенное очертаний, неосязаемое, по истинно существующее, доступное лишь умственному усмотрению бытие.

Кто был Сократ? Учитель философии? Нет. Сократ был афинский житель, афинский гражданин. Сын каменистого, он в молодые годы помогал отцу, но потом оставил и это занятие — так был устроен афинский полис, что свободный и полноправный его гражданин, имея жилье в Афинах, надел в деревне, одного-двух рабов для хозяйствования, мог ничем больше специально не заниматься. Рабовладение обеспечивало гражданину греческого полиса довольно обширный досуг, очень часто досуг этот был заполнен погоней за духовными ценностями: и молодежь, и зрелые мужи, и почтенные старцы охотно обсуждают не столько вопросы частные и практические, сколько общие и теоретические. Свидетельства и примеры таких бесед сохранили для нас воспоминания Ксенофонта и прелюдии платоновских диалогов.

Мегары — город, расположенный недалеко от Афин, здесь разворачивается экспозиция диалога «Теэтет». Терпсион, мегарский гражданин, только что вернулся в город из деревни — надо полагать, он был занят там хозяйственными заботами — и теперь, располагая досугом, решил поискать в городе своего приятеля Евклида, чтобы попросить его показать запись одной из сократовских бесед. Евклид тоже только что освободился — его заботы были скорее общественные, чем частные: он встречал в гавани корабль, на котором привезли смертельно больного Теэтета, безупречного мужа, доблестного воина, в историю вошедшего, впрочем, своими математическими, а не ратными трудами, — чтобы повидаться с товарищем и проводить его носилки по афинской дороге. Как раз Теэтет, тогда еще юноша, был участником той самой беседы, которой интересуется Терпсион. Сам Евклид при ней не присутствовал и записывал ее со слов Сократа на память по приезде домой. Этим записям Евклид посвящал свои досуги — нет-нет, да и вспомнится еще какая-то подробность, тогда запись дополнялась, поправлялась, а в каждое очередное посещение Афин Евклид вновь и вновь выпрашивал у Сократа то, что самому ему помнилось смутно, — так представляет нам Платон «историю текста» диалога, вошедшего в платоновский корпус под

именем «Теэтет». Разделавшись с заботами, оба приятеля намереваются отдохнуть с приятностью за слушанием (даже не чтением) этих записей, а читать будет слуга — скорее всего, просто специально для этих пужд обученный грамоте раб.

Тему «досуга», по-гречески «схоле», можно назвать одним из лейтмотивов платонического диалога. На все лады это слово склоняется в первых фразах «Феага», не раз поминается в «Федре», «Теэтете», «Пармениде», подразумевается — повсюду, где происходит философическая беседа. Один важный вопрос неизменно влечет за собой другой, еще более важный, так где же и когда следует остановиться? А нужно ли останавливаться, разве нам недостает досуга? — спрашивает собеседник Сократа, наставник юного Теэтета, Феодор. (Теэтет, 172 С — 174 А).

«Сократ. Это верно. И в иные времена и теперь мне не раз приходило на ум, любезный друг, что не случайно люди, которые большую часть своего времени проводят в запятых философией, выступая в суде, например, вызывают смех.

Феодор. Что ты хочешь этим сказать?

Сократ. Вероятно, если сравнить тех юношей, что толкаются в судах и тому подобных местах, и тех, что проводят время в философии и ученых беседах, то воспитание первых будет рабским перед свободным воспитанием вторых.

Феодор. Почему?

Сократ. Потому, что у последних, как ты выразился, никогда не бывает недостатка в досуге и своим рассуждениям они предаются в тишине и на свободе. Вот мы сегодня переходим уже к третьему рассуждению — так же и они, если какой-нибудь побочный вопрос более придется им по душе, чем основной, не заботятся о том, долго или коротко придется им рассуждать, лишь бы только дойти до сути. Первым же всегда недосуг, их подгоняют водяные часы, не позволяя им держать речь о чем либо, их связывает противник и зачитываемый иск, сверх которого ничего уже нельзя говорить. Да и речи свои они держат, как раб за раба перед господином, что восседает со своим законом в руке, да и тяжбы у них никогда не об отвлеченном предмете, но всегда о себе самом, а нередко дело идет о жизни и смерти. От всего этого люди становятся ожесточенными и хитрыми (они знают, как польстить господину речью и угодить делом), с мелкой и кривой душой. Величие, прямоту и независимость с малых лет

у них отняло рабство, принудившее их к коварству, угрозами и страхом отравившее нежные еще души, и кто не сумел, вооружившись сознанием истины и права, перенести всего этого, те обратились вскоре ко лжи и взаимным обидам, совершенно согнулись и сломились, и теперь, превратившись из детей во взрослых людей, они, совсем не имея разума, почитают себя искушенными и мудрыми. Что до этих, то они таковы, Феодор. Что же до людей из нашего хора, то, если угодно, поговорим и о них. Или же оставим их в покое, обратившись к нашему рассуждению, чтобы не слишком злоупотреблять отступлениями и той свободой бесед, о которой мы только что говорили?

Феодор. Ни в коем случае, Сократ. Давай поговорим и о них. Ибо ты очень хорошо сказал, что не мы, люди подобного хора, подчиняемся своим рассуждениям, но они служат нам, как рабы, и каждое из них дожидается того часа, когда нам заблагорассудится его завершить: ведь мы не поэты и над нами нет ни судьи, ни зрителя со своими оценками и поучениями.

Сократ. Ну что же, если тебе угодно, давай поговорим о корифеях в этом хоре, ибо что говорить о тех, кто философией занимается без особого рвения? Те же от ранней юности не знают дороги ни на агору, ни в суд, ни в Совет, ни в любое другое общественное собрание. Законов и постановлений, устных и письменных, они в глаза не видали и слухом не слышали. Они не стремятся вступить в товарищества для получения должностей, сходки и пиры, и ночные шествия с флейтистками даже и во сне не могут им привидеться. Хорошего ли рода кто из граждан или дурного, у кого какие неприятности из-за родителей, от мужей или от жен — все это более скрыто от такого человека, чем сколько, по пословице, черпаков в море. Ему не известно даже, что он этого не знает. Ибо воздерживается он от этого вовсе не ради почета, а дело в том, что одно лишь тело его пребывает и обитает в городе, разум же, пренебрегши всем этим пустым и ничтожным, парит надо всем, как у Пиндара, мера просторы земли, спускаясь под землю и взмывая выше небесных светил, всюду испытывая природу любой вещи в целом и не снисходя до того, что находится поблизости».

Вдохновенная речь в защиту святой простоты и житейской беспомощности философа, против добровольного унижения рабов стяжательства и честолюбия на этих словах не кончается. Самые блистательные выражения здесь еще не произнесены, но главные темы уже прозвуч-

чали, а для нашего теперешнего разговора важна даже не столько апология духовной независимости мыслящего человека от мелочных забот повседневности, сколько проповедь методической свободы самой мысли внутри философии в противоположность «рабскому» существованию той же мысли на службе у политики или у поэзии. Всякая общественно регламентированная деятельность («негоция» по-латыни, «асхолия» по-гречески) сопряжена для мыслителя с необходимостью так или иначе приспособлять свои решения к понятиям и требованиям общества, для Платона — грубой и необразованной толпы. Досуг, «схоле», всецело принадлежит частному лицу, здесь человек предоставлен своей совести и вправе ставить ее на службу одной только мудрости. Юноша Феаг, когда-то упросивший Сократа учить его софии, мудрости государственного мужа, встречается нам среди собеседников «Государства», но здесь это уже совсем другой человек — он не ищет и не собирается искать случая приобщиться к политической деятельности, причем не только по слабости своего здоровья: возлюбивший свободу не захочет добровольного рабства (Государство, 496 В — С).

И в то же время противопоставление философских занятий политическим было бы совершенно не в духе ни афинского характера, ни платоновского. Коренной афинянин, Платон обладал неумным политическим темпераментом по самому своему рождению и не утратил его до самой смерти, проблема наилучшего государственного устройства была для него центральной проблемой и умственной и практической деятельности: он пытается осмыслить государство, он пытается перестроить государство, наконец, он на закате жизни пишет «Законы» дотошно подробные, как можно было бы ждать только от заправского законника, непостижимо глубокие и всеобъемлющие, что вызывает удивление даже в мыслителе такого масштаба, как Платон. В своем идеальном государстве именно философам Платон отводит самую трудную и самую ответственную политическую роль. Уводя от забот и мелочных и суетных, ложных и недобросовестных, философия не уводит человека от политики, для Платона философия есть истинная политика, город небесной истины на земле.

«Схоле», просвещенный досуг, противостоит у Платона не только «асхолии» стяжателей и политиков. Через настойчивое и усиленное повторение этого мотива проводится еще одна тема, внутренне не менее противоречивая,

чем политическая тема: любое дело требует специальных знаний и в то же время специализация, неизбежно связанная с профессиональной узостью, противопоказана истинно благородной мудрости; философия для Платона есть привилегия лучших натур, но даже лучшая из натур — еще не гарантия компетенции в любом деле. Вопрос о том, кто и как должен заниматься философией, не раз обсуждается в сочинении «Государство» (494 А — 497 А).

Большинство людей никогда не сможет проникнуться любовью к истинной софии. Философской натуре «свойственны хорошие способности, памятьливость, мужество и возвышенный образ мыслей». Однако подобные свойства, особенно если они соединяются с прекрасными физическими данными, привлекут к человеку внимание сограждан, которые захотят использовать все эти благодатные дары в делах не слишком возвышенного свойства. Лесть и угодничество толпы могут развить в нем высокомерие и самонадеянность, затмить разум. Кто захочет его спасти и направить на путь его истинного призвания, столкнется с большим сопротивлением и со стороны самого уже порядком испорченного человека и со стороны заинтересованных в нем погубителей. Получается, что «сами особенности философской натуры, когда она оказывается в плохих условиях, бывают каким-то образом виной тому, что человек бросает этим заниматься; причиной бывают и так называемые блага — богатство и всякого рода обеспеченность». И тогда к философии, «раз она осиротела и лишилась тех, кто ей сродни, приступают уже другие лица, вовсе ее не достойные».

«Ведь иные людишки чуть увидят, что область эта опустела, а между тем полна громких имен и показной пышности, тотчас же, словно те, кто из темницы убегает в святилище, с радостью делают скачок прочь от ремесла к философии — особенно те, что половчее в своем ничтожном дельце». От Платона не укрылось, что ряды философов все чаще и чаще пополняются выходцами из мастерских, это его настораживает: ведь «тело у них покалечено ремеслом и производством, да и души их сломлены и изнурены грубым трудом; ведь это неизбежно». Для философствующего ремесленника Платон не жалеет самого злоязычного красноречия: «А посмотреть, так чем они отличаются от разбогатевшего кузнеца, лысого и приземистого, который недавно вышел из тюрьмы, помылся в бане, приобрел себе новый плащ и нарядился, — ну прямо жених! Да он и собирается жениться на дочери

своего господина, воспользовавшись его бедностью и беспомощностью... Что же может родиться от таких людей? Не будет ли их потомство незаконнорожденным и негодным?»

Не хочет ли Платон, потомок аттических царей, получивший при рождении гордое имя Аристокл («Славный высочайшей доблестью»), превратить философию в привилегию аристократического рода? Ведь он ясно говорит: «В том-то и состоит ошибка нашего времени и потому-то недооценивают философию, что за нее берутся не так, как она того заслуживает, — об этом мы говорили уже и раньше. Не подлым надо бы людям за нее браться, а благородным» (535 С). Философская натура и натура царская — для Платона это почти одно и то же (502 А). Призвание философа — высочайшее призвание в этой жизни, и отвечать такому призванию может лишь высочайшая из натур, та, что в прежние времена считалась бы достойной царского удела. Во времена Сократа и Платона афинский народ без царственного промысла решал свои дела большинством голосов в народном собрании. В таком арифметическом определении истины не видели справедливости ни Сократ, ни Платон, ни Аристотель. Еще Сократ замечал, что ни кормчего, ни плотника, ни флейтиста никогда не выбирают большинством голосов, — в любом деле, и уж, конечно, в деле государственной мудрости требуется специалист².

Государственный корабль сложнее мореходного, однако и при аристократическом, и при демократическом правлении считалось, что он доступен разумению честного гражданина — полномочия вручались без предъявления диплома о специальном образовании. По старинному обычаю, воспетому Феогнидом, лучшие из граждан становились у государственного руля и твердой рукой правили судно, спасая его среди бурь и прочих опасностей плавания. Может быть, Аристокл и довольствовался бы этой притчей, но Платон слушал Сократа и слушал не из праздного любопытства. Опыт его поколения подсказывал ему в традиционном изображении государственного корабля и благородного кормчего новые детали.

«Представь себе, — говорит Сократ в „Государстве“, — такого человека, оказавшегося кормчим одного или нескольких кораблей. Кормчий и ростом, и силой превосходит на корабле всех, но он глуховат, а также близорук

² См.: *Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения*. М.; Л., 1935, с. 23.

и мало смыслит в мореходстве, а среди моряков идет распря из-за управления кораблем: каждый считает, что именно он должен править, хотя никогда не учился этому искусству, не может указать своего учителя и в какое время он обучался. Вдобавок они заявляют, что учиться этому нечего, и готовы разорвать на части того, кто скажет, что надо. Они осаждают кормчего просьбами и всячески добиваются, чтобы он передал им кормило. Иные его совсем не слушают, кое-кто — отчасти, и тогда те начинают убивать этих и бросать их за борт. Одолев благородного кормчего с помощью мандрагоры, вина или какого-либо иного средства, они захватывают власть на корабле, начинают распоряжаться всем, что на нем есть, бражничают, пируют и, разумеется, направляют ход корабля именно так, как естественно для подобных людей. Вдобавок они восхваляют и называют знающим моряком, кормчим, сведущим в кораблевождении того, кто способен захватить власть силой или же уговорив кормчего, а кто не таков, того они бранят, считая его никчемным. Они понятия не имеют о подлинном кормчем, который должен учитывать времена года, небо, звезды, ветры — все, что причастно его искусству, если он действительно намерен осуществлять управление кораблем независимо от того, соответствует ли это чьим-либо желаниям или нет. Они думают, что невозможно приобрести такое умение, опытность и вместе с тем власть кормчего» (488 В—Е).

Рослый, сильный, благородный детина в прежние времена уже по рождению своему, по природе-фисис, годился в кормчие и был призван, даже обязан, вести государственный корабль. Его диплом судоводителя подписывался именами его предков, а не его учителей. Теперь даже потомку царского рода нельзя доверить кормило, пока он не пройдет науки судовождения. Природа сохраняет значение условия необходимого, но оказывается уже условием недостаточным. Наука государственного кормчего, софия, тоже требует специального изучения под руководством авторитетных учителей, возможно даже, из бывших мастеровых.

Представление о необходимой специализации любых ученых занятий, а философских прежде всего, доходит до сознания платоновских персонажей, этой античной «аристократии духа», гордой своим просвещенным досугом-схоле, презиравшей асхолию, недосуг зависящего от вкуса покупателей профессионала, с большим сопротивлением.

Философствовать, растянувшись под сенью платана, опустив ноги в родниковую воду, склонив голову на мягкую траву, любуясь цветущей вербой — или не разгибая спины над книгами, надрывая глотку в словопрениях днями, ночами пережигая над ученым трактатом масла побольше, чем судебный оратор над завтрашней речью, — перед этим выбором Платон всей душой несомненно устремлялся к первому, но проступавшее уже в настоящем будущее принадлежало второму и Платон это знал.

Времена, когда Гомер был предводителем и наставником в любом искусстве, прошли; одному человеку с успехом владеть многими искусствами невозможно (Государство, 374 В—С), «каждый может хорошо заниматься лишь одним делом, а не многими: если он попытается взяться за многое, ему ничего не удастся и ни в чем он не отличится» (394 Е); философские занятия требуют, помимо природных задатков, величайшего старания, специального мастерства, они несовместимы с другими занятиями: в идеальном государстве Платона у кого-то есть надел, у кого-то дом, у кого-то семья и только у призванных к занятиям философией стражей нет ничего, кроме софии. Да, философия становится своего рода ремеслом, однако, поучает Платон, «свободнорожденному человеку ни одну науку не следует изучать рабски», детей следует питать науками играючи, «усталость и сон — враги наук» (536Е — 537В).

Противоречат ли друг другу два устремления: сосредоточенность на предмете философии и досужая непринужденность философических бесед, изображаемая в диалогах? Оберегая душу от изнурительных и скучных трудов, не упустят ли свое время любители мудрости? Ведь в платоновском государстве предполагается ранняя и узкая специализация в любом деле, дабы мастер не упустил свое время, «кайрос» своего ремесла, памятуя о долгом пути искусства и кратком пути жизни (См.: Государство, 374 В—С).

Есть ли у философии и каково оно это самое подходящее время, «кайрос», «пора», о которой древние мудрецы напоминали столь же настойчиво, как и о мере во всяком деле?

Разговор между Сократом, Теэтетом и Феодором об истинном знании состоялся за много лет до того, как Евклид и Терпсион собрались послушать его запись и тем самым предложили его читателям. Прошли не просто годы, прошла вся жизнь Теэтета, свершилась трагическая

судьба Сократа, но «кайрос» мудрости не прошел, более того, вопросы, оставленные без ответа тогда, не получают его и теперь. Еще более растянут «кайрос» диалога «Парменид». Сократ в пору знакомства его с Парменидом — еще юноша, пересказывается их беседа спустя много лет, а путь ее передачи настолько замечателен, что заслуживает особого внимания. При разговоре между Сократом, Зеноном, Парменидом и юным соименником в будущем величайшего философа Аристотеля присутствовал хозяин принявшего элейских гостей афинского дома — Пифадор, связанный с Зеноном узами античного межполисного приятельства, «проксении». Этот Пифадор неоднократно пересказывал беседу прославленных мудрецов некоему Антифону, доводившемуся, по преданию, Платону сводным братом. Во вступлении к диалогу мы находим Антифона, давно уже оставившего занятия философией, среди большого конного хозяйства, которому он посвящает теперь свои заботы. Просьба припомнить усвоенную в юности беседу поначалу его смущает, однако после короткого чисто формального сопротивления он начинает воспроизводить по памяти это необозримое здание изощреннейшей диалектики без малого в пять печатных листов по современным полиграфическим масштабам. (В аналогичной ситуации пушкинский герой восклицает: «Вот какими путями распространяется просвещение!».) Загадки, неясности, внутренние противоречия в «Пармениде» не следует ли отнести на счет описанного выше способа передачи этой беседы? Прямых указаний на возможность такого понимания в тексте диалога нет, трудно усмотреть даже хоть какой-нибудь намек на это. Уж не пародия ли он весь целиком, начиная с его экспозиции, — пародия на идиллические картины просвещенного досуга, нарисованные в «Федре», «Теэтете», «Государстве»?

Пародия — вещь тонкая, это не фельетон³. Что «Парменид» к фельетонному жанру не относится, это можно принять без специальных доказательств: слишком сложно и диалектически всеобъемлюще его логическое построение, чтобы родиться в уме злоязычного фельетониста — об уровне восприятия платоновско-аристотелевской диалектики в античной беллетристике можно судить по бесценному труду Диогена Лаэртца, блестящего в передаче анекдотов, косноязычного и скупого в пересказе учения

³ См.: Тынянов Ю. Н. Предисловие. — В кн.: Мнимая поэзия. М.: Л., 1931, с. 5—8.

Академии и Лицея. Что же касается пародии, то ее познавательно-авантюрный нерв ощущается едва ли не в любом из произведений платоновского корпуса. Сколько раз Сократ, увлекаясь, начинает не просто излагать чужую теорию, которую он потом раскритикует, но как бы творчески разрабатывать ее не только со всей добросовестностью объективности, но и с неким энтузиазмом приобщения, перевоплощения, сам преображаясь в Протагора или Гераклита, говоря за них и на их голос, чего они, разумеется, не говорили никогда, но непременно сказали бы, доведись им здесь присутствовать и участвовать в этой беседе с Сократом (См.: Теэтет, 165 E—168 C; Кратил, 396 C—E, 398 E—399 A, 428 C).

«Парменид» есть подобная смесь энтузиазма и расчета, составляющих существо пародийности, от начала до конца. Платон продумывает свою многостороннюю шахматную партию не только за Парменида и Сократа, но и за Аристотеля, настоящего, а не фиктивного, притянутого за уши псевдоисторическим расчетом и введенного в мизансцены диалога юношу Аристотеля, который здесь всего лишь маска, скрывающая свое собственное лицо. Что аргументы, высказанные в присутствии здешнего Аристотеля-молокососа, лет на восемьдесят опередившего своего великого тезку, те же, какие использовал в своей критике платонизма зрелый Аристотель Стагирит, — это наука установила уже давно. Предполагали даже, что и этот диалог не собственно платоновский, однако кто же тогда будет Платон, когда из платоновского корпуса будут исключены иронический энтузиазм и дух интеллектуального авантюризма? — хорошо, если в таком случае удастся сохранить «Законы» как произведение наиболее эпически уравновешенное, но ведь и те же «Законы» платоноведение еще и теперь соглашается принимать как произведение уставшего Платона, а не как критерий истинно платоновского творческого духа. Скорее, как раз сегодня в платоноведении сложилась самая благоприятная ситуация для того, чтобы вскрыть пародийность платоновских диалогов как одну из специфически платоновских черт философской литературы. В каком диалоге, что, когда и как пародируется — это предмет литературоведческого анализа, сейчас для нас важно уяснить, что в платоновской философии питало эту веселость и это экспериментаторское умонстроение. Давно замечено, что Платону равно свойственны одержимость и скептицизм, высокомерная раздражительность и горячий альтруизм, увлечен-

ность математическими абстракциями и слабость к простонародным забавам вроде каламбуров, эротических шуток или страшных сказок, какова, например, история о загробном путешествии ожившего на погребальном костре Эра.

Восхищаясь глубиной платоновского ума, богатствами его художественных талантов, новое время почти совсем забыло, что Платон живо верил в то, о чем нам уже трудно рассуждать всерьез, — в бессмертие души, причем совсем не по-христиански, не в бессмертие индивидуального человеческого существа, а в бессмертие одушевляющей человека мысли, которая не есть часть человека, пусть даже лучшая, но которой он, человек, принадлежит и даже не как часть, а всего лишь как временное пристанище, способное, однако, существенным образом влиять на ее судьбу. Если не иметь в виду платоновское понимание человеческой души, то нельзя дать правильную оценку ни внешне противоречивым проявлениям его авторской личности, ни его философскому языку, ни попросту его философскому интересу — ведь недаром заключительные главы «Государства» посвящены именно этой проблеме — каковы обязательства человека перед его бессмертной душой. Причудливое подобие человеческой души, какой ему хотелось бы ее представить, Платон изображает в «Федре» — там это монолитное изваяние, в котором можно различить черты пары крылатых коней — белого и черного — и управляющего ими возницы (246 А—В; 253 С—Е). Здесь, в «Государстве», Платон прибегает к гомеровскому образу человеческой души как человекоподобной, но бесплотной тени, сохраняющей облик и даже манеры своего земного существа. Эта перемена понятна: речь идет не об отношении души к существованию человека, но о человеческой жизни как определенном этапе существования души, которое со смертью того или иного человека еще не вполне заканчивается.

