



история идей

Татьяна  
ВАСИЛЬЕВА

ПУТЬ  
К  
ПЛАТОНУ

ЛЮБОВЬ к МУДРОСТИ  
или МУДРОСТЬ ЛЮБВИ



Татьяна Васильева

*Путь к  
Платону*

ЛЮБОВЬ К МУДРОСТИ,  
ИЛИ МУДРОСТЬ ЛЮБВИ

Издательство «Логос»,  
«Прогресс-Традиция»

Москва 1999

ББК 87.3  
В 19

Издание осуществлено  
при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного  
научного фонда (РГНФ).  
Проект №98-03-16151.

**Васильева Т. В.**

В 19. *Путь к Платону. Любовь к мудрости, или мудрость любви.* М.: Издательство «Логос», издательство «Прогресс-Традиция», 1999. – 208 с.

Монография Т. В. Васильевой представляет собой сжатое изложение философской системы одного из величайших мыслителей древности на основе сочинений платоновского корпуса и новейших достижений отечественного и зарубежного платоноведения. Работа ориентирована как на тех, кто хочет впервые познакомиться с учением основателя афинской Академии, так и на тех, кто стремится внести собственный вклад в изучение платоновского наследия.

ISBN 5-8163-0001-6

© Васильева Т. В. 1999.

© Издательство «Логос». Москва. 1999.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>От автора.</i>	ПУТЬ К ПЛАТОНУ	7
<i>Глава I.</i>	ПЛАТОНОВСКИЕ ПРЕДЕЛЫ	11
<i>Глава II.</i>	ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ПЛАТОНА	24
<i>Глава III.</i>	ИДЕАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО, ИДЕАЛЬНЫЕ ГРАЖДАНЕ, ИДЕАЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК	69
<i>Глава IV.</i>	ДУША И ПОЗНАНИЕ	94
<i>Глава V.</i>	ИДЕИ И ВЕЩИ	115
<i>Глава VI.</i>	НАЧАЛА И СИСТЕМА ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА	142
<i>Глава VII.</i>	ПЛАТОНОВСКИЙ ОТВЕТ НА ПЛАТОНОВСКИЙ ВОПРОС	162
<i>Послесловие.</i>	МУДРОСТЬ, ЛЮБОВЬ, ЛЮБОВЬ	189
	ПРИМЕЧАНИЯ	196

## ОТ АВТОРА

*Эта книга приглашает читателя к путешествию. Прежде всего приглашение автора относится к тем, кто, заметив на придорожном табло указатель “К Платону”, скажет разочарованно: “Это мы уже проходили”. Даже если вам уже случалось бывать в стране Платона, эта книга проведет вас такими путями и покажет такие пейзажи, которые заставят взглянуть на нее по-новому и, можно надеяться, впервые по-настоящему ею заинтересоваться. И уж конечно, автор приглашает тех читателей, кто, “интересуясь познанием разного рода мест”, никогда не заглядывал тем не менее в этот исторический край, – ибо это великолепная страна, где все пронизано восторженным обожанием прекрасного, совершенного, возвышенного – не спешите отворачиваться: “Это не про нас”, – прекрасное, совершенное и возвышенное здесь умеют видеть во всем и в каждом, правда, не в абсолютном выражении, а в той или иной мере; однако всем, как бы высоко или как бы низко кто ни стоял на ступенях лестницы между ничтожеством и величием, здесь всегда подадут руку на восхождение, но никогда – на отступление, спуск, деградацию. В этой странной, может быть, а может быть, и очень близкой нам стране общим люди больше озабочены, чем единичным, вечным – скорее, чем временным, неизменным – чаще, чем непрестанно обновляющимся; здесь царствует гармония, слаженность, единодушное устремление всех и каждого ко всеобщему верховному Благу, здесь люди смотрят на людей*

*и на вещи умными, любовными очами, уразумевая и любя в каждом его великое предназначение во всеобщей гармонии Единого, здесь выражение “жизнь как она есть” означает “жизнь как она может и должна быть наилучшей”. Мы это действительно уже проходили – но на двойку с минусом. Этот предмет всем нам еще придется пересдавать и, скорее всего, неоднократно, пока мы не усвоим его на платоновскую “пятерку”. Пятерка – любимое число Платона, но более всех чисел мира мила ему Единица. Платоновская Единица, Единое, – это не вздор, не ноль. Это трудно познаваемый, но неминуемый предел истины и совершенства. Единое во многих вещах – это и есть их истинная Идея, их Бытие. Единое всех вещей и всех идей – предельная Единица, конечная истина. В познании конечной истины Платон видит наивысшее призвание и благо человека.*

*Если для кого-то давно уже неинтересны все на свете страны, кроме его собственного “Я”, то и его эта книга приглашает в дорогу, потому что никто, как Платон, не умеет направить ум и волю человека внутрь его собственной природы, к познанию самого себя, и мало кто способен сделать этот урок самопознания, непременно любовного самопознания, таким увлекательным, веселым и плодотворным. Наконец, книга эта зовет за собой и того, кому давно уже не мил он сам, кому тоскливо и одиноко в этой жизни, кто готов впасть или уже впал в отчаяние от неспособности осознать, почему и зачем он рожден и кто так жестоко и несправедливо ценою жизни поставил смерть. Платон научит вас понимать, что вовсе не смертью ограничивается жизнь, что пограничные шлагбаумы человеку приходится преодолевать не единожды и не в одну сторону, а жизнь вечная есть в гораздо*

*большей степени реальность, нежели мечта или сказка. Платон приглашает нас. Отправимся же в путь, в путь к Платону.*

*Однако прежде чем начать двигаться, хотелось бы определить направление и способ передвижения. Если мы пойдем туда, куда глядят наши глаза, это будет, очевидно, движение вперед. Правда, наша планета устроена так, что чем энергичнее мы продвигаемся в избранном направлении, тем стремительнее, если, конечно, идти прямо, никуда не сворачивая, приближаемся к пункту отправления, т. е. совершаем то, что называется движением назад. Цель нашего путешествия, Платон, – впереди или сзади нас? И то и другое. По крайней мере, что применительно к Платону это не парадокс и не шутка, а реальное положение вещей, станет ясно, когда мы придем на место. Где это место? Географические его координаты таковы: Балканский полуостров на южной стороне Европы, Средиземное море, его побережья и рассеянные по нему острова. Историко-культурный континент, нас интересующий, называется Древняя Греция, Афинское государство на закате своего великолетия. Способ передвижения – ночной поезд, очень скорый, ведь дорога дальняя, а страна велика, на ее обозрение потребуется много времени, поэтому разделяющее нас расстояние мы промахнем так быстро, что по дороге ничего не успеем рассмотреть. Итак, зашторим на сей раз бесполезные окна, утром мы уже будем на месте, а там – своим ходом. Хорошо бы на ночь пролистать путеводители и словари. Наш – учебник истории Древнего мира. Отыщем в хронологической таблице 427 г. до н. э. – с этого пункта начинается страна Платона. Языковые трудности? Собственно, язык этой страны очень близок нашему; разу-*

меется, будет много непонятных слов, но ведь автор все время рядом – а по профессии он переводчик. Впрочем, нелишним будет и словарь: “Философско-энциклопедический”. И, кажется, последнее предупреждение на дорогу: отправляясь к Платону, мы вступаем во владения традиции. Традиция – это не только обычаи, это еще и живая людская цепочка, по которой, как кирпичи на строительстве, как ведра на пожаре, передается от человека к человеку на расстояния и годы молва, слава, предание. Бывает рукописная традиция – для нас она будет крайне важна. Бывает научная традиция – мы познакомимся и с ней. Итак, мы включаемся в традицию, она впереди и позади нас, мы опираемся на нее, мы дышим ею. Традиция представит нам Платона, и наше представление о Платоне вольется в традицию, мы окончим наш путь, но путь наш не окончится нами.



## I. ПЛАТОНОВСКИЕ ПРЕДЕЛЫ

Начало европейской философии теряется где-то в глубине веков среди преданий, свидетельств и версий историко-философской науки, однако можно сказать, что с именем Платона связано ее второе и на этот раз реальное начало. Дело в том, что доплатоновский период, отмеченный именами семи мудрецов, Орфея, Пифагора и других легендарных или полуполулегендарных персонажей, известен нам лишь по разрозненным и отрывочным сообщениям из вторых и третьих рук, тогда как Платон и следующий за ним Аристотель – это не только громкие имена, окруженные ореолами славы и почтения, сопровождаемые шлейфами разноречивых свидетельств и мнений, – это прежде всего два крупных собрания сочинений – Платоновский корпус и Аристотелевский корпус, – два литературных памятника высочайшего достоинства, имеющих перед фрагментарным наследием предшественников неоценимое преимущество цельности. В цельном литературном произведении яснее, чем в цитатах или пересказах, обнаруживаются замысел и композиция, образ мыслей и строй чувств, волеустремление и художественный дар автора, иными словами, авторская личность во всей ее индивидуальной особенности и в ее историческом своеобразии, в ее способности воспринимать требования времени и отвечать его требованиям на понятном этому времени языке.

Время жизни Платона<sup>1</sup> античные источники определяют, можно сказать, на редкость единодушно – с 427 (по

некоторым сведениям – 429) по 347 г. до н. э., а это значит, что даже при рождении своем Платон не застал расцвета афинской демократии. Длительная Пелопоннесская война, закончившаяся поражением Афин, поглотила юность и раннюю зрелость Платона. Война измотала не только экономику демократического афинского полиса, разложению подверглись важнейшие институты самой демократии. Эсхилловский образ суровой свободы и мужественного достоинства человека, беззаветно преданного идеалам полиса, отошел в прошлое. Спорили за человеческую правду Софокл и Еврипид, причем первый противопоставлял полисной морали религиозную нравственность с ее “неписаными законами”, а второй исследовал психологическую правоту любого человека, индивидуальные нравственные требования, не всегда совпадающие с законодательными нормами. Будоражили умы парадоксы софистов, поднимавших проблему естественного права. Смущал сограждан неотвязными вопросами и своей чудаковатой добродетелью Сократ, огорошивал резкостью насмешек и брутальной прямолинейностью суждений Аристофан. Злейший враг – Спарта – успехами и победами своими невольно заставлял пристальнее присмотреться к основам своего государственного устройства, по афинским меркам недемократического и нецивилизованного. В Афинах стали возникать проспартанские настроения, причем в среде родовой аристократии – исконно афинского населения, – все благополучие которой, кажется, было немыслимо без благополучия Афин. Бежал в Спарту блистательный Алкивиад, которому в прежние времена суждена была бы карьера политического лидера в родном городе. В странствиях и добровольном изгнании прошла

и молодость Платона, о котором биографы сообщают, что был он потомком афинский царей, а в то же время и родственником Солона, чьим наследником он себя, несомненно, ощущал и должен был бы стать, если бы не крушение афинской державы.

Примерно за полвека до рождения Платона, победив персидского царя, афиняне приписали эту победу преимуществам демократического государства, в центре которого стояла свободная и всесторонне развитая человеческая личность. Культ человека пронизана была идеология державы Перикла. Мировоззренческая свобода, расширение кругозора, расцвет наук и искусств, развитие возможностей человека перед лицом познаваемой им природы – вот пафос умонастроения, выразителями которого были поэты и художники классического века Афин. Великие трагики нашли идеальную модель отношений между государством и личностью: хор и протагонист<sup>2</sup>. До этого открытия все граждане пели в унисон. Однако очень быстро с появлением второго актера хор отошел на место третьей-судьи в споре двух противоборствующих правд, постепенно сходя на роль глазающей толпы или кордебалета. Протагонистами без хора стали и афинские философы, когда им пришлось осмыслить политический и нравственный упадок родного города, но афинянин по природе своей еще не научился обходиться без хора, поэтому первейшее направление усилий Сократа и Платона – обрести или создать свой хор. Для Сократа важно было, чтобы каждый научился слушать себя, слушая другого, конечная цель – восстановить утраченный благодатный унисон. Забота Платона – гармоническая симфония, упорядочение беспорядочно разбросанного, подчинение нера-

зумного власти разума, а вместо прежнего упоения возможностями человека – стремление указать человеку меру его несовершенства и направить его к совершенствованию своей природы.

Как показывает содержание платоновского наследия, философская деятельность Платона развивалась сразу по нескольким направлениям. Во-первых, это истинное достоинство личности, так называемая “добродетель” (*arete*) и проблема воспитания добродетельного человека. Во-вторых, это наилучшее государственное устройство, законоуложение, сообразное идеалу. В-третьих, самое понятие идеала, совершенного образца, на уподобление которому должны быть направлены устремления совершенствующихся копий. В-четвертых, проблема познания, место понятия о совершенстве в системе миропонимания. В-пятых, проблема соединения абсолютной истины и практического действия. В-шестых, проблема овладения миром природы, устройство мироздания, место мироздания в целом бытия. Наконец, самое это бытие.

Реально эта проблематика выявлялась в процессе обсуждения широчайшего круга предметов, мнений и легенд. Разработанный Платоном жанр диалога<sup>3</sup>, который напоминал, с одной стороны, агон аттической драмы (словесную дуэль, выражавшую духовное единоборство главных героев), а с другой – словопрения сторон в афинском суде или в народном собрании, позволял автору вместе с разнообразными персонажами вводить в свои произведения разноречивые мнения (а тем самым подвергать предмет всестороннему рассмотрению), опираться на житейский и профессиональный опыт различных социальных групп, поскольку в обсуждение одного предмета включаются по-

эты и ученые, политики и подростки, афиняне и чужеземцы, философы и непосвященные. Такая форма, в свою очередь, позволяла вести философское рассуждение на уровне, доступном широкому кругу читателей – тех же конюхов, атлетов, мастеровых, юношей и старцев, простых граждан и политических лидеров. Философия, таким образом, в сочинениях платоновского корпуса представлена в стадии становления – быстро нарастающий профессионализм не отменяет в то же время просветительской функции философии, что заставляет философа сколь угодно высокие абстракции обращать к сознанию простых сограждан. Соответственно этому в содержании платоновских произведений можно выделить следующие крупные тематические комплексы.

1. Политика и поглощенная ею этика. Идеальное государственное устройство. Воспитание доблестного гражданина. Составляющие факторы гражданской доблести. История и сравнительная типология государственных укладов. Место литературы и искусства в воспитательном процессе, специфика художественного творчества, эстетика.

2. Научное знание и профессиональные навыки. Объективность научного знания, возможность точного знания, предмет точного знания. Речь, логика, диалектика.

3. Природа человека. Психология. Мир души и мир идей. Жизнь и смерть. Бессмертие души. Жизненный подвиг души.

4. Философия и специфика философского знания. Методы философского исследования.

Все эти темы рассматриваются не порознь, а в разно-

образных сплетениях, выявляющих тот или иной аспект исследуемого предмета, отдельные диалоги включают в себя сразу несколько тем из различных тематических комплексов, одна и та же тема может переходить из одного диалога в другой и, как правило, в одном диалоге не находит полного разрешения; о решении той или иной темы приходится судить на основании всего комплекса цельных произведений и отдельных эпизодов, где она фигурирует и с разных сторон обсуждается.

Начиная с Платона, а вероятнее всего, с Платона и Демокрита, можно говорить об окончательном переходе философии от мудрости и мудрствования к статусу научной дисциплины. Философия пытается определить себя по аналогии с профессиональными знаниями, среди них и для них. Философия находит свой предмет, который с течением времени почти не изменился, – это человеческое самоопределение в мире. Отсюда многоликость философии, которая есть и высшая физика, и этика, биология, история, метафизика и эстетика – соединение в едином комплексе и в общем методе антропологических и космологических концепций. Формируется сам метод философии – в диалектическом рассуждении сводящий многообразие вещей к единству идеи, а иерархию идей – к единому принципу. Впервые открывается та область мышления, которая впоследствии получила наименование метафизики<sup>4</sup>.

Наиболее очевидное и значительное достижение Платона – это создание одной из фундаментальных философских систем – философского идеализма<sup>5</sup>. Идеалистическая линия развития философии признает Платона своим родоначальником. Однако идеализм Платона по-настоя-

щему не имел ни продолжателей, ни подражателей. Он был подвергнут критике уже Аристотелем, его ближайшим духовным наследником, а последующей эллинистической философией попросту оставлен без внимания. Лишь в неоплатонизме возрождается учение об идеях, но уже в послеаристотелевской его трансформации – когда идеи и вещи приравняются друг другу как форма абсолютная и форма имманентная, различаясь, так сказать, лишь местопребыванием. Платоновское понимание идеи как идеала, который представляет собой ключ бытия и познания, ибо идеи и вещи получают смысл лишь в меру их приближения к совершенству верховной идеи Блага, когда познание возможно лишь как познание меры совершенства и блага любой вещи, не получило дальнейшего развития, возможно, в первую очередь, оттого что не было до конца понято. Быстро развивающаяся логика понятия, отвечавшая потребностям законодательства и науки, логика достаточного основания, а не высшего предела, усвоила у Платона то, что было ей на руку, – классификаторскую потенцию идеи – и опустила то, что казалось ей балластом, – идеализаторский пафос, дух воспитания и самовоспитания, самосовершенствования и повышенных требований к действительности мира и души. И напротив, поздняя античность, стоявшая на пороге христианства, а затем и христианское средневековье называли Платона в числе своих первейших учителей, слово Платона приобрело для них едва ли не божественный авторитет. Эти века обожания, в свою очередь, принесли исторической традиции Платона не меньше вреда, чем годы непонимания или иронической критики. Авторитетом Платона спешили подкрепить любую идею, которая хоть сколько-нибудь поддава-

лась сближению с платонизмом, в результате чего тот Платон, из Афин слепоперикловского и доалександровского времени, еще не обожествленный, ищущий, страдающий, критичный и самокритичный, реально уже никого не интересовал. Ничего не узнали бы о нем и мы, если бы не добросовестность античного и средневекового “книгоиздательства”: сочинения Платона переписывались полностью, а не сборниками цитат, как это случилось с досократиками и многими послеаристотеликами.