Тело человеческое проживает одну земную жизнь и погибает. В момент гибели душа расстается с погибшим телом, чтобы вселиться в новое тело и пройти еще и еще раз путь земного существования, однако между двумя заочениями душа должна пройти перед судом, который вынесет приговор всем ее деяниям и свойствам, проявленным в только что прожитой жизни, и принять назначенное ей наказание или вознаграждение. Пока не наступит тот час, когда ей придется выбирать себе новую судьбу, она помнит о предшествовавшей жизни — вот

тут-то и несказанно важно, чтобы опыт жизни только что прожитой, приобретенные в ней знания, помогли душе распознать добрую и злую участь, выбрать из возможного наилучшее. «Человек должен понимать, что такое красота, если она соединена с бедностью или богатством, и в сочетании с каким состоянием души она творит зло или благо, а также, что значит благородное или низкое происхождение, частная жизнь, государственные должности, мощь и слабость, восприимчивость и неспособность к учению. Природные свойства души в сочетании друг с другом и с некоторыми благоприобретенными качествами делают то, что из всех возможностей человек способен, считаясь с природой души, по размышлении произвести выбор: худшим он будет считать образ жизни, который ведет к тому, что душа становится несправедливее, а лучшим, когда она делается справедливее; все же остальное он оставит в стороне» (619 С—Е). При жизни и после смерти, говорит Платон, это самый важный выбор для человека. Задачу философии он видит в том, чтобы подготовить человеческую душу к этому ответственному моменту, перед лицом которого многое из того, чем живет душа в этой жизни, в том числе и разнообразные отвлеченные познания, оказывается второстепенным, а первостепенное значение приобретает философское понимание сугубо житейских вещей: как в любой участи человек может оставаться справедливым и какой образ жизни более других благоприятствует совершенствованию человеческой души. Философия должна способствовать тому, чтобы каждая последующая жизнь была справедливее предыдущей. Душам, прожившим жизнь особенно свято, позволяется поселиться в «стране высшей чистоты» высоко над грешной Землей, а те из них, кто «благодаря философии очистятся полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные» (Федон, 114 С).

Итак, платоновская душа — гостья в человеческом мире, она бессмертна; есть в ней что-то от актера, который выбирает себе в сегодняшнем спектакле одну роль и в нее со всей глубиной чувства вживается, чтобы завтра сменить ее на другую и отдаться другой судьбе с той же искренностью, но и с чувством определенного превосходства или даже иронии. «Следовало взглянуть... на это зрелище, как разные души выбирали себе ту или иную жизнь. Смотреть на это было жалко, смешно и странно» (Государство, 620 А—D). Здесь, как нигде,

видна природа особой платоновской веселости: смешна не слабость перед силой, не уродство перед красотой, не беспомощность перед сноровкой, даже не глупость перед умом, смешно ограниченное перед бесконечным, частное перед всеобщим, житейское перед вечным. Чем живее входит Платон в то живое, что он изображает, тем смешнее становится ему самому.

«Что великое может случиться за короткое время? Ведь в сравнении с вечностью этот промежуток от нашего детства до старости очень краток.

— И даже совсем ничтожен.

— Так что же? Думаешь ли ты, что бессмертному существу нужно заботиться лишь об этом небольшом промежутке, а не о вечности?» (Государство, 608 C—D).

Все, что происходит с человеком в этой жизни, остается в этой жизни. В вечность душа возьмет только усвоенное здесь стремление к восхождению или, напротив, интеллектуальную и нравственную слепоту. Устами Лукреция античный материализм возразит Платону: но если твоя душа не помнит ничего о прошлых жизнях и внешней своей жизни не припомнит в будущем, то чем это отличается от смерти? Не проще ли сказать, что она прекращает свою жизнь вместе с гибелью тела? В самом деле, можно допустить, что души пребывают где-то в разлуке с телами, но ведь для человека важно прежде всего внутри собственной души осознать вечность — как это сделать, если у нас нет выходящей за пределы нашей жизни памяти? (О природе вещей, III, 843—851).

Вопрос этот задавал себе, по-видимому, и сам Платон. Во всяком случае, у него заготовлен был если не ответ, то предупреждение. Во-первых, резонно замечает Платон, не следует слишком много пить, когда тебя подведут к реке забвения (все забывает тот, кто хватил из Леты через меру). Во-вторых, надо приглядеться к собственной душе попристальней, разглядеть в пей за следами увечий, полученных в этой земной жизни, ее чистую и бессмертную природу. Например, любовь к софии — разве не изобличает она некое неземное устремление души, как и ее неземное происхождение? (Государство, 611 D). А о чем свидетельствует приращенная любовь души к геометрии, позволяющая ей без особой подготовки да к тому же еще в далеко не совершенных линиях и фигурах, прочерченных на песке, узнавать совершенные идеальные образцы этих фигур и угадывать их вечные и неизменные, всегда справедливые соотношения (об этом

специально с живым остроумием повествуется в диалоге «Менон»)? Это значит, что у души на самом деле очень хорошая память на все вечное, что ей случалось когда-либо повидать (а в бессмертии своем она, разумеется, имела случаи созерцать не земные копии, а вечные образцы, идеи), и эта память стоит ее забывчивости по отношению ко всему случайному, мелочному и недостаточному, что ей приходилось испытывать в том или ином воплощении. Но как раз из этих мелочей и складывается то, что мы называем индивидуальностью, ибо все существенное в отдельном человеке мы относим к понятию человеческой природы вообще. Однако такое понимание индивидуальности стало возможным только после Аристотеля, для Платона же индивидуальность, т. е. «неделимость», — знак вечного, а не преходящего; будь душа делимой, она была бы смертной, как смертно делимое тело. Когда Аристотель развел индивид-атом и вид-эйдос, когда индивидуальность перестала быть синонимом нерасчленимой простоты, тогда появилась возможность говорить о душе отдельного человека как о неповторимой индивидуальности. Философ Аристотель сошелся с поэтом Гомером: души умерших представлены в «Одиссее» как «образы» своих земных тел, индивидуальным образом тела, его «формой» называет душу и Аристотель: разница в том, что Гомер не затрудняется вообразить форму без материи или воспроизведенной в ином, «облегченном» материале, Аристотель же строит свою философию не на противопоставлении материи и формы, как это делал Платон, а на неделимости единичного, которое не складывается из материи и формы, но есть оформленная материя, или, что то же самое, воплощенная форма (См.: О душе, II, 1, 412а—413а). Отделить от человеческого тела некоторый облегченный вариант его формы, наделенный нравственными свойствами умершего или несущий его общечеловеческие черты, — для Аристотеля одинаковая нелепость.

Разумеется, и для Платона души гомеровского образца, как они нарисованы в «Государстве», только один из способов выражения его идеи бессмертия души.

Гомер готов и душу Терсита щедро наградить вечностью за все ее уродство и все ее злодеяния, даже не заставив ее пройти неоднократные хождения по земным мукам, пока не исправится. Но дело не просто в том, что не всякая душа заслуживает бессмертия. Если души бессмертны, то общее число их, по разумению Платона, должно быть постоянным, не увеличиваясь и не умень-

шаяся: «Ведь если бы увеличилось число того, что бессмертно, это могло бы произойти, как тебе известно, только за счет того, что смертно, и в конце концов бессмертным стало бы все» (Государство, 611А). Послушать Гомера, так бессмертное прибывает с каждым новым рождением человеческим, т. е. бессмертное беспрельно, но беспрельность для Платона — это неопределенность, а неопределенность — враг и логоса и эйдоса. Души должны переходить из умершего тела в нарождающиеся, чтобы их божественная вечность не растеклась в неопределенной беспрельности. Да и так ли уж дорого утешение бессмертия твоей, единственно только твоей души? Разве не утешительно ощутить в себе душу своего предка Солона и, напрягнув способность души к воспоминанию, вспомнить рассказ Солона, как это сделано в «Тимее» (20Е—25Е)? Разве это не заманчиво — предполагать, что в новой жизни душа твоя, достаточно тобой просвещенная, выберет более достойный удел, как, например, душа Аристотеля из «Парменида» вселилась, возможно, в Аристотеля из Стагиры, а за добродетели последнего, пожалуй, вскоре и вовсе приобщится к самым блаженным душам?

Но как доказать, что в Платоне говорит душа Солона, а в юном собеседнике Парменида — душа будущего основателя Лицея? Доказать? — доказывається общее и неизменное, частное довольствуется вероятностью, допустимостью. Солон, Платон, оба Аристотеля — это частности перед лицом, перед ликом, эйдосом своих душ.

Если с каждым новым воплощением душа может совершенствоваться в мудрости, то каков же для нее «кайрос» философии? Как должно быть построено освоение этой единственной в своем роде специальности, чтобы не было упущено драгоценное время? «Кайрос» философии, ее пора, ее решающий час и есть тот час суда и выбора, когда, избирая новый земной удел, душа должна проявить, предъявить все свое достоинство. Этот момент и важно не упустить, именно он покажет, чего стоила вся прожитая жизнь. Человек должен готовить душу к этому часу, который для справедливого станет праздником, для несправедливого — катастрофой.

Ожидающие суда души праведников располагаются на зеленой лужайке как праздничная народная толпа в дни самых великих торжеств. Праздник и канун праздника — тоже один из лейтмотивов платоновских сочинений. Праздничной атмосферой проникнуты и «Государство»,

и «Тимей», и «Законы». Зенон и Парменид приехали в Афины на Великие Панафины, Ион возвращается из Эпидавра с празднеств Асклепия. Торжественно-приподнятая обстановка в «Пире», устроенном по случаю победы Агафона на Ленеях. «Горгий» начинается репликой: «А что, разве мы, так сказать, опоздали к празднику? — Да еще к какому изысканному празднику! Только что Горгий так блеснул перед нами своим искусством!». Даже «Федон» с его трагическим финалом все же напоминает о том, что смерть — канун исцеления души: «Мы задолжали Асклепию петуха — не забудьте же отдать» — с этими словами отходит душа Сократа. Ученики подавлены горем, а учитель радостно и благодарно, как выздоровевший больной, встречает «кайрос» своей истинной жизни.

Праздничное настроение и досужая вольность, казалось бы, плохо совмещаются с делом ответственным и сложным. Однако досуг не означает здесь праздности, а праздник не обещает благодушной беззаботности. Платоновский философический досуг — это досуг «превыше недосуга» (Федр, 227 В), главное дело жизни; он означает у Платона в этом мире привилегию, а в лучшем мире идеального государства — долг избранных людей перед теми из сограждан, в ком философским занятиям препятствуют либо дурная природа, либо порочные привычки, либо иное призвание. Досуг этот чрезвычайно многозначен. Это, во-первых, ревнивая забота о том, чтобы свободный афинский гражданин, особенно же гражданин благородного происхождения, не опускался до ремесленной и рабской необходимости отдавать призванию своей жизни изнурительный труд. Для будущих стражей платоновского «Государства» труды их воспитательного периода только предварение философских запятий, несовместимых с усталостью. В древности передавалось проническое суждение Платона о трудолюбии молодого Аристотеля. Во-вторых, недосуг, «асхολия», непременно связан с борьбой честолюбий, суетой, обманом, угодиничеством, корыстолюбием. Когда философия становится средством заработка, как это было у поколения «софистов», все эти пороки внедряются и в ее сферу, софист уже заботится не об истине и не о совершенствовании души, а о большем эффекте, угождая публике, затуманивая мозги простодушным слушателям, скрывая истину — даже если он таковую владеет — и оставляя ее для узкого круга особо посвященных (Теэтет, 161 Е).

Затем, как бы высоко ни забрались в своих отвлеченных построениях избраннейшие среди философов, они не должны забывать о тех, кто еще не прозрел и для кого знакомство с мудростью возможно лишь в часы недолгого досуга от трудов земледельческих, от забот коневодческих, от триумфов поэтических, от ученых занятий.

Не все могут углубиться в премудрости диалектики, да не всем это и нужно. Главное назначение философии — подготовить души к часу нового выбора, первейшее философское знание — знание справедливости и несправедливости. Философ может в устремлении к солнцу высочайшего познания и высочайшего блага подниматься сколь угодно высоко, но цеховая специализация философии неизбежно приведет к выработке узкого цехового лексикона, специфической цеховой проблематики и отрыву от нужд непосредственного умного рассуждения, способного самой неподготовленной душе открыть и ее бессмертное происхождение, и ее способность к постепенному припоминанию вечных идей, свидетельницей которых она когда-то была. Платоновский литературный диалог, инсценированная беседа более просвещенной души с менее искушенной, немислим без такого досуга-схоле, а платоновская философия немислима без этого диалога: бессмертие души — источник и условие философского знания, но оно же и обязывает философию стоять на страже душ непросвещенных, помогать им очиститься от земного и мелочного, приобщиться к вечному и небесному. Платон изобразил эту судьбу философии в знаменитой притче об узниках пещеры и о восхождении из ее темноты к свету божественного солнца истины и блага, Платон последовательно развил такую концепцию целей и обязанностей философии в предложенной им сословной структуре идеального «Государства», наконец, Платон подтвердил свое понимание философского призвания примером собственной жизни, как мы ее знаем, много раз с риском для жизни кидаясь в безнадежные политические авантюры с единственной целью — просвещать.

Аристотель смотрел на дело философии иначе. Идея бессмертия души, а еще более — ее неоднократных земных путешествий мало что говорила его бесконечно жадному до живых впечатлений и точных определений уму. Поэтически вольная манера Платона называть, скажем, душу то упряжкой коней, то кусочком воска, то книгой с картинками, то голубятней, то бледной человекоподоб-

ной тенью не вдохновляла его к подражанию или соперничеству. Аристотель пользуется сравнениями, но в помощь понятию, а не в замену ему.

В древности ходили легенды о наслышанности Платона и начитанности Аристотеля. Платон щедр на картины воображения, Аристотель богат наблюдениями. Биографы рисовали Платона с длинной тросточкой в руке, которой он бесконечно чертит на песке геометрические фигуры, в руках Аристотеля хочется представить скальпель и даже микроскоп. Подробности, которые Аристотель сообщает об анатомии насекомых, порой немислимо проследить без применения микроскопа — этому удивлялись в Аристотеле-естествоиспытателе не раз, но не иначе как под микроскопом следует рассматривать и то, что сделано в его «Поэтике». Теория литературы считает «Поэтику» Аристотеля своим краеугольным камнем, приведенные в этом трактате классификация и определения родов и видов поэзии, специфики отдельных жанров до сих пор остаются нормативными; это произведение изучается много столетий, однако его смысловая емкость все еще продолжает открываться ученым по мере того, как современное литературоведение доходит до осмысления затронутых у Аристотеля проблем, — так много сделано в этом крошечном по масштабам современной научной литературы трактате. Столь же мал по объему и неисчерпаем по содержанию трактат «Категории». В той или иной степени это можно сказать о любом произведении аристотелевского корпуса.

Смысловая сжатость аристотелевских текстов рассматривается обычно как проблема авторского стиля, в этой связи говорят о конспективности записей, о возможной неаутентичности этих конспектов. Однако вопрос аутентичности записей при всей его важности все же должен отступить на второй план перед другим вопросом — где, когда и как была проделана та умственная работа, богатейшие и глубочайшие достижения которой в спрессованном виде составили содержание этих текстов, по большей части аскетически сухих, но тем не менее литературных, а именно вполне сознательно и в полной мере использующих смысловые возможности лексики, риторики, логики, наконец, извлекающих почти невозможное из морфологии и синтаксиса греческого языка?

Ученики аристотелевского Лицея в древности получили название «перипатетиков» — «прогуливающих» философов — от заведенного у них обычая беседовать на

ходу, прогуливаясь. Однако во всей этой древности не было философов усидчивее перипатетиков. Ни в одной философской школе, ни до, ни после Лицея, не вели такой планомерной и обширной работы по накоплению и систематизации разнообразных научных сведений, как в школе Аристотеля. Систематизированы были и пути мысли, не раз испытанные и проверенные способы получения обобщенных знаний, выведенных из наблюдений и размышлений, — так складывался «Органон». Разумеется, не Аристотель логику изобрел и не он первый начал ее изучать и описывать; последнее время много пишут о прообразах аристотелевских силлогизмов у Платона и еще более ранних авторов, — это справедливо, и было бы нелепо предполагать, что до составления «Аналитик» греческая философия развивалась вне формальной логики, но именно формализацию логики античной философии получила как раз в перипатетической школе, где впервые достойным философа занятием был признан кропотливый, постоянный, профессионально планомерный ученый труд — «прагматия» (*πραγματεια*), сменивший «ученый досуг» платоновских персонажей. И Платон видел, что умственная деятельность человека все больше становится похожей на своего рода ремесло, обрастает арсеналом орудий, вырабатывает особые приемы, выдвигает наиболее преуспевающих специалистов — его это и радовало, и тревожило. Радовало — возможностью совершенствовать знание, овладевать все более точными и ясными, как в геометрии, критериями истинности; тревожило — тем, что неизбежным следствием за изощрением знания шла его ограниченность.

Аристотель видел в энциклопедичности философского знания средство преодоления его отвлеченности, он возродил идеал «полиматии», многознания, однако уже после того, как внутри многообразия наук он выделил особую дисциплину, научающую уму (которому, как говорил Гераклит, само многознание научить не может), ее он назвал наукой о причинах, о началах в трактате, получившем впоследствии условное название «Метафизика», это наименование утвердилось со временем как имя самой науки. Знание причин — чего бы то ни было — становится в представлении Аристотеля особым человеческим делом. Он даже допускает такую исключительно выразительную в своей несправедливости аналогию: как свободный человек — это тот, кто существует ради себя, а не ради другого, так и эта наука — единственно свободная

наука, ибо она одна существует ради самой себя (Метафизика, 982 b 10 — 983 a 23). Это сказано в полемической запальчивости, чего и боялся Платон, предостерегая от превращения философии в асхолию: сделавшись трудом и ремеслом, искусством, философия станет самоцелью и прощай тогда забота о нравственном совершенствовании души и о ее бессмертии. Асхолия всегда ведет к полемике, а та — к полемическим издержкам. Однако Платон сам стал основателем первой долговременной, пережившей века, философской школы. В этой школе двадцать лет провел и Аристотель, прежде чем основал собственную школу в Лицее.

Сократ беседовал с кем придется и где случится, иногда просто останавливался посреди дороги первого встречного. Беседы его были свободными, хотя и били, по-видимому, всегда в одну точку. Платоновская Академия была уже местом регулярных встреч для более или менее постоянного круга собеседников. Вокруг внутренней жизни Академии ходили легенды, тем более фантастические, что в литературных сочинениях Платона прямо о ней ничего не говорится. Ходили слухи, что было в Академии какое-то особое тайное учение, неписаное, не подлежащее разглашению, внутреннее, или по-гречески «эсотерическое», помимо внешнего, или «экзотерического». История философии давно интересуется неписанным учением Платона, предполагая в нем более систематическое и профессиональное изложение той суммы проблем и решений, которая в платоновских диалогах представлена хаотически разбросанно, без необходимых предпосылок и естественно следующих выводов. Этот поначалу невинный интерес к тому, что утрачено, за последние годы перерос в запальчивое недоверие к тому, что сохранилось, к диалогам, в которых стали подозревать намеренный демагогический прием. В платоноведении образовалось два Платона, писанный и неписанный, за первым стоят произведения платоновского корпуса, за вторым — устная традиция платонизма, нашедшая литературное выражение в отрывочных свидетельствах позднеантичных авторов и в изощренной систематике философии так называемого неоплатонизма.

Отчего раздваиваются Платоны исторической науки? Платон Большой и Платон Малый, Платон Писанный и Платон Неписанный, — может быть, это происходит оттого, что мы до сих пор не определили точно, а что же мы, собственно, называем Платоном? Был выдающийся чело-

век, носивший это имя, интереснейшая для истории личность, чей облик и характер память человечества сохранила в разнообразных и противоречивых легендах. Были сочинения, переходившие от поколения к поколению и дошедшие до нас — увы! — в неизбежно искаженном виде, причем установить меру, источник или время искажений сейчас уже, строго говоря, невозможно. Было еще одно событие в истории античной духовной жизни, упоминая о котором, все древние и позднейшие авторы единогласно связывают его с именем Платона: философия до Платона старалась получше разглядеть окружающий человека мир, разъять сложное, выявить простое, вычислить состав и структуру сложного. Платон впервые все богатые достижения философии заставил работать на построение мира, он не разглядывал данный ему мир, он творил свой, творил так, чтобы он был в сто раз прекраснее человеческого мира, без изъянов, без ошибок, красивый, разумно слаженный, справедливо устроенный — разумеется, в меру своего понимания справедливости и красоты. Платон-мечтатель, Платон-строитель живет и в Малом Платоне и в Большом, и в Писаном и в Неписаном.

Если платоновский диалог внушает читателю, что школа мудрости — это праздничный досуг, это вовсе не должно означать, что философия — легкое и безответственное занятие, напротив, это — освобождение от обыденности, душевная собранность, напряжение творческих сил. Серьезные основания для противопоставления литературной и внутриакадемической деятельности Платона появились бы у нас тогда, когда пришлось бы признать, что академический платонизм исходил из совсем иных предпосылок и преследовал совсем иные цели, нежели те, что были сформулированы в «Государстве» и осуществлены самым добросовестным и успешным образом в диалогах.

ФИЛОСОФИЯ ВНУТРИ И ВНЕ ШКОЛЬНЫХ СТЕН

«Рассказывают, что Сократу однажды приснился сон, будто он держал на коленях лебеденка, а тот вдруг покрылся перьями и взлетел с дивным криком: а на следующий день он встретил Платона и сказал, что это и есть его лебедь...»

...«Спевсипп (в книге под заглавием «Платонова

тризна») и Клеарх (в «Похвальном слове Платону»), и Анаксилайд (во II книге «О философах») пишут, что по Афинам ходил такой рассказ: когда Потона была в цвете юности, Аристон пытался овладеть ею, но безуспешно; и, прекратив свои попытки, он увидел образ Аполлона, после чего сохранял жену в чистоте, пока та не разрешилась младенцем.

Родился Платон в 88-ю олимпиаду, седьмого фаргелиона, в день, когда делосцы отмечают рождение Аполлона, — так пишет Аполлодор в „Хронологии“¹.