Несомненное, казалось бы, преимущество Платона перед философами более раннего и более позднего периодов – Платоновский корпус – является тем не менее для исследователей не только драгоценным даром, но и источником многих непреодолимых трудностей и проблем. Во-первых, имеющаяся у нас сохранившаяся от античности легендарная и научно-критическая традиция, касающаяся Платона, в некоторых своих сообщениях с данными корпуса не всегда совпадает или находится в допустимом разногласии. В частности, имеются сообщения о так называемом “неписаном” учении Академии, по отношению к которому сочинения корпуса играли, якобы, вспомогательную роль и не только не давали адекватного изложения платоновской философии, но, напротив, как бы намеренно мистифицировали читателя, запутывая в противоречиях, сбивая с толку отступлениями, скрывая предмет рассмотрения в досадном многословии или под неумеренной пышностью слога. Реконструкция “неписаного” учения Платона на основании непрямого традици, выяснение соотношений между писаной и неписаной философией Платона составляют одну из фундаментальных проблем современного платоноведения.



Диалогические сочинения Платона, хотя и были предметом изучения и толкования на протяжении более чем двух тысячелетий, не являются в настоящее время текстами, досконально понятыми. Формула выявления и интерпретации их философского содержания все еще не найдена. Видимого тематического или концептуального единства в сочинениях корпуса нет, обнаружены непримиримые противоречия в концепции между различными диалогами и даже внутри того или иного диалога, взятого как отдельное целое. Тем самым проблематичным остается описание *системы* платоновской философии на основании данных корпуса.

Далее, не только содержательная, но и формальная разнородность сочинений корпуса поставила под сомнение единое их авторство, породила так называемый «платоновский вопрос»<sup>6</sup> – какие из сочинений корпуса написаны самим Платоном, какие нет.

Кроме того, проблема систематического единства или авторской аутентичности сочинений корпуса вызвала к жизни вопрос о хронологии платоновского творчества – в какой последовательности отдельные сочинения были созданы и как изменялась во времени философская концепция Платона, – т. е. источник и оправдание противоречий предложено было искать в исторически развивавшейся личности самого Платона. Таким образом, *биография Платона* стала также историко-философской проблемой, причем едва ли не наиболее важной для понимания философии Платона и его литературного творчества.

Несмотря на то что ни одна из этих фундаментальных проблем не получила еще общепринятого и окончатель-

ного решения, ни в коем случае нельзя утверждать, будто бы о Платоне современная наука не имеет точного понятия и в истории философии мы имеем дело лишь с отдельными попытками понимания этой крупнейшей фигуры, так что какой-либо цельный очерк философии Платона и ее исторического местоположения и своеобразия в настоящее время был бы преждевременным и неизбежно гипотетическим. Дело в том, что Платон в истории философии давно уже фигура несомненная, его авторитету и влиянию нисколько не мешает расплывчатость контуров или неопределенность структуры Платоновского корпуса. Авторитетом этим Платон обязан не легендарной традиции, а силе своего творческого гения, впервые нарисовавшего такую картину истинного мира, в отличие от мира иллюзорного, которая не только вызвала всеобщее восхищение своей красотой, но и позволила решить многие неразрешимые раньше вопросы человеческого миропонимания, а главное, дала продуктивный импульс развитию научного изучения мира и человека. Картина эта получила впоследствии название идеалистического дуализма, ее главный сюжет – раздельное существование двух миров: прекрасного и вечно неизменного мира совершенных идей и наряду с ним – бренного, ущербного мира несовершенных вещей; ее главный персонаж – человек, принадлежащий душой миру вечному и прекрасному, а плотью – миру несовершенному и преходящему. Этим дуализмом, этим раздвоением объяснялось многое – прежде всего способность человека в познании выходить за пределы своего порой убогого существования, способность гения творить, исправляя и улучшая, доводя до совершенства произведение, образца которому невозможно выискать в окружаю-

щем мире, наконец, самое стремление человека к добру и благу, к лучшему из того, что он видит (которое всегда встречается реже, чем посредственное или дурное), и к лучшему того наилучшего, что он когда-либо встречал.

Лишь имея в виду это главное в Платоне, можно приступать к обсуждению и решению других платоноведческих проблем, постоянно следя за тем, чтобы уточнение биографии философа, аутентичности его сочинений, системы мировоззрения или системы неписаного учения не мешало пониманию этого главного, а делало это понимание более глубоким, конкретным, обоснованным и актуальным.

Объем предлагаемого очерка не позволяет входить в подробности обсуждения вышеназванных проблем на протяжении развития самой историко-философской науки. Обзор истории и литературы вопроса так или иначе присутствует в любом исследовании по Платону, для данной книги важно обозначить современное состояние основных платоноведческих проблем, тем более что в последние годы платоноведение сделало несколько решительных шагов в направлении критической переоценки всех, казалось бы, прочно устоявшихся характеристик жизненного и творческого пути Платона<sup>7</sup>. Библиографические экскурсы придется ограничить лишь наиболее фундаментальными трудами и оригинальными концепциями, а в изложении общепринятых сегодня представлений, даже сильно расходящихся с убеждениями прошлого века, отказаться от обсуждения драматических перипетий их формирования.

Первейшая задача платоноведения сегодня состоит в том, чтобы приблизиться, насколько это возможно, к вос-

приятию исторической фигуры Платона в ее цельности, от интерпретаций отдельных моментов или даже системы его учения перейти к воссозданию внутренней логики творческой мысли этого выдающегося художника, со всеми ее ассоциативными переходами и связями, иными словами, научиться понимать Платона не “поверх” его сочинений, а в них, через них и ради них. Лишь на этом пути возможно достижение исторически точного понимания индивидуальности Платона и его места в последующем развитии философии в античности, в средние века и в Новое время.

Испытанным методом такого углубленного прочтения текстов является обстоятельный филологический и историко-философский комментарий, великолепные образцы которого имеются в активе современного платоноведения. Однако этот жанр научного исследования не может быть здесь использован ввиду недостатка места, а также необходимости сохранять в изложении обозримую историческую перспективу. Вот почему обзор текстов приходится ограничить самым общим изложением, отмечающим развитие лишь нескольких центральных для всего платоновского творчества тем, что заведомо предопределяет вынужденную схематичность и неполноту очерка, который может претендовать на роль скорее предварительного руководства к самостоятельному чтению Платона, нежели итогового документа, отражающего последние достижения современной историко-философской науки.

Цель, которую подобного рода издание может, а следовательно, должно достичь – это определить и выдержать ту меру совмещения бесспорного и проблематичного в современном понимании Платона, которая позволит дать

позитивное и в то же время недогматическое представление о Платоне, способное и удовлетворить того, кто хочет впервые познакомиться с этим мыслителем, и открыть горизонт тому, кто стремится внести собственный вклад в изучение его наследия.

## II. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ПЛАТОНА

### 1

Слава сопутствовала Платону еще при жизни, а после смерти его имя с благодарностью и восторгом одно поколение передавало другому, поэтому неудивительно, что со временем фигура Платона в предании выросла до мифологического масштаба. Античные биографы, как правило, без отбора приводят и сплетни, и исторические факты, и ходячие мифы<sup>8</sup>. Так, можно прочесть в почтенных источниках, что Платон, названный при рождении Аристоклом, был потомком древних аристократических родов, среди его предков и родственников называются и мифический афинский царь Кодр, и известный исторический деятель, политический реформатор Солон, и бог Посейдон, и глава тридцати тиранов Критий, и, наконец, есть намеки, что божественным супругом его матери был сам Аполлон, а ее земной благоверный – Аристон – лишь усыновил ребенка, явившегося на свет праздничным днем 21 мая (427 г. до н. э.), когда на Делосе отмечается день рождения Аполлона. Пересказываются сны и чудесные предзнаменования, сопровождавшие Платона от колыбели до могилы. Передаются и более прозаические подробности. Например, что воспитан был Платон, как все афинские юноши его сословия, под руководством учителей гимнастики, музыки, грамматики, писал стихи, обожал театр, участвовал в атлети-

ческих соревнованиях, готовился стать доблестным гражданином. Решающий поворот в его биографии связывается с именем Сократа. В двадцать лет он стал слушателем сократовских бесед, отверг увлечения юности, обратился к диалектике и философии. После казни Сократа в 399 г. до н. э. Платон вынужден был бежать из Афин, скитался по тогдашнему ученому миру, приобщаясь к мудрости знаменитых математиков – Евклида в Мегаре и Феодора в Кирене, пифагорейцев Филолая и Еврита в Италии, египетских жрецов, вавилонских астрономов, ассирийских магов. Десятилетние (как у гомеровских героев) скитания завершились знаменательной остановкой на Сицилии при дворе сиракузского тирана Дионисия Старшего. Рассказывают, будто свое пребывание в Сиракузах Платон старался употребить на то, чтобы увлечь Дионисия идеей просвещенной монархии, однако в этом начинании не преуспел, но по приказу раздосадованного тирана был на корабле отправлен вон с Сицилии, а во время остановки на острове Эгина был как раб выставлен на продажу, где его выкупил один из поклонников, гордясь возможностью вернуть свободу мыслителю, чье имя было уже достаточно широко известно в Средиземноморском регионе. Вернувшись домой в 388 г. до н. э., Платон основал под названием “Академия” философскую школу в живописном уголке на окраине Афин, откуда до самой смерти выезжал еще лишь дважды, в 366 и 361 гг., опять на Сицилию, уже при новом тиране, Дионисии Младшем, все с теми же планами – осуществить идеал совершенного государственного устройства, все так же безуспешно. Разочаровавшись вконец в активной политике, Платон все силы отдал философским и научным занятиям, читал лекции слушателям Академии, сочинял философские диалоги. Последние годы его препода-

давания в Академии отмечены дружбой и сотрудничеством с Аристотелем, его гениальным учеником. Умер Платон в 347 г. до н. э., в день своего рождения, т. е. в праздничный день рождения Аполлона<sup>9</sup>.

Как можно видеть, собственно событий платоновской жизни античные биографы сообщают немного, да и эти скудные сообщения касаются скорее политической биографии Платона, нежели его философской или литературной деятельности. О времени написания тех или иных сочинений, об основных этапах формирования платоновского учения остается делать лишь более или менее вероятные предположения. Зато поучительных и занимательных подробностей и анекдотов передается столько, что вместить и осмыслить их способен лишь объемистый роман<sup>10</sup>.

Что может дать эта легендарная биография для историко-философского понимания Платона? Помимо основных хронологических вех из этого достаточно типового для древнего мудреца жизнеописания (происхождение, годы учения, годы странствий, годы учительства, политическая деятельность, знаменательная кончина) можно извлечь данные для характеристики личности Платона, во многом совпадающие с теми, которые обнаруживаются в сочинениях Платоновского корпуса. Даже если это не дополнительные данные, т. е. если легендарный образ составлялся из домыслов к текстам, то и в этом случае античные биографы свидетельствуют об авторитете Платоновского корпуса, о некотором едином для античности образе Платона как личности незаурядно одаренной, приверженной наукам и искусствам (в традиции сохраняются несколько поэтических опусов<sup>11</sup>, приписываемых Платону), а вместе с тем наделенной неумным политическим тем-



пераментом, пожалуй, даже запоздалым, если принять во внимание тот спад политической жизни Афин, который приходится на годы жизни великого философа, оказавшегося как бы выкинутым из предназначенного ему происхождением удела и нашедшего себе истинное отечество в мире идеальных образов и конструкций. Энциклопедическое разнообразие тем и предметов, упоминаемых в сочинениях корпуса, необычайная для античной литературы яркость и живость в передаче интеллектуальной работы (в чем Платону уступают и предшественники, и подражатели), неуклонная тенденция к пониманию всех философских проблем как прежде всего политических (т. е. касающихся бытия человека в его государстве) – всем этим особенностям творческой личности автора прославленных диалогов эта вымышленная или невымышленная (если опустить божественную родословную) биография дает объяснение, тем более ценное, чем меньше вероятность того, что именно эту цель преследовали пересказчики мифов и анекдотов.

## 2

Платоновский корпус (*Corpus Platonicum*) это принятое в филологической науке наименование для исторически сложившейся совокупности сочинений, которые со времен античности связываются с именем Платона. Формирование Платоновского корпуса – это, по всей вероятности, многовековой процесс, на протяжении которого случались и потери, и приобретения, определявшиеся в известные моменты не только состоянием рукописной традиции, но и уровнем и направлением современной ему филологической критики<sup>12</sup>.

Первой важной вехой на пути формирования корпуса можно считать собрание платоновских сочинений, со-

ставленное выдающимся филологом античности Аристофаном Византийским (ок. 257–180 гг. до н. э.). Уже к этому времени под именем Платона ходили сочинения разного объема и качества, часть которых была отклонена Аристофаном, тогда как еще некоторая часть была помещена в собрании, правда, в качестве сомнительных или, при всех достоинствах, недостоверно платоновских произведений. Основу издания составили те сочинения, которые по сей день определяют лицо Платоновского корпуса. Тот же Аристофан Византийский положил, вероятно, начало систематизации сочинений Платоновского корпуса, поскольку в его издании они располагались трилогиями. Так, в одной трилогии объединялись *“Государство”*, *“Тимей”* и *“Критий”*, в другой – *“Законы”*, *“Минос”* и *“Послезаконие”*, в третьей – *“Критон”*, *“Федон”* и *“Письма”*, что свидетельствует о тематическом принципе классификации сочинений, весьма далеких друг от друга по объему, структуре и по художественному уровню. Сочинения, которым не находилось тематических аналогов, в трилогии не включались и располагались беспорядочно.

Следующий важный этап истории Платоновского корпуса связан с деятельностью Фрасилла (I в. н. э.), чьим собранием, по существу, пользуется и современная наука. У Фрасилла платоновские сочинения были объединены в тетралогии и расположены в следующем порядке:

- I. *“Евтифрон”*, *“Апология Сократа”*, *“Критон”*, *“Федон”*.
- II. *“Кратил”*, *“Тезетет”*, *“Софист”*, *“Политик”*.
- III. *“Парменид”*, *“Филеб”*, *“Пир”*, *“Федр”*.
- IV. *“Алкивиад I”*, *“Алкивиад II”*, *“Гиппарх”*, *“Соперники в любви”*.
- V. *“Феаг”*, *“Хармид”*, *“Лахес”*, *“Лисид”*.
- VI. *“Евтидем”*, *“Протагор”*, *“Горгий”*, *“Менон”*.

VII. *“Гиптий Большой”*, *“Гиптий Меньший”*, *“Ион”*, *“Менексен”*.

VIII. *“Клинофонт”*, *“Государство”*, *“Тимей”*, *“Критий”*.

IX. *“Минос”*, *“Законы”*, *“Послезаконие”*, *“Письма”*.

Этот порядок воспроизводится во многих авторитетных изданиях нашего времени. В основе своей Платоновский корпус ограничивается именно этим кругом сочинений, среди которых далеко не все признаются сегодня платоновскими. Помимо них в некоторых рукописных собраниях сохранилось еще несколько произведений: *“Определения”*, крохотные диалоги *“О справедливости”*, *“О добродетели”*, *“Демодок”*, *“Сизиф”*, *“Эриксий”*, *“Аксиох”*, *“Алкиона”*, которые по традиции присоединяются к корпусу, хотя платоновскими никогда не считались.

Современное состояние Платоновского корпуса определяется изданием Г. Стефана (Анри Этьена) — одного из выдающихся французских филологов-эллинистов XVI века. В научной литературе цитирование платоновских текстов производится с указанием пагинации этого стефановского издания, которая сохраняется на полях любого новейшего издания сочинений Платона, как по-гречески, так и в переводах, независимо от принятого в том или ином издании порядка их расположения.

Количественно и качественно Платоновский корпус в настоящее время тождествен корпусу стефановского издания, завершившего рукописную традицию и даже как бы ставшего на ее место в глазах последующей текстологии, однако даже это условно-практическое тождество с течением времени все больше превращается в отдаленно-идеальное и теоретическое. На деле сегодня эта сумма сохраненного традицией платоновского литературного наследия не используется наукой в полном объеме, к тому же

необходимость единой общепринятой пагинации для цитирования вызвана еще и тем, что различные издания в разных странах почти не сопоставимы ни по числу включаемых сочинений, ни по порядку их расположения.

В отличие от античности, средневековья и Возрождения, Новое время сочло Платоновский корпус слишком громоздким сооружением, а его планировку – нерациональной. Отбор и координация отобранных сочинений стали первой ступенью любого научного труда о Платоне, а критика корпуса – центральной и фундаментальной проблемой платоноведения. В прошлом веке этот вопрос о составе и структуре корпуса получил название “Платоновского вопроса”, уподобившись пресловутому “Гомеровскому вопросу” не только по принципам и методам рассмотрения проблемы, но и по числу написанных трудов<sup>13</sup>. Среди выдвинутых моделей наиболее продуктивными были признаны “биографическая” (отбор сочинений по степени соответствия их образу Платона и расположение их по времени их создания) и “стилометрическая” (опиравшаяся на статистические подсчеты частоты употребления некоторых языковых элементов и выявление стилистической типологии сочинений). В результате сближения двух этих направлений исследования к началу нашего столетия в науке было выработано представление о трех основных этапах творчества Платона – *раннем*, к которому относились сочинения, наиболее простые по содержанию и примитивные по форме (он именовался также “сократическим”, что подразумевало тесную зависимость содержания диалогов от учения Сократа и от обстоятельств его жизни и смерти), такие, как “*Лисид*”, “*Лахес*”, “*Евтифрон*”, а также “*Апология Сократа*”, “*Критон*”; *среднем*, куда включались сочинения, наиболее совершенные в литературном

отношении и еще не очень сложные в философском, – “Пир”, “Федр”, “Менон”, “Теэтет”, “Государство” и близкие к ним; и *позднем*, когда философская мысль, достигшая наибольшей изощренности и зрелости, уже не вмещалась в жанровые рамки художественного диалога, а тяготела к монологу и трактату, постепенно теряя яркость и образность, набирая абстрактность, сухость и лапидарность, – это путь от “Тимея” и “Филеба” к “Пармениду”, “Софисту”, “Политику”, “Законам”. В соответствии с этой стилистико-биографической перспективой строилась и концепция творческой эволюции Платона-философа, прошедшего путь от робкого ученичества у Сократа к созданию самостоятельной теории идей, а от нее – к последующему сближению с пифагорейской концепцией идей-чисел, причем эта эволюция от простого и скромного к богатому и яркому, а затем к монотонному и заувному воспринималась как трагедия Платона, пережившего на закате дней период деградации и разочарования в идеалах юности<sup>14</sup>. Эта модель сохраняла безоговорочный авторитет вплоть до второй половины нашего столетия, когда философские сюжеты сочинений Платоновского корпуса привлекли более пристальное внимание, чем раньше, и, напротив, их литературно-художественное совершенство перестало доминировать в оценке их исторической значимости.

## 3

Переломным моментом в понимании Платона стала так называемая “тюбингенская революция”, начатая в трудах тюбингенских ученых Г.-И. Кремера и К. Гайзера и выразившаяся первоначально в предпочтении не прямой традиции платоновского учения перед его литературным наследием, а затем в объединенном рассмотрении обеих традиций с целью выявить в платоновском наследии фи-

лософскую систему, а не отражение биографии философа. В центре внимания оказались сообщения об эсотерическом учении Академии, о прочитанной в ее стенах лекции “О благе”, где излагалась иерархическая структура идей-принципов, исходящая из двух начал: Единого-Блага и неопределенной двоицы, отождествлявшейся с началом материальным и злым. Приняв за основу интерпретации “неписаное” учение Платона, тюрбингенцы объявили литературное наследие Платона направленным к опровержению заблуждений, с одной стороны, и к популяризации деятельности Академии – с другой. Хронологический и типологический аспекты теряли, таким образом, свое значение, поэтому для систематизации сочинений, не создав собственной модели, тюрбингенцы возвратились к тетралогиям Фрасилла<sup>15</sup>.

Первую попытку скоординировать хронологический и типологический принципы с новым представлением о параллельном существовании писаной и неписаной философии Платона сделал Х. Теслеф в работе “Исследования по платоновской хронологии” (1982), где ему удалось достичь внушительных результатов<sup>16</sup>. Не отвергая ни биографического, ни стилометрического метода, Х. Теслеф вносит в их применение существенное уточнение. Сама по себе стилистическая типология без введения соответствующих параметров ничего не может сказать о хронологии произведений. В свою очередь, биографическая модель развития от простого к сложному тоже не может быть единственно возможным вариантом, поскольку достаточно известны и примеры развития в противоположном направлении – от сумбурной множественности и напряженности к простоте и ясности, вплоть до лапидарности. К тому же идея вообще какой бы то ни было динамики внут-

ри корпуса предполагает непременно условием равную аутентичность типологически неоднородных произведений, а она-то как раз все еще ждет обоснования. Сам Х. Теслеф предлагает хронологическую таблицу создания сочинений, входящих в Платоновский корпус, где параллельно располагаются эсотерические, экзотерические произведения Платона и примыкающие к ним “сомнительные” сочинения, которые, по справедливому замечанию автора, следовало бы именовать сочинениями “платоновской школы”<sup>17</sup>. Так, к 380 г. до н. э. Х. Теслеф предполагает написанными *“Апологию Сократа”*, диалоги *“Менексен”*, *“Горгий”*, *“Протагор”* в их аутентичном варианте, *“Пир”*, первые наброски начальных глав *“Государства”* и *“Федра”*. Между 380 и 370 гг., в основном, экзотерические работы (*“Федон”*, *“Пир”*, *“Федр”* в окончательном варианте, *“Евтидем”*, *“Лисид”*, *“Хармид”*, *“Тезет”*); эсотерический вариант *“Горгия”* и *“Тезета”*, исключительно эсотерические *“Менон”* и *“Кратил”*, а также из “сопутствующих” сочинений – *“Клитофон”*, *“Критон”*, *“Лакхес”*, *“Алкивиад Г”*, *“Феаг”*, *“Гиптий Меньший”*, *“Ион”*, *“Соперники в любви”*, *“Евтифрон”*. С 365 по 355 г. только *“Государство”* завершено в экзотерическом варианте, основная работа приходится на эсотерические сочинения: *“Законы”* (первые наброски), *“Парменид”*, *“Тимей”*, *“Критий”*, *“Софист”*, *“Политик”*. Из сочинений платоновского круга к этому периоду Х. Теслеф относит сочинение *“Гиптий Большой”*, опубликованный вариант *“Государства”*. В последнее пятилетие жизни Платона экзотерический отдел представлен *VII письмом*, лекцией *“О Благе”* (которые тюрингенцы относят к эсотерическим произведениям), сюда же относятся основной вариант *“Законов”*, эсотерическое сочинение *“Филеб”*, неаутентично платоновские *“Гиппарх”*, *“Сизиф”*, *“Минос”*,

“Демодок”, “О добродетели”, “О справедливости”. После смерти Платона были опубликованы “Законы” (вероятно, отредактированные учениками) и “Послезаконие”, “Определения” – все не позже 340 г.; “Алкивиад II”, вероятно, в первом варианте появился в конце IV в. до н. э., а в начале III в. до н. э. – “Аксиох” и “Алкиона”.

В реконструкции Х. Теслефа платоновское наследие предстает значительно преобразованным, по сравнению с предшествующими образами Платоновского корпуса. Во-первых, это менее четкое, чем прежде, разделение сочинений корпуса на аутентичные и неаутентичные, т. е. в духе тюбингенской концепции большее, чем когда-либо, значение придается “платонизму”, тогда как личность самого Платона отходит на второй план. Во-вторых, уже в отличие от тюбингенцев, автор значительно сокращает чисто “экзотерическую” часть собственно платоновского наследия, оставляя в ней только наиболее прозрачные по содержанию и отшлифованные в литературном отношении сочинения, такие, как “Апология Сократа”, “Федон”, “Пир”, “Федр”. Сочинение же так называемого “позднего” периода (в биографической интерпретации) противопоставляются вышеназванным не как более зрелая ступень мышления, но как произведения иной ориентации, следовательно, речь уже может идти об отражении различных аспектов платоновской концепции в разных группах диалогов корпуса, а не об изменении самой концепции в результате индивидуальной эволюции Платона-философа. Наконец, предположение о переходе того или иного произведения в процессе отделки и редактирования из экзотерического разряда в эсотерический (как “Горгий”, “Теэтет” и наоборот (как “Законы”, “О Благе”) снимает напряжение в противопоставлении этих двух рядов академического



наследия, а тем самым и возвращает Платоновскому корпусу авторитет философского памятника.

Таким образом, почти двухвековой опыт платоноведения подсказывает, что в интерпретации платоновского наследия совершенное разведение прямой и непрямой традиции менее продуктивно, чем их сопоставление, а лично-биографический критерий оценки произведений менее надежен, чем критерий смыслового единства сочинений, т. е. их логико-эстетической аутентичности.

## 4

В Платоновском корпусе неопределимое значение имеет, разумеется, каждый текст. Игнорирование пусть даже самого малого и скромного по литературным и художественным достоинствам опуса, несомненно, снижает полноту исследования. Однако нелепо было бы отрицать, что в литературном наследии Платона очевидным образом выделяются, если можно так сказать, “смысловые центры”, т. е. произведения или группы произведений, в которых затрагиваются сразу несколько важных тем, приводится в движение обширный и разнообразный материал, взятый из мифологии, литературы, истории, науки, житейского опыта, опыта мысли, содержание которых, наконец, не ограничивается рамками того или иного текста, а как бы лишь открывается для последующего размышления. Кроме того, среди диалогов выделяются такие крупномасштабные, скорее итоговые и статические, нежели динамические и экспериментаторские, сочинения, как “Законы” или “Тимей”. Не вдаваясь в проблемы хронологии, догматической систематики или эстетической ценности, а имея в виду лишь содержательные критерии, произведения платоновского корпуса можно распределить по следующим группам.

Во-первых, это простые, небольшого объема, почти или вовсе лишенные литературных украшений диалоги как бы учебного характера, посвященные поиску определения того или иного понятия, зачастую обозначенного уже в их традиционном названии (*“О добродетели”*, *“О справедливости”*) или в сопутствующем названию подзаголовке (*“Гиппарх, или о корыстолюбии”*, *“Минос, или о законе”* и т. п.). Для историка философии – это драгоценные свидетельства относительно методов работы в философских школах платонического направления, однако к характеристике самого Платона они прибавляют сравнительно мало.

Во-вторых, это также монотематические, но уже более развернутые и не лишенные литературных прикрас (характеристики персонажей, фиксация их душевных движений, элементарные перипетии сюжета) диалоги, которые платоноведение издавна считает ранними сочинениями Платона или вовсе неплатоновскими (для их обозначения иногда применяется условное обозначение “Малый Платон”). Границы между “Ранним Платоном” и “Малым Платоном” самые неопределенные, общим для них является, пожалуй, то свойство, что, помимо учебного назначения, они имеют яркую историческую характерность и могут служить также пособиями для изучения эпохи возникновения и формирования афинской школы философствования с ее преимущественно гуманитарной, политической и логической направленностью. Довольно живо обрисованы в этих диалогах социальные типы жителей тогдашних Афин – политики, крестьяне, ремесленники, борцы, художники, рапсоды, старики и молодежь и т. п. Эти маленькие прозаические шедевры очень близки к бытовой драме (жанру, не получившему в античной драматур-

гии достаточного развития, если не считать колоссально-го успеха сицилийских *“мимов”*, влияние которых на Платона в античности считалось бесспорным<sup>18</sup>. Их философское содержание не превышает уровня опусов первой группы, однако самый сплав отвлеченного рассуждения и жанровой характерности позволяет решение элементарно-логических задач ввести в более широкий контекст проблем мировоззренческих, этических, политических, эстетических. Сюда можно отнести целиком IV, V, VII *тетралогии Фрасилла*, а также диалоги *“Евтидем”*, *“Евтифрон”*, *“Критофонт”*, *“Эриксий”*, *“Аксиох”*, *“Алкиона”*.

Сочинения этого типа называются “сократическими” еще и потому, что в них наиболее отчетливо воспроизводится “майевтический” метод Сократа, путем последовательной постановки вопросов заставлявшего собеседника как бы самостоятельно прийти к тому или иному заключению, а не воспринять его как школьную догму.

В диалоге под традиционным названием *“О справедливости”* вопрос о справедливости и несправедливости ставится в связи с понятиями знания и невежества, причем собеседники соглашаются, что никто не бывает дурным по собственной воле, ибо зло происходит единственно от неведения справедливого. В диалоге *“О добродетели”* собеседники пытаются определить природу добродетели, или доблести, соглашаются, что никто еще не стал доблестным мужем благодаря научению, однако и природного источника доблести им не удастся отыскать. Итогом рассуждения ставится предположение, что доблесть – божественный дар. Сочинение под названием *“Сизиф”* посвящено одному из свойств гражданской доблести – умению подавать благие советы. Исследуется вопрос: дается ли правильный совет на основе знания или незнания? По-

сколько совет дается на будущее, он относится к тому, чего еще нет и в чем человек не может быть сведущ. Итогом диалога остается недоумение, собеседники решают еще раз вернуться к этому вопросу.

В диалоге *“Минос”* демонстрируется процесс выработки определения для понятия “закон”. Собеседники пытаются одним определением охватить все области приложения многозначного греческого слова “номос” (закон), что оказывается затруднительным: обращая внимание на различие законов у разных народов, собеседники задаются вопросом о понятии правильного закона. Правильность закона они находят в соответствии существу, после чего становится необходимым разграничить законы, относящиеся к телу, и законы, касающиеся души. Итог беседы – сетование на то, что свои душевные нужды человек знает и понимает значительно хуже, чем телесные, а поэтому и не может дать определения истинному закону, закону для души. Диалог *“Гиппарх”* открывается вопросом: что есть корыстолюбие? Корыстолюбцы, по мнению собеседников, суть знатоки того, на что направлено их корыстолюбие. Противоположен корысти убыток, но убыток есть зло, следовательно, корысть есть добро, а потому все люди суть и должны быть корыстолюбивы. Свои заглавия диалоги *“Минос”* и *“Гиппарх”* получили по вставным эпизодам, из которых первый посвящен несправедливой славе Миноса и демагогической силе трагедии, а второй – также несправедливой молве о старшем сыне Писистрата – Гиппархе – и о просветительской роли элегического жанра в лирике.

В диалоге *“Эриксий”* обсуждаются вопросы, связанные с понятиями богатства, пользы, денег, нужды и потребности. К обсуждению привлекается пересказ одной из последних бесед софиста Продика. Богатство собеседники на-

ходят не в накоплении денег, но в обилии ценных вещей, способных удовлетворять человеческие потребности. Итогом диалога становится пародийно-софистический поворот темы: у кого много нужд, тот беден, у кого много средств удовлетворять нужды, тот, следовательно, богат, поскольку он имеет много нужд, для удовлетворения которых собирает свои богатства. Диалог богат разного рода этнографическими сведениями, лингвистическими и логическими дистинкциями, литературными реминисценциями и психологическими наблюдениями.

Диалог *“Клитофонт”* демонстрирует подход к справедливости как к науке, подобной медицине, но обращенной к исцелению душ, а не тел. Сократ уклоняется от определения справедливости как таковой, чем вызывает недовольство Клитофонта, который грозит найти себе другого учителя и уходит к Тразимаху.

Запутана и противоречива коллизия, положенная в основу диалога *“Евтифрон”*, озаглавленного по имени главного персонажа, человека, который подает в суд на отца, по неосторожности уморившего своего служителя, когда тот совершил злонамеренное убийство. В этой криминальной ситуации Сократ находит повод для рассуждений о благочестии и нечестии как таковых, об идее благочестивого и нечестивого, пользуясь которой как эталоном можно было бы отличать одно от другого. Можно ли благочестие рассматривать как точную науку, по примеру геометрии или арифметики? Собеседники в поисках определения для благочестия вступают в порочный круг замен одного понятия другим (благочестивого – полезным богам, и т. д.). Сократ упрекает Евтифрона в том, что, не зная толком различия между благочестием и нечестием, он преследует по суду престарелого отца, едва ли действительно по-

винного в смерти несомненного убийцы. В экспозиции диалога *“Евтидем”* Сократ заявляет, что хотел бы на старости лет обучиться искусству эристики (спора). В качестве первого опыта избирается вопрос: можно ли учить добродетели? Спорщики – собеседники Сократа братья Евтидем и Дионисиодор, бывшие атлеты, ныне эристики – проигрывают различные варианты ответов и показывают, что любой ответ может быть опровергнут. Сила эристики – в умении подменять одни значения слов другими, пользуясь простотой своих слушателей, не искушенных в словесном искусстве. В заключение диалога Сократ опровергает перед Критоном – своим земляком и приятелем – утверждение некоего великого мужа (Исократа) о том, что эристикой и философией занимаются люди нечистоплотные, а следовательно, чистому человеку туда ход заказан. Обращай внимание на дело, а не на того, кто им занят. Дело философии стоит того, чтобы и самому в нем упражняться, и пристроить к нему своих детей.

Главный герой диалога *“Ион”* – рапсод, искусный исполнитель и толкователь поэм Гомера, претендующий на звание ученого, обладателя универсальных познаний во всех областях жизни, искусствах и ремеслах, коль скоро те были предметами описания у Гомера. Сократ добродушно высмеивает претензии Иона, подводя его к мысли, что силу мастерства составляет не знание, но божественное вдохновение.