Диоген Лаэртский, автор изобильной подобного рода историями книги «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», как видим, ничего не сочиняет, но и эти, и еще более замечательные небылицы передает, сопровождая их аккуратными ссылками на источники, недостатка в которых он, можно заметить, не испытывал. Сказания эти переходили из уст в уста, и, очевидно, им верили — во всяком случае, они имели успех. Был ли Платон лебедем Аполлона, — здесь трудно разобрать. Если имя Платона, философа уже, можно сказать, исторической эпохи, окружено туманной дымкой полувамяков, полулегенд, то рассказы о мудрецах «доисторического» прошлого способны человека нового времени привести прямо-таки в отчаяние. Вот, к примеру, даже не такая уж седая древность — Эпименид, современник Солон (не Орфей, не Мусей — один из «семи мудрецов»).

«Однажды отец послал его в поле за пропавшей овцой. Когда наступил полдень, он свернул с дороги, прилег в роще и проспал там пятьдесят семь лет. Проснувшись, он опять пустился за овцой в уверенности, что спал недолго, но, не обнаружив ее, пришел в усадьбу и тут увидел, что все переменилось и хозяин здесь новый... По возвращении на родину он вскоре умер, а прожил он сто пятьдесят семь лет (как пишет Флегонт в книге «О долгожителях»), или триста лет без года (как говорят критяне), или сто пятьдесят четыре года (как, по слухам, утверждал Ксенофонт Колофонский). ... Некоторые уверяют, что он никогда не спал, а досужее время проводил, собирая зелья. ... Еще Деметрий передает рассказ, будто Эпименид получал свою пищу от нимф и хранил ее в бычьем копыте. ... Одряхлел он во столько же дней, сколько проспал лет, — это тоже сообщает Феопомп» (I, 109; 111—112; 114—115).

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 150—151.

Может быть, это все-таки шутка, мистификация, бабловство? Нет, ученый автор здесь и не думает шутить — он просто так понимает свою задачу: собрать и сообщить как можно больше сведений, причем чем оглушительнее они будут, тем лучше. Разбирать, что здесь правда, что ложь, не его, автора, дело, он добросовестно продает за то, за что купил, указывая источники своей замечательной осведомленности. Принимать басни и небылицы без критики — это в его положении, пожалуй, единственно разумный выход, иначе он рисковал бы остаться без информации, с пустыми руками: в жизнеописаниях великих мыслителей что не чудо, то хлесткая фраза, сочиненная ради красного словца.

Имя Пифагора в двадцатом веке произносят со страхом: то ли был действительно такой философ — Пифагор, то ли его придумали те полуфилософы, полуматематики, которые именовали себя «пифагорейцами», то ли эту их выдумку надо понимать как недосказанный миф — все о том же философическом божестве — об Аполлоне, возвещающем через Пифию.

Пифагор был величествен, как Аполлон, когда он идет от гипербореев; Пифагор был сыном Гермеса и выпросил у него память обо всем, что было с ним в жизни и в смерти; Пифагор спускался в Аид, «он видел там, как за рассказами о богах душа Гесиода стонет, прикованная к медному столбу, а душа Гомера повешена на дереве среди змей» (VIII, 1, 4; 11; 21).

О пифагорейцах ходили слухи, что есть у них какое-то тайное учение, не предназначенное для разглашения. О Платоне говорили, что с годами он все теснее сближался с пифагорейцами, все охотнее и пространнее рассуждал о числах и, наконец, основал и у себя в Академии тайное, внутреннее, неписаное учение по пифагорейскому образцу.

Пока европейская культура была озабочена лишь тем, чтобы научиться у Платона всему тому, чему он только может научить, пока она берегла и перечитывала «Платоновский корпус», сообщения о неписаном учении не подвергались сомнению, но и не принимались во внимание. Биография Платона тоже рассматривалась как источник поучительных сведений, а уж в поучительности Диоген Лаэртский мало кому уступит. Зато когда эпоха романтизма стала в любом событии и в любой фигуре усматривать прежде всего «исторический смысл» — необходимый и уникальный момент в целенаправленном раз-

витии и совершении судьбы народа, государства или одного человека, — тогда и «Платоновский корпус» обнаружил в себе разнородные и органически несовместимые части, и сверстанная Диогеном Лаэртским биография Платона была отринута как «грубо сработанная, без всякого разбора списанная оттуда и отсюда мешанина» (слова Ф. Шлейермахера, открывающие введение к его изданию сочинений Платона). Сообщение о тайном неписаном учении Платона тоже было объявлено «неисторическим», не отвечающим исторической обстановке Афин во времена Платона: Академия могла быть устойчивой учебной организацией, но не мистически религиозным братством, в последнем случае тайное учение было бы уместно, но в первом — нелепо. Афинская история и собственные сочинения Платона стали теперь основой для составления биографии Платона, не того потомка царей и богов, чудеса о котором рассказывала поздняя античность, а Платона-художника, выразившего в своих сочинениях свое время и свою душу. Кого любил Платон, кого читал, каким событиям и государственным деятелям сочувствовал, какие встречал с негодованием, — все это можно прочесть в диалогах и нет нужды обращаться за сведениями к подозрительным собраниям пошлых анекдотов и чудовищных измышлений вроде сочинения Диогена Лаэртского. В том, как художник видит мир и как его изображает, сказывается он сам и равным образом через десятки рук переданное неписаное учение не несет на себе печати неповторимого платоновского таланта, а потому и ничего не говорит нам о Платоне.

Для Гегеля сообщения о неписаном учении Платона имели только один смысл: большой философ не мог мыслить так разбросанно и несвязно, как это делают подчас персонажи платоновских диалогов; разумеется, у Платона была своя система философии, достаточно отвлеченная и строгая, чтобы быть доступной пониманию лишь прошедших специальную подготовку слушателей Академии; она не может, однако, отличаться от философии, представленной в диалогах, по существу, ибо в какой бы форме философ ни высказывал свои идеи, он непременно высказывает свои идеи, а не чужие, высказывает их так или иначе, а не припрятывает в карман².

В этой концепции Гегеля наука двадцатого века горячо поддержала первую часть (большая философия

² См.: Гегель. Соч. М.; Л., 1932, т. 10, с. 132.

возможна не иначе как строгая система) и поставила под сомнение вторую — а почему, собственно, говоря с профанами, Платон должен был раскрывать все сокровенные глубины своей мудрости? Довольно и того, что он разоблачением неверных мнений очищает их души от всякого интеллектуального сора, готовит их к поступлению в Академию, — истинную мудрость они познают только там, внутри школьных стен, слушая эсотерические лекции. Экзотерические литературные сочинения вовсе не обязаны раскрывать истину, они могут ограничиваться намеками на нее, подобно тому как Дельфийский Владыка лишь знаменует истину, не скрывая, но и не раскрывая ее.

И для Гегеля, и для ученых наших дней неписаное учение Платона — скорее мечта, чем реальность: коль скоро оно окружено каким-то странным туманом тайны, то и сообщения о нем в позднейшей литературе крайне скупы, редки и однообразны.

Аристотель вскользь замечает в «Физике» (209 b), что в неписаном учении («неписанных догматах») Платон несколько иначе говорит о «восприимлющем», нежели в «Тимее», однако противоречия здесь не находит и на этом предмете не задерживается. В этом замечании видят свидетельство того, что Аристотелю, проведенному в Академии около двадцати лет, хорошо была известна разница между внутриакадемическим учением Платона и содержанием опубликованных диалогов. Считается также, что, критикуя теорию идей-чисел в «Метафизике», Аристотель также имеет в виду эсотерические догматы Академии.

Что такое идеи-числа? Чем они отличаются от тех идей-эйдосов, о которых толковали Сократ, Платон и Аристотель, толковали каждый по-своему, но имея в виду постоянно одно и то же: всякая вещь уникальна, но уникальности эти различаются видом и сходятся видом, вид-эйдос есть одновременно и начало общности, объединения многого в единое, и начало различия, расчленения неразличимой единственности единого, недоступной ни зрению, ни слуху, ни мысли, начало членораздельного осмысления всякой вещи. Как объединяются идеи с числами? Представить это можно так.

Вещь, взятая отдельно, как единица, в своей единой неделимой целостности и в своей уникальной единственности, непознаваема, она может иметь только имя, но не логос. Даже имя она может иметь только собственное,

единственное и неповторимое; единица — это бог со своим неповторимым именем (в земном мире, пожалуй, не встретишь неповторимого имени: назови Сократа — но о ком идет речь, сразу не поймешь, ведь рядом со старцем сидит юноша, носящий то же имя). Когда же мы даем вещи имя нарицательное, мы уже приобщаем единицу к какому-то множеству — к какому? и на каком основании? Если мы скажем о Сократе, что это — Сократ, мы не скажем еще ничего. Сократов много. Этот Сократ — сын Софрониска, афинянин из дема Алопеки, старец, мудрец, любослов, — как много Сократов в одном Сократе! Он еще и человек, живое существо. Получается, единая вещь и сама множественна, коль скоро она может выступать единицей в стольких разнообразных множествах, причем множественна беспрельдно. Если для определения вещи мы начнем перебирать все множества, в какие она только может вступать, то мы никогда не сумеем закончить определения. Скажем, для определения повозки мы не станем перечислять все сто ее частей, а назовем ближайшие ее общности и основные отличия внутри них. Ближе всего к повозке стоит колесница, они обе относятся к средствам передвижения, отличается же повозка от колесницы тем, что употребляется в мирных трудах, а не на войне и не в спортивных состязаниях и приспособлена не столько для стремительной езды, сколько для тяжелых перевозок; отсюда при тех же составных частях (колеса, поручни, ярмо и т. п.) особый вид — шире дно, толще оси, спицы и ободья, крытый, если потребуется, кузов.

Так что же определяет повозку — вид составных частей или ее специфическое предназначение? Похоже, что определяется повозка не через сумму частей, а через расчленение множества, единицей которого она может выступать. Расчленение это у Платона называется «диаиресис». Диаиресис расчленяет множества на единицы и тем самым дает определения единицам. У Аристотеля и само определение, выраженное речью, и приводящий к определению процесс расчленения именуется одним словом «логос». То, что, собственно, определяется в определении вещи, Аристотель называет своим особенным выражением «быть тем, что это было» — по-гречески *τὸ τί ἦν εἶναι*, что есть выраженное средствами греческого синтаксиса указание на то, что определяется не сама уникальная вещь (она не может иметь определения, она — атом, она вне логоса), а ее ближайший вид, присвоенный

ей в первом ответе на вопрос «а что это?» Скажем, что есть Сократ? — человек. А что есть человек? Определение Сократа как человека есть определение в нем «того, чем он уже был назван». Сложная эта конструкция потребовалась после того, как Аристотель разделил вид и индивидуальную вещь. Платон индивидуальную вещь принимал в расчет лишь постольку, поскольку она идеально отвечает своему виду, грубо говоря, тождественна ему. Совершенство индивидуальной вещи, позволяющее ей рассматриваться как свой собственный эйдос, Платон именовал ее «добротностью», или «доблестью», по-гречески «арете». То, что делает повозку настоящей повозкой, отвечающей своему эйдосу, есть ее «арете». Диайресис помогает внутри множества множеств выделить «арете» той или иной вещи. Вид неделим, он не имеет частей, но если рассматривать его как «арете» вещи, то получается, что обладать этой добродетелью — совершенством вида — та или иная вещь может в большей или меньшей степени. Не имея частей, эйдос тем не менее приобретает какую-то меру. Чем же измерить эту меру, как не числом?

Пока единое едино и единственно, оно и есть свой эйдос, оно вполне ему отвечает, оно само есть добротность своего вида и даже не добротность, «арете», а само благо, ибо мера его добротности равна единице. Но стоит единице сделать хоть шаг за пределы своей единственности, скажем единое захочет стать существующим единым, эйдос — воплотиться в материи, как с абсолютным благом будет покончено: существующее единое сразу же обернется существующим беспредельным множеством, а вечный и совершенный эйдос — бесконечной погоней несовершенных и преходящих вещей за арете-добродетелью своего вида³. Единица — страж совершенства, двойка — начало беспредельного падения этого совершенства. Без единицы ни одна вещь не имела бы эйдоса, без двойки ни один эйдос не имел бы даже бытия. Единица и «неопределенная двоичка» — вот начала и основания всего сущего. В единице соединяются бытие, эйдос, единое и благо, в двойке — небытие, материя, множественность и зло. Как из единицы и двойки пифагорейцы выводили все остальные числа, так из единого и множественного выводятся все остальные идеи, в иерархической

³ См.: Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. М., 1980, с. 145—148.

последовательности им можно присвоить достоинства чисел: тройки, четверки, пятерки вплоть до десятки⁴. Как именно это делалось внутри стен платоновской Академии, позднеантичные авторы, скорее всего, представляли себе плохо; платоновские числа-меры совмещались с пифагорейскими числами-монадами, а насколько это было справедливо, судить крайне трудно. Некоторые идеи «неписаного учения» так или иначе, в разных местах и в различных связях у Платона можно встретить и в диалогах. Это обстоятельство может свидетельствовать как в защиту «неписаного учения» Академии, так и против него. В самом деле, что делает в наши дни старинные сообщения об эсотерическом учении Платона актуальной научной проблемой?

Во-первых, появляется возможность построить систему платонизма, помимо содержания платоновских диалогов, которые дают материала слишком много и в такой мере разнообразного, что охватывающая его система неизбежно должна была бы приобрести размеры и очертания настолько необозримые, что простое переиздание Платоновского корпуса было бы и по объему экономичнее, и для восприятия удобнее.

Что уровень абстракции аристотелевских сочинений был подготовлен практикой занятий в Академии — это не вызывает сомнений. Но и то, что в диалогах Платон ищет способа абстрактные соотношения представить в ярких образах, — это тоже бесспорный факт. Реконструкция неписаного учения в противовес содержанию диалогов игнорирует то обстоятельство, что переход от конкретных представлений к понятиям все более и более отвлеченным — естественный путь мышления и здесь философ решает самим обществом и самой жизнью предписанную ему задачу, а вот перевод абстрактных категорий (которые, превращая многое в немногое, облегчают работу мысли, но в то же время и затрудняют ее, ибо в слишком общих родах теряются малые, но тем не менее порой существенные виды) в некоторые поэтические образцы, способные сохранять между конкретным и абстрактным более живую и органическую связь, есть в деятельности философа более высокая ступень, чем создание профессиональной школы. Когда историки философии решились предпочесть абстрактно-систематическое изложение платонизма, воссозданное на основании свидетельств об эсотерической программе Академии, опытам воссоздания

⁴ См.: Аристотель. Соч.: В 4-х т. М., 1976, т. 1, с. 337.

образа платоновской личности, постоянно ищущей, ставящей вопросы и никогда не дающей ответы, следующей чаще поэтическому вдохновению, чем строгой логике, они искренне полагали, что тем самым повышают Платона в ранге по той скале ценностей, где ученый выше поэта. Возможно, это был необходимый этап для истории философии, которая теперь может осмыслить деятельность Платона не как «недо»теоретическую, но как «после»-теоретическую.

Отсюда второе — приобретая «неписаное учение», философия не только не имеет права отдать художественную сторону платоновских диалогов «на откуп» литературоведению, но с еще большим вниманием, чем когда бы то ни было, обязана присмотреться к тому, какое теоретическое представление стоит за тем или иным литературным образом, что дает Платону выбор той или иной аналогии, а более всего, в связь с какими реальными жизненными проблемами и представлениями ставит он в том или ином диалоге теоретические положения Академии. Диалоги не следует принимать как более или менее прозрачный экран, за которым просвечивает неписаное учение, составляющее вожделенный предмет истории философии. За экраном, действительно, просвечивает огонь очага, но расшитый на этом экране узор стремится не скрыть источник света, но как можно лучше выявить этот свет, который без посредничества экрана был бы не светом, но обжигающим глаза огнем.

Содержание большой книги, суть философского учения можно, разумеется, выразить в двух словах или в двух десятках слов, или на двух-трех страницах, но не ради этой сути пишется книга и создается философское учение: большое и сложное здание мыслей или образов строится не как архитектурное украшение, но как система связей и креплений, соединяющих возможно большее число событий или явлений. Объемистая книга, вернее даже серия книг, Секста Эмпирика «Против ученых» полна отвлеченнейших изощренно-логических возражений, выставленных против оснований разных наук и против отдельных их положений; казалось бы, его скептицизм далек от жизни, жизнь требует достоверного знания как в области физических или математических наук, так и в области этики, но вот одно из его замечаний: даже здоровье не есть абсолютное благо, как болезнь не есть абсолютное зло, ибо если здоровый вынужден идти на военную службу и умирать за тирана, а больной —

нет, то болезнь оборачивается благом, а здоровье — злом⁵. Заурядный «наглядный пример», но в наглядных примерах такого рода сказывается больше, чем говорится, а именно, что парализующий деятельное начало в человеке универсальный скептицизм Секста — глубоко жизненная, а не сугубо теоретическая философия. Из единицы и неопределенной двойцы можно вывести все благо и все зло на этом свете, но, понятным образом, не непосредственно — а Платона в отличие от Ксенофонта занимал вопрос не о том, какими словами обвинители сумели добиться от афинских граждан осуждения Сократа, а почему афинский народ пожелал смерти Сократу.

Платон сочиняет свою притчу о пещере — в ней ни слова нет ни о единице, ни о неопределенной двойце, даже об идее блага говорится как о Солнце, о судьбе Сократа тоже нет прямых упоминаний, однако в этой притче объёмлется так много, что и судьба Сократа получает из нее объяснение, очень обобщенное, но не абстрактное, поставленное в связь с явлениями общественной жизни, а не внутри метафизической системы. И самое главное здесь то, что политическими аналогиями жизненный смысл платоновской философии далеко не ограничивается. Задаваясь вопросом о знании, Платон перебирает аналогии: душа есть воск, получающий и сохраняющий впечатления, или душа есть голубятня, куда знания залетают и где их приходится по мере надобности отлавливать, — зачем эти рисунки вместо научного определения? В этих аналогиях пащущивается не способ выражения знания, а природа ошибок: откуда берется ложное знание, знает или не знает тот, кто ошибается? Кто принял издали Сократа за Теэтета, тот, несомненно, знает и Сократа, и Теэтета — почему он ошибся? Вопрос чрезвычайно сложный, аналогия здесь не выражает художественно абстрактное понятие, она лишь служит средством первого подхода к составлению понятия, связывает в образе те явления, которые предстоит связать теоретически: знание, время, теснота душевного пространства, устойчивость знаний и тому подобное. Так называемая художественная форма платоновских диалогов — это серьезный предмет для истории философии, и реконструкция эзотерического учения не может отменить тех проблем, которые связаны с экзотерической деятельностью философа Платона.

⁵ См.: *Секст Эмпирик. Соч.*: В 2-х т. М., 1975, т. 2, с. 18.

Сталкивая писаную и неписаную философию, ученые сталкивают не литературу с философией, а разные логосы философии. Первый — более множественный и емкий, он вовлекает в рассуждение много разных предметов, стоящих на разных ступенях родовидовой пирамиды, пытается выявлять между ними не только логические, но и органические связи, второй — укрупняет понятия и схематизирует связи, строит систему сведения и выведения, устанавливает иерархию идей, но называть только эту систему системой платоновской философии — значит неправомерно сужать и обеднять не только историческое наследие Платона, но и задачи философии как таковой.

Говорить о писаной и неписаной философии Платона можно, если иметь в виду под первой литературные сочинения, а под второй — работу в Академии, однако отождествлять это противопоставление с противоположностью экзотерического и эсотерического учения, понимая эсотерию как тайну, сообщением которой удостаивают лишь немногих избранных, а экзотерию — как ограниченное и облегченное изложение тайных премудростей применительно к непосвященности профанов, никак нельзя.

Прежде всего о философах, в узком кругу исповедующих одну истину, а широкому кругу непосвященных предлагающих иную истину, попроще и поплотше, Платон отзывается с явным неодобрением. В диалоге «Теэтет» речь заходит о пресловутом тезисе Протагора «мера всех вещей — человек», причем очень скоро обнаруживается его несостоятельность, тогда, чтобы спасти репутацию почтенного мудреца, Сократ иронически предполагает: «Клянусь Харитами, Протагор был премудр, и эти загадочные слова бросил нам, всякому сброду, ученикам же своим втайне рассказал истину» (152С). Самое замечательное, что сокровенная истина тут же без труда излагается и оказывается весьма приемлемой для всех собеседников и вполне доступной пониманию непосвященных. С глубоким почтением передает Сократ в «Федоне» тайное учение пифагорейцев о том, что людская жизнь есть заключение под стражу, а побег из этого заключения — великий грех (62В). Что же это за тайна, если посвящается в нее любой читатель диалога? Тайна закрытой школы, или сокровенная тайна бытия? Похоже, что из тайн бытия Сократ не собирался делать секрета. Правда, кое-кто склонен был разыскания философии окружать облаком таинственности, но Сократ был человеком до-
~~тожним~~ и не упускал случая развеять истины, не под-

лежащие огласке, с тем, разумеется, чтобы поделиться ими с собеседниками (Кратил, 413А). И только один раз Сократ решительно выступает против разглашения некоторых сведений о богах — пусть их выслушивают весьма немногие, втайне, принеся великие и труднодоступные жертвы, — речь идет о компрометирующих нравственность богов мифах, которые сам Сократ считает возмутительной и неудачной ложью (Государство, 377Е—379А). Можно смело полагать, что в таком умонастроении Платон не стал бы делать из учения Академии секрета. Он прекрасно понимал, что трудное дело философии доступно далеко не каждому, — сама сложность философии скрывает ее учение от непосвященных надежнее всяких клятв и запретов, — и понимал это с большим сожалением. Чтобы узники пещеры не растерзали впредь того, кто придет к ним от высот свободы рассказывать о свете, как они поступили с Сократом, их нужно постепенно приобщать к свету, а не удерживать от него заграждениями тайн и секретов. Философская истина есть прежде всего справедливость, философ должен заботиться о том, чтобы как можно большее число людей научилось понимать справедливость, отличать благо от зла — это и филантропическое назначение философии, и неперемennое условие ее существования.

Мало вероятно, что оставшиеся без разрешения в диалогах апории предполагали разрешение внутри Академии. Диалог как литературное сочинение рассчитан был, разумеется, на более широкую аудиторию, чем возможное число слушателей Академии. Протрепетический, или, как сказали бы теперь, рекламный, характер диалогического жанра вовсе не означал, что чтение диалогов должно было стать своего рода приготовительным классом для поступления в Академию, — в приготовительном классе, скорее, следовало бы преподавать геометрию, — платоновские протрептики привлекали читателя к занятиям философией в той мере, в какой это доступно любому афинскому гражданину, а не будущему профессионалу⁶. Реальные жизненные проблемы, проблемы мировоззрения, перед экзотерической и эсотерической философией Платона стояли одни и те же, только в решении их перед

⁶ О жанре «протрептики» в связи с диалогами Платона см.: Миллер Т. А. Об изучении художественной формы платоновских диалогов. — В кн.: Новое в классической филологии. М., 1976, с. 98—100.