Основная тема диалога *“Феаг”* – воспитание юношества и основа его – *софия*, новомодная городская мудрость, малопонятная старику Демодоку, который привел из деревни в город сына Феага, с тем чтобы дать ему современное образование. На примере присутствующих при беседе Аристида и Фукидида, внуков-тезок знаменитых поли-

тиков, Сократ показывает, что политическая софия не может быть предметом изучения, научения или наследования. Сам он лишь обещает приобщить юношу к своему кружку восторженных обожателей мудрости.

Диалог *“Лисид”* посвящен понятию дружества (*φιλίας*). Дружество, по Сократу, связывает подобное, которое может быть и дурным, и добрым, но цель удружбы всегда одна – благо. Привыкшие искать не цели, а причины, собеседники Сократа остаются недовольны тем, что дружественное стремление к благу проистекает, как получается, из недостатка блага, а им изначально хотелось видеть в дружбе исключительное благо, доступное лишь добрым людям, недоступное дурным.

Диалог *“Соперники в любви”* вполне мог бы именоваться *“О философии”* – речь в нем идет о месте философии среди знаний и в жизни города. Сократ отвергает определение философии как “многоучености” или как “методологии” прочих наук. Философ, по выражению Сократа, не может уподобляться пятиборцу, выигрывающему по сумме очков, хотя и проигрывающему в любом из отдельно взятых видов, как будто у него нет своего дела. Его призвание в обществе – учить людей быть хозяевами в собственном доме и в собственном городе.

Без разрешения остается и главный вопрос диалога *“Лахес”*, где те же Аристид и Фукидид пытаются выяснить, что есть мужество, доблесть мужа, основано ли оно, да и всякая иная доблесть, на знании или даруется богом как редкостный дар. Сократ в затруднении и призывает всех, начиная с себя самого, учиться и просить у мудрых, чтобы вразумили недоумевающих.

Столь же проблематичным оказывается определение понятия благоразумия (*σοφροσύνη*), предпринятое в диа-

логе “*Хармид*”. Тесно связанное с понятием здравомыслия (целомудрия), оно в то же время претендует на роль высшего знания, знания о целостности и порядке всего или знания о самом знании. Однако на каждое знание есть своя наука, благоразумие не тождественно ни одной из наук, как же собирается оно различать знание, не постигая предметов каждого отдельно взятого знания? Не есть ли благоразумие знание добра и зла в каждом деле? Нет, ибо благоразумие само по себе не приносит нам ни одного из тех благ, что приносят отдельно взятые познания. Следовательно, есть нечто, именуемое благоразумием, но сущность его пока ускользает от собеседников, они уговариваются продолжить изыскание.

Диалог “*Гриппий Меньший*” имеет подзаголовок “*О лжи*”. Запутывая друг друга в противоречиях, собеседники приходят к выводу, что ложью можно называть только сознательное криводушие, а не оплошность несведущего, если же знание и справедливость – одно, то и добродетельным следует назвать скорее лжеца (ведь он знаток), чем правого простака. Сократ сетует на то, что и мудрость софистов не помогает рассеять преследующих его недоумений.

В диалоге “*Алкивиад Первый*” Сократ помогает возмужавшему Алкивиаду познать самого себя, показывая, что “сам человек” – это его душа, а не тело, что природные достоинства Алкивиад обязан украсить достоинствами душевными, что лишь добро совместимо со свободой, а зло неразлучно с рабством. Диалог “*Алкивиад Второй*” посвящен благочестивой осмотрительности, столь необходимой человеку, который собирается молить о чем-то богов. Людям, не познавшим добра и зла, следует просить богов о милости, а не об исполнении людских неразумных пожеланий.



Прелестная прозаическая миниатюра под названием *“Алкиона”* передает диалог Сократа и Ферефонта (тот самый друг Сократа, что посылал в Дельфы с вопросом о Сократе и получил ответ, что Сократ – мудрейший из всех мужей, мудрее мудрых Софокла и Еврипида). Услышав на морском берегу крик чайки алкионы (историю ее превращения поведал Овидий в своих *“Метаморфозах”*), друзья задаются вопросом, можно ли верить сказаниям о превращении птиц в женщин, а женщин – в птиц. Сократ произносит проникновенную речь о краткости земной жизни человека, об ограниченности его познаний в сравнении с необозримым разнообразием природы и вечности. Богам подвластно все, в природе возможны любые метаморфозы. Красивая сказка о верности Алкионы, о ее безутешном горе и скорбном плаче по умершему супругу вполне может быть правдивой, во всяком случае, она может служить многозначительным примером для ныне живущих женщин – друзья расстаются с намерением поведать ее дома своим женам.

Не менее назидательна сцена, разыгранная в диалоге *“Аксиох”*. Сократа зовут к постели умирающего Аксиоха, ибо здесь как никогда потребна мудрость философа. Сократ беседует с умирающим о бессмертии души, Аксиох проникается радостным предчувствием скорого освобождения от земного заточения и близкого блаженства в *“Долине истины”*, раю для добродетельных душ в царстве Плутона. Сократ возвращается в Киносарг (будущее пристанище философов-киников).

В диалоге *“Менексен”* короткий обмен репликами между Сократом и Менексеном предваряет надгробную речь Аспазии при чествовании павших за отчизну воинов. Здесь и обзор героической истории Афин, и восхваление демок-

ратии, и возвеличение роли Афин в современной политической ситуации Греции, и обращение к традиционным аттическим доблестям.

Под названием “*Демодок*” в корпус включен обращенный к Демодоку монолог Сократа, подвергающий скептическому рассмотрению фундаментальное установление афинской демократии – совет, принятие решения путем голосования, состязательность сторон в суде, равно как и в прочих собраниях, убедительность демагогической речи. Сократ недоумевает: если люди не могут решить сложного дела в одиночку, следовательно, ни один из них не знает этого дела, откуда же возникает знание, когда они собираются вместе? Далее, если речь одного показалась кому-то правдивой, зачем выслушивать его противника, а если кто не мог оценить правоты одного, то как он сумеет оценить правоту или неправоту двух? Наконец, если кто-то готов посочувствовать любому, кто его просит о сочувствии, виноват ли он, когда позволяет себя обманывать ловкому лжецу? Вопросы и недоумения Сократа остаются без разрешения, однако пафос его вполне понятен: демократия, не основанная на суждении знатока в каждом деле, заманивает народ в ловушки, расставляемые недалекими ловкачами для добродушных простаков.

Особняком и как бы на переломе от “сократического” к более зрелому, собственно платоновскому диалогу стоят “*Апология Сократа*” и “*Критон*”. Оба эти сочинения носят скорее монологический, чем диалогический, характер; проблемы, в них обсуждаемые, относятся к области политики или этики, их философская специфика состоит уже не в логике и не в методологии, а в самом основании мировоззрения – в голосе совести; в “Апологии” Сократ предстает в ореоле спокойного и мужественного величия; сме-

ло и бескомпромиссно, не заискивая перед собранием сограждан, Сократ отстаивает свою правду. «Я вам предан, афиняне, и люблю вас, но слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока я дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: “Ты лучший из людей, раз ты афинянин, гражданин величайшего города, больше всех прославленного мудростью и могуществом, – не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разуме, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?”» (29 D-E).

Как бы подхватывая темы “сократических” диалогов – истинная справедливость, добродетель, мудрость, мужество, – “Апология” поднимает их истинность на новый уровень, назначая за нее неслыханную цену – жизнь и смерть. Речь идет уже не о том, что лучше, что хуже, но о том, что единственно возможно перед лицом истинно божественной мудрости. Философ решительно вступает в конфликт с общественным мнением, объявляет для себя высшим арбитром свое внутреннее убеждение, называя его божественным голосом, своим “демонием”.

В “Критоне” тот же голос совести повелевает философу повиноваться законам отчизны и, оставаясь верным себе, своему убеждению, принять смерть, но ни в коем случае не искать спасения в бегстве, ибо неповиновение законам было бы изменой справедливости и гражданской доблести, т. е. опять-таки изменой своему идеалу, себе. Отстаивать справедливость нельзя нарушением справедливости – таково убеждение совести философа.

Эта тема – тема философически осмысленной, мужественной смерти Сократа, неизмеримо повышающая цен-

ность и смысл всех рассматриваемых в его присутствии вопросов, звучит и в других диалогах, то выходя на первый план, как в *“Федоне”*, то сопровождая течение беседы подспудно, как в *“Теэтете”* или *“Меноне”*, то отдаленным намеком, как в *“Пармениде”* или в *“Горгии”* (521 D сл.).

Следующую, третью, серию диалогов составляют сочинения яркого драматического характера, представляющие резкие и темпераментные словопрения с участием знаменитых софистов, именами которых они традиционно и называются: *“Протагор”*, *“Горгий”*, *“Гиппий Большой”*. Сюда же можно отнести диалоги *“Кратил”*, *“Менон”*, *“Теэтет”*, *“Федр”* и *“Пир”*, *“Федон”* и отчасти *“Парменид”*. Это крупные философские построения, предваряемые и перемежающиеся жанровыми сценами. Психологическая обрисовка персонажей или их социальная типологизация здесь менее выражены, образы героев складываются из их речей, главное в их характеристике – их философская позиция, которую они высказывают и защищают со всем пылом убежденности и со всей силой диалектического мастерства.

Персонажами “сократических” диалогов были люди не искушенные в науках, здесь же собеседниками Сократа выступают многоученые софисты, математики, врачи, поэты, знаменитые философы. Это уже не робкие юноши, послушно выводящие по манию учителя на свет божий первые детища своего едва пробуждающегося мышления. Это зрелые мыслители, мастера своего дела, вносящие в беседу драгоценные плоды своего профессионального и житейского опыта.

Во всех этих диалогах, за исключением, может быть, *“Парменида”*, предметом обсуждения выступает знание, отношение его к познаваемым вещам, природа его универсальности, возможность его достижения и способы его

удостоверения; так или иначе в них просматривается платоновская теория идей, которая от диалога к диалогу набирает полноту и четкость, поворачивается новыми и новыми гранями.

Один из простейших подходов к этой теме демонстрируется в диалоге *“Гиппий Большой”*. Дав волю своей иронии над софистами, среди которых тот в большем почете (следовательно, мудрее), кто зарабатывает своими поучениями больше денег, Сократ пытается затем выяснить у Гиппия, что есть прекрасное. В ответ знаменитый софист перечисляет ряд прекрасных предметов – прекрасная девушка, прекрасная лошадь, прекрасная ваза, причем в ряду этом он оценивает не все предметы равно, но устанавливает в нем некоторую иерархию: прекрасная девушка прекраснее, чем прекрасная лошадь, а та, в свою очередь, прекраснее, чем прекрасная ваза. Но еще прекраснее, чем все названное выше, оказываются прекрасные доблести – сила, справедливость и тому подобное. Окончательного определения собеседники не достигают, однако Сократ высказывает такое предположение: «Не кажется ли тебе, что как только прекрасное само по себе, благодаря которому все остальное украшается и представляется прекрасным, – как только эта идея присоединяется к чему-либо, это становится прекрасной девушкой, кобылицей, либо лирой?» (289 D).

Нечто взятое “само по себе”, или идея, в диалогах этой серии составляет неизменный предмет изыскания, постоянно ускользающий от определения, но вновь и вновь преследуемый. В диалоге *“Протагор”* рассматривается идея добродетели, причем ход рассуждения склоняется к тому, что эта идея ближе всего к знанию, но к знанию можно свести и все прочие идеи – и справедливость, и рассуди-

тельность, и мужество. Значит, к идее должен вести какой-то другой путь.

Среди пестрого роя тем и предметов, поочередно всплывающих в беседе участников диалога *“Горгий”*, с особым постоянством повторяется тема души человеческой, в природе которой, вероятно, следует искать ответы на вопросы о природе знаний, искусства, доблестей и всего прочего.

Темы трех вышеназванных диалогов как бы стягиваются вместе в диалоге *“Менон”*, где вновь ставится вопрос о добродетели и вновь ответ дается через перечисление добродетелей, а поиск истины приводит собеседников к вопросу о душе и об источниках хранящихся в ней познаний. Сократ напоминает слушателям о старинном предании, согласно которому душа человеческая бессмертна, «часто рождается и видела все и здесь и в Аиде» и «нет ничего такого, чего бы она не познала, поэтому ничего удивительного нет в том, что и на счет добродетели, и на счет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно» (81 В-С).

Подозвав раба, собеседники предлагают ему решить геометрическую задачу, и тот, хотя и не сразу, мало-помалу находит верное решение, демонстрируя вместе с тем возможности души “припомнить” то, чего она, казалось, не знала, но что под воздействием правильно поставленных вопросов всплывает в памяти, ибо было ей ведомо истинно, по самой ее природе. Возвращаясь к добродетели, Сократ наводит слушателей на мысль, что добродетель “сама по себе”, т. е. как идея, постигается знанием, однако практические добродетели вполне доступны и тому, кто не владеет знанием, ибо для успешной деятельности довольно и “правильного мнения” (96 Е–100 С).

О бессмертии души и ее природе вдохновенно повествует Сократ в диалоге *“Федр”*, первоначальной темой которого была избрана любовь и сочинение о ней оратора Лисия. В душе человека соединяются светлое и темное начала, она подобна упряжке двух коней – черного, неистового, и белого, благородного нрава, управляемой одним возничим – разумом; душа принадлежит и земному миру и небесной области. «Эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души – уму, на нее-то и направлен истинный род знания» (247 С). Любовь к мудрости окрыляет коней человеческой души, они получают способность возноситься ввысь, созерцать истину и совершенную красоту. Любовь к мудрости лежит в основании всякого искусства, в том числе и красноречия; последнему больше, чем другим, следует обращаться к возвышенным предметам и постигать природу ума и мышления (270 А), научиться «возводить к единой идее то, что повсюду разрознено, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения» (265 D).

Заключают диалог существенные замечания о преимуществе живого диалога перед письменными сочинениями. Последние молчат, как истуканы, и на возникающие при чтении вопросы всегда отвечают одно и то же. Непосредственный обмен мыслями в диалоге позволяет сразу же рассеивать недоумения и заблуждения. Однако запись бесед, сделанная по всем правилам диалектического искусства вопросов и ответов, помогает вступать в общение тем, кого разделяют расстояния и годы. Писатель, направляющий свои усилия к познанию истины и сообщению ее другим, должен именоваться философом и быть диалектиком, а всего лишь ритором или поэтом – тот, кто всецело занят

только своим искусством. Образец первого Сократ видит в молодом Исократе, второго – в знаменитом Лисии.

Одну за другой несколько хвалебных речей в честь Эрота, бога любви, произносят участники диалога *“Пир”*, собравшиеся в доме поэта Агафона, чтобы отпраздновать его победу в состязании трагиков. Федр восхваляет Эрота как древнейшего из богов, побуждающего влюбленных к прекрасным и доблестным поступкам. Павсаний держит речь о двух Эротах, сыновьях двух Афродит – Небесной и Всенародной, возвышенной, ради мудрости, и низменной, ради удовольствий телесных. Подхватывая речь Павсания, Эриксимах говорит о космической силе любви и о необходимости гармонического единения двух названных ранее Эротов. Аристофан рассказывает сказку о существовавших некогда единых муже-женах, людях, соединявших признаки мужского и женского естества. Прогневившие богов заносчивостью, они были рассечены Зевсом на две половины, и потому-то теперь каждый человек тоскует по своей половине и ищет восполнения своей увечной сущности. Агафон, напротив, рисует Эрота как символ всевозможных совершенств. Сократ передает притчу, слышанную им некогда от мудрейшей Диотимы, о том, как Эрот произошел от Богатства и Бедности, и потому есть сила, побуждающая человека вечно стремиться к овладению благами, восходя от благ низших к благам высшим, вплоть до высочайшего Блага – идеи вечно и неизменно прекрасного. Возвышенный пафос речи Сократа снижается комической интермедией: в обществе пьяных дружков на пир врывается Алкивиад. С потешной откровенностью он рассказывает о том, как безуспешно он преследовал Сократа, пытаясь прельстить его своей молодостью и красотой, и как был отвергнут, получив, впрочем, прекрасный урок на



всю жизнь: красота физическая перед красотой духовной ничтожна, как медь ничтожна перед золотом. Идею прекрасного Платон называет в этом диалоге «прозрачным, чистым, беспримесным, не обремененным человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором» (211 Е), наделяя ее божественностью и единообразием.

В диалоге *“Федон”* Сократ в преддверии казни беседует с ближайшими друзьями, поверяя им самые сокровенные свои мысли о бессмертии души и о давнем разладе между телом и душой, в союзе которых лишь душа поистине стремится к высокому благу, тело же служит ей обузой, требует для себя много никчемных и мелочных забот. Одним из аргументов в пользу бессмертия души Сократ опять называет “припоминание” (анамнезис). Постигая с помощью чувств нечто прекрасное, доброе, справедливое, священное, равно как большее или меньшее и тому подобное, мы восстанавливаем в памяти некогда постигнутые, но забытые душой при новом рождении идеи красоты, добра, справедливости, величия и т. п. Душа сама, как постигаемые ею идеи, безвидна и лишена телесных свойств, а в состоянии размышления обнаруживает свойства припоминаемых ею идей – чистоту, вечность, неизменность и бессмертие. Что же касается доброты, справедливости, великих или малых вещей, то все они получают имена доброго, справедливого, великого или малого лишь в силу причастности к идеям доброго, совершенного и т. п., которые только и существуют поистине, вечно и неизменно, тогда как все причастные им вещи – бранны и непостоянны.

Расставаясь с друзьями и желая утешить их в неотвратимом горе, Сократ рассказывает им сказку о прекрасной земле, которая так же относится к нашему земному обиталищу, как берег моря к подводным глубинам. Мы живем на

дне глубокой впадины, заполненной воздухом, а там, за краями этого воздушного бассейна, располагается истинная Земля, похожая на сшитый из двенадцати разноцветных кусочков кожаный мяч, изукрашенный совершенными деревьями, цветами, плодами, горами и драгоценными камнями, живыми существами, среди которых есть и люди, необыкновенно прекрасные и счастливые. Но как есть мир, возвышающийся над нашей Землей, так есть и нижний мир, расположенный в самых глубоких и тесных ее впадинах, его издавна именуют Тартаром. Души умерших получают в областях Тартара местопребывание, достойное их прижизненных деяний. Души праведные получают возможность поселиться на верхней Земле. «Те же из их числа, кто, благодаря философии, очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища, еще более прекрасные, о которых, однако же, поведать нелегко, да и времени у нас в обрез» (114 С). Приносят чашу с ядом, Сократ выпивает ее и до самого последнего мгновения ласково и радостно разговаривает с друзьями. Последние его слова: «Мы должны Асклепию петуха – так отдайте же, не забудьте» (так благодарили исцелившиеся бога-врачевателя).

В диалогах этой третьей серии теория идей затрагивается как бы косвенно, применительно к решению тех или иных конкретных вопросов. Силен в этих диалогах и драматический элемент. То же можно сказать и о диалогах *“Кратил”* и *“Тезетет”*. Первый целиком посвящен лингвистическим вопросам – имена, их природная и неприродная правильность, морфология и этимология, буквы и их смысловые потенции; сталкиваются гераклитовское, протагоровское и элейское понимание истины, отчасти развивается и демокритовская концепция языка. Во вто-

ром диалоге собеседники пытаются дать определение знания, отталкиваясь от опыта математики (юноша Теэтет и его учитель Феодор – геометры). Частные виды знания они пытаются “уловить одной идеей”, как в геометрии, где речь идет об идее фигуры, а не о той или иной конкретной ее модификации. В обоих диалогах критикуется субъективизм и релятивизм софистов, активно используется понятие неделимого элемента как минимальной части в составе сложносоставных вещей; здесь же рассматривается диалектика целого и суммы составляющих его частей. Идея вещи трактуется как неделимое целое, неразложимое на те части, из которых состоит вещь, и неподвластное диалектическому разбору.

Диалоги “Парменид”, “Софист”, “Политик”, “Филеб” по содержанию и форме значительно отличаются от перечисленных выше. Драматический элемент в них выражен слабее, однако не это составляет их специфику. В этих диалогах теория идей не привлекается по ходу дела, но рассматривается сама по себе, со всей возможной полнотой и во всей неизбежной противоречивости, что дало даже повод говорить о “самокритике”, предпринятой Платоном в этих его поздних произведениях, когда он отказывается от многих наивных положений своих первых мифов о заоблачном существовании бестелесных прекрасных образов и все больше склоняется к представлению об имманентном присутствии идей в вещах, как это было с достаточной определенностью сформулировано Аристотелем.

В “Пармениде” идея рассматривается как единое во множестве единообразных вещей, в “Филебе” – как единое благо, просматривающееся в разнообразии мира, в “Софисте” – как бытие, инобытие которого представляют собой существующие вещи, а в “Политике” – даже как формаль-

но-логический вид. Эти сочинения уже не могут быть пересказаны как литературные произведения, последовательный разбор их содержания возможен лишь как прослеживание концепции, поэтому их рассмотрение откладывается и переносится в раздел, посвященный платоновской модели идеализма.

Как в большой симфонии композитор повторяет музыкальные темы своих более ранних сочинений и соединяет их в новом гармоническом целом, так в *“Государстве”* Платон сводит воедино темы, рассеянные по разным диалогам, и как бы раскрывает свои изначальные интенции и незримую дотоле связь одних диалогов с другими и всех их вместе – с главной задачей своего философствования, а именно с формированием такого политического идеала, который позволил бы просвещенному разуму занять ключевые позиции в жизни общества в целом и каждого человека в частности.

Вечером праздничного дня, после торжественного шествия и в ожидании ночных конных ристаний с факелами собрались в доме благородного старца Кефала Сократ и несколько его постоянных слушателей, знакомых нам по другим диалогам, чтобы отдохнуть и посвятить несколько часов приятной умной беседе. Так начинается повествование в *“Государстве”*.

В первой книге со своей обычной иронией Сократ пытается получить от софиста Фрасимаха определение понятия справедливости. Во второй книге понятие справедливости рассматривается как категория государственной жизни. Государство возникает, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя и нуждается еще во многом (369 В). В объединении людей возникает разделение труда (369 Е), появляются разные профессии и возникает воз-

возможность профессионального совершенствования. Сократ начинает набрасывать контуры идеального государства. В идеале – разделение труда должно производиться сообразно природным задаткам тех или иных граждан между тремя сословиями: демиургов (земледельцев и ремесленников), стражей и правителей (философов). Особенно высокие требования предъявляются к природным задаткам тех, кто будет избран на должности стражей, призванных блюсти безопасность и внутренний порядок государства. Эти богатые натуры требуют, кроме того, и специального воспитания. Образование, которое получают стражи, основывается на разуме; науки, поэзия, мифология – все должно пройти цензуру разума. Третья книга посвящена практическим проблемам, связанным с отбором и воспитанием будущих стражей в гармоническом сочетании физической и мусической культуры. Заключают ее проекты устройства жизни и быта стражей в духе здорового аскетизма и нравственной чистоты. В четвертой книге продолжается описание идеального государства; называются четыре главные добродетели, составляющие кодекс чести идеального гражданина: мудрость, мужество, рассудительность и справедливость. Рассматриваются пять типов государственного устройства, соответствующие пяти типам душевной организации человека (445 С-Е). Тема эта переходит в пятую книгу, где также рассматривается роль женщин в идеальном государстве, проблема воспитания малых детей, причем для стражей, охранителей государства, Сократ отрицает возможность семьи и собственности, браки у них не заключаются навечно и подчиняются соображениям государственной целесообразности, дети не знают своих родителей и почитают любого взрослого мужчину или женщину как отца и мать. Женщины долж-

ны разделять с мужчинами и долг военной службы. Во второй половине пятой книги Сократ рассуждает о необходимости слияния государственной власти и философии, в связи с этим ставится проблема истинного знания и мнения. Образ идеального философа рисуется в шестой книге, в конце которой впервые заходит речь об идее блага как верховной идее и о существовании двух миров – умопостигаемого и чувственного. Седьмая книга открывается притчей об узниках пещеры, скрывающей от людей истинный мир, о возможности человека благодаря воспитанию высвободиться из плена чувственно воспринимаемых вещей, о необходимости дать стражам философское образование, основанное на изучении точных наук и усвоении диалектического метода рассуждений. Восьмая книга посвящена рассмотрению различных типов государственного устройства – тимократии, олигархии, демократии, тирании. В девятой книге анализируются душевные побуждения человека, в которых находит себе опору тирания. В десятой, последней, книге Сократ опять обращается к поэзии, рассматривая соотношения идей, вещей, образов искусства и их воздействия на душу. Возвращаясь к понятию справедливости, Сократ рассказывает легенду о возвращении некоего Ира из загробного царства. Рисуется картина потустороннего пристанища душ, процедура присуждения им очередного земного удела, более высокого или низкого, чем прежний, в зависимости от того, насколько справедливым был образ ее предшествующей жизни. Справедливость – не только государственная категория, истинный смысл справедливости открывается только перед лицом бессмертия души. Справедливость этого мира имеет целью освобождение от него, ибо достигшая выс-

шей справедливости душа освобождается от дальнейших земных воплощений.

Таково содержание *“Государства”*, произведения, в котором платоновская философия предстает, может быть, в наиболее цельном и непротиворечивом виде. Тематически к нему примыкает *“Критий”*, где идея совершенного государственного устройства преподносится в форме исторической утопии – повествования о существовавшем некогда государстве на острове Атлантида (к сожалению, рассказ обрывается на полуслове, ибо текст дошел до нас не полностью). Отчасти повторяет идеи *“Государства”*, отчасти развивает, отчасти критически пересматривает и уточняет последнее, скорее всего, сочинение Платона – *“Законы”*, несущее на себе печать не свойственной другим произведениям Платона расчетливости, строгой композиционной дисциплины и исключаяющей двусмысленность определенности. В этом диалоге нет театральных эффектов, собеседники – два критских старца и их сверстник из Афин; в священный день летнего солнцестояния, по традиции связанный с почитанием божественных покровителей государства, на острове, слывшем родиной легендарных законодателей, старцы ведут неспешный разговор о необходимости законов и возможности их совершенствования. В первой книге законодательные проблемы трактуются в расширительном смысле, не только как политические, но как космические и даже онтологические (если иметь в виду онтологический смысл Блага, верховной идеи платонизма). Во второй книге рассматривается воспитательное значение искусств и необходимость подчинения их правильным законам. В третьей книге законодательство предстает в исторической перспективе, а в четвертой, если можно так выразиться, в экологической.

Пятая книга целиком заполнена речью афинского гостя о природе души и справедливости, которую он понимает в почти коммунистическом духе. Шестая книга повествует о распределении должностей в идеальном государстве, а также о воспитании будущих претендентов на эти должности. Здесь же говорится о воспитании девочек, о положении женщин в государстве, о браке. Седьмая книга посвящена возвращению детей в государстве – от младенчества до возмужания, о распорядке их жизни, об основах образования. Восьмая – физическому воспитанию и жизнеобеспечению граждан. В девятой и десятой книгах трактуется уголовное право, в одиннадцатой – гражданское, в двенадцатой – международное, военное, финансовое. В заключении двенадцатой книги и всего сочинения в целом возникает вопрос о философской трактовке государственного управления, о порядке космоса и о космической сущности высшей государственной власти, которую осуществляет Ночное собрание, состоящее из десяти наиболее мудрых и почтенных старцев. Конечный итог сочинения тот же, что и в *“Государстве”*: совершенствование бессмертной души человеческой есть цель и основание справедливости, а первый помощник государственной власти на этом пути – искусство, сообразующееся с правильными законами.

*“Законы”* считаются последним сочинением Платона и как бы итогом всей его творческой жизни, причем, по признанию многих восторженных поклонников древнего философа, неутешительным итогом, ибо слишком уж веет от рассуждений “афинянина” (здесь он – первое лицо, Сократа в этом диалоге нет) казармой и полицейским участком, тогда как в других сочинениях корпуса царят дух свободного интеллектуального состязания, пытливая



мысль, ироничная и самокритичная мудрость, никогда не останавливающаяся на достигнутых рубежах, всегда устремленная к новым и новым обретениям. Гораздо более отрадный итог многолетней философской работы Платона принято видеть в его диалоге *“Тимей”*, ставшем для последующих веков как бы “символом веры” платонизма, суммой всей платоновской философии и ключом к ее пониманию. Как и *“Государство”* и *“Законы”*, *“Тимей”* тоже несет печать сакральной торжественности и праздничной приподнятости. Четверо собеседников: Сократ, Тимей, Критий и Гермократ, – находятся под впечатлением состоявшегося у них накануне разговора о наилучшем государственном устройстве (очень близко повторяющего основоположения *“Государства”*) и жаждут продолжить беседу. Чтобы достойно отблагодарить Сократа за его вдохновенное повествование об идеальном государстве, а также чтобы почтить богиню Афины в ее праздник «достойным и правдивым хвалебным гимном», слово берет Критий, известный в древности родственник Платона. Он передает слышанный от деда рассказ Солона о его путешествии в Египет и беседе с тамошними жрецами, которые поведали ему, что история Афин гораздо древнее, чем предполагают нынешние обитатели этого города, что некогда, много тысяч лет назад, афинское государство было «и в делах военной доблести первым, и по совершенству всех своих законов стояло превыше сравнения; предание приписывает ему такие деяния и установления, которые прекраснее всего, что нам известно под небом» (23 С).

Законодательное устройство этого древнейшего афинского государства обнаруживает поразительное сходство с тем идеалом, что был обрисован Сократом. Однако с тех пор прошло не только много лет – сокруши-

тельные катаклизмы, подобные мифическому потопу или падению спалившей землю огненной колесницы Фаэтона, смели с лица земли целые страны и народы, уничтожив самую память о былом совершенстве, повергая каждый раз людей в состояние первобытной дикости. В связи с этими мифами в беседу чисто исторического характера впервые вползают «естественнонаучные» мотивы: мифы не далеки от правды, ибо «тела, вращающиеся по небосводу вокруг Земли, отклоняются от своих путей, и поэтому через известные промежутки времени все на земле гибнет от великого пожара» (22 D), а разливы Нила могут служить прообразом всемирных потопов. Так постепенно от политических проблем через исторический очерк интерес собеседников переключается на предметы космологические, и слово берет признанный специалист в этой области – Тимей из Локр, поклонник Пифагора, знаток астрономии, который «главнейшим своим занятием сделал познание природы всех вещей» (27 A). Рассказ Тимея – это и космогония, и физика, и онтология, ибо повествует он не только о мире и его зарождении, но прежде всего о фундаментальных принципах бытия и познания.

«Представляется мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и объяснения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие, а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле. Однако все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно. Далее, если демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет

его в качестве первообраза при создании идеи и потенции данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение его выйдет дурным» (27 D–28 A).

Вселенная, или “всеобъемлющее небо”, относится к вещам зримым, осязаемым, телесным, возникающим и подвластным мнению, а следовательно, имеющим причину своего возникновения. «Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» (28 C). Поэтому в рассказе Тимея он именуется впредь “демиургом”, т. е. “мастером”, чье произведение – наш мир. Этот благой творец, желая как можно больше уподобить свое творение себе самому, «устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную... как единое видимое живое существо, содержащее все сродные ему по природе живые существа в себе самом» (29 E–31 A). Бог сотворил Вселенную из огня, воздуха, воды и земли, сообщив ей очертания сферы и заставив ее «единообразно вращаться в одном и том же месте, в самом себе, совершая круг за кругом» (33 D–34 A). Душу он поместил в центре вселенского тела и оттуда «распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне» (34 D), а составил он ее «из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах», создав путем смешения «третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного» и слив все три “в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным» (35 A–B). Эту триединую смесь творец разделил на нужное число частей, руководствуясь принципами наиболее утонченных пропорций, совершенство которых способен оценить лишь ис-

кушенный пифагореец (35 В–36 D). Затем он сотворил время как некое движущееся подобие вечности, так что «время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад». Затем бог сотворил четыре рода живых существ: небесный род богов, пернатых, водных и пеших, сухопутных. Божественный род он сотворил сам из огня, остальные же роды смастерили по его поручению подручные боги-демиурги из той же духовной смеси, но в более зыбком сочленении, почему у смертных души некрепки и подвержены пагубным воздействиям. Производя человека, они в подражание очертаниям Вселенной создали голову, а чтобы ей удобнее было перемещаться по земле, придали ей “вездеходную колесницу” в виде корпуса, снабженного конечностями. В глаза они вложили чистый огонь, родственный свету дня, и эти глаза «открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов» (47 А-В). Голос, слух, речь, ритм также даны для пользы души.

Здесь в повествовании происходит перелом. До сих пор единственным созидательным началом был назван демиург. Теперь выясняется, что рождение космоса произошло из сочетания ума и необходимости, при том что ум одержал верх над необходимостью, «убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось» (48 А). Дело в том, что рождение начал Вселенной, ее “стихий” (“стихии” – “буквы”, “элементы”), – огня, воздуха, воды, земли – ничем не объяснено. Отсюда повествование как бы возвращается к исходному пункту и к двум названным выше исходным принципам: мыслимому вечному прооб-

разу и преходящему, рожденному, подражающему ему отображению его, – добавляется третий вид, «темный и трудный для понимания» (49 А). Это «восприемница и как бы кормилица всякого рождения». Природа эта «по сути своей такова, что принимает любые оттенки, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит, и потому кажется, будто она в разное время бывает разной, а входящие в нее и выходящие из нее вещи – это подражание вечносущему, отпечатки, сделанные по его образцам» (50 В-С). Как золото способно принимать разные формы и терять их при переливке, так огонь, воздух, вода и земля способны переходить друг в друга, ибо и они суть лишь видимые и осязаемые формы, воспринятые этим третьим, “безвидным” видом.

Вечный образец подобен отцу, воспринимающее начало – матери, возникающие вещи – дети. Другими словами: есть бытие, есть протяженность, есть возникновение и «эти три возникли порознь еще до рождения неба» (52 D).