широкой публикой он брал в посредники художественное творчество и приемы риторики, а перед слушателями Академии обращался к посредничеству активно развивающихся математических наук, из своего пристрастия к которым он тоже не делал тайны.

Реконструкция неписаной философии основывается на том, что какие-то моменты своего учения Платон намеренно не предал огласке, так как боялся быть неверно истолкованным, — в подтверждение этой гипотезы приводят заключительную сцену диалога «Федр», где как будто бы выражено недоверие Платона к письменному слову. Вот что говорится в этом эпизоде:

«Сократ. Остается разобрать, подобает ли записывать речи или нет, чем это хорошо, а чем не годится. Не так ли?

Федр. Да.

Сократ. Относительно речей знаешь ли ты, как всего более угодить богу делом и словом?

Федр. Нет, а ты?

Сократ. Я могу только передать, что об этом слышали наши предки, они-то знали, правда ли это. Если бы мы сами могли донскаться до этого, разве нам было бы дело до человеческих предположений?

Федр. Смешной вопрос! Но скажи, что ты, по твоим словам, слышал.

Сократ. Так вот, я слышал, что близ египетского Навкратиса родился один из древних тамошних богов, которому посвящена птица, называемая ибисом. А самому божеству имя было Тевт. Он первый изобрел число, счет, геометрию, астрономию, вдобавок игру в шашки и в кости, а также и письма. Царем над всем Египтом был тогда Тамус, правивший в великом городе верхней области, который греки называют египетскими Фивами, а его бога — Аммоном. Придя к царю, Тевт показал свои искусства и сказал, что их надо передать остальным египтянам. Царь спросил, какую пользу приносит каждое из них. Тевт стал объяснять, а царь, смотря по тому, говорил ли Тевт, по его мнению, хорошо или нет, кое-что порицал, а кое-что хвалил. По поводу каждого искусства Тамус, как передают, много высказал Тевту хорошего и дурного, но это было бы слишком долго рассказывать. Когда же дошел черед до писмен, Тевт сказал: „Эта наука, царь, сделает египтян более мудрыми и памятливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости“. Царь же сказал: „Искуснейший Тевт, один способе по-

рождать предметы искусства, а другой — судить, какая в них доля вреда или выгоды для тех, кто будет ими пользоваться. Вот и сейчас ты, отец письмен, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты дашь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых“.

Федр. Ты, Сократ, легко сочиняешь египетские и какие тебе угодно сказки.

Сократ. Рассказывали же жрецы Зевса Додонского, что слова дуба были первыми прорицаниями. Людям тех времен — ведь они не были так умны, как вы, нынешние, — было довольно по их простоте слушать дуб или скалу, лишь бы только те говорили правду. А для тебя, наверное, важно, кто это говорит и откуда он, ведь ты смотришь не только на то, так ли все на самом деле или иначе.

Федр. Ты правильно меня упрекнул, а с письменами, видно, так оно и есть, как говорит этот фиванец.

Сократ. Значит, и тот, кто рассчитывает запечатлеть в письменах свое искусство, и кто, в свою очередь, черпает его из письмен, потому что оно будто бы надежно и прочно сохраняется там на будущее, — оба преисполнены простодушием и, в сущности, не знают прорицания Аммона, раз они записанную речь ставят выше, чем напоминание со стороны человека, сведущего в том, что записано.

Федр. Это очень верно.

Сократ. В этом, Федр, дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят, как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями: думаешь, будто они говорят, как разумные существа, но если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же. Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде — и у людей понимающих и, равным образом, у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем

оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни себе помочь.

Федр. И это ты говоришь очень верно.

Сократ. Что же, не взглянуть ли нам, как возникает другое сочинение, родной брат первого, и насколько оно по своей природе лучше того и могущественнее?

Федр. Что же это за сочинение и как оно, по-твоему, возникает?

Сократ. Это то сочинение, которое по мере приобретения знаний пишется в душе обучающегося; оно способно себя защитить и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать.

Федр. Ты говоришь о живой и одушевленной речи знающего человека, отображением которой справедливо можно назвать письменную речь?

Сократ. Совершенно верно. Скажи мне вот что: разве станет разумный земледелец, радеющий о посеве и желающий получить урожай, всерьез возделывать летом сады Адониса ради удовольствия восемь дней любоваться хорошими всходами? Если он и делает это иной раз, то только для забавы, ради праздника. А всерьез он сеет, где надлежит, применяя земледельческое искусство, и бывает доволен, когда на восьмой месяц созреет его посев.

Федр. Конечно, Сократ, одно он будет делать всерьез, а другое — только так, как ты говоришь.

Сократ. А человек, обладающий знанием справедливого, прекрасного, благого, — что же он, по-нашему, меньше земледельца заботится о своем посеве?

Федр. Ни в коем случае.

Сократ. Значит, он не станет всерьез писать по воде чернилами, сея при помощи тростниковой палочки сочинения, неспособные помочь себе словом и должным образом научить истине.

Федр. Это было бы невероятно.

Сократ. Конечно. Но вероятно, ради забавы он засеет сады письмен и станет писать; ведь когда он пишет, он накапливает запас воспоминаний для себя самого на то время, когда наступит старость — возраст забвения, да и для всякого, кто пойдет по его следам; и он порадуется при виде нежных всходов. Между тем как другие люди предаются иным развлечениям, упиваясь пиршествами и тому подобными забавами, он вместо этого будет, ве-

роятно, проводить время в тех развлечениях, о которых я говорю.

Федр. Забава, о которой ты говоришь, Сократ, прекрасна в сравнении с теми низкими развлечениями: ведь она доступна только тому, кто умеет, забавляясь сочинением, повествовать о справедливости и обо всем прочем, что ты упоминал.

Сократ. Так-то это так, милый Федр, но еще лучше, по-моему, станут такие занятия, если пользоваться искусством диалектики: взяв подходящую душу, такой человек со знанием дела насаждает и сеет в ней речи, способные помочь и самим себе и сеятелю, ибо они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные сделать это семя навеки бессмертным, а его обладателя счастливым настолько, насколько может быть человек.

Федр. То, что ты сейчас говоришь, еще лучше» (274В—277А).

Литературное произведение отрывается от своего создателя, предоставленное всем и каждому, оно не может защищаться от дурного читателя и не может прибавить ни слова к написанному для читателя благодарного, но недалекого: ему надо бы помочь разрешить возникшее недоумение — но текст способен лишь еще и еще раз повторить то, что он уже сказал. Живая беседа совершеннее — собеседник перед тобой, ты видишь его и можешь к нему приноровиться, все недоумения можно разрешить по ходу беседы — что усвоено в процессе такой самостоятельной работы в живом собеседовании, то врежется в память прочно, а главное, начинает порождать в душе слушателя способность к внутреннему собеседованию с самим собой — таков смысл речи Сократа и видеть в этом противопоставление работы в Академии литературной деятельности нет никакой нужды, да и никакой возможности тоже. Проблема стоит совершенно одинаково и внутри стен Академии и вне: записывать или не записывать академические лекции? беседовать с первым встречным на улице или сочинять для него литературное произведение? Беседа, разумеется, орудие более совершенное, но записи тоже становятся необходимостью: учителя и ученика могут разделять время или расстояние (даже и для себя самого не грех записать некоторые вещи — на старость, да и мало ли кто захочет пройти по следам того, кто однажды прошел дорогой

мудрости), — задача состоит в том, чтобы письменная речь к дальнему собеседнику возможно ближе воссоздавала преимущества живой беседы. Речь идет о необходимости овладеть искусством диалектики: философу, если он хочет приобрести себе ученика в читателе, а писателю, если он хочет сеять разумное, доброе, вечное, а не тратить талант и мастерство на пересказ старых небылиц или сочинение новых. Главное — научить читателя мыслить, в литературном произведении эту задачу решить труднее, но если цель достигнута, то счастлив читатель, да и автор счастлив не меньше.

Именно здесь, в заключении «Федра», Платон не обосновывает превосходство эсotericического учения перед экзotericическим, а развивает теорию философской литературы:

«Прежде всего надо познать истину относительно любой вещи, о которой говоришь или пишешь; суметь определить все соответственно с этой истиной, а дав определение, знать, как дальше подразделить это на виды, вплоть до того, что не поддается делению. Природу души надо рассматривать точно так же, отыскивая вид речи, соответствующий каждому характеру, и таким образом строить и упорядочивать свою речь; к сложной душе надо обращаться со сложными, разнообразными речами, а к простой душе — с простыми. Без этого невозможно искусно, насколько это позволяет природа, овладеть всем родом речей — ни теми, что предназначены учить, ни теми, что убеждать, как показало все наше предшествующее рассуждение» (277В—С).

Философствующий писатель должен знать природу своего предмета, уметь подчинять композицию произведения логике этого предмета, а способ выражения мыслей — воспринимающей способности своего читателя. Когда говорят, что в платоновских диалогах невозможно проследить устоявшейся философской терминологии, то это справедливая характеристика, однако ее нельзя относить к уровню философского мышления Платона вообще. Вот здесь больше, чем где бы то ни было, полезно представлять себе различие между писаной и неписаной философией основателя Академии. Вышеприведенная рекомендация писателям говорит, пожалуй, о том, что Платон мог в диалогах вполне сознательно избегать тех уже достаточно абстрактных формулировок, которые были в ходу у слушателей Академии, но могли

обескуражить простого читателя непривычной формой и трудно уловимым смыслом. Во всяком случае, можно указать пример того, как, вводя в рассуждение слово «качество» (ποιότης), Сократ предупредительно обращается к собеседнику (который, кстати сказать, геометр, а не филогимнаст, подобный герою «Соперников»): «Вероятно, тебе кажется странным это слово „качество“ и ты не улавливаешь его собирательного смысла — но ты все же выслушай все по порядку» (Теэтет, 182 А—В). По-русски тут следовало бы употребить слово «качественность», подобно тому как мы переводим слово «стольность» или «чашность», — это слова одной словообразовательной модели. В Академии могли говорить «стольность», но почему таких слов нет в диалогах, Платон достаточно хорошо объяснил. С этим же можно связать и другое заметное свойство платоновской речи. Слова «эйдос», «идея», «логос», «аритмос» имели в философии Платона достаточно определенный терминологический смысл, в греческой речи они, разумеется, как и до Платона, существовали в прежних дотерминологических значениях; философ, чтобы быть правильно понятым, волен выбирать: или каждый раз оговаривать новый терминологический смысл в отличие от нетерминологического специально, или избегать нетерминологических употреблений, обходясь какими-то другими словами. Платон как будто нарочно старается столкнуть оба употребления в одном или в ближайших контекстах. «Идея» — центральное понятие платоновского идеализма, но если среди персонажей диалогов встречается хорошенький юнец — а это у Платона бывает часто, — философ не преминет заметить, что юноша был хорош своей «идеей»: в этом смысле слово идея понятно каждому, и Платон надеется, что от этого понятного образа читателю легче будет перейти к новому для него представлению⁷.

По примеру своего учителя Сократа Платон не прочь поострословить, каламбур — его излюбленная забава⁸. Можно предполагать, однако, что Платон заметил одно очень серьезное свойство каламбура: привлекать внимание к морфологическому составу слова, наполнять смыслом его составляющие части и оживлять стершиеся мета-

⁷ См.: *Аверинцев С. С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. — В кн.: *Новое в современной классической филологии*. М., 1979, с. 46 сл.

⁸ Там же, с. 53 сл.

форы. Но ведь именно на метафоре, причем на живой и сознательной, строит свое здание философская терминология: материя и форма тоже метафоры, более того, «эйдос» как «идея» в «Пармениде» по отношению к «эйдосу» как образцовому челноку в «Кратиле» также не что иное, как метафора. Мысль в своем движении отталкивается от образа и забывает о нем, но внимательный мыслитель, одаренный к тому же талантом художника, способен восстанавливать в своем воображении этот пройденный мыслью путь и открывать его тому разуму, который путями мысли почти не ходил или ходил сравнительно недалеко. Практически получается, что философ берется за дело поэта, но это лишь внешнее сходство. И Платон в «Федре» указывает и на это: если писатель пишет ради мысли — будь то Гомер, Лисий или Солон, — он заслуживает имени философа, поэтом, и только поэтом, пусть называется тот, кто сочиняет ради сочинительства, искусничает ради искусства и не обладает ничем более ценным, чем то, что написано в его писаниях (Федр, 278 В—Е).

Свою литературную деятельность Платон понимал именно как писаную философию — с ударением на слове философия, и если уж говорить о ней как об экзотерической философии, то именно в этом смысле соответствия ее более сложным требованиям, какие предъявляет автору необходимость составлять письменный текст, предназначенный для самостоятельной жизни вдали от родителя и без его помощи, а не в смысле упрощенного переложения более сложного учения Академии.

В Лицее занятия тоже делились на эсотерические, вечерние для постоянных слушателей, и экзотерические, дневные для широкого круга посетителей, но ни из тех, ни из других никто не делал тайны. Просто днем преподавалась риторика, вечером — философия. На эсотерические и экзотерические делили в старину и сочинения Аристотеля. Примечательно, что в аристотелевском корпусе уцелели только эсотерические трактаты, которых в первые века после смерти философа античная публика не знала, тот же Аристотель, которого знала и ценила античность, почти совершенно невосстановим для нас.

Когда немецкий ученый-классик Вернер Егер в своем знаменитом научно-историческом романе о годах учения, странствий и учительства Майстера Аристотеля пытался из сопоставления цicerоновских пересказов и некоторых

страниц в дошедших до нас сочинениях составить представление об утраченных литературных опытах молодого философа, он вольно или невольно изобразил дело так, что экзотерический интерес должны были представлять популярно изложенные и риторически щедро разукрашенные космологические построения по образцу «Тимея». Если предположение это справедливо (а выдающийся немецкий специалист посвятил этому предмету много лет и трудов своей жизни и основывался на весьма надежных источниках), то следует отметить, сколь существенно изменилась духовная жизнь Афин с тех недавних пор, как Ксенофонт предлагал публике свои воспоминания о Сократе. Тогда Ксенофонт всеми правдами и неправдами старался доказать, что ни в какой космологии его друг и наставник никогда не был замечен. Платоновский «Тимей» стал для последующей космологической литературы прецедентом и образцом; прецеденты были еще и до Сократа, но то были, скорее, печальные прецеденты и в отношении философской концепции, и в отношении литературного качества, значение же «Тимея» не только в этом.

Для нас теперь кажется вполне естественным, что исторически приоритет в создании космологической литературы должен принадлежать досократикам, а не Платону, но реально дело обстояло не совсем так. Досократики писали раньше Платона, но в культурный обиход не только космология, но и вообще философия входила другими путями. Сочинения философов имели хождение в единицах списков и читались — самое большее — десятками наиболее просвещенных читателей. А вот произведения лириков и трагедия имели многотысячную аудиторию. Новые идеи должны были завладеть умами Эсхила, Пиндара, в карикатурном виде стать предметом насмешек комедии, чтобы дойти до слуха, не говоря уже о сознании, широкой публики. Чтобы благонамеренный афинянин перестал шарахаться в испуге от того, кто вздумал бы утверждать, что Громовержец мечет громы и молнии не непосредственно из своей необорной десницы, а через посредство хотя бы, скажем, трения, производимого тучами при взаимном соприкосновении, нужно было провести основательную перестройку умов, выработать нового типа мировоззрение, основанное не на предании, не на многовековой традиции, а на изыскании, на приобретении все новых и новых познаний. Где раньше доверие вызывал лишь опыт, подтвержденный десятками

поколений, теперь было достаточно опыта даже одной человеческой личности.

Самым важным событием в ходе этой перестройки было появление и развитие исторического жанра в античной литературе. История очень быстро размыла заграждения между прошлым и настоящим, между мифом и анекдотом, между описанием и толкованием. Авторитет Гомера держался лишь благодаря сверхчеловеческой цельности сотворенного им мира и — при всей его необозримой обширности — удивительной соразмеримости человеческому росту, как это было в архитектуре Парфенона, где меры и пропорции человеческого тела были гениально преобразованы в меры и пропорции божественные, так что и для богини храм не был тесен, и для человека не был подавляюще громаден. Стропила философии вознеслись поначалу как-то уж слишком вверх, а потолок истории, пожалуй, следовало еще поднимать и поднимать, чтобы она могла стать заменой эпосу.

Сократический диалог родился, возможно, вовсе не как литературный жанр, а как первая попытка учебных записей, которых до определенного времени не вели ни в одной из школ, какому бы ремеслу там ни обучали, а с некоторых пор начали вести, так что в эллинистическую эпоху письменные, порой не без претензий на литературность, руководства сочинялись по всем ремеслам без разбору. Такие диалоги, воспроизводящие или имитирующие урок начальной мудрости по программе «что есть что?», можно обнаружить в платоновском корпусе в чистом виде или в незначительной риторической обработке. Условным персонажам даны условные имена, которые без ущерба произведению можно заменить на А и В.

Платоновские диалоги в условные рамки «экзотерических» сочинений не укладываются прежде всего тем, что к сообщению какого-то философского материала ни количественно, ни качественно сведены быть не могут. Аристотелевские экзотерические опыты в егеровской реконструкции, вероятно, были блестящими образцами именно такого рода: мастерская риторская парафраза одной из тем, разработанных также и в эсотерическом изложении. У Платона с этой точки зрения слишком много лишнего: жанровая экспозиция, чуть ли не интрига, экскурсы и вставки, эротические и комические сценки, пейзажи, портреты, характеры, пространные аналогии — это все, если можно так сказать, количественные излишества.

Качественно иной смысл платоновских диалогов в том, что в основе любого из них лежит не тема из школьной программы, а проблема из реальной жизни, причем если разработка темы никогда у Платона не может быть признана исчерпывающей (что как раз о писательской манере Аристотеля хочется сказать в первую очередь), то в решении поставленных проблем Платону нельзя отказать ни в честности, ни в смелости. Тема «Теэтета» — «что есть знание?» — до конца так и не проработана, но поставленная здесь проблема — возможен ли логос для эйдоса? — решена бескомпромиссно в отрицательном смысле и вместе с этим решением снимается и первоначальная постановка темы. В диалоге «Кратил» первоначальная формулировка темы: «по природе имена у вещей или по установлению?» — отступает на второй план перед возникшей в ходе рассуждения проблемой: «что может дать вдумчивое исследование имени?». Сократ увлекается этимологическими опытами, в имени ему открывается бездна премудрости — независимо от источника этой смысловой глубины, учитеесь ее постигать, будьте внимательны к слову — таков итог диалога, поучительный для любого наследника сокровищ греческой речи, но мало плодотворный для профессора Академии. Та или иная вполне житейская проблема (житейская, разумеется, в гомеровском смысле жизненного примера, а не обыденной приземленности) решается в каждом из платоновских произведений; нарочито протрепетическим назначением нельзя объяснить ни их множественности, ни их совокупности.

Темы и проблемы отдельных диалогов у Платона, как правило, не повторяются, хотя и у лириков, и у трагиков мы находим не по одному произведению на одну тему, можем указать любимые темы, к которым поэт то и дело возвращается, — в платоновском корпусе ни одна тема не ставится дважды, но есть в нем одно произведение, где все они как бы встречаются вместе, подвергаются разбору уже не столь подробному, зато в единой системе, — это «Законы». Сожаления критиков о том, что Платон в своих литературных произведениях не построил философской системы, основаны на недоразумении. Философия, которой занимался Платон, могла найти выражение только в тех двух системах, которые он и построил: в системе политической в соответствии с афинским пониманием софий — она представлена в «Законах»,

и в системе космологии, в традициях досократовской «физиологии», что и сделано в «Тимее».

Нет оснований решительно отвергать сообщения о том, что в эсотерических лекциях Платон разрабатывал еще и метафизическую систему, но можно с большой степенью вероятности предполагать, что если за сорок лет Платон не нашел нужным представить эти идеи в художественном сочинении, то, значит, он не находил в них опоры для мировоззрения.

ПЛАТОН — СОПЕРНИК ГОМЕРА

«Мне представляется, — говорил в одной из бесед Сократ, — что душа наша похожа на своего рода книгу.

Протарх. Как так?

Сократ. Память, направленная на то же, на что направлены ощущения, и связанные с этими ощущениями впечатления кажутся мне как бы записывающими в нашей душе соответствующие речи. И когда такое впечатление записывает правильно, то от этого у нас получается истинное мнение и истинные речи; когда же этот наш писец сделает ложную запись, получают речи, противоположные истине.

Протарх. Я с этим совершенно согласен и принимаю сказанное.

Сократ. Допусти же, что в наших душах в то же самое время обретается и другой мастер.

Протарх. Какой?

Сократ. Живописец, который вслед за писцом чертит в душе образы названного.

Протарх. А каким образом и когда приступает к работе этот живописец?

Сократ. Когда кто-нибудь, отвлекая от зрения или какого-либо другого ощущения то, что тогда мнится и о чем говорится, как бы созерцает в себе самом образы мнящегося и выраженного речью. Или этого не бывает с нами?

Протарх. Очень часто бывает». (Филеб, 38 E—39 C).

«Филеб» считается диалогом об удовольствии. Вероятно, более других платоновских сочинений эта вещь оказалась близкой Лукрецию, автору непревзойденной в своем роде философской поэмы «О природе вещей». Здесь у Платона он мог найти предвосхищение одного

из центральных образов своей поэмы «вождя жизни, божественной отрады». Но не меньшее впечатление, очевидно, произвел на него и этот образ души человеческой как книги с картинками, — именно так, как букварь, где картинок больше, чем подписей, где картинки большие и красочные, а подписи азбучно элементарны, строил свое вдохновенное творение Лукреций. Платоновские диалоги похожи, скорее, на ученые издания в ярких суперобложках: картинка сверху, две-три крупных таблицы внутри, остальное — не очень простой текст. И все же не за одни суперобложки получил Платон в древности титул соперника Гомера. По-настоящему именно о соперничестве с Гомером подробнейшим образом говорит диалог «Филеб». Не само по себе удовольствие, а то глубоко свойственное человеку стремление к отрадным впечатлениям, которое философия обязана превратить в своего мощного союзника в борьбе за человеческие души, — вот предмет рассмотрения в этом диалоге, причем одновременно проводится тема философской литературы в глубокой связи ее с центральными проблемами философии: учением о благе, о человеке и о природе его души, о космосе, о софии.