“Кормилица”, “восприемница”, “мать”, она же “протяженность” (“ХОРА”, что означало по-гречески прежде всего протяженность земного рельефа) – все это слова, которые употребляются здесь для обозначения категории, получившей впоследствии имя “материи”. Итак, эта материя принимала, растекаясь или пламеня, форму воды или огня, а также земли или воздуха, сотрясаясь, дробясь или развеиваясь во всех направлениях. Бог, «приступая к построению космоса... упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел» (53 В). Воспринимая вид как форму, форму как ограниченную поверхностью глубину, а поверхность как сумму геометрических фигур, Тимей называет в качестве элементарной (наименьшей неделимой) фигуры, геометрического атома, треугольник, а для четырех сти-

хий указывает четыре элементарных тела: для огня – тетраэдр, для воздуха – октаэдр, для воды – икосаэдр, для земли – гексаэдр, или куб. «В запасе оставалось еще пятое многогранное построение: его бог определил для Вселенной и прибегнул к нему, когда разрисовывал ее и украшал» (55 С). Из геометрических характеристик фигур, выступающих элементами тел, выводятся в дальнейшем физические свойства – горячее и холодное, твердое и мягкое, тяжелое и легкое, гладкое и шероховатое, – а также приятное и неприятное, различный вкус, запах, звук и цвет.

Возвращаясь к моменту создания человека, Тимей на этот раз более подробно и со знанием дела излагает анатомию и физиологию человеческого организма, объясняя разумное назначение каждой из его частей, прослеживая функционирование систем – скелетно-мышечной, кровеносной, пищеварительной, нервной – уже с точки зрения изложенной выше теории атомистического строения материи (ни в коем случае не следует смешивать геометрические атомы Платона с физическими атомами Эпикура или Демокрита). В этом же ключе дается объяснение гармонии звуков, явлениям электричества и магнетизма (в той мере, в какой последние два явления были известны античным натуралистам). Объясняется рост и старение организма, здоровье и недуги. Так, когда треугольники, составляющие его члены, новенькие, «словно только из мастерской», тело нежно и прочно; пришлые треугольники одолеваются и рассекаются, благодаря чему происходит питание и рост. Но когда собственные треугольники тела ослабевают от многолетней борьбы, их одолевают пришлые и питание уже не укрепляет, а угнетает тело: наступает старость. В конце концов телесные связи уже не способны удерживать узы души и она вырывается на свободу

(81 В). Душевные недуги происходят из телесных, и, напротив, душевное здоровье поддерживает тело в здоровом состоянии.

Прочие живые существа произошли от людей, как бы продолжая их пороки: от легкомысленных верхоглядов – птицы, от чуждавшихся философии прагматиков – сухопутные звери, от пресмыкавшихся – пресмыкающиеся, от скудоумных тупиц – рыбы, тем глубже обитающие, чем глубже было невежество их прародителей (90 С–92 С).

Вобрав в себя все смертные и бессмертные живые существа, «наш космос стал видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единым и однородным небом» (92 С).

На этом заканчивается повествование “*Тимея*”. Этим же можно было бы закончить и пересказ платоновских сочинений. Однако по традиции в Платоновский корпус включаются еще несколько произведений. Это, во-первых, приписываемое ученику Платона Филиппу Опунтскому “*Послезаконие*”, по литературной форме – продолжение “*Законов*”, по предмету рассмотрения скорее аналог “*Тимея*”, поскольку речь в нем идет о высшей мудрости, состоящей в познании чисел, пропорций и гармонии, и прежде всего тех, что лежат в основании Космоса.

Затем прилагаются “*Письма*”, относительно авторства которых мнения ученых расходятся. *Первое* посвящено осуждению тирании и обращено к Дионисию Младшему; *второе* – к нему же и повествует о некоторых обстоятельствах их с Платоном взаимоотношений, *третье* – примерно о тех же предметах, что и второе, но в психологическом аспекте, *четвертое* – к Диону с осуждением честолю-

бия и с призывами к философическому благоразумию, *пятое* – к македонскому царю о необходимости каждому строю, в том числе и монархическому, соблюдать верность своей сущности (как здесь сказано, “обращаться к богам и людям на своем собственном языке” – 321 E), *шестое* – к тирану Гермию, которому он рекомендует в друзья и советчики двух просвещенных философов, *седьмое* – к близким Диона с довольно пространным изложением автобиографии Платона, а также с экскурсом философского содержания, предположительно, восходящим к неписаному учению Академии, *восьмое* – к тем же друзьям Диона о политических перспективах Сицилии, *девятое* – к пифагорейцу Архиту о том, что общественные заботы составляют долг каждого человека, *десятое* – к одному из друзей Диона о необходимости философу чуждаться хитрости или изворотливости, быть прямым и честным, *одиннадцатое* – к философу Лаодаманту о том, что для благополучия государства мало издать хорошие законы, нужны еще и достойные люди, способные блюсти эти законы и воспитывать сограждан, *двенадцатое* – к уже упоминавшемуся Архиту с восторгами относительно сочинений одного из пифагорейцев, *тринадцатое* – опять к Дионисию, которому он рекомендует ученого философа Геликона, высказывает несколько просьб, а также сообщает свое мнение о некоторых предметах и людях.

“*Определения*”, в соответствии со своим названием, содержат краткие толкования отдельных слов, преимущественно в философском аспекте, далеко не тривиальные, а порой впечатляющие неожиданной правотой<sup>19</sup>. Вот несколько образцов.

Элемент есть то, что объединяет и разъединяет все сложное (411 C).



Свобода – власть над жизнью, независимость во всем, возможность жить по-своему; щедрость в использовании имущества и владении им (412 D).

Величие – чувство собственного достоинства, основанное на особой возвышенности суждений (412 E).

Воля – целеустремленность, соединенная с правильным рассуждением; благоразумное стремление согласно природе (413 C).

Закон – решение спорных дел, осуществляемое властью (413 D).

Речь – истечение из уст, вызванное размышлением (414 D).

Логос – речь, воспроизводимая в письме и обозначающая каждую существующую вещь; наречие, состоящее из имен и глаголов без напевности (414 D).

Имя – неделимая часть речи, истолковывающая обозначенное согласно его сущности, а также толкующая все то, что не имеет собственного названия (414 D).

Власть – попечительство о законе (415 B).

Противоположность – наибольшее расхождение, какое случается у однородных вещей в связи с каким-либо видовым отличием (416 A).

Таков круг тем, идей и образов, содержащихся в литературном наследии Платона и примыкающих к нему сочинениях, навеянных учением Академии. На этих мыслях и на этих картинах воспитывались сотни и сотни поколений философов в течение веков, отделяющих время жизни Платона от наших дней. Однако это не весь итог творческой деятельности основателя Академии. Им было основано и достаточно продуктивно разработано всеобъемлющее философское учение, получившее в его честь имя

*платонизма*, от которого, в свою очередь, берут начало все учения, объединенные под общим названием идеализма.

Наукообразного, последовательного, исчерпывающего изложения этой доктрины ни в одном из пересказанных выше сочинений мы не находим, не вырисовывается оно и из их суммы. Тем не менее учение это существовало, передавалось и развивалось, чему способствовали не только еще в античности составленные ученые комментарии, компендиумы, учебники, но и не раз предпринимавшиеся в Новое время опыты реконструкции и осмысления платоновских концепций тех или иных проблем философии. Наиболее важные из них, определяющие как историческую специфику самого платонизма, так и его воздействие на последующее развитие философской мысли, – это политическая концепция, проект идеального государственного устройства, теория идей в их взаимоотношении и в отношении их к вещам, теория познания, платоновская диалектика. Основные моменты теоретического наследия Платона будут рассмотрены в последующих разделах настоящего очерка, без претензии, разумеется, на исчерпывающее и окончательное их раскрытие, ибо взгляд на Платона – один из элементов философского здания любой эпохи, меняющийся и развивающийся вместе с ней.

### III. ИДЕАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО, ИДЕАЛЬНЫЙ ГРАЖДАНИН, ИДЕАЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК

Платоновское понимание философии остается неизменным во всех сочинениях корпуса, от *“Феага”* и *“Соперников”* до *“Государства”* и *“Законов”*. Философия – это любовь к мудрости, по-гречески – *“софии”*. Мудрость-софия – это искушенность мастера в своем деле; “мудрецами”, а их в древности насчитывали много, но из общего числа выделяли семь наимудрейших, называли мужей, прославленных в разных областях человеческой деятельности, но чаще всего в семерку первых включались государственные деятели, тираны (по античным понятиям – ненаследственные правители) и цари. В сочинениях платоновской школы ставится вопрос о некотором преимущественном положении философской мудрости в обществе. С одной стороны, в то время как ни рапсод не нуждается в том, чтобы владеть мастерством и софией горшечника, ни плотник – кулачного борца, философ, не будучи первым мастером ни в одном из технических искусств, в то же время причащен мудрости каждого из них. Дело в том, что мудрость сама по себе, как таковая, а не мудрость горшечника, корабельщика, поэта или полководца, составляет предмет устремлений именно философа, и никого другого. Но коль скоро он компетентен в мудрости как таковой, он становится компетентным в любом из видов мудрости настоль-

ко, насколько любое искусство в частности есть искусство вообще. С другой стороны, признавая за государственными деятелями их особую профессиональную мудрость и даже специально настаивая на необходимости профессиональной подготовки для того мужа, которому сограждане вверяют управление государственным кораблем (чего не было в эпоху расцвета демократии, когда у кормила власти вставал любой облеченный доверием соотечественников гражданин, даже если он прежде никогда государственными делами не занимался, а заслужил доверие своими личными доблестями или принадлежностью к славному роду), философия все же берет мудрость государственного управления под свой особый контроль, и софия философов в узком смысле прямо определяется как политическая софия<sup>20</sup>.

Такая концепция специфики философской мудрости отчасти связана с традициями афинской государственной жизни. В политическом укладе и в идеологической сфере полиса ценности этические, религиозные, эстетические сливались с политическими в один нерасчлененный комплекс. Ярче всего это демонстрирует демократический идеал “калокагатии”, единого совершенства, вместе физического и нравственного, сплав красоты, добронравия и благонамеренности, “калоскагатос” – это прекрасный человек и прекрасный гражданин<sup>21</sup>. Сложившаяся на афинской почве, платоновская философия восприняла эту традицию.

В то же время общая тенденция переходного периода на рубеже полисной демократической классики и новых экономико-политических образований подступающей эллинистической эпохи с ее противостремительными тенденциями тоталитаризма и партикуляризации требовала

от философии повышенного внимания к человеческой личности, к способам ее самоопределения в изменившейся общественной ситуации. Этические проблемы преобладают в философии эллинизма. Чрезвычайно значительное место занимают они и в платоновско-аристотелевской философии. В платоновском наследии можно заметить, что политическая проблематика не столько ориентирована на старые идеалы калокагатии, сколько обращена к нарождавшемуся индивидуальному сознанию. Духовная свобода философа противопоставляется всякой, в том числе и политической, суете. Однако интенция платоновской философии вовсе не в том, чтобы принципиально утвердить образ философа-чудака, изгоя, не приспособленного ни к жизни в государстве, ни к управлению им<sup>22</sup>. Платон предлагает совсем иной идеал – такое государственное устройство, в котором философ стал бы центральной фигурой, потому что именно и только философия в состоянии построить рациональную политическую (а тем самым и этическую) систему, сообразуясь с объективными понятиями справедливости, жизнестойкости и благополучия.

В диалоге *“Государство”* предлагается следующий проект идеального государственного устройства.

Если бы человек мог удовлетворять все свои потребности в одиночку, в государстве вообще не было бы нужды. Государство создается для того, чтобы обеспечить членам его благополучие и безопасность. Разнообразие человеческих потребностей в государстве должна соответствовать специализация труда, ибо только на ее основе можно обеспечить высокое качество и производительность (369 Е–371 А). Идею специализации труда Платон доводит до идеи кастового формирования общества – це-

лые сословия людей осуществляют в государстве жизненно необходимые для общества функции; этому способствуют навыки ремесла, изощренные профессиональным обучением и опытом, умноженные наследственной передачей, усвоением их с детства в собственной семье и ближайшей среде. Собственно сословий насчитывается три: демиурги (земледельцы и ремесленники), воины-стражи и правители. Среди демиургов закрепляется за каждым только одно ремесло. «Самые слабые телом и непригодные ни к какой другой работе» должны взять на себя обязанности посредников по купле и продаже (371 С). Сословие стражей учреждается для защиты государства от неприятельских вторжений. Если сословию земледельцев и ремесленников предоставляются все блага простой жизни, не исключая и предметов роскоши, то жизнь стражей, напротив, складывается из множества ограничений и лишений. Прежде всего, они должны воспитываться и нести свою службу в самом аскетическом режиме, почти всегда на военном положении, даже когда нет непосредственной угрозы безопасности города. Стражам не полагается иметь ни дома, ни скарба, ни семьи, особо оговаривается запрет даже прикасаться к золоту и серебру. К сословию стражей принадлежат и женщины, которые несут все тяготы службы наравне с мужчинами, получают одинаковое с ними воспитание и так же, как они, лишены радости иметь попечение о собственных детях. Браки заключаются по соображениям государственной пользы ради получения наилучшего потомства. Все дети в этом сословии принадлежат всем взрослым сословия и почитают их как своих родителей. Какое бы то ни было чувство собственности, считает Платон, противопоказано добродетели, ибо собственность порождает зависть, вражду между гражданами,

ненависть и «большой страх перед внутренними врагами, чем перед внешними».

Отбор в сословия производится с учетом природных данных на основании испытаний. От каждого сословия требуются свои добродетели. Правители должны быть мудры, стражи – мужественны, демиурги – благоразумны. Независимо от сословной принадлежности, все граждане в идеальном государстве должны блюсти *справедливость*. Этим емким понятием Платон в своем “*Государстве*” обозначает не только, как сказано в “*Определениях*”, распределение, сообразное достоинству каждого, законопослушание, а также состояние “единомыслия” души с самой собой (411 D-E), но и самый смысл земного человеческого существования. В таком понимании справедливость выступает синонимом государства и законности, с одной стороны, и важнейшим жизненным достоянием человека перед лицом смерти – с другой<sup>23</sup>.

Предлагаемая проектом идеального государства справедливость мало кому покажется привлекательной и вожделенной. В самом общем и грубом виде ее заповеди можно сформулировать так: каждый сверчок знай свой шесток, будь им счастлив и не помышляй о каком-либо ином уделе. Каким же образом собирается государство обратить своих граждан к осознанию этой справедливости, когда принципы ее, особенно в той части, что касается сословия стражей, идут, казалось бы, наперекор здравому смыслу и общему представлению о счастливой жизни, да и справедливой тоже? Платон сам ставит этот вопрос и отвечает на него так: постижение идеала справедливости немыслимо без предварительного преобразования человека, без переоценки дотоле бесспорных для него ценностей. Один из смысловых центров “*Государства*” – знаменитая прит-

ча об узниках пещеры. Наше земное существование, пусть даже открытое свету дня, многочисленным впечатлениям и удовольствиям, есть не более как насильственное заключение в полутемной пещере, где узникам позволено видеть даже не слабый свет, проникающий извне, а противоположную выходу стену, по которой одна за другой проходят тени от проносимых у них за спиной изображений всякой утвари. Если среди этих узников одни оказываются наблюдательнее и сметливее других, они начинают примечать последовательность смены этих теней, открывать даже некие закономерности этого мира теней и считать свои открытия истиной, свято верить в нее и ею дорожить. А если кому-то повезет выбраться поближе к выходу из пещеры и увидеть не тени, но хотя бы изображения, отбрасывавшие эти тени, а затем, покинув пещеру, увидеть уже не изображения, но самые вещи и не в произвольной последовательности, как это было в пещере, но в истинном порядке их бытия и в истинном свете дня, а как высшая ступень освобождения – в сиянии солнца, то, разумеется, это будет мучительно для глаз человеческих и поначалу может вызвать естественное желание уклониться от этого света, вернуться обратно в пещеру. Поэтому привыкать к свету истины следует постепенно, созерцая сначала не самые вещи, но их отражения в воде или на поверхности блестящих предметов. Когда человек сам привыкнет к сиянию солнца, он, вероятно, вспомнит о своих бывших сотоварищах в пещере и захочет их тоже вызволить из заточения, открыть им истинное бытие. Но если он спустится обратно в пещеру и станет там рассказывать об увиденном на воле, то ему, пожалуй, не поверят, за ним не пойдут, а, напротив, от озлобления и зависти его могут и убить.



Притча эта имеет символическое значение, причем Платон сам разъясняет, что он хотел изобразить с помощью этой впечатляющей картины. Наше земное существование подобно заточению в пещере, наши общераспространенные знания о вещах – только подмеченные свойства теней, истинное знание возможно лишь в свете дня – здесь разумеется мир идей – и в лучах солнца – под солнцем – разумеется идея Блага. Только узрение Блага может дать понимание справедливости, лишь проникшийся знанием справедливости сможет постичь свое достоинство и назначение в общем благополучии города и будет с честью исполнять свой долг. Постепенное приучение глаза к свету истины символизирует в этом рассказе воспитание гражданина, призванное сначала на доступных примерах и образах, затем уже на языке философии приучить человека созерцать истину и жить по истине.