Собеседники Сократа — Протарх и Филеб. В здешнем Протархе ученые склонны узнавать лицо историческое, Протарха, сына Каллия, того самого Каллия, который был любимейшим героем философских повествований и у Ксенофонта, и у Платона, и даже у Аристотеля. Филеб по другим каким-либо источникам истории не известен, но имя его здесь настолько красноречиво, что представляется символом всего сочинения: кроме корня, говорящего о любви-привязанности, «филии», в нем слышится имя Гебы, вечно цветущей юностью услады и отрады пиров на гомеровском Олимпе, а в живом греческом языке означающее, помимо юношеской свежей прелести, еще и все те наслаждения, какие она может человеку дать (в большом диапазоне от самых отвлеченных и возвышенных до весьма вещественных и приземленных ступеней в понимании этих наслаждений).

В согласии со смыслом своего имени Филеб утверждает, что «благо для всех живых существ — радость, удовольствие, наслаждение и все прочее, принадлежащее к этому роду». Сократ в этом диалоге считает, что «благо — не это, но разумение, мышление, память и то, что сродно с ними: правильные мнения и истинные суждения» (Филеб, 11 В).

Вместо «блага» и равнозначно ему собеседники говорят о «счастливой жизни», спор идет о том, «одолеет ли жизнь в удовольствиях разумную жизнь?»

Удовольствия, как гласит молва, разнообразны, «на вкус и цвет товарища нет», что приятно одному — противно другому, да и есть ли вообще нечто такое, что можно было бы назвать удовольствием как оно есть само по себе? Такая постановка вопроса сразу же переводит разговор на сложнейший предмет единства в многообразии и множественности в едином. Вопрос этот обсуждается и в других сочинениях Платона, всякий раз с новой стороны; в «Филебе» Сократ обращает внимание на то, что многообразие и многообразие людей, быков, благ, красот и удовольствий, которое каждый имеет возможность наблюдать в жизни, сглаживается, стирается, приходит к единству в логосе — речи о человеке, быке, благе, красоте и удовольствии. Уже в простом произнесении слов «человек», «благо» и т. п. множество и единство выступают в нераздельности и тождестве, что и составляет вечную прелесть речи, особенно поражающую юные души — кто в юности не испытал восторгов и наслаждений, открывая сокровища мудрости, заключенные в логосе, в слове, которое своей изменчивостью Протея позволяет то слить все в общее, единое, даже в единственное, а то развернуть, расчленив, распределить это одно-единственное единое в множество единств и в еще большее число множественностей; то всех и все на свете согласить, то все и всех привести к непримиримому раздору, сделать белое черным, а потом снова белым! Юноши увлекаются крайностями, превращая единое — во многое, определенное — в беспредельное, все — в ничто, однако зрелое размышление находит удовлетворение в промежуточном, серединном, определенном. И предел и беспредельность — идеи крайние. Посредине между ними стоит идея числа, единственно определенной множественности каждой вещи.

Человек раскрывает рот и произносит звук, вся человеческая речь — единое звучание человеческого голоса, но сколь разнообразны звучания, составляющие человеческую речь! Грамматика распределяет речевой поток на отдельные звуки, каждому из которых отмеряется та или иная звучность, большая или меньшая числом, однако распределением звуков занимается еще и музыка, но в том распределении исчисляется высота звучания и промежутки между соседними звуками, а также промежутки

Времени, в которые эти звуки сменяют друг друга или повторяются — что составляет гармонию и ритм.

Так и любое наслаждение и всякое разумение, будучи единым и множественным, каждый раз усваивает себе некое число, «аритмос» (Филеб, 19).

Попробуем разделить удовольствие и разумение: представим жизнь в удовольствии без разумения или разумную жизнь без удовольствий и мы увидим, что любой из двух случаев не только не будет благом, но оказывается просто невозможным. Без разумения мы не будем знать, что наслаждаемся, и, напротив, имея всяческое разумение и не испытывая от этого ни радости, ни удовольствий, мы тоже не сможем считать себя блаженными. Благой может быть только жизнь, состоящая в смешении удовольствия и разумения, вопрос же остается лишь в том, какой аритмос такого смешения есть благо, а какой — нет, и по какой причине.

Душа человеческая похожа на книгу с картинками, в которой работа мысли, внутренняя речь записывается как текст, а внутреннее созерцание рисует иллюстрации к этому тексту. Записи могут быть неточными, а иллюстрации — неудачными, в зависимости от свойства душ, где они находятся. Однако есть чистые удовольствия, не сопряженные со страданиями, истинные независимо от наших мнений на их счет — например, красота.

«Под красотой очертаний я пытаюсь теперь понимать не то, что хочет понимать под ней большинство, т. е. красоту живых существ или картин; нет, я имею в виду прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности и тела, рождающиеся под токарным резцом и строяемые с помощью линейек и угломеров, если ты меня понимаешь. В самом деле, я называю это прекрасным не по отношению к чему-либо, как это можно сказать о других вещах, но вечно прекрасным самим по себе, по своей природе и возбуждающим некие особые, свойственные только ему удовольствия, не имеющие ничего общего с удовольствием от щекотания. Есть и цвета, посящие тот же самый характер» (Филеб, 51 С—Е).

Так же и среди знаний — более точны те, что относятся к числам и очертаниям, но и в геометрии и в арифметике, в свою очередь, наиболее истинная часть — та, что относится, собственно, к философии, т. е. к познанию вечнотожественного бытия, а не к вещественному счету или к строительным измерениям.

Однако знание божественных предметов неприложимо к делам житейским и обыденным. Когда кто-то хочет отыскать путь к себе домой, ему необходимо знание непрочных вещей, неточных прямых, несовершенных кругов. Чистые знания приходится совмещать с недостаточно чистыми, а наслаждения философического созерцания вечного и неизменного бытия — с поэтическими вымыслами Гомера, «если мы хотим, чтобы жизнь хоть сколько-нибудь походила на жизнь» (Филеб, 62 С).

Благо как аритмос есть смешение красоты и соразмерности с истиной. Разумение берет верх над удовольствием, но и удовольствие заставляет потесниться непреложную истину бытия, чтобы дать простраство непрочной прелести становления.

Таков итог «Филеба». В диалоге «Менон», где речь идет о добродетели государственного мужа, и в диалоге «Ион», предмет которого — поэзия, ее исполнение и толкование, недвусмысленным образом отрицается возможность истинного знания для несовершенных земных вещей. Божественное вдохновение сообщает рапсоду способность понимать, читать и толковать Гомера, от бога — прозорливость прорицателей, пронизательность поэтов, доблесть государственных мужей. Истинное знание, которое для Платона есть припоминание истины душой, бессмертной и созерцавшей идеи, касается вещей вечных и неизменных, а в житейских делах вполне достаточно истинного мнения. Что же касается предметов наиболее высоких, каково, скажем, строение мироздания, то о них истинного знания человек попросту не может иметь, здесь ему приходится довольствоваться суждением, более или менее вероятным, неким подобием истины. Всего лишь вероятным подобием представляет Платон изображение космоса в «Тимее».

Истинное знание обеспечивается бессмертием души, но именно имея в виду бессмертие души, философия смягчает требования к истинности земного человеческого разума, оправдывая его несовершенство несовершенством земного мира становлений. Недаром в «Филебе» благо понимается не как бытие, а как счастливая жизнь. В идеальном государстве Платона Гомеру места нет, но в жизни, пока она остается жизнью с ее удовольствиями и страданиями, нет поэта поэтичнее и трагичнее Гомера. «Поэт этот воспитал Элладу и тому, кто хочет руководить людскими делами и воспитывать людей, следует внимательно изучать этого поэта и в согласии с ним строить

свою жизнь» (Государство, 606 E—607). Для Платона Гомер, возлюбленный с детства, на всю жизнь остался роковой любовью, от которой разумение долга велит отказать, а живое сердце отступить не дает.

Если бы эпическая поэзия или кто-то из ее поклонников смогли представить хоть какой-нибудь довод в защиту своей пользы для постижения идеальной истины, Платон первый был бы счастлив приветствовать ее в своем государстве (607 C). И доводы эти Платон даже пытался изыскивать сам.

Поэзия, рассуждает Платон, бывает подражательной и повествовательной. Повествовательная — дифирамб — приемлема для идеального государства, ибо здесь поэт возвещает то, что он думает и знает. Подражательная — трагедия и комедия — может быть названа тенью теней, ибо подражает земным вещам, которые сами суть всего лишь подражания бессмертным идеям. Гомеровский эпос, по Платону, соединяет повествование и подражание. Подражательные части эпоса страдают всеми пороками подражательной поэзии, поскольку та есть лишь воспроизведение бранных и несовершенных копий с вечных и совершенных образцов. Однако именно здесь, в подражании человеческим делам, главная сила Гомера — пикто не знал жизнь так полно и не изображал так живо, как он. В повествовании поэт говорит сам — это позволяет ему высказать свое понимание событий и вещей. Не раз в своих сочинениях Платон обращается к мудрости Гомера, приводит два-три стиха из этих повествовательных частей, неизменно радуясь возможности подкрепить свое суждение авторитетом Гомера.

Не все у Гомера ложно, а кроме того, ложь, как истина, не есть зло или добро сама по себе, как и ложное суждение само по себе не есть еще ложь. Истина возможна лишь как целое. С Гомером у Платона спор не о частностях, но о целом, о вселенной. Вселенная Платона — это космос, в котором земля — наименее совершенное и божественное тело, а земная жизнь — временное и обременительное скитание души, осужденной трудами и воспитанием зарабатывать себе вечное блаженство. Вселенная Гомера — это земная жизнь и похожая на нее жизнь олимпийских богов, где добро вознаграждается, зло осуждается, мужество торжествует, даже погибая, вероломство наказывается, пусть не сразу и не легкой ценой, но ничто не изгоняется, все приемлется и ни одно из несовершенств не отрицается во имя идеаль-

ного совершенства. Словом, Гомер для Платона — это сама жизнь, отвлечение и очищение от которой было целью и содержанием платоновской мудрости.

Платоновский мир — это мир постоянного восхождения, самоусовершенствования. Если мы допустим в наше государство, говорит Платон, Гомерову Музу, то у нас воцарится удовольствие и страдание вместо закона и логоса (607 А). Но закон и логос, познание и сама истина — все это лишь образы блага, само же благо выше истины и познания, оно превосходит их своей красотой и никак не может быть сведено к удовольствию. «Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост и питание, хотя само оно не есть становление... Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу, оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, превышая его достоинством и силой.

Тут Главкон очень забавно воскликнул:

— Аполлон! Как удивительно высоко мы взобрались!» (Государство, 509 А—С).

Философию как восхождение (521 С), обращение души от сумеречного дня к истинному дню бытия понимал не только Платон. Отвлечение от мира видимостей, как и недоверие к Гомеру, проповедовали все философы до Платона. Существо платоновского характера — в том, что восхождение он бескомпромиссно и неразрывно связывает с нисхождением.

«Во всех других государствах люди, обратившиеся к философии, вправе не принимать участия в государственных делах, потому что люди эти сделались такими сами собой, вопреки государственному строю, а то, что вырастает само собой, никому не обязано своим питанием, и там не может возникнуть желание возместить по нему расходы. А вас, — мысленно обращается Сократ к стражам идеального государства, — родили мы, для вас же самих и для остальных граждан, подобно тому как у пчел бывают вожди и цари. Вы воспитаны лучше и совершеннее, чем те философы, и более их способны заниматься и тем, и другим. Поэтому вы должны, каждый в свой черед, спускаться в обитель прочих граждан и привыкать созерцать темные стороны жизни. Привыкнув, вы в тысячу раз лучше, чем живущие там, разглядите и распознаете, что представляет собой каждая тень и образ чего она есть, так как вы уже раньше лицезрели

правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго» (520 В—С).

Созерцание истинного бытия для Платона в отличие от Парменида, Эмпедокла или Гераклита не единственная цель философии. Не менее важной задачей представляется ему распознавание в земных тенях образов вечных идей. Для философа эта вторая задача, казалось бы, и лишняя, но для философии ее значение не ограничивается филантропическим побуждением разделить судьбу узников знаменитой платоновской пещеры и облегчить им путь восхождения к солнцу истинного блага.

Сущность вещей постигается деятельностью ума, мышлением, земному миру становлений отвечает мнение, «докса», воззрение. В уме находит себе место знание (устоявшееся воззрение, проверенное воспоминанием бессмертной души о вечных истинах) и рассуждение (способ пробуждения дремлющих в душе истин, принятый, например, в геометрии). Воззрение вместо знания довольствуется вероятностью, а заменой рассуждению служит ему уподобление.

Геометр чертит на песке линии, изображает квадраты, треугольники, окружности, диагонали, диаметры и тому подобное. Рассуждает он при этом вовсе не об этих, зачастую кривых и несовершенных, изображениях (где-то палочка глубже прорезала песок, где-то мельче, там ей помешал камешек, линии могут быть неравномерной толщины, прерываться или огибать препятствия), он смотрит поверх всех несущественных частных и не идущих к делу случайностей и рассуждает о тех точных и совершенных, идеальных прямых и окружностях, изображением которых служат эти нарисованные. Между теми идеальными фигурами и этими несовершенными Платон признает отношения подобия, пропорции, аналогии. В такой же пропорции подобия находятся фигуры геометрии и очертания земных предметов.

Умственный взор видит свои предметы подобными тем, которые может созерцать обычное чувственное зрение. Идеальные эйдосы вещей неделимы, они недоступны логосу, описывающему структуру, исчисляющему состав сложного, но земные подобия идей в чувственном мире вовсе не обладают свойствами неделимости, они сложны, потому и хрупки, их логос-состав доступен логосу-счету и логосу-слову. И получается, что единственно доступный человеку способ дать эйдосу хоть сколько-нибудь поде-

бающий логос — это воспользоваться образом подобного эйдосу, его отражением, отображением или, как говорит сам Платон, «эйконом».

«Мнение относится к становлению, мышление — к сущности. И как сущность относится к становлению, так мышление — к мнению. А как мышление относится к мнению, так познание относится к вере, а рассуждение — к уподоблению» (534 А). Уподобление, т. е. усмотрение подобия и установление аналогии, выступает у Платона как существенный раздел познания, в отношении к земным вещам вполне законный, но и даже по отношению к миру сущностей зачастую единственно доступный (510 В—511 А).

Уподобление, по Платону, выявляет не только то, что подобно, сходно, но и то, что подобает, определяется природой вещи, ее сущностью. Именно такое понимание художественной аналогии лежит в основании космологии «Тимея». Мироздание в своем материальном образе есть произведение божественного ремесленника-демиурга и, как всякое произведение, есть лишь изображение своего идеального прообраза. «Поэтому, — рассуждает Платон, — относительно изображения и первообраза надо принять вот какое различие: слово о каждом из них сродни тому предмету, который оно изъясняет. О непреложном, устойчивом и мыслимом предмете и слово должно быть непреложным и устойчивым: в той мере, в какой оно может обладать неопровержимостью и бесспорностью, ни одно из этих свойств не должно быть утрачено. Но о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно. Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере. А потому не удивляйся, Сократ, если мы, рассматривая во многих отношениях много вещей, таких, как боги и рождение Вселенной, не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости. Напротив, мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего» (Тимей, 29 В—D).

Эта «правдоподобная» космология строится не как рассуждение, но как «эйдос», предположительный образ, художественная картина, сконструированная пропорцио-

нально умозрительному образцу. Аналогии из практики геометрической науки уступают место аналогиям из области изобразительных искусств. Философ, усматривающий высшую истину и постоянно сохраняющий в душе ее отчетливый образ, подобен художнику, хранящему в душе образ будущего творения и воспроизводящему его со всей возможной тщательностью (Государство, 484 С—D). Произведения ваяния и живописи могут отбрасывать тень или давать отражение в воде, но сами они «служат лишь образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором» (510 E).

Однако не только из благоразумной скептической осторожности прибегает Платон к помощи образного уподобления и не только в тех случаях, когда точное и непротиворечивое рассуждение оказывается недоступным человеческому разумению. Вот один пример из «Государства» (487 А—489 С).

Собеседник Сократа замечает противоречие в том, что, с одной стороны, занятия философией делают человека бесполезным для государства, а с другой — государством не избавиться от бед, пока не будут в нем править философы. Как это согласуется одно с другим?

«Твой вопрос, — произносит Сократ, — требует ответа с помощью уподобления.

— А ты, видно, к уподоблениям не привык.

— Пусть будет так. Ты втянул меня в трудное рассуждение да еще и вышучиваешь! Так выслушай же мое уподобление, чтобы еще больше убедиться, как трудно оно мне дается.

По отношению к государству положение самых порядочных людей настолько тяжелое, что ничего не может быть хуже. Поэтому для уподобления приходится брать в их защиту и объединять между собой многие черточки наподобие того, как художники рисуют козлоподобных оленей и так далее, смешивая различные черты».

Далее следует аналогия между кормчим на корабле и правителем в государстве, к которой мы уже обращались выше.

«Я не думаю, — заключает Сократ, — чтобы, видя такую картину, ты нуждался в истолковании того, в чем ее сходство с отношением к подлинным философам в государствах, — ты ведь понимаешь, о чем я говорю.

— Вполне».

Платоновские «эиконы» приводятся не ради литературных красот, они предполагают поясняющее аналогию

истолкование. Дается ли оно здесь же развернутым текстом или предоставляется самостоятельной умышленной работе читателя — это вопрос композиции или тактики, но не принципа изображения. Эйкон есть изображение некоторой реально существующей вещи, живого существа, житейского предмета, жизненного явления, обладающих в силу своей жизненности тем, что мы назвали бы органической цельностью. Эта органическая цельность изображаемого служит в эйконе образом того диалектического синтеза вовлеченных в рассуждение понятий, к которому устремляется мысль философа. Путь философии к этому синтезу долог и труден, для неподготовленной души он и вовсе непреодолим, эйкон простым читателям заменяет рассуждение, а посвященным открывает путь к решению пропорции между истиной и правдоподобием. Это имеет в виду Сократ, когда говорит о смещении в эйконе трудносоставимых черт, именно это позволяет Платону дать образ государства как органической цельности, притом что соответствующего понятия мы у Платона не находим, да и вряд ли исторически правомерно было бы такое понятие у него искать.

Собеседник упрекает Сократа: кто угодно в твоём государстве может жить по-человечески и быть счастливым, только не стражи, которым ты вручаешь государственную власть и не даешь ни одного из простых человеческих благ — ни дома, ни надела, ни семьи, ни золота, ни серебра, ни удовольствия. Сократ отвечает: «Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом». Далее приводится аналогия поначалу вполне естественная — в живом организме и в изображении живого существа благополучие и красота отдельных членов не должны мешать благополучию и красоте целого. «Это вроде того, как если бы мы писали картину, а кто-нибудь подошел и стал порицать нас за то, что для передачи самых красивых частей живого существа мы не пользуемся самыми красивыми красками: например, если глаза, хотя это самое красивое, были бы нарисованы не пурпуром, а черным цветом. Пожалуй, было бы уместно, защищаясь от таких упреков, сказать: „Чудак, не думай, будто мы должны рисовать глаза до того красивыми, что они и на глаза-то вовсе не будут похожи; то же самое относится и к другим частям тела — ты смотри, выходит ли у нас красивым все в це-

лом, когда мы каждую часть передаем подобающим образом".

Вот и сейчас — не заставляй нас соединять с должностью стражей такое счастье, что оно сделает их кем угодно, только не стражами. Мы сумели бы и земледельцев нарядить в пышные одежды, облечь в золото и предоставить им лишь для собственного удовольствия возделывать землю, а гончары пускай с удобством разлягутся у очага, пьют себе вволю и пируют, пододвинув поближе гончарный круг и занимаясь своим ремеслом лишь столько, сколько им захочется. И всех остальных мы подобным же образом можем сделать счастливыми, чтобы так процветало все государство.

Нет, не уговаривай нас, ведь если тебя послушаем, то и земледелец не будет земледельцем, и гончар — гончаром, и вообще никто из людей, составляющих государство, не сохранит своего лица» (Государство, 420 В—421 А).

Развернутая и углубленная аналогия между живописным изображением и философским осмыслением позволяет Платону подвести читателя к представлению о том, что и счастье и красота, как и все на свете, могут измеряться в разных системах измерения и в этих разных системах иметь далеко не равноценную величину. Пурпурная краска — прекраснейшая часть живописного полотна, глаза — прекраснейшая часть живого тела, но если живопись примет для своего произведения меру ценностей живой жизни, она должна будет поступиться своими критериями совершенства. Разве трудно философу, составляющему проект идеального государства, удовлетворить все сословия и сделать каждого человека счастливым согласно мере высшего блага и абсолютной справедливости? Но понятие счастья — это мера живой жизни, совместить две эти скалы ценностей — это красить глаза пурпуром: в эстетическом смысле это, возможно, и порадовало бы художника или зрителя, но не далее пределов самой живописи, попытка перенести эту художественную находку в жизнь сразу же оскорбила бы любой взор неуместностью и безобразием. Так и философ, если он продумывает идеальный образ государства не ради безупречного понятия, а с намерением хоть как-то применить этот образ к жизни, не должен упускать из виду критериев и возможностей этой жизни.

Гомер и жизнь, связанные в «Филебе» несовершенством человеческой природы, падкой до наслаждений и

помешанной в мире неточностей, мало способной к восприятию вечных истин и остро нуждающейся в истинах, примененных к скоротечной земной неправильности, в «Государстве» связываются еще раз удивительной силой правдоподобия, которую открыл в Гомере Платон взамен той истины, которой не находили у Гомера первые философы и которой, по убеждению Платона, там попросту не следовало искать. Верность жизни — а в ней Гомер не имеет себе равных — должна быть правдоподобием, не претендуя на большее, но и в полной мере отвечая этому высокому критерию: правдоподобие Платон понимает как подобие истины, ее уменьшенный образ, сохраняющий тем не менее пропорциональное отношение к этой истине. На таком фундаменте строится специфически платоновский реализм: бытовые или природные детали точны до натуралистичности, общая картина навсквозь фантастична и рациональна, однако при этом неизменно настолько правдоподобна, что в течение многих веков заставляла не только читателей верить в то, что платоновские диалоги когда-то действительно состоялись между живыми собеседниками, но и ученых искать за их условными персонажами реальные исторические лица или прототипы. А между тем правдоподобие, идущее от искусного подражания жизни, не составляет в глазах Платона достоинства искусства. Напротив, правдоподобие, происходящее от знания жизни, от умения в жизненных образах видеть их истинные прообразы, — вот достойный предмет философской Музы и трудно представить, чтобы в собственной художественной деятельности Платон стремился к ремесленническому, а не к философскому совершенству поэзии.

Может быть, самым характерным из нарисованных Платоном философических «эиконов», пропорционально-подобных изображений истины, является образ пещеры и заточенных в ней узников.

«... Ты можешь уподобить, — говорит Сократ в „Государстве“, — нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию. . . люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вы-

шине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная . . . невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

— Это я себе представляю.

— Так представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены: проносят опи и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат.

— Странный ты рисуешь образ («эйкон») и страшных узников!

— Подобных нам.

. . . Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройти, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? . . . Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь? . . . Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, т. е. смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет.

. . . Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление («эйкон») следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, падающих в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого» (514 А—517 В).

Пропорция между истиной и подобием в этом эйконе у Платона несколько иная, чем, скажем, когда он пользуется примером картины, изображающей живое существо, чтобы оправдать свою собственную реалистичность

в изображении идеального государства. Там аналогия задалась только для мысли, не для глаза. Здесь в работу вовлекаются одновременно и с одинаковой активностью и ум и воображение. Платон говорит: наша жизнь на земле так же относится к истинному бытию, как заточение в пещере — к выходу на волю и созерцанию солнечного света, — но в то же время это значит: наша жизнь *есть* заточение в пещере, истинное бытие *есть* вольное созерцание солнца. Уподобление выливается в определение, художественное творчество и философская работа соединяются в одном произведении, создается то, что не может быть названо иначе как философским образом, внутри которого каждое слово раздваивается, расстраивается, обозначая одновременно и пещеру или Солнце, и «как бы пещеру» или «как бы солнце», и «своего рода пещеру» или «своего рода солнце».

Разве не так же поступали досократические философы, когда говорили: все сущее в мире — вода (огонь, воздух, земля) или любовь и вражда правят миром? — И так, и не так. Двусмысленность и трисмысленность слова свойственна была их философскому языку тоже, но у них весь образ был вмещен в одно единое слово, оно тяжело и становилось зачастую малоповоротливым, плохо пригодным и для научной обработки и для поэтического усвоения¹. Платоновский «эikon», живописное изображение, развернутая метафора, детально выписанная аналогия, представлял философскому слову и большую легкость и мобильность, принимая на себя тяжесть смысловых оборотов, и в то же время углубленную концептуальную значительность, как бы фокусируя в нем свою энергию: для научного употребления слово «солнце» становилось настоящим термином, область значения которого была ограничена образом-эйконом не хуже, чем профессиональной конвенцией, а для неискушенного читателя философская конвенция без труда преобразовывалась в поэтическую картину, понятную и убедительную силой своего «*правдоподобия*». «Гомеомерии» Анаксагора

¹ См.: Аристотель. О душе, 410 А: «... В самом деле, каждый элемент познает себе подобное, но ничто не познает кости или человека, если они не будут также находиться в душе. А что это невозможно, об этом не стоит и толковать. В самом деле, разве заключает в себе педоумение вопрос, находится ли в душе камень или человек?» Ни как термин, ни как образ «вода» или «земля» Эмпедокла не удовлетворяют Аристотеля.

были для простого обывателя неправдоподобной игрой ума: в самом деле, как писал Лукреций,

Ибо тогда и зерно, дробимое камнем тяжелым,
Крови следы оставлять должно бы на нем постоянно
Или еще что-нибудь, что в нашем питается теле;
Были б и травы должны подобным же образом часто
Кровь источать из себя при треньи их между камнями;
Стали бы воды струить такие же сладкие капли,
Как молоко, что течет из сосцов у овец густорунных;
Было бы видно тогда, как и в комьях земли размельченных
Разного рода травы и хлебные злаки, и листья
В маленьком виде в земле потаенно рассеяны всюду;
И, наконец, расколовши дрова, мы увидеть могли бы
Пепел и дым, и огни потаенные в маленьком виде.

(О природе вещей, I, 881—892).

Анаксагоровские метафоры не преследовали изобразительных целей, представлять гомеомерию зрительно — такой же запрещенный полемический прием, как всякое передергивание смысла. Лукреций здесь по существу не более прав, чем Саша Черный, потешавшийся над метафорами «Песни песней» и предлагавший некритическому читателю представить зрительно смелые выражения царя Соломона. Но Лукреций прав профессионально: неопределенные, употребительные смыслы позволительны только на основании определения, вне области узкопрофессиональной конвенции термины, нагруженные непонятными для непосвященного смыслами, становятся легкой добычей для всякого рода профанаций и не справляются с главной для Лукреция — и для Платона чрезвычайно важной — задачей философии — просвещением человеческого разума, построением картины мира на рациональной, а не мифологической основе. Этой же цели посвящал свои усилия и Анаксагор, но для него вся тяжесть смыслового удара ложилась на рациональность картины, пренебрежение картинностью рациональных построений самому Анаксагору обошлось достаточно дорого, да и во все позднейшие времена становилось для философии скорее слабым, чем сильным, местом. Жизнеподобная картинность мифологических басней Гомера — вот та геркулесова палица, отнять которую у мощного соперника философии вознамерился Платон.

Абстрактнейшие построения «Государства» и «Тимея» благодаря своей живописной органичности, житейскому правдоподобию были восприняты как новая, после гоме-

ровской, картина мира, причем более правдивая, чем у Гомера. Первые философы в полемике с Гомером заботились прежде всего об истине, Платон впервые сознательно и методически поставил перед философией вопрос о читателе, о том самом узнике темной пещеры, для которого «вещи сами по себе» — слепящее глаза зрелище, а созерцание «отражений», или «подобий», — единственно верный и доступный путь привыкания глаза к свету истины.

«Эйкон» стал для Платона неисчерпаемым источником мудрости и убедительности. Гомеровское правдоподобие в описании и диалектическая изощренность в толковании изображаемого позволили Платону соединить верность жизни и знание истины, сравняться с гомеровским эпосом, вступить с ним в многовековое состязание и постепенно, исподволь одержать над ним незаметную, но необратимую победу. Давняя, роковая, неистребимая любовь Платона к Гомеру стала залогом этой победы и сослужила философу добрую службу. Логос эйкона может быть очень развитым, аналогия — очень глубокой, но острота мысли при этом требует выразительности изображения, жизненно правдоподобного, как у Гомера. «Государство», где толкуется о вреде подражательной поэзии, само стало в очень большой мере произведением этой подражательной поэзии, причем если в «Государстве» подражание перемежается повествованием, то в «Тимее» они полностью совпадают. Все повествование «Тимея» есть один большой «эйкон», изображение того, что, в свою очередь, есть лишь воспроизведение первообраза, т. е. относится к рождению-становлению, само есть подобие и описано может быть лишь правдоподобным мифом — слово «миф» здесь означает уже не вымысел поэтов, а логос-повесть в отличие от логоса-понятия. В соперничестве с Гомером Платон сделал еще один крайне важный шаг — он достиг отождествления подражания и повествования, двух полюсов поэзии, один из которых обращен к истине, а другой глубоко погружен в несовершенство и ложь. Оказалось, что и подражание может обратиться к истине, если будет полагаться не только на меткий глаз и верную руку, но и на исчисление пропорции, аналогии видимого и умопостигаемого, жизни и бытия. Выше точного изображения становится у Платона *правдоподобный* образ.

Гомер писал, вернее, пел не от себя, он обращался к Музе — Муза диктовала эпическому поэту историю

Троянской войны или скитаний Одиссея. Гомеровский эпос заверял свою истину печатью божественного повествования. Между тем, что поэт знает, и тем, что он вещает, не было никакого зазора. Не было этого зазора и в трагедии, которая искала своей житейской правды в мифологических ситуациях, известных из Гомера или другого какого эпоса, отождествляя с ними ситуации злободневной обыденной жизни. Трагики состязались перед судом афинян, сталкивались различные версии событий, зритель трагедии в отличие от слушателя эпоса уже не мог с уверенностью сказать: дело было так, а не иначе, — оценивалась не фактическая достоверность версии, а ее психологическая поучительность и художественная убедительность, но и здесь, как и в эпосе, не ставилась под сомнение чистосердечная убежденность поэта в том, что он говорит. Лирика — и хоровая и сольная — по самому определению жанра была коллективной или индивидуальной исповедью, проповедью, отповедью, т. е. словом несомненной откровенности.

Платон впервые поставил литературу в такое положение, когда она говорит не чистосердечную ложь, но неполную, сознательно ограниченную правду. В число древних Муз он ввел философскую Музу, более истинную, чем эпическая, но и более лукавую, чем божество Гомера.

Платон воспроизводит жизнь — и не верит при этом ни в истинность самой жизни, ни в правду своего воспроизведения. Вместо правды искусству предлагается преследовать правдоподобие. Поэт-философ изображает не просто жизнь, как он ее знает, но бытие, как он его понимает, в пропорциональных ему образах жизни, которую он снисходительно наблюдает, не без удивления замечая, что и в самой ничтожной малости правильно поставленное зрение способно увидеть, пусть отдаленное, но математически точное подобие самых великих истин.

Жизнь — искаженное бытие, сама по себе она не стоит внимания философии, но простым душам жизнь доступнее истины, она сильна и у нее много союзников — молодость, жажда наслаждений, ее оружие — красота. Легче найдет сочувствие у слушателей тот философ, который будет учить, что все мерзкое и злое в этой жизни неистинно, чем тот, который поставит под сомнение те немногие, но тем более драгоценные радости, какие жизнь способна человеку дать. Платон это понял, он населил свои диалоги молодыми цветущими красавцами, заполнил любовью, превратил в один нескончаемый праздник.

Однако постепенно от диалога к диалогу, ненавязчиво, по твердо красоте телесной противопоставляется духовная красота, а любви к свежему и цветущему — любовь к вечно прекрасному и неизменному, противопоставляется не в моральном рассуждении, а в своеобразном романе, истории необычайной привязанности двух крайне противоположных натур — Сократа и Алкивиада. Сократ — безобразен и стар, Алкивиад — свеж и прекрасен, Сократ — мудр и добр, Алкивиад — честолюбив и властен, Сократ — предан и горд, Алкивиад — самонадеян и отзывчив, эта пара — пример того, как обретают друг друга два человеческих символа, две разлученные половинки некогда единого человеческого естества. Мудрость Сократа восхищается природным совершенством Алкивиада, Алкивиад очарован духовным величием Сократа, оба блага тянутся друг к другу, но отношение их пропорционально отношению золота и меди. К философии обращается благородный и смысленный Теэтет — так ведь он не красавец, философию предпочел политической карьере Феаг — так ведь он слаб здоровьем, победа Сократа над Алкивиадом, баловнем природы и судьбы, всеобщим любимцем, живым воплощением всех живых наслаждений и всех живых пороков — вот подлинный триумф философии, достойнейшая ее победа, равно как судьба Алкивиада, отошедшего от Сократа, — наиболее внушительный и наглядный урок того, в какое зло для самого человека, для ближних его и для всего государства могут обратиться самые щедрые природные дары, если медные радости жизни заслонят от него золотые блага истинного бытия. Биография Алкивиада, как мы бы сказали, исторического — не предмет для поэзии Платона; жизнь и личность Алкивиада как эйкон человеческой жизни и человеческого характера как такового в их эйдосе — вот что занимает Платона, а для удовольствия читателя он не жалеет ни красок, ни подробностей, были бы только они правдоподобными, т. е. похожими на жизнь и подобающими истинному бытию.

По суждениям античных критиков, Платон, хоть и был самым гениальным подражателем и соперником Гомера, однако победить в этом споре не сумел, ибо на протяжении всей античности соразмерный человеческой природе мир гомеровского эпоса сохранял для читательских душ непобедимое обаяние. Однако в писательских душах Платон одержал неприметную для критики победу. Псевдосерьезное описание и мотивировка сохранен-

ных преданием событий и поступков, в реальность которых никто из образованных людей давно уже не верил, наглухо скрытая ироничность, угадываемая лишь в этом остром сопоставлении глубоких психологических мотивировок и примитивных деяний, в дотошной обстоятельной аргументированности исторических деталей (*οὐδὲν ἀμάρτυρον* — ни слова без ссылки на источник!), соседствующей с мистической интерпретацией самых чудовищных суеверий — в эстетике эллинизма это платоновское наследство. Поэтика эллинизма, до мозга костей рационалистическая, даже в использовании сугубо чувственных средств воздействия математически точная — это тоже порождение платоновской методы воспитания читателя, допускающей чувственную привлекательность в союзники, но не в руководители искусства, приверженного духовным ценностям и рациональным основаниям. Риторика, получившая в лице Платона мощного идейного вдохновителя, превратила ремесленный прием этопей — когда заказанную речь платный мастер принаровлял к личности заказчика — в основной принцип художественного освоения действительности: правда потеряла всякое преимущество перед правдоподобием. Античная Муза заговорила не о том, что было, есть и будет в непреложной гомеровской истинности, но о том, чему возможно при тех или иных обстоятельствах случаться с той или иной степенью вероятности. Платон подвел под эту эстетику вероятного правдоподобия философский фундамент своим учением о призрачной неподлинности земной жизни, подражая которой, художник оказывается в жалком положении копировщика копий, — единственный путь для поэта сделаться творцом — это подражание умственно усматриваемым образцам. Платон именовал это творчество философской Музой, александрийцы называли это ученой поэзией.



... Встала из мрака молодая с перстами пурпурными Эос... — так начинался новый день в мире Гомера, где небо было божественным телом отца-Урана, а земля — божественным лоном матери-Геи, где волны Океана кипели сверкающими, вечноподвижными, осязаемыми формами nereид, наяд и тритонов, где Солнце катилось по небу не раскаленным камнем Апаксагора, а огненной колесницей Гелiosa; где боги, покидая время от времени беспечальный Олимп, входили в людские жилища, при-

пимая земной облик и земные заботы, а люди в патриархальной простоте дарили богам счастье любви, отцовства или материнства, преданного послушания и ученичества, а порой потешали бессмертных лукавством обмана или язвили гневом — и даже копьем. Гомеровский мир, со всей его суматохой, то благополучной, то погибельной, был обжитым и привычным домом, где все на месте и, что ни потребуется, можно взять не глядя, протянув лишь руку, а каждое дело совершать по обычаю и без отчета, — вот почему он сохранял свою притягательность для человечества многие и многие века уже после того, как оно обзавелось новыми домами, где вместо обычая устанавливался распорядок, а вместо привычки — знание, где ничего уже нельзя было сделать не глядя и без отчета, где не было могущественных владык, у которых можно было мольбами и дарами выпросить делаемое даже рассудку вопреки и наперекор стихиям, где правила неумолимая необходимость. У этих новых жилищ тоже находились свои певцы — по распорядок, необходимость, знание — это голые слова. В каких образах представить человеку этих новых распорядителей его жизни?

«Встала из мрака молодая... кто? — Необходимость? Правда? Природа? Как только представишь их в человеческом образе, сразу появляются какие-то надежды на их человеческую слабость — и необходимость можно обойти, и перед правдой с лукавить, и от природы откупиться. Чем их представить? Стихиями воды, огня, ветра — с ними человек не сумеет договориться, их трудно обойти или сокрушить. Но для человека, как видно, нет ничего трудного. К самым небесам его гонит безумная самонадеянность. Он и воду спалит огнем, и огонь засыплет землей, и ветром развеет землю — он повелитель стихий, он сам — мера всех вещей. Как унять его самонадеянность, как предупредить об опасностях, как заставить учиться? Как приручить его к новому дому, сделать обычаем распорядок, привычкой знание?

После Гомера с Гесиодом Платон первый стал строить новый мир не из человекоподобных аллегорий, знаменующих отвлеченные понятия, и не из природоподобных стихий, изображающих некие неопределенные и неукротимые силы, противостоящие человеку, а из обыденных, хорошо знакомых человеку предметов, подчас ничтожных и неинтересных, но только до тех пор, пока человек не задумается над их чудесной силой, а если задумается, то непременно удивится, а с удивления начнется та необра-

тимая работа мысли, которая приведет через любопытство и любознательность к знанию и пониманию.

Ну что замечательного в ткацком челноке? Ничего — пока не подумаешь: а откуда он взялся? — Мастер сделал. — А из чего сделал? — Из дерева. — А как сделал, почему именно такой формы, где он взял образец и как сумел его воплотить в дереве? А где был тот образец, пока не вошел в голову мастера? И где вообще обретаются все и всяческие образцы всех и всяческих рукотворных вещей? А кто сделал нерукотворные вещи? — За одним челноком потянулась бесконечная нить размышления, вопросов и ответов, диалектики, как это называлось в Афинах.

А веретено — всем знакомое с младенчества, один из первых предметов, замеченных в материнских или сестриных руках. По какому образцу сделано это веретено? А какой это изумительный образец! По этому образцу можно представить устройство и движение всего мироздания! Вспомним, ведь даже и у Гомера — уж если все вы свято верите в Гомера — говорится о веретене в руках Ананки-необходимости. Давайте разберем это веретено на части, посмотрим, как оно устроено — как здесь все умно и точно рассчитано, как гармонично прилажено. Вот так же гармонично прилажены и так же вращаются небесные сферы — читайте «Тимея».

Гомер сладок человеку на всю его жизнь в той мере, в какой человек всегда остается тем ребенком, который больше всего на свете любил бабушкины сказки. И Платон стал притягателен для человечества на всю его историю благодаря тому, что нашел в человеке его вторую чувствительную струну: от младенческих лет живо в человеке стремление разобрать игрушку, посмотреть, что у нее внутри, что заставляет волчок крутиться, что заставляет другие вещи, уже не игрушки, вести себя так, а не иначе. В творчестве Платона молодая научная мысль древности нашла ключ к сердцу неискушенного в науке читателя: мир — это не бесхитростно рожденное двумя необъятными гигантами (Гея и Уран) чудо, но произведение мастера, а коли так, то твой пытливый ум, читатель, может и должен разобраться в том, как он устроен. Все на свете так или иначе кем-то устроено, что-то лучше, что-то хуже. Когда ты научишься отличать добротные произведения от брака, благо от зла, ты сможешь и должен будешь переделать устроенное плохо, усовершен-

ствовать этот мир в тех пределах, в каких он дело не божественной десницы, а человеческих рук.

Кажется, все на свете мог Одиссей, но за его спиной стояла Афина. Обернись — и за твоей спиной встанет Афина, если не будешь дремать, если задумаешься, удивишься, станешь спрашивать, отвечать, рассуждать, если научишься отличать благо от зла и вооружишься решимостью всегда выбирать благо, даже с риском для собственной жизни.

Остановись на время, призывает Платон, отвлекись от мелких забот повседневности, проникнись ощущением досуга и свободы, настройся на праздничный лад, ведь думать, рассуждать, понимать — величайшие из доступных нам в этом мире удовольствий. — «Пусть думают философы, для простого человека это сложно и скучно!» — Оглядись — вокруг тебя не только философы, но и такие же простые граждане, как ты, только это все очень хорошие люди — разве ты не хочешь разделить с ними их праздник, их пир — он станет и твоим. Послушай, как рассуждают дети, даже неграмотный раб способен понять истину, если пойдет к ней с охотой и без предубеждения. Ты уже остаешься с нами, читатель, ты уже не бросаешь книгу, ты переходишь от красочного пролога к отвлеченному рассуждению — ты не пожалеешь, здесь не будет для тебя ничего темного, все будет понятно, пусть не сразу до конца, но никто не отпугнет тебя чуждым слуху цеховым жаргонным словечком, не даст понять, что ты профан, тогда как другие посвящены в недоступные тебе таинства. Ты чувствуешь, как поднимаешься все выше и выше — стало трудно идти, тяжело дышать? — «О, Аполлон, как высоко мы забрались!», — ты слышишь, это восклицает почти мальчик — ты ведь не захочешь отстать от ребенка! Мы отдохнем, если кто-то уже утомился, — вот большая картина, пока ты будешь ее разглядывать, новые непривычные мысли улягутся у тебя в душе, а потом мы пойдем дальше и ты заметишь, что и та картина, которую ты рассмотрел, пошла тебе на пользу, наконец, дорога обрывается — окончен ли путь? — Нет, путь никогда не кончается, мысль бессмертна. Завтра мы опять здесь встретимся.

Таков мир Платона, это мир обыденной жизни, в котором обыденность, разъятая пытливым умом, оборачивается подобием запредельной истины, а жизнь, отданная философии, становится дорогой к постоянному совершенствованию человека и общества.

МУЗА АРИСТОТЕЛЯ

Гомеровские поэмы начинались с обращения к Музе и были как бы спеты с ее голоса. Имя Музы над первыми строками, на «титальном листе» произведения было печатью правды, гарантией истинной мудрости и художественного совершенства.

От Муз происходят на земле все поэты и музыканты, блаженное племя, наделенное даром веселить беспечные сердца и утешать скорбящие, но и праведный судья, мудрый правитель тоже пребывают под покровительством Муз, как сказано у Гесиода в «Теогонии» (81—93).

Когда критика новейшего времени бросила хлесткую и почти оскорбительную фразу об Аристотеле: «не поцеловала его Муза», — то было это и в смысле художественного вкуса несправедливо, и в отношении строгого историзма недобросовестно¹. Аристотель, разумеется, не всегда сладок — но не без горечи и сладость Гомера. В этических, политических и риторических сочинениях, подписанных именем Аристотеля, «разумная и решительная речь» не чуждается ни остроумия, ни развлекательности, ей нельзя отказать в том изяществе, которое создается не вычурностью и утонченностью, но ясностью, простотой и доброжелательным расположением к читателю.

Взять хотя бы такой отрывок из «Политики»: «...внутренние распри возникают не о мелочах, но из мелочей, мятежи же поднимаются всегда по поводу дел важных. Особенное значение приобретают мелкие неурядицы в том случае, когда они возникают среди лиц высокопоставленных. Это произошло, например, в древние времена в Сиракузах, где возник государственный переворот на почве распрей из-за любовных дел между двумя молодыми людьми, занимавшими в то время ответственные должности. Когда один из них отлучился из Сиракуз, его коллега по службе переманил к себе предмет его любви; тогда первый, разобидевшись на второго, склонил, в свою очередь, жену последнего вступить с ним в связь. Каждому из них удалось затем втянуть в свои распри лиц правящего класса, и это-то обстоятельство повело к общему разделению государства на две враждебные партии... Вообще распри среди знатных приходится расхлебывать всему государству, как это случилось, например, в Гестиее после Персидских войн, когда там

¹ См.: Политика Аристотеля. М., 1911, с. VII.

два брата завели между собою тяжбу из-за отцовского наследства. Более бедный из них утверждал, что его брат скрыл имущество отца и тот клад, который был им найден, и склонил на свою сторону зажиточный класс. В Дельфах одно сватовство послужило причиной ссоры, а это повело впоследствии к общим неурядицам. Дело было так: жених, по дороге к невесте, увидел неблагоприятное для себя предзнаменование и отказался от брака; тогда оскорбленные родственники невесты, в то время, когда жених приносил жертву, подбросили в его жертвенную корзину некоторые предметы, принадлежащие святыне, а затем убили его как святотатца»².