Проблема воспитания человека становится в идеальном государстве центральной государственной проблемой. Целям воспитания подчиняется все – быт, занятия, досуг, даже самое рождение гражданина уже подпадает под систему рационально запланированных мер. В первую очередь это касается сословия правителей. Ранние годы, когда ум ребенка, считается, еще не окреп для обучения, дети проводят вдали от суеты обыденной жизни, от влияния родителей, в деревне, где, как считал Платон, и нравственная среда здоровее и псевдо-рациональные начала жизни незначительны, в сравнении с городом. Лучше никакого знания, чем неверное знание, псевдознание. По достижении отроческого возраста будущий гражданин начинает учиться. Большое значение придается его физическому воспитанию. Однако нравственное воспитание нельзя откладывать до того времени, когда юный ум смо-

жет приобщиться к философии. Покуда в ход идут доступные пониманию и поучительные бабушкины сказки, предания старины, пластические искусства, живопись, музыка. Здесь политические идеи Платона сталкиваются с эстетическими.

Одной из эпатирующих черт платоновского учения для его ближайших читателей и для последующих веков было отрицательное отношение к искусству вообще и в частности – к общепризнанному кумиру античности, вместившему в себя всю ее премудрость и все ее художественные потенции, – к Гомеру. Правда, в этом вопросе Платон не был чужд компромиссу. Наряду с резкими обвинениями в адрес сочинителей типа Гомера, приписывавших богам разные неблаговидные деяния, у Платона есть и более примирительные высказывания о Гомере. Гомер – это жизнь для Платона, как и для всей античности, и поэтому отношение к Гомеру у него таково же, как и ко всякой жизни вообще. С одной стороны, жизнь, конечно, неистинное обитание, заточение в полумраке, от которого следует освободиться, но, с другой, жизнь – это то место, где как раз и происходит воспитание человека, где свершается подвиг совершенствования его души, наконец, где большинство людей, не приобщившихся к философии, находит единственно доступное им счастье и благополучие.

Такому двойственному отношению к жизни соответствует и двойственность, внутренняя противоречивость эстетики Платона. Разумеется, высшие эстетические ценности помещаются для Платона в мире идей, по отношению к которым земные вещи суть лишь подражание, бледные копии. Еще дальше от истины отстоят произведения искусства, которые подражают природным вещам, несовершенным копиям совершенных образцов. Теньями теней

называет Платон творения художников. По этой же причине чем более мастерски списанными с жизни представляются сочинения литературы, тем ниже их эстетическое достоинство в оценке Платона. Однако и в литературе он находит просветы – это те произведения или фрагменты, в которых автор не изображает жизнь, но высказывает свое понимание ее. Здесь открыто окно для истины. К высказываниям лирических поэтов, слившихся в древности мудрецами, Платон охотно обращается при рассмотрении тех или иных философских проблем, а если случается ему у Гомера найти стих, работающий на истину, то к Гомеру он прибегает как к большому авторитету. «Если кто докажет нам полезность поэзии и Гомера, мы с радостью допустим его в наше идеальное государство!» (607 C–D) – с горячностью восклицает Сократ. Пока же на использование поэзии, мифов, сказок при воспитании подростков приходится налагать строжайшую цензуру: что помогает приблизиться к истине, то оставлять, что мешает – исключать.

Эстетический идеал Платона обнаруживает много черт сходства с эстетическими идеалами таких афинских художников, как Софокл или Поликлет, в той мере, в какой Софокл, например, стремился изображать людей не такими, как они есть, но такими, какими они в идеале должны быть, а Поликлет поставил законом своей работы подражание не природе, но истине, в поисках гармонии доверившись не глазу, но интеллектуальному расчету, числу, и создав таким образом канонический прообраз-образец человеческого тела. В самом деле, “Канон” Поликлета (статуя, известная также под именем “дорифора”, копьеносца) – это уже не подражание природе, но подражание идее, подчиненное гармонии числовых пропорций, он сам может служить образцом для подражания при физическом

воспитании человека.<sup>24</sup> Такое искусство, которое идет впереди жизни, подтягивая ее за собой, по пути познания совершенства, Платон приветствовал и ему отдавал почетную роль в деле воспитания идеального гражданина на ступенях, предшествующих философии. Что же касается духовного воспитания, то здесь труднее найти опору в искусстве, однако большую помощь может оказать музыка, которая своими правильными пропорциями интервалов и ритмов упражняет и настраивает душевный инструмент человека, его эмоциональную сферу. Разумеется, музыка тоже годится не всякая, но правильная, в оценке моральной ценности тех или иных ее элементов Платон следует пифагорейской музыкальной эстетике.

Что же касается разума, то орудием его воспитания может быть только слово. Однако словесному искусству идеи сами по себе оказываются неподвластными, поскольку сфера приложения слова – сложное, а идеи просты и неделимы. И все же слово тоже, как пластика или музыка, может рисовать образ, списанный не с жизни, но с идеи. Платон сам пользуется такими образами и дает их использованию теоретическое обоснование. Символическую картину, подобно упоминавшейся выше картине заточения узников в пещере, не воспроизводящую жизнь, а лишь представляющую зримые аналогии незримых идей, Платон именует “эиконом” и оценивает чрезвычайно высоко. Искусство может быть истинным, если оно будет преследовать не иллюзорное тождество изображения и вещи, но правдоподобие изображения, подобие его правде, а правдой Платон считает не видимость, а суть<sup>25</sup>. Эстетика Платона зависит от его онтологии и гносеологии. Словесное искусство подключается к решению задач платоновской диалектики.

Сущность вещей постигается деятельностью ума, мышлением; земному миру отвечает мнение, “докса”. Докса, мнение, вместо знания довольствуется вероятностью, а заменой рассуждению служит для него уподобление.

Геометр чертит на песке линии, изображает квадраты, треугольники, окружности, диагонали, диаметры и тому подобное, не всегда пользуясь при этом циркулем или линейкой. Рассуждает он при этом вовсе не об этих, зачастую кривых и несовершенных изображениях, он смотрит поверх всех несущественных частных 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 находятся фигуры геометрии и очертания земных предметов.

Умственный взор видит свои предметы подобными тем, которые может созерцать обычное чувственное зрение, но, так сказать, исправленными, очищенными от случайностей и ущербности. 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.

Один из первых доступных человеку способов дать эйдосу хоть сколько-нибудь подобающий логос – это воспользоваться образом подобного эйдосу, его отображением (отражением), или “эйконом”. Однако эйкон есть лишь символическое изображение, данное в слове, того, что постигнуто путем рассуждения, опять-таки выраженного в словах. Сущность вещей постигается путем *диалектичес-*

кого рассуждения. Диалектический метод Платон определяет как установление общности и родства и рассмотрение того, в каком именно отношении они друг другу близки (531 В-D). Диалектик “потихоньку высвобождает словно из какой-то варварской грязи зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь.” (533 С-D). Диалектика становится последней инстанцией в образовании правителей; первоначальное очищение душе дает занятие науками (арифметикой, геометрией, астрономией, музыкой), однако ни одна из наук, равно как и их совокупность, не дает цельного знания. Только диалектика исследует предмет всесторонне, с помощью вопросов и ответов освобождая душу от ложных мнений, а истинным мнениям сообщая ясность и отчетливость непосредственного созерцания.

Оба эти средства – диалектическое рассуждение и образное уподобление – объединяются в платоновском диалоге. Диалог становится как бы моделью того образования, какое Платон предписывает будущим правителям идеального государства. Однако в диалоге заметное место отводится и драматическому элементу, чисто подражательному. Можно предположить, что в своих диалогах Платон воспроизводит воспитательную ситуацию с самого начала – от простых и чистых удовольствий к удовольствиям разумным, через них – к самому разуму и постижению высшей идеи – идеи Блага, которую в “*Филебе*” он определяет как соединение красоты, соразмерности, истины. В том же “*Филебе*” есть еще одно в высшей степени замечательное рассуждение, несомненно, касающееся воспитания и роли в нем художественного творчества.

«С о к р а т. Возьмем в таком случае человека, разумеющего, что такое справедливость сама по себе, и речь кото-

рого соответствует его мысли; пусть он таким же образом мыслит обо всем существующем.

Протарх. Пусть будет так.

Сократ. Достигнет ли он достаточного знания, имея понятие относительно круга и самой божественной сферы, человеческой же нашей сферы и кругов не ведая, но пользуясь при постройке домов в других искусствах правилом и циркулем?

Протарх. Мы окажемся, Сократ, в смешном положении, если будем иметь дело только с божественными знаниями.

Сократ. Что ты говоришь? Неужели необходимо принести сюда непрочное и нечистое искусство ложного правила и ложного круга?

Протарх. Необходимо, если кто из нас на самом деле хочет отыскать путь к себе домой» (62 А-Е).

Для жизни человеку требуются не только истинные знания, но и неистинные, не только высокие удовольствия, но и самые *обыкновенные*. Простое, обыденное, неидеальное требуется любому человеку, в том числе и философу, чтобы, засмотревшись на небо, не падать в ямы, которые приготавливает для него жизнь. Для какого же случая нужны ему, да и каждому гражданину идеального государства, истинные понятия добра, красоты, справедливости? Для чего вообще нужно идеальное государство, если людская природа в этой жизни вполне обходится своими несовершенными моделями? Идеальное государство необходимо не столько для этой жизни, сколько для другой, оно нужно там, где его нет и не будет, это в чистом смысле “утопия” (“внеместье”), своего рода чистилище, через которое нужно пройти, прежде чем душа предстанет перед высоким судом загробного мира.

Тело человеческое проживает одну земную жизнь и погибает. В момент гибели душа расстается с погибшим телом, чтобы вселиться в новое тело и пройти путь земного существования еще и еще раз. Однако между двумя заточениями 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 предшествующей жизни – вот тут-то и важно, чтобы опыт жизни только что прожитой, приобретенные в ней знания помогли душе распознать добрую и злую участь, выбрать из возможного наилучшее. «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, чтоб душа становилась 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 и идеального государства он видит в том, чтобы подготовить человеческую душу к этому ответственному моменту, перед которым многое из того, чем живет человек в этой жизни, в том числе и разнообразные отвлеченные познания, оказывается второстепенным, а первостепенным оказывается понимание того, как в любой участи человек может оставаться справедливым и какой образ жизни более других благоприятствует совершенствованию человеческой души в справедливости. Философское воспитание должно 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, очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные (“Федон” 114 С).

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. Сознание *справедливости*, в любом положении: в низком, чтобы научиться стремиться к высокому, в высоком, чтобы осознать ничтожность земной высоты перед высотами иного порядка, – вот что необходимо усвоить душе в ее земном обитании. Поэтому философия и политическая софия в платоновском учении неразделимы.

Кто способен направить свои усилия к нравственному восхождению своей волей и охотой, тот в идеальном государстве становится правителем. Других в будущее царство небесное человеколюбивые философы поведут поневоле.

Обращаясь к “Законам”, современные критики неизменно с сожалением, а порой и с порицанием говорят о проповеди тоталитаризма в этом сочинении, а также социализма, коммунизма, даже фашизма. А между тем произведение это удивительно спокойное, гармоничное и ясное. В этом диалоге отсутствует Сократ и его всесокрушающая ирония, но ведь Сократ практически незаметен и в “Тимее”, тоже далеко от “взвешенности” и неоднозначности большинства даже самых серьезных диалогов, однако “Тимею” это никогда не ставилось в вину. “Законы”, как и “Тимей”, – это опыт систематического изложения физической (космологической) и этической (политичес-

кой) доктрины платоновской школы, поэтому снижение драматического начала мыслительной работы здесь вполне объяснимо. Живость беседы сменяется подробностью изложения, входящего во все детали. Восторженные отзывы о *“Тимее”* обычно оставляют в тени всю его вторую половину, практически неотличимую от аналогичных трактовок атомизма демокритовской школы в анализе физических свойств предметов и вызываемых этими свойствами ощущений. Хулители *“Законов”*, как правило, приходя в ужас и негодование от некоторых формулировок, переживают эти эмоции в отрыве даже от их ближайшего контекста, не говоря уже об общем контексте представленной в диалоге политической концепции. Возмущает предписание: «...никто никогда не должен оставаться без начальника – ни мужчины, ни женщины... надо жить с постоянной оглядкой на начальника и следовать его указаниям»<sup>26</sup>, – но ведь это говорится не о благонамеренных “идиотах” (по-гречески “идиот” – частное лицо, обыватель) “Современной идиллии” М. Е. Салтыкова-Щедрина, это относится к субординации внутри военного сословия, которое, по мысли Платона, и в мирное время должно жить “под ружьем”, чтобы война никогда не застала государство врасплох и на поле боя не пришлось спешно расставаться с привычками, приобретенными в блаженно-расслабленное мирное время. Исполнять команды и подавать команды – навык, куда как необходимый в критической ситуации сражения. Справедливости ради следует сказать, что военное дело Платон считает профессиональным занятием и не заставляет всех граждан проходить эту в высшей степени изнурительную, а для непрофессионала – еще и губительную службу. В сословия люди отбираются по естественным своим склонностям, в ком сильнее страсти – предаются

своим страстям (в пределах уголовного кодекса, разумеется), в ком превалирует воля к разумному, но не интеллектуальные потенции, те охотно принимают регламенты военизированного сословия, для интеллектуалов, по Платону, регламенты уже не нужны, для них знание и понимание – высший арбитр и повелитель.

Дотошно перечисляя нескончаемые ряды возможных проступков и воздаяний за них, Платон вовсе не преследует цель ограничить свободу личности. Он пытается запрограммировать такое состояние общества, чтобы свобода личности преступника не сводила на нет свободу личности добропорядочного гражданина, стремящегося достичь справедливость и следовать этой справедливости в общественной жизни. Платон убежден, что разум человеческий, будучи “прекрасным, кротким и чуждым насилия” по природе своей, сам избирает для человека правильные законы и горе ему, если он, очутившись в неидеальном государстве, встретится с его неразумными законами, как это было с Сократом. Именно этот смысл имеет сравнение людей с куклами-марионетками<sup>27</sup>, которых дергают за ниточки разные внутренние побуждения, однако самая тонкая золотая нить – это «священное руководство разума, называемое общим законом государства» (644 D–645 A). Платон проектирует свое разумное государство-идею так, чтобы философ чувствовал себя в нем как рыба в воде, а злонамеренность и порок получали как можно меньше простора для своих устремлений. Вот их-то, людей неразумных, необузданных и себялюбивых, Платон собирается тащить в царство небесное на аркане. Пресловутая “свобода личности” в демократическом государстве есть не более как право любить свои пороки не меньше, а то и больше, чем добродетели, – вот этого Платон никогда не

мог ни понять, ни принять. Любить, по Платону, можно лишь то, что считаешь прекрасным и совершенным, прок же, где бы он ни встречался, в себе ли, в другом ли, может вызывать только ненависть и стремление его уничтожить. “Государство” и “Законы” менее всего идеализируют какой-либо государственный строй из имевшихся в политическом опыте античности к тому времени; в критике существующих устройств оба трактата сильнее, чем в позитивных проектах. В “Государстве” эти проекты просто крайне расплывчаты, в “Законах” они более определены, однако жесткая регламентированная система скорее реконструируется по разбросанным замечаниям, нежели изложена последовательно и непротиворечиво. В обоих этих сочинениях идеализируется природа человеческого разума и регламентируется сообразная ей этика человеческого поведения.

Политическое, этическое и эстетическое учения Платона, хотя и составляют цель и венец всего платоновского философствования, тем не менее сами по себе выступают лишь следствием или, вернее сказать, являются лишь верхней частью здания, фундамент которого заложен в учении о природе человека и природе познания. Сущностью человека, личностью, как она есть сама по себе, Платон считал человеческую душу, в познании же видел сущность этой самой души, в которой вечно-истинное и преходяще-мнимое оказываются связанными в один узел, разрешить который, для Платона, значило разрешить главную загадку бытия.

«Прост человек, – вопрошал Сократ, – или же он сложен, подобно мифическому чудовищу, соединяющему в одном теле черты разных природ?» (“Федр” 230 А). «Человек есть символ», – отвечал Платон.