Как из скудных гомеровских упоминаний греческая трагедия черпала свои сюжеты, оснащая их бытовыми и психологическими подробностями, так же позднейшая морализирующая беллетристика питалась крохами с аристотелевского стола. Приведенные сюжеты так и просятся в риторическую обработку, в них, кажется, сжата пружиной и вот-вот развернется сила Плутарховых политических страстей — только развернуть, только снарядить риторическим оружием и риторическими прикрасами, но Аристотель не делает этого, хотя все хитрости риторики известны ему не хуже, чем Плутарху. Почему? На этот счет сам Аристотель приводит поучительную притчу.

«Очень остроумно и передаваемое древними предание об изобретении флейты. Рассказывают, что Афина, изобретя флейту, отбросила ее в сторону. Недурное объяснение придумано было этому, а именно: будто богиня поступила так в гневе на то, что при игре на флейте физиономия принимает безобразный вид. Настоящая же причина, конечно, заключается в том, что обучение игре на флейте не имеет никакого отношения к развитию интеллектуальных качеств, Афина же в нашем представлении служит олицетворением пауки и искусства»³.

Профессиональные ухищрения литературного красноречия обезображивают лицо философской Музы, божества, которому Аристотель служил вслед за Платоном. Эту музу чистого разума и отвлеченной красоты совершенных математических фигур Платон противопоставлял подслащенной музе Гомера и прочих поэтов, любимцев толпы, как истинную Музу — неистинным ее призракам второго и третьего сорта. И все же Платон вынужден

² Там же, с. 216—217.

³ Там же, с. 372.

был открыть шлюзы для поэтических вод Гомера, допустить смешение чистой красоты с недостаточно чистой, и, как мы видели, побуждали его к тому достаточно серьезные и сугубо философские соображения. Можно сказать, что художником Платона сделал его скептицизм. Предоставив бытие — мышлению, а становление — вере, Платон вынужден был, оставаясь философом в рассуждении о бытии, сделаться поэтом в уподоблении преходящего — вечному, копии — образцу. Аристотель тоже не чуждается поэзии, правда, его представления о взаимоотношениях между поэзией и философией не укладываются в ту пропорцию, которую составил Платон.

«...Задача поэта — говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости. Ибо историк и поэт различаются не тем, что один пишет стихами, а другой прозою (ведь и Геродота можно переложить в стихи, но сочинение его все равно останется историей, в стихах ли, в прозе ли), — нет, различаются они тем, что один говорит о том, что было, а другой о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории — ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном. Общее есть то, что по необходимости или вероятности такому-то характеру подобает говорить или делать то-то; это и стремится показать поэзия, давая героям вымышленные имена. А единичное — это, например, что сделал и претерпел Алкивиад» (Поэтика, 51 А 36—51 В 10) ⁴.

Вымыслы поэзии философичнее и серьезнее исторических фактов — такая сентенция способна ошеломить неподготовленного к чтению Аристотеля читателя не меньше, чем тому же Аристотелю принадлежащее заявление о том, что действительность раньше возможности. Если это и парадоксы, то не в стиле софистики, когда перевернутое общее место остается перевернутым общим местом и не более того, — парадоксы Аристотеля происходят не от представлений об относительности любой истины, но от внимательного и последовательного осмысления понятий возможного и действительного, единичного и общего.

Философская Муза Платона преследовала истинно совершенную красоту, подслащенная Муза у того же Платона представляла эту истину в ее более или менее несовершенных земных подобиях; Муза Аристотеля в истине

⁴ Цит. по кн.: Аристотель и античная литература. М., 1978, с. 126.

ищет не столько совершенства, сколько цельности, понимания любой вещи в соответствии ее действительности и ее возможностей, — чтобы увидеть мир прекрасным философ и поэт должны не просто стирать случайные черты, а постичь необходимость любой случайности, общее в любой частности, в любом создании — его цель.

Видеть и сохранять в памяти образы виденного, по Аристотелю, могут все живые существа. Размышлять и составлять понятие о вещах способен только человек. Усмотрение общего в сходных предметах — начало всякого искусства и науки. Мастер в любом цеху — уже немножко философ, поскольку он обязан знать причины тех действий и цели тех операций, которые простой исполнитель может производить и безотчетно, по привычке, именуемой опытом. Философия в собственном смысле слова изучает такие причины и такие цели, какие лежат уже за пределами кругозора даже искусного и ученого мастера в своем цеху. У разных искусств и разных наук разные предметы, но у разных предметов есть, как считает Аристотель, некоторые общие начала, первые начала, которые внутри областей, охваченных теми или иными науками, может быть, и не оказывают очень уж приметного действия и без знания которых может успешно работать самый искусный плотник или гончар, но в масштабах вселенной именно эти начала выступают на первый план — их-то и должна рассматривать философия. Именно так определяет задачи философии Аристотель в первых параграфах «Метафизики».

Несмотря на то что научная критика много потрудилась над тем, чтобы представить нам сложность и запутанность, противоречивость или неподлинность этого главного произведения в аристотелевском корпусе, все-таки «Метафизика» — это очень ясная книга, ясная той прекрасной отчетливой ясностью изложения, какой достигает только тот автор, который постиг свой предмет до конца и сообщает свое постижение предмета адекватно своему пониманию, а не применяясь снисходительно к уровню непросвещенности своего собеседника.

«Метафизика» действительно представляет в наиболее существенном своем содержании непреодолимые трудности для перевода ее на новые языки, трудности, в известном смысле аналогичные тем, которые испытывают переводчики стихов. У стихотворения есть какое-то предметное содержание, эмоциональная наполненность — все это так или иначе переводчик может передать и средст-

вами родного поэтического языка; можно воспроизвести способ рифмовки, имитировать ритм, но почти никогда не удастся повторить в другом языке то уникальное целое, которое и составляет существенное отличие стиха от прозы, а именно взаимопереплетение мысли и звука, когда рифма подсказывает ассоциацию, созвучие подстраивает к себе и чувство, и ритм, а соседство слов в стихе вдруг неожиданно выявляет в них какие-то подспудные смыслы. То, что дает стиху его звуковая материя, — а это отнюдь не сводится к одной музыке, в этой музыке еще и очень много смысла, — то невозможно повторить в другом языке. Такое же единство материи и смысла языка находим мы у Аристотеля.

«Метафизика» Аристотеля представляет читателю чрезвычайно полный отчет в том, что же следует понимать или иметь в виду за каждым из слов, составляющих цеховой словарь философии, начиная с самого слова «философия»: философия — наука о началах, а что такое «наука» и что значит «начало»? — и так постепенно, одно за другим, разворачиваются основные понятия аристотелевского мышления, большинство из которых составило фундамент европейской философии вообще, над их разработкой она трудится и по сей день.

Язык в целом претерпевает изменения от поколения к поколению, меняется и философский язык, делают это люди, но каждый человек застает язык готовым, как и философ начинает всегда с освоения «действующего» в данную эпоху словаря, а затем и своей деятельностью так или иначе способствует его изменению. Философский словарь, философская энциклопедия — краеугольный камень специального философского образования. Мы видели, что первые уроки философии в Афинах посвящались выяснению понятий, которое практически проводилось как осмысление слов. В школе Аристотеля прежде всего было покончено с этим неразличением слова и понятия: «живое» философия будет определять не как одно понятие для всего, что называется этим словом, но как разные понятия, скажем, для живописного изображения и для живого существа. Однако далеко не всегда путаницу синонимии и омонимии можно было устранить так легко, как для «живого». К тому же разные философы — а ко времени Аристотеля у философии была уже своя история — пользовались зачастую то разными словами для обозначения одного понятия, то одним словом для обозначения разных понятий. Скажем, «начало» и «природа»

у натурфилософов. По мнению Аристотеля, природой они называли то, что следует именовать началом, слово же природа у них не имеет того смысла, в котором необходимо различать сотворенные человеком вещи от тех, которые, как и сам человек, родились сами по себе, «от природы».

Следует ли считать «Метафизику» успешным опытом установления философского словаря или первым примером, доказавшим его невозможность? Пожалуй, здесь можно видеть и то и другое. Вполне научное описание принятого в философии словоупотребления говорит о том, что назрела необходимость определить собственно философское значение слова в отличие от общезыкового, общепонятного, чего, как мы видели, персонажи диалогов Платоновского корпуса не делали. Однако, определяя философское значение слова, Аристотель не стремится привязать одно слово к одному понятию, а, напротив, старается различить те нетождественные понятия, которые могут за этим словом стоять. Таким образом, он досадную многозначность философского термина принимает как данность, с которой он вынужден считаться и которую он не намерен устранять.

Следует ли различать в философском словаре понятия «причины» и «цели»? Аристотель допускает употребление слова «причина» в смысле «цели», определяя это значение как «целевую причину» (Метафизика, 1013а—1014а). Более того, в соответствующей главе «Метафизики» причина вообще не определяется как собственно «причина» в отличие, скажем, от «начала», «формы» или «цели»; содержание понятия причины раскрывается через соприкосновение его с понятиями начала, материи, формы и цели. Такой подход позволяет Аристотелю не просто навести порядок в словоупотреблении, но и выработать более конкретные философские понятия материальной причины, формальной причины и причины целевой.

Аристотель сумел использовать многозначность слова не как помеху пониманию (такой способ запутать противника он сам предлагает в своих наставлениях по риторике⁵), но как одно из средств речевой и мыслительной экономии: философия должна не умножать словарь, вводя новые слова для каждого нового понятия, но давать точные определения понятиям, используя все те возмож-

⁵ См.: Топпика, II, 3, 110 А.

ности, которые предоставляет ей человеческий язык. И все-таки именно Аристотель ввел в философский лексикон им самим придуманные, до сих пор остающиеся загадкой слова «энергия», «энтелехия» и сложное выражение «быть тем, что это было». Однако три эти исключения только подтверждают правило, во-первых, тем, что их только три, во-вторых, тем, что они так за Аристотелем и остались как его собственность, а еще тем, что их изобретение точно так же основано на выявлении возможностей греческого языка, как и практика использования бытующих в языке слов.

В аристотелевском противопоставлении истории и поэзии заключено тонкое различие действительного события и события возможного, причем исследование возможного представляется Аристотелю занятием, более отвечающим смыслу философии, чем сколь угодно серьезное повествование о действительном. Изобретение слова «дюнамис» (*δύναμις*) не числится за Аристотелем; этим термином философия пользовалась и до него, но ни у кого из древних философов «дюнамис», возможность, не выступала таким глубоко философским понятием, как у Аристотеля.

Аристотелевская «дюнамис» прежде всего двулика, причем настолько, что по-русски ее предпочитают переводить двумя словами: «возможность» и «способность». Два этих русских слова тоже в какой-то части своих значений совпадают, но «дюнамис» не исчерпывается даже суммой всех значений обоих этих слов. Посвященная этому предмету глава «Метафизики» отсылает нас к примерам домостроительства и врачевания (1019a—1019b). Возможностью, позволяющей дому строиться, Аристотель называет искусство строителя: оно есть начало строительства дома и оно не находится в самом доме, — отсюда возможность-дюнамис определяется как начало движения или изменения, помещенное вне движущегося или меняющегося. Может случиться так, что это начало-дюнамис окажется помещенным даже и в самом меняющемся, скажем, когда врач лечит сам себя, но в таком случае в пациенте следует различать больного и врача-специалиста: лечится больной и возможность излечения помещается не в больном, а в специалисте, обладающем врачебным искусством. Определение, таким образом, уточняется: дюнамис есть начало движения или изменения, помещенное в ином, нежели это движущееся или меняющееся, или в нем самом, но постольку, поскольку в нем самом помещается то иное, которое заключает в себе эту возможность. Итак,

дьюнамис — это внешняя возможность совершения события. Кроме того, продолжает Аристотель, говоря о том, что дом может быть построен, мы не всегда имеем в виду, кто, как, когда, где и из чего его будет строить, т. е. не подразумеваем здесь вообще никаких определенных внешних начал, но только самое действие или претерпевание, скорее, последнее, ибо упоминается только объект действия: дом, — дом может быть построен, а не может быть, скажем, снет или рожден естественным путем.

Далее, когда мы слышим: этот человек может говорить или ходить, то подразумевается, что у него есть соответствующие способности, или свойства: скажем, хороший голос и бойкий ум или крепкие ноги и здоровое сердце. С другой стороны, о возможности или способности говорят тогда, когда нет свойств, позволяющих что-то совершить, и нет в то же время свойств, препятствующих тому или иному претерпеванию: стекло может разбиться, цветок увянуть, обувь стереться и тому подобное. Следовательно, дьюнамис-способность есть обладание некоторыми свойствами, которые составляют начало того или иного действия или претерпевания, равно как и отсутствие свойств, препятствующих тому или иному действию или претерпеванию. Это рассмотрение многообразных значений слова «дьюнамис» выявляет существенную зависимость представления о возможном от представления о невозможном. Невозможное есть то, что противоположно бесспорной истине. Например, диагональ, соизмеримая со стороной квадрата, невозможна. В свою очередь, возможное есть то, противоположное чему не будет непременно ложным: «человек сидит» — вполне возможное дело, поскольку «человек не сидит» тоже не расходится с истиной необходимым образом.

Возможное есть то, что не есть ложь с необходимостью, возможное есть истина как она есть, наконец, возможное есть допустимая истина.

Философы до Аристотеля принимали два начала: бытие и небытие; в этом двуцветном без оттенков снимке мир совершенно не прорисовывался, приходилось допускать смешения черного с белым в той или иной пропорции, так или иначе смешивать бытие с небытием, единичная конкретная вещь никак не могла претендовать на истинность, чистым бытием признать ее никто не хотел по причине ее несовершенства, но и вовсе отказать ей в бытии никто не решался — как-никак конкретная вещь — это то единственное, что можно не только видеть

и мыслить, но и пощупать руками. У Аристотеля вещи и события оказались одеты полупрозрачным покровом возможностей и способностей. Возможность дому строиться, лире — звучать, человеку — умирать, — бытие это или небытие? Возможное истинно или неистинно? На первый случай, замечает Аристотель, достаточно и того, что оно не ложно. Возможность уже во всяком случае не есть небытие. А вот что из возможного есть сущая истина, какая из возможностей окажется бытием, покажет дело — по Аристотелю, «энергия». Что такое «энергия»? спрашивает сам себя Аристотель, и чистосердечно признается: я не могу дать определения. «Нет нужды во всех случаях непременно изыскивать определение, иной раз приходится схватывать взглядом аналогию» (Метафизика, 1048а), (вспомним «эйконы» Платона: именно на эту способность человека умственным взором по аналогии строить образ, призванный заменить определение, рассчитывал Платон, когда давал некоторые ответы «с помощью уподобления»). И Аристотель предлагает такую аналогию тому, кто хочет представить себе, что значит «энергия» (*ἐνέργεια*).

Всякому очевидна разница между строящим и строителем, между бодрствующим и дремлющим, между смотрящим и зрячим, который зажмурился, между выточенным из дерева и древесиной, между отделанной вещью и необработанным материалом. Так пусть в этом различии одна сторона служит определением для «энергии», а другая — для возможности.

Правда, слово «энергия» не всегда употребляется в одном и том же значении, как в той аналогии, когда для того-то или по сравнению с тем-то одно действительно, т. е. существует в «энергии», а для другого и по сравнению с другим — другое, поскольку одна аналогия между движением и способностью, другая — между сущностью и материей. Когда же говорят, что беспредельное или пустое существует в возможности или в действительности, то это не следует понимать аналогично тому, как «видимое» может означать доступное для взгляда или же действительно кем-то созерцаемое; «возможность» беспредельного или пустого вовсе не означает, что когда-то беспредельное или пустое будет существовать в действительности, здесь речь идет о возможности и действительности для познания. Казалось бы, делить можно что угодно до бесконечности и этим создается видимость того, что возможна «энергия» беспредельного, но в отвлеченном смысле у беспредельного нет энергии.

И еще одно значение имеет «энергия». Есть действия, которые сами по себе, не будучи оконченными, уже содержат в себе некоторую завершенность: «я вижу» — значит вместе с тем, что я увидел; «я думаю» — значит, что я уже успел подумать; тогда как «я строю дом» еще не значит, что я его уже построил; «я учусь» — не то же самое, что «я уже выучился». Действия первого типа Аристотель предпочитает называть «энергиями», действия второго типа — движениями.

Аристотель с чрезвычайной тщательностью различает смыслы слова, но в употреблении слов он не делает различий, не закрепляет, скажем, слово «дюнамис» за «способностью», а за «возможностью» — скажем, слово «экзусия» (ἐξουσία). Очерчивая понятие «энергии», он опять-таки внимательнейшим образом прислушивается к возможностям этого слова — а что еще оно может значить по-гречески? — поясняет свою мысль примерами, так что переводчику приходится передавать не только синтаксическую связь и вероятные в ближайшем контексте значения слов, но и те смыслы, которые делают возможной аналогию, — вот почему задачи и трудности переводчика «Метафизики» сопоставимы с трудностями и задачами стихотворного перевода и неудачи здесь и там могут иметь сходное объяснение.

Аристотелевский парадокс «действительность прежде возможности» тоже строится на этом основании принципиальной нерасчлененности терминологии: в скольких смыслах можно понимать действительность и возможность, в стольких же смыслах Аристотель толкует свое изречение (Метафизика, 1049a—b).

Если речь идет о внешней возможности, то она всегда задается действительностью того другого, в котором она помещается, следовательно, здесь действительность предваряет возможность. Если под возможностью понимать способность самой вещи к чему-либо, то этой возможности предшествует не только действительность самой этой вещи — по времени — но еще и действительность логическая, поскольку способным называется нечто, это нечто идет впереди способности. Даже когда возможность очевидным образом опережает действительность, скажем в юноше возможность будущей зрелости, то и тогда действительность зрелого мужа впереди его возможности, как цель прежде действия. «Ибо цель есть дело и действительность есть дело; вот почему и самое имя действительности происходит от дела, а по значению действитель-

ность приближается к энтелехии» (Метафизика, 1050a).

С термином «энтелехия» в «Метафизике» не связывается даже такого примерного определения-анalogии, каким поясняется значение слова «энергия». Может быть, нам поможет составить представление об энтелехии следующий отрывок из «Физики»: «В каждом роде мы различали нечто, данное как энтелехия, и нечто, данное как возможность. Так вот, энтелехия существующего в возможности, как такового, есть движение; например, для изменчивого, поскольку оно изменчиво, это будет изменение, для способного к росту или убыли (общего слова тут, к сожалению, нет) — рост или убыть, для того, что может возникнуть или погибнуть, — возникновение и гибель, для способного перемещаться — перемещение. Что это и есть движение, ясно вот откуда. Когда мы говорим, что здесь можно построить дом, и это возможное строительство осуществляется как энтелехия, дом строится, это и есть домостроительство; то же можно сказать об учении, лечении, катании, скачке, созревании и старении» (Физика, III, I, 201a).

В этом контексте, пожалуй, невозможно уловить разницу между энтелехией и энергией, как она пояснялась в цитированном выше пассаже из «Метафизики». Способность-дюнамис — это как бы дремлющая сила, пробуждение преобразует ее в движение, или энергию, или, как только что было сказано, в энтелехию. Вот что, однако, следует заметить: и способность и энергия-энтелехия у Аристотеля не бесконечны, но ограничены во времени не чем иным, как окончательной реализацией возможности, полным осуществлением энтелехии, той самой вещью, возможностью осуществления которой была рассматриваемая возможность и осуществлением которой было рассматриваемое осуществление этой возможности. «Конец — делу венец», но не только венец, но и конец делу, после которого уже ни дела, ни возможности этого дела больше нет (Физика, 201b). Строительство дома есть энергия по отношению к возможности построить дом; возможность означает, что дома можно и не строить, этим она отличается от необходимости; но коль скоро строительство идет, мы говорим уже не о возможности действия, но о самом действии, о его энергии; не будет строительства, не будет и энергии; но строительство идет и идет оно — уж если идет — к концу, вот почему действие по отношению к возможности этого действия есть не только энергия — дело, но и энтелехия — доведение этой

возможности до ее конца, до того момента, когда готовый дом положит конец-телос и возможности строительства этого дома и ведению строительства, строительным работам, и заботам о том, чтобы в ходе строительства получился именно этот дом, а не что-нибудь другое — ведь если дом не получился, возможность не будет исчерпана, не будет завершена ни энергия, ни энтелехия. Таким образом, если пытаться наметить хоть какую-то смысловую разницу между энергией и энтелехией, то в энергии на первый план выступает осуществление возможности, переход ее в действительность, а в энтелехии — исчерпание возможности вплоть до ее искоренения, доведение дела до конца.

Итак, строительство завершено, дом готов и тем самым покончено с возможностью постройки дома, с энергией строительных работ и с энтелехией данного домостроительства. Однако и к готовому дому понятия возможности, энергии и энтелехии сохраняют отношение, но теперь уже речь идет о возможности, энергии и энтелехии применительно к другим действиям, в которые этому дому придется быть вовлеченным, и прежде всего об энергии и энтелехии его существования (о возможности существования говорить излишне, коль скоро дом готов и уже существует). Чтобы про существующий дом можно было сказать, что это дом, чтобы приемочная комиссия положила конец строительству заключением «дом готов», возведенное строение должно иметь вид дома, «эйдос» дома. Для Аристотеля этот эйдос представляется с нескольких сторон. По отношению к строительному материалу, заключавшему в себе одну из возможностей появления дома на свет, энергии дома, дом есть особая форма существования этого материала в отличие от, скажем, сложенных на стройплощадке бревен, камней, черепицы и прочих стройматериалов. По отношению к искусству домостроения это один из видов работ, за которые берется домостроительная организация: жилой дом или административное здание, или что угодно другое, но именно определенный вид дома, оговоренный в заказе по требованию заказчика. Для заказчика дом — это нужная ему вещь, его имущество, которое только во вторую или третью очередь составляет признак его богатства, а в первую очередь является принадлежностью его бытия — по-гречески имущество в этом смысле называется «усия» (*οὐσία*) — тем же самым словом «усия» называется и энергия существования (См.: Метафизика, 1017b; Ср.: Категории, V, 2a—4b). Аристо-

тель называет этот готовый, отстроенный по определенному заказу, определенному заказчику принадлежащий — одним словом, конкретный индивидуальный дом, как и всякую конкретную индивидуальную вещь, «усией», указывая тем самым на энергию существования этой вещи; по-русски «усия» в этом смысле чаще всего переводится «сущностью», причем приходится оговаривать, что понимать эту сущность надо не в противопоставлении, скажем, ложной видимости, а в сопоставлении с другими сущностями, такими же, как она, в отношении к существованию, но отличными от нее по своей индивидуальности.

Как индивидуальный дом готовое строение есть сущность, «усия». Как определенный вид заказа этот дом есть вообще дом того или иного вида. Этот вид-эйдос отличается от других видов дома в более широком понимании своей формой. Вид и форма по отношению к материи тождественны, в этом смысле они обозначаются одним словом «эйдос». Но вид дома, как мы видели, может фигурировать и отдельно от оформленной им материи, а именно на первый случай в заказе, который принимается на определенный дом определенной формы. В документах подрядчика вид дома ограничивается словесным определением, на чертеже у прораба — геометрической схемой.

Готовый дом как энергия есть индивидуальная сущность, материализованная форма и определенный вид. А что есть готовый дом в своей энтелехии? Конец существования дома — груда строительных материалов, годных, смотря по обстоятельствам, или негодных к новому использованию в следующей постройке. Не следует ли сказать, что энтелехия дома есть его материя? Нет, Аристотеля такой ответ не устраивает.

Готовый дом постольку есть конец домостроительства, поскольку он был его целью. Греческое слово «телос» (τέλος), корень которого содержится в слове «энтелехия», значит одновременно и цель и конец. Аристотель не пожелал и здесь разграничить свое словоупотребление — постольку ему было удобнее мыслить этой нерасчлененностью, пежели потом сложными рассуждениями добиваться вторичного синтеза этих понятий, неразрывная связь которых была для него несомненной очевидностью. Существование или жизнь относятся к таким движениям, которые Аристотель называет сплошными, или непрерывными. Остановка в таком движении означает его конец. В этом конце соединяются и окончание, и цель, и

назначение такого движения. Вот почему поэт мог сказать:

Он нашел кончину, ради которой родился, —

хотя звучит это смешно и слишком энергично; дело в том, что не всякое окончание может означать «телос» движения, а «телос» человеческой жизни, во всяком случае, — это ее наилучший конец (Физика, 194а). «Телос» существования дома есть тот предел, до которого этот дом существует как дом, т. е. отвечает своему назначению, той цели, ради которой заказчик пригласил строителей, а те в соответствии с заказом его спроектировали и построили. Если он спроектирован правильно и выстроен в точном соответствии проекту, то его «телос»-предел неотличим от его формы — эйдоса: этот дом есть совершенный в своем виде-эйдосе дом, пока он не потерял ничего от своей формы-эйдоса; разрушение формы есть разрушение дома как такового, даже если строение еще не рухнуло, дома уже нет. Энтелехия существующей вещи есть сохранение в ней способности отвечать своему назначению.

Аристотель различает дело мастера, изготавливающего руль, и дело кормчего, которому предстоит этим рулем пользоваться. Кормчий знает, зачем ему нужен руль, и предписывает его форму. Мастер деревообработки принимает предписанную форму как свою цель, его искусство состоит в том, чтобы наилучшим образом осуществить эту форму в материале, с которым он работает. Руль в руках и в заботах изготовителя — энергия руля, в руках и заботах кормчего — энтелехия руля (194b).

Мастер не изготовит руля, строитель не выстроит дома, если у них не будет к этому возможностей, причем возможности эти следуют за их энергией, за их энтелехией. Попробуем представить себе эту непривычную для нашего сознания ситуацию, непривычную, поскольку мы привыкли думать, что возможность предшествует своему осуществлению.

Прежде всего возможность есть возможность быть или не быть. Когда мы можем определить, какая возможность осуществляется? — Когда она уже осуществляется, т. е. после энергии. Дом строится и вдруг начинается землетрясение — когда выявляется невозможность выстроить дом в это время и на этом месте? — После того, как рухнула недоделанная постройка. Что же раньше — возможность или действительность? Можно ответить так: возможность (или невозможность) уже была раньше энергии,

просто мы узнали о пей позже. Да, такой ответ имел бы смысл, если бы мы узнали о ней со стороны, а не из самой энергии. Возможности попросту говоря нет в том смысле, в каком энергия есть. Возможность существует в возможности, а энергия существует на деле. Если даже существовали те предметы или те свойства, которыми определяется та или иная возможность, то мы никогда не узнали бы, к чему направлены эти возможности или эти способности, пока не выявят они себя в своей энергии. Кто решится посулить славу поэта не связавшему еще и двух слов?

Возможность определяется применительно к эйдосу того, чего она может считаться возможностью. Чтобы определить, можно ли из этого дерева выточить руль, необходимо представлять себе эйдос и телос руля. Возможность не только после действительности, она после идеи и после цели. Все дело в том, что «после» не значит «менее важно» и «раньше» не значит «лучше» или «главнее». Первой сущностью называет Аристотель конкретную индивидуальную вещь, она, по Аристотелю, раньше своего эйдоса и всех своих определений, да только философия не занимается тем, что раньше всего (Метафизика, 981b—982a). Раньше философии складывается опыт, прежде философии совершенствуется мастерство, искусство в том или ином деле. Они — опыт и мастерство — имеют дело с индивидуальными вещами и первыми обобщениями: «при болезни такого вида людям такого вида помогает лекарство такого сорта».

«При болезнях такого рода людям определенного вида может помочь (до всякого опыта применения) такое-то лекарственное средство, поскольку природа его такова, что при взаимодействии этой природы с природой болезни и природой больного следует ожидать таких-то результатов», — чтобы произнести подобный приговор, врачу необходимо получить философское образование, а вернее сказать, пройти науку, построенную на фундаменте философии (980b).

Только индивидуальная вещь существует. В том смысле, в каком существует она, не существует ни вид, ни цель, ни возможность, ни даже действительность, коль скоро она есть энергия возможности и энтелехия цели. Алкивиад существует. То, что пишет о нем история, это повествование о существующем или существовавшем. То, что пишет о своих героях поэт, — вымысел. Вымыслы поэзии основываются на житейском опыте и том знании

человеческой природы, которое дает искусство. Всякий мастер в любом цеху — немпожко философ, ибо ему никогда не мешает заглянуть глубже опыта и мастерства в одной своей области; лирному мастеру не худо бы знать основы игры на лире, строитель храма должен быть знаком с практикой обрядов. Поэт — более философ, чем все прочие мастера. Он говорит о возможном, а возможность и после эйдоса, и после телоса. Поэту требуется знать эйдосы и телосы тех вещей, которые он изображает. А философ, когда он рассуждает об эйдосах, телосах и возможностях, — не становится ли он в это время немного поэтом?

Ученик Аристотеля Теофраст написал книжку человеческих характеров — говорят, с чисто философскими целями — написал без особых риторических прикрас, но характеры он схватил так точно и очертил так живо, что книжка эта стала одной из жемчужин греческой художественной прозы (а ведь говоря о поэзии как о вымысле возможного, Аристотель разумел художественность, а не стих). Да и сам Аристотель разве не поэт, когда выстраивает в своих сочинениях сложнейшей архитектоники величественные здания философического вымысла — повествования о том, чего никогда не было в историческом смысле слова, но что могло или может быть в согласии с истиной и вероятностью?

Даже тот, кто читает аристотелевские сочинения в косноязычных и полуслепых, а зачастую и попросту непроглядно темных переводах на новые языки, не может не почувствовать присутствие Музы по той глубине мысли, раскрываемой до дна во всех своих поворотах и разветвлениях, которой мы никогда не подозревали и которую тем не менее мы сразу же узнаем как старую знакомую — Аристотель ничего не придумывает такого, с чем простому человеку не приходилось бы сталкиваться, он только продумывает до конца то, что большинство людей пропускает без внимания, чем пользуется безотчетно. Как в произведениях поэзии, в незнакомых людях мы узнаем знакомые черты, так в ученых трудах Аристотеля мы, наконец, узнаем, в каком значении мы ежедневно употребляем слова, не задумываясь об их смысле, почему верим одним утверждениям и не верим другим и как нужно строить свое рассуждение, чтобы нам всегда верили и чтобы оно было истинным, а впоследствии с той же непринужденностью от вещей чуть ли не обыденно знакомых мы переходим к узнаванию неясных начал, скрытых

причин, наиболее достойных целей и безотказно действующих средств их достижения. Платон стремился построить философский мир, не менее красивый и привлекательный, чем мир Гомера, Аристотель построил здание, не столь пышное и парадное, но зато не менее обжитое и удобное, чем уютный гомеровский дом. Музы наделили его пронизательным умом и справедливым сердцем, а отвечающая этим божественным дарам речь полилась из уст уже сама собой.

Кому приходилось читать Аристотеля по-гречески, тот знает, как мало он употребляет слов, как экономит текст, не прибавляя ни к имени, ни к глаголу ни единой словесной подпорки, если формы падежа или спряжения дают возможность понять — а лучше сказать — расшифровать фразу. После Аристотеля никто уже не писал так сжато, но его мусическое вдохновение побуждало его испытать и использовать все возможности языка — и лексические и грамматические. В латинской словесности подобные опыты проводили в лексике — Лукреций, в грамматике — Гораций; в греческой словесности никто не проработал так основательно язык теоретически и практически, как Аристотель. Однако в полной мере это относится к физическим и метафизическим сочинениям Аристотеля. Где предметом его мысли и вдохновения становится человеческая жизнь, там речь великого философа льется изобильно, по гомеровскому выражению, и слаще меда.

«... Благо человека заключается в деятельности души, сообразной с добродетелью, а если добродетелей несколько, то в деятельности, сообразной с лучшей и совершеннейшей добродетелью, и при том в течение всей жизни, ибо «одна ласточка еще не делает весны», как не делает ее и один день; точно так же один день или короткое время еще не делает человека счастливым или блаженным».

«... Немаловажно различие в понимании высшего блага — как обладания или как пользования, как приобретенного качества души или же как энергии: ведь хорошее качество может быть в человеке, но бездействовать, как, например, в спящем или по какой-либо иной причине бездеятельном. С энергией этого не может быть, ибо она по необходимости действует и стремится к благу. И подобно тому, как на олимпийских играх награждаются венцом не самые красивые и самые сильные, а принимавшие участие в состязаниях (ибо в их числе находятся

победители), точно так же и в жизни только те достигают калокагатии, которые действуют. Зато жизнь таких людей сама по себе приятна, ибо наслаждение — душевное состояние и каждому приятно только то, что он любит...»

«... А может быть вообще ни одного человека не следует считать счастливым, пока он живет, и должно, по выражению Солона, смотреть на конец? Но если даже и так, то спрашивается: может ли быть счастливым тот, кто умер? Не совершенно ли это нелепо, особенно для нас, полагающих блаженство в деятельности?»

Муза Аристотеля — это чисто греческое божество разумной мысли и разительного слова, справедливого суда и великодушного приговора, утешения скорбящих и воодушевления действующих. В Аристотеле философия нашла не только большого труженика, но и большого поэта — творца оригинальных мыслительных образов, соединяющих жизненный реализм с яркой убедительностью отвлеченных рассуждений, а мастерство красноречия с расчетливой экономией стихотворца, знающего цену каждому слову и умеющего заставить работать слово на мысль, а мысль — на слово.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

— Куда идешь, Сократ, и откуда?

— Из Академии, — отвечал я, — иду прямо в Лицей.

(Лисид, 203 А—В).

Этим вопросом и этим ответом начинается диалог о слове и понятии «филии» — дружеской любви. «Филия» входит в состав слова «философия», что и определяет подспудно ход рассуждений в этой беседе. Обладает ли мудростью тот, кто считает себя «другом мудрости», философом? Дружеская любовь — это вечное стремление к тому, что вне нас, чего нам недостает, философ вечно стремится к мудрости, истинный друг софии никогда не скажет, что он уже обладает ею, усвоил ее раз и навсегда. Такой урок должны были извлечь юноши из той беседы, какую вел с ними Сократ, задержавшись на пути из Академии в Лицей.

И в платоновской Академии, и в аристотелевском Лицее Сократ был наиболее почитаемой фигурой. Афинская школа философии навсегда осталась школой Сократа:

в центре ее внимания стоял уже не мировой порядок до-сократиков, а мировоззрение человека, определение места человека в мировом порядке и обязанностей человека перед самим собой. «Что скажут люди, что скажет город» — вот была совесть сограждан и современников Сократа, а он стал искать для своей совести опоры не в мнении людей, а в истине. Где царит космический распорядок, там проблема добра и зла решается очень просто: порядок — благо, беспорядок — зло. Этим и объясняется исчезающе малое место этических вопросов в поле зрения первых античных философов, которых Аристотель называл физиологами. Чтобы понять разницу между порядком и благом, надо было еще осознать «порядок» и «благо» как разные понятия, почувствовать, что есть разница между порядком дел и понятием порядка, нужно было вообще поставить вопрос о понятии, о самостоятельном мире человеческой души, которая объемлет все сущие в мире вещи, но не в их материальной осязаемости, а в их отличительной видимости, оторванной от осязаемой плотности, отвлеченной от нее.

Сократ не первый открыл эту область мира душевного, аналогичного миру физическому, но он первый представил их аналогию не как вдавливание печати в податливый и сохраняющий отпечатки воск, а как отношение между прообразом в душе и произведением в руках мастера-ремесленника. Поэтому он и заговорил не о громах и молниях, не о ветрах и землетрясениях, а о каменотесах и резчиках по дереву, о скульптуре и модели, о влюбленном и возлюбленном, об умозрительном образе и его материальном воплощении.

Те, кто учил о мире и космосе, должны были обращать внимание человека на царящий вне человека порядок природы, они указывали на внешние предметы, открывали за их наружной беспорядочностью внутренний строй и закономерность. Сократ учил о душе, а чужая душа — потемки. Образы внешних предметов нам открыты, а образы предметов душевных скрыты в этих потемках. Как указать другому человеку на то, чего ты в нем не видишь, а лишь предполагаешь, и что увидеть может только он сам? Сократ представлял себе эти скрытые образы аналогично сокрытому в материнской утробе плоду, который искусство повитухи (а мать Сократа владела этим ремеслом «майевтики», как оно называлось по-гречески) выводит на свет божий. Что может вывести образы индивидуальной души на всеобщее обозрение? —

Речь, логос, отчет. Пока человек сам не выскажет того, что он видит внутри себя, никто не сможет узнать, что творится в его душе. Вот почему Сократ прежде всего спрашивает: скажи, что видишь, или хотя бы согласишься с тем, что скажу я. Пусть собеседник отвечает монотонными утверждениями: да, я согласен, конечно, разумеется, я и сам так думаю, ты в одно слово со мной — но без этих реплик беседа Сократа попросту теряет всякий смысл. Пусть душа человеческая — потемки для другого, но она не должна быть мрачной бездной для себя самой, она должна увидеть свой внутренний свет и узнать, что свет этот — не единственный в своем роде, а общий всему роду человеческому. Не отдельный человек — мера всех вещей, а общечеловеческий разум. Постичь общечеловеческий характер своего разума человек не может без общения с другими людьми, без беседы — вот почему методом Сократа стал диалог.

Физиолог должен выявить порядок явлений, порядок не может быть представлен иначе как в упорядоченной речи, космология не может быть чем-то иным, нежели системой. Сократовская майевтика только еще выводит на обозрение эмбрионы человеческих представлений и понятий путем превращения их в словесно оформленные определения. Не успел Сократ составить систему мира душевного или не захотел? Скорее всего, Сократ иначе понимал свою задачу. Он слышал в себе голос собственной совести, который подсказывал ему решения, подчас идущие вразрез с мнением большинства, подчас вредящие ему самому — он не захотел польстить афинянам в суде, чтобы добиться оправдания, тем самым выказал им свое презрение, а потом не захотел бежать от казни, как поступил бы на его месте любой из его современников, и выказал тем почтение к афинским законам. Он чувствовал в себе сам и хотел, чтобы почувствовали в себе другие то, что благо и справедливость — понятия гораздо более общие и более широкие, чем судебный приговор или спасение жизни. Он называл голос своей совести своим демоном, своим божеством. А собирать воедино и систематизировать выведенные плоды Сократу не было нужды: они всегда были у него под руками и наготове, ибо они располагались в человеческой речи, а речь всегда с тобой, научись только так же отчетливо думать, когда говоришь, если хочешь, чтобы тебя поняли, как ты отчетливо произносишь звуки, если хочешь, чтобы тебя слышали. Логика Сократа — это еще не наука над

мыслью, а сама четко артикулированная мысль, как, скажем, хорошая дикция, четко артикулированная речь, еще не есть наука лингвистика, хотя наука лингвистика (в нормативной своей части) есть описание этой хорошей дикции. Чтобы стать наукой логики, «филология» Сократа должна была пройти путь через Академию и из Академии в Лицей, путь гораздо более долгий и извилистый, чем та дорога вдоль афинских стен, по которой совершал прогулку герой диалога «Лисид».

Чтобы появилась наука о мысли, мысль должна была выделиться в предмет из стихии, в которой живешь, как выделились в предметы воздух, которым дышишь, земля, на которой располагаешься, вода, которую постоянно осязаешь вокруг себя. Предпосылкой для этого должно было стать отделение речи от сознания, а сознания от непосредственного ощущения бытия, «я мыслю» от «я существую». Когда Платон отделил идеи от вещей и местопребыванием для них назначил не человеческую душу, а внеземные пространства, где душа — бессмертная неиндивидуальная душа человека — их созерцает, он не просто сделал ошибку удвоения или утроения сущностей, в которой упрекал его Аристотель, он выразил эту необходимость вывести логику из человеческой головы, где она скрыта за семью печатями, на обозрение науки. Речь, при всей ее адекватности мысли, не отражает того свойства мышления, проявление которого Платон наблюдал в работе математиков, а в особенности у геометров. Треугольник от квадрата, круг от эллипса различаются на глаз раньше всякого определения, причем треугольник остается треугольником независимо от внешних условий и состояния наблюдающего его человека, чего нельзя сказать о быстром или медленном, горьком или сладком, справедливом или несправедливом. В определении треугольника и круга речью определяется то, что очевидно каждому, подобие геометрических фигур тоже улавливается на глаз, геометрическую задачу — например, удвоение площади квадрата — может решить неученый младенец. Истины геометрии точны и самоочевидны, а речь, при всей своей чудодейственной власти соединять многое в единое, расчленить единое на многое, обобщать и видоизменять, всегда сохраняет способность быть истолкованной превратно. Слова — обобщения, но понятия лишь обозначаются словами, а складываются в диалектической работе мысли. Писание — если это только декларативная речь — ненадежно. Диалектика, пробуждающая мысль, — вот

достоинство речи. Платон уже не может плавать в речи, как рыба в воде, по образу Сократа, — Платон использует речь как орудие. Зато Платон нашел себя в другой стихии — в мире эпоса с его развернутыми сравнениями — картинами. Живописные «эиконы» Платона, выступающие то как наглядная аналогия, то как глубокомысленная притча, составили своеобразный язык платоновской философии, озабоченной уже не тем, чтобы пробудить совесть в дремлющих согражданах, а тем, чтобы навевать им новые сны вместо старых, представить им картину мира, пусть не совершенно истинную, но подобную истине, вместо неправдоподобных рассказов пошлой и стандартной мифологии.

Так Сократ покинул стены Академии, чтобы пайти себе пристанище в Лицее, где возможности изучались пристальнее, чем действительность, зато действительность оценивалась выше любой возможности. Аристотель прошел двадцатилетнюю школу в Академии и взял от платоновского идеализма все, что тот мог ему дать. Он изучил все эйдосы-лики, эйдосы-виды в их системе и в их иерархическом соподчинении и перестал нуждаться в обособленном созерцании их совершенства, отдельно от их несовершенных копий.

Аристотель освоил логос греческой философии так основательно, что тот стал для него и привычной стихией, и наиболее знакомым предметом одновременно. Платон учил читателей видеть философский предмет в веретене и в ткацком челноке, Аристотель приучал своих учеников не смешивать слова с вещами, а мысли со словами. Для Аристотеля литература не была проблемой. Он работал над словом и тем самым входил в литературу по призванию, возможностями своими определяя в ней свой индивидуальный жанр. Так Аристотель стал литератором, не заботясь об этом, а Платон вошел в историю литературы как поэт вопреки своему недоверию к поэзии.

В конечном счете не только необычайная глубина и острота мысли определили преимущественное положение двух этих фигур в истории античной и мировой культуры; чрезвычайно важную роль сыграла здесь духовная и художественная цельность их литературных сочинений, их искусство точного и емкого слова.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Философия в Афинах	19
Что есть что?	39
Мудрость демиурга	53
Школа: досуг или труд?	72
Философия внутри и вне школьных стен	94
Платон — соперник Гомера	116
Муза Аристотеля	139
Заключение	156

Татьяна Вадимовна Васильева

АФИНСКАЯ ШКОЛА ФИЛОСОФИИ

(философский язык Платона и Аристотеля)

Утверждено к печати редколлегией
серии научно-популярных изданий
АН СССР

Редактор издательства А. В. Антонов

Художник С. Б. Воробьев

Художественный редактор Н. А. Фильчагина

Технический редактор Т. А. Калининна

Корректоры О. В. Лаврова, Е. В. Шевченко

ИБ № 29644

Сдано в набор 18.09.84. Подписано к печати 04.12.84. Т-23203. Формат
84×108¹/₃₂. Бумага для множительных аппаратов. Гарнитура
обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 8,4. Уч.-изд. л. 9,3.
Усл. кр. отт. 8,72. Тираж 44500 экз. Тип. зак. 1915. Цена 55 коп.

Издательство «Наука» 117864 ГСП-7, Москва В-485.

Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени

Первая типография издательства «Наука»

199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12



**ИЗДАТЕЛЬСТВО
«НАУКА»
ГОТОВИТСЯ
К ПЕЧАТИ
КНИГА:**

ЦИЦЕРОН. ФИЛОСОФСКИЕ ТРАКТАТЫ

(Серия «Памятники философской мысли»).

22 л. 2 р. 50 к.

Включенные в настоящее издание философские трактаты Цицерона «О природе богов», «О дивинации» и «О судьбе» составляют полный цикл сочинений Цицерона, специально посвященных им критике типичных для античного мира суеверий. Публикация этого цикла на русском языке в одной книге предпринимается впервые. Все три трактата даются в новом переводе. Книга снабжена вступительной статьей, примечаниями и указателями. Во вступительной статье дается общая характеристика философии Цицерона, анализируется содержание публикуемых трактатов.

Для специалистов в области философии, истории и филологии, а также для широкого круга читателей.

Заказы просим направлять по одному из перечисленных адресов магазинов «Книга — почтой» «Академкнига»:

480091 Алма-Ата, 91, ул. Фурманова, 91/97; 370005 Баку, 5, ул. Джапаридзе, 13; 320093 Днепрпетровск, проспект Ю. Гагарина, 24; 734001 Душанбе, проспект Ленина; 95; 252030 Киев, ул. Пирогова, 4; 277012 Кишинев, проспект Ленина, 148; 443002 Куйбышев, проспект, Ленина, 2; 197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7; 220012 Минск Ленинский проспект, 72; 117192 Москва, В-192, Мичуринский проспект, 12; 630090 Новосибирск, Академгородок, Морской проспект 22; 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137; 700187 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6; 450059, Уфа, ул. Р. Зорге, 10; 720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42; 310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87.