\* \* \*

«Так вот, каждый из нас есть символ человека, обтесанный наподобие камбалы, из одного – два. И потому-то ищет каждый без конца свой, из своего человека вырубленный символ» (“Пир”, 191 D). Слово “символ” здесь лучше оставить без перевода, как оставляем мы без перевода “гиматий” и “гимнасий” или “остракизм” и “проксению” – обозначения реалий, отсутствующих в поле зрения русского литературного языка. “Символ” отчасти сродни “симптому” – оба слова означают нечто сопутствующее, совпадающее с чем-то настолько постоянно, что может даже считаться его признаком, а то и предзнаменованием. “Символ” обозначает еще и очень конкретное совпадение, когда две части одного некогда разделенного целого совпадают впритык, без зазоров, малейшими неровностями очертаний со стороны разреза. По обычаям греческого гостеприимства (“проксении”) совпадение двух таких “символов”, половинок некогда при заключении союза дружбы преломленного ее залога, служило удостоверением прав предъявителя на дружеский прием и юридическое покровительство. Любовь – это стремление двух таких символов-половинок некогда единого человека к воссоединению и обретению цельности – такой контекст “Пира” придает слову “символ”, можно сказать, “символическое” значение – половины, вечно тяготеющей к восполнению своей недостаточности, к исцелению внутри целого. Со временем черты грубого материализма этой сказки, поведенной в застольной беседе подвыпившим и переевшим комическим поэтом Аристофаном, из памяти сентиментальной половины человечества изгладились и первоначальное единство и цельность тела человеческого заменились изначальным сродством душ. И все же, как ни далеки

одно от другого представления об ищущей исцеления телесной увечности и об избранном сродстве двух предназначенных небесному супружеству душ, источник у них общий и дело не просто в том, что второе является как бы сублимацией первого – оба представляют собой симитомы иной раздвоенности человека, когда линия рассечения проходит не между телом и телом, как и не между душой и душой, но между телесным и духовным в человеке. “Символ человека” – не случайное в платоновском сочинении выражение, оно отвечает ощущению беспокойства и неудовлетворенности, ставшему реакцией на захвативший поколение софистов угар преувеличенного восторга перед совершенством человеческой особи. “Человек – мера прекрасных пропорций”, – утверждает словом и пластикой своих творений Поликлет. “Да что там – человек есть мера всех вещей, мера их бытия и небытия” – так, по преданию, говорил Протагор<sup>28</sup>. И хотя особых причин сочувствовать Аристофану у Платону, кажется, не было, историю карательной операции, произведенной богами над человечеством, он пересказывает не без удовольствия.

“Вот ваш хваленый человек!” – как бы слышится за рассказом Аристофана. – “Скажите спасибо, что еще боги не заставили его прыгать на одной ножке в наказание за его самонадеянность и дерзость!” Телесная красота в этом мире – медная монета. Золото – благородство души, возвеличенной стремлением к мудрости. Каждый из нас действительно есть лишь символ человека, неполная и вечно тяготеющая к восполнению его часть, но цельность человека не в обретении близкой и родной души в возлюбленном человеке, но в обретении самого себя. Именно в этом смысле интерпретируется дельфийская мудрость “Познай самого себя” в диалоге, носящем традиционное название

*“Первый Алкивиад”*. Стараниями филологической критики прошлого века диалог этот был скомпрометирован в своей принадлежности Платону, что само по себе было бы еще полбеды, но тем самым он был и вытеснен из платоновских изданий, в результате чего теперь он оказался утраченным не только в сфере научного исследования, но – что печальнее всего – почти бесследно исчез из культурного обихода читающего человечества. А между тем когда-то это произведение считалось жемчужиной платоновской прозы. Пусть оно не написано собственной платоновской рукой (а для какого из сочинений Платоновского корпуса мы могли бы утверждать это в историко-фактическом, а не в культурно-историческом смысле?), но он несомненно принадлежит платонической литературе, причем к наиболее совершенным ее образцам, как в отношении художественной стройности, яркости и выразительности, так и в отношении глубины и последовательности в проработке изложенной здесь философской концепции. Подзаголовок диалога – “о природе человека”, действующие лица – Сократ и Алкивиад, лейтмотив – любовь человека к тому в другом человеке, что есть истинное существо его возлюбленного, а не внешние принадлежности его особы.

Кто в Афинах мог бы сравниться с Алкивиадом красотой, благородством, знатностью и богатством? И кто знает цену всем его достоинствам лучше, чем он сам? Вечно окруженный толпой поклонников, он никого из них не отличает благосклонностью, почитая себя одного наиболее достойным предметом внимания и заботы. Мало-помалу толпа поклонников вокруг юноши начинает таять: во-первых, кому охота любить того, кто сам любит себя любовью, с которой трудно соперничать, а во-вторых, юно-

ша взрослеет, свежая красота его уступает место зрелой мужественности, а детская самовлюбленность перерастает в политическое честолюбие, и вот уже поклонники, еще вчера робевшие перед избалованным любимцем, начинают бояться завтрашнего властителя, восторг отступает перед завистью и озлоблением. Настает день, когда Алкивиад видит около себя одного Сократа, который начал ухаживать за ним едва ли не первый, но, оттесненный толпой поклонников, менее скромных и более энергичных, держался долго в отдалении и молча, — теперь он заговорил, и с каждый словом его речи в душе юноши растет изумление, восхищение, благодарность, доверие, любовь.

Если бы я видел, что ты, столь богато одаренный от рождения юноша, вполне доволен собой и не ищешь большего, я бы отступился от своей любви так же, как и прочие твои обожатели, в которых ты не находил для себя ни нужды, ни пользы. Но ты одержим честолюбивыми мечтами, тебя привлекает власть над родным твоим городом, над всей Элладой, над целой вселенной, наконец, и тут я тебе нужен, как ни странно тебе это слышать, ибо чем я располагаю из того, что дает власть в этом мире?

Власть власти рознь, есть такая власть, что похуже рабства. А есть бедность, которой могут позавидовать богачи Азии, и есть доблесть, способная затмить легендарные добродетели героев Лакедемона. Как научиться отличать истинное богатство и истинную доблесть от ложных и как их достичь, пожалуй, я один из твоих ближних могу подсказать тебе, — вот почему сегодня я осмелился заговорить с тобой.

Всякое дело боится своего мастера, кто хочет делать, должен знать, желающий властвовать над людьми должен знать человека. Но и на царском престоле рабом останется



ся тот, кто не познал самого себя, кто полагается на выдающиеся свойства своей натуры – рост, красоту, крепость рук и остроту ума – забывая о том, что все это лишь *свойства* того, что есть он сам. А что же есть сам человек? Что вообще значит “сам человек”, “сама вещь”, “самое само”? (129 В).

Когда разговаривают Сократ и Алкивиад, свойства ли их разговаривают друг с другом или сам Сократ говорит и сам Алкивиад слушает его? Тело разговаривает с телом или душа с душой? В словах человеческой речи душа говорит с душой, пользуясь телесными органами для произведения звука и восприятия его, но “сам”, разумеется, тот, кто пользуется, а не тот, чем пользуются, “сам человек” есть душа, но не тело и не смешение тела и души. Следовательно, познает себя лишь тот, кто познает свою душу, тот же, кто знает тело, знает свое собственное, но не себя (131 А-В). И кто любит красоту, молодость, силу, тот любит собственное любимца, но не его самого. Собственное преходяще, душа – нет. Сократ – единственный поклонник, который любит Алкивиада самого, его молодую душу, готовую устремиться за пределы своего собственного, но еще не познавшую истинного честолюбия, истинной чести, истинной любви. Истинная честь – справедливость, истинная любовь – желание справедливого блага.

«Теперь, Сократ, уж я буду обхаживать тебя как самый неотвязный поклонник,» – в восхищении восклицает Алкивиад. «Значит, любовь моя уподобится аисту, если ей удалось породить крылатого Эрота, готового ухаживать за престарелым родителем, как это делают молодые аисты» (130 Е), – заключает в умилении Сократ эту беседу, добавляя, впрочем, по обычаю всех “пророков по свершениям”, что слишком сильна несправедливость в этом городе, что

опасается он, как бы не разбились об эту силу благие намерения юноши и не оказался город сильнее Сократа и сильнее Алкивиада<sup>29</sup>.

Познать самого себя – это обратить взор внутрь своей души и постичь присутствие в ней мудрости-софии, разума справедливости и блага – таков итог и смысл этого диалога о природе человека. И в этом сочинении едва ли не явственнее, чем в *“Пире”*, человек изображается как всего лишь символ своего существа. «Сам человек – это душа человека, но душа человеческая не есть сам человек. Душа, как здесь сказано, есть вместилище софии» (133 В-С), а попросту место, куда внедряется божественная софия. Душа тоже есть символ божественной премудрости и поэтому она тоже охвачена любовью к совершенствованию той несовершенной части цельной софии, которая ей врождена. Любовь к другой человеческой душе не есть тяготение к слиянию ради восполнения целого – это целое есть божественное целое, а не человеческое – любовь души к душе есть движение возвышающее, а не сдвигающее, опекающее, а не вцепляющееся, божественное призвание человека, а не проклятие богов.

Сам человек – это познающий человек. Сократ – символ такого познающего человека. Сократ любит и преследует, чтобы быть любимым и преследуемым. Любовь Сократа порождает аистов философии. Платонический Эрос – это бог любовного воспарения к познанию. Вот почему Сократа привлекают многообещающие юноши, кто умом, кто красотой обнаруживающие незаурядные дарования и высокое предназначение. А женщины? Но по отношению к идее человека женщина, разумеется, слабейший вариант<sup>30</sup>. И тем не менее женщина, если она устаивается вни-мания Платона, внушает Сократу скорее желание учиться,

нежели учить. Таковы Аспазия в диалоге “*Менексен*” и Диотима в “*Пире*”, благодаря Платону ставшая на века символом женственной мудрости, мудрости порождения, или природы, силы, возводящей порождаемое из бедности неразвитого к богатству созревшему, достигшему своего конечного совершенства, к которому оно стремится в своем становлении и которое, собственно, и есть его непреходящий эйдос. Эйдос человека, сам человек – это его душа. Если тело человека безусловно принадлежит природе, то душа человеческая – эта арена борьбы телесного и духовного, сил возведения плоти к торжеству жизни и сил единения, сводящих все единичное к одному-единственному единому, сил, принадлежащих стихии познания, или ума.

## IV. ДУША И ПОЗНАНИЕ

Если политическое учение было самым важным для самого Платона, в веках же осталось либо не очень понятным анахронизмом, либо с неприязнью узнаваемым прообразом одиозных политических программ, то другая сторона платоновской души и его учения о душе – идеализация познавательной деятельности человека – не только нашла в потомстве неизменно высокую оценку, но и попросту была усвоена в основных своих моментах последующим развитием философии. Арсенал современных философских трактатов нельзя представить без понятий “единого”, “тождественного”, “иного”, “становления”, “сущности”, “диалектики” и т. п. С таким вниманием ко всем перипетиям познавательного процесса, к его истокам и результатам до Платона не относился ни один философ античности, и, хотя последующей эффективностью обладала далеко не вся теория познания Платона, а лишь ее отдельные моменты, тем не менее оспаривать историческую ценность целого в пользу частей было бы не исторично, поэтому платоновскую гносеологию необходимо изложить так, как она представлена в его сочинениях, без снисхождений, исправлений или истолкований в понятиях новейшей философии.

Платон разделял человеческое существо на тело и душу, имеющих разную природу. Душа человеческая разумна и бессмертна, тело смертно и неразумно. Секрет познавательной способности разума заключается в природе

души. Природу души Платон характеризует и с помощью определений, и в нескольких ярких образах. Наиболее известный из них обрисован в диалоге *“Федр”* (246 А-В).

«Уподобим душу слитой воедино силе упряжки крылатых коней и возничего. У богов кони и возничие все благородные и от благородных предков рождены, а у остальных они неодинаковы. Прежде всего, правит упряжкой тот, кто и над нами властвует, а затем и кони у него – один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а второй – совсем иной и от иных коней рожден. Поэтому править нами, конечно, дело тяжелое и докучное» (246 В). Один из коней белой масти, стройный, послушный и сам избирает верный путь. Другой конь черной масти, тучен, дурно сложен, заносчив, глух к повелениям, не повинует даже и бичу (253 D-E).

Языком отвлеченной прозы эта же структура описывается так: «Мы не без основания признаем двойственными и отличными друг от друга такие начала: одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вождедеющим, близким другом всяких удовольствий и наслаждений» (*“Государство”*, 439 D). Между двумя этими началами стоит еще некое начало, “яростный дух”, которое то приближается к вождедеющему, то принимает сторону разума и укрощает порывы вожделений. Колеблясь, стоит ли выделять в душе еще третье начало, отличное от первых двух, Сократ прибегает к аналогии: как в государстве существует три рода начал: демиурги, стражи и мудрецы-правители, так и в душе три подобных начала: неразумно-вождедеющее, дисциплинирующе-защит-

ное (“яростный дух”) и разумное (“*Государство*”, 440 Е–441 А). Не пытаясь провести здесь каких-либо отождествлений, можно заметить, однако, что три эти начала призваны отразить в образах и определениях три психических уровня личности: побуждения неразумные и невольные, волевые устремления, может быть, даже рассудочные, и разум, мыслящий объективно, без гнева и пристрастия<sup>31</sup>. Вероятно, такое трехчленное деление недостаточно и не очень четко, но, по-видимому, здесь отразилась одна из кардинальных идей Платона, нашедшая себе место не только в психологии и политике, но и в онтологии, и в эстетике: между телесным и духовным, между эмоциями и разумом, между мыслью и работой должно существовать какое-то третье, среднее, опосредующее начало. Этот средний член пропорции, так называемая середина, “месон”, не синтезирующий в себе крайности, а как бы предоставляющий им в себе место для встречи и общий язык для диалога, фигурирует у Платона не раз, когда речь заходит о противоположностях<sup>32</sup>.

Сводя воедино аналогии и определения, можно сказать, что неразумно-вождедеющее и рассудочно-яростное (аффективное) начала подобны двум коням, темному и светлому, дурному и доброму, правит же ими возница-разум, причем белый конь послушен вознице, тянет за собой и колесницу, и темного коня, который упирается и всячески мешает движению. Такова структура души, сущность же ее в том, что она есть то, что движет само себя, тогда как тела получают движение извне. Однако таковы лишь неодоушевленные тела, каковые, собственно, и можно именовать в строгом смысле телами. Одоушевленные тела движимы изнутри силой собственно души (“*Федр*”, 245 Е). То, что движет само себя, не может возникать, т. е. иметь начало в

чем-то другом, оно само есть начало и не имеет конца, поэтому душа может быть только бессмертной (245 С-Е). Душа есть вообще начало движения всякого самодвижущегося тела, поэтому, говоря о всеобъемлющем и самодвижущемся космосе, Платон говорит и о его душе, о бессмертной душе вселенной.

Вселенская душа распространяется по всему небу, принимая разные виды (246 В-С)<sup>33</sup>. Совершенная и окрыленная, она парит в вышине и правит миром, если же она теряет крылья, то носится, пока не ухватится за что-нибудь твердое, – тогда она вселяется туда и получает земное тело, которое, благодаря ее силе, кажется движущимся само собой; а все вместе, то есть такое слияние души и тела, получило имя “существо” и “смертный” (“Федр”, 246 С). Теряет же крылья та душа, у которой темный конь силен и плохо вышколен, а души богов на своих легких колесницах никогда не теряют крыльев, они поднимаются к вершине поднебесного свода и там созерцают то, что за пределами неба: там душе открывается бесцветная, бесформенная, неосязаемая сущность, поистине существующая, зримая лишь кормчему души – разуму; ее-то и постигает истинное знание. Божество имеет возможность созерцать истинное бытие без помех и насладиться им вполне. Другим душам это созерцание достается урывками, они все жадно рвутся кверху, толпятся, теснятся, толкают и топчут друг друга, пытаясь вырваться вперед: тут-то они и ломают крылья, падают на землю и вселяются в живые существа. «Душа, видевшая всего больше, попадет в зародыш будущего философа и любителя красоты, преданного Музам и Эроту; вторая за ней – в царя, соблюдающего законы, в человека воинственного и способного управлять, третья – в государственного деятеля, в хозяина, в дельца; четвертая – в

того, кто усердно занимается упражнением или врачеванием тела; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или причастного таинствам; шестой по порядку пристанет быть поэтом или подвизаться в каком-нибудь ином роде подражательных искусств, седьмая станет ремесленником или земледельцем, восьмая – софистом или демагогом; девятая – тираном. Из всех них тому, кто проживет, соблюдая справедливость, достанется лучшая доля, а тем, кто ее нарушит, – худшая» (*“Федр”*, 248). Некоторые из душ вообще не успевают даже заглянуть в занебесную область истины; такие души вселяются только в животных и не переходят впоследствии в человека: «ведь человек должен постигать общие понятия, складывающиеся из многих чувственных восприятий, но сводимые разумом воедино. А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу» (249). Припоминание это, однако, дается душе нелегко. Во-первых, некоторые души созерцали вечные истины короткое время. Во-вторых, даже те, у кого душевная память сильнее, теряют ее под влиянием тех, у кого она хуже, а таких, естественно, больше. В-третьих, то, что они видят здесь, на земле, и то, что они видели там, за небесами, не всегда бывает легко сопоставить и узнать в здешнем запредельное. Тем не менее это припоминание, “анамнесис”, Платон делает фундаментом своего гносеологического учения.

В диалоге *“Менон”* демонстрируется процесс “припоминания” истин геометрии рабом, который никогда прежде геометрии не учился. К припоминанию его ведет Сократ, пользуясь своим майевтическим (“повивальным”) методом, который как раз основан на представлении об “анамнесисе”: человек несет знание в самом себе, но знание смутное, неотчетливое; он мучится этим бременем, а



Сократ, своими вопросами помогая перевести это знание из безотчетного состояния в отчетливое и членораздельное, выводит его на свет, принося душе собеседника неслезанное облегчение.

Те знания, которые были получены душой в ее окрыленном бытии, в душе человека лежат под спудом, докопаться до них непросто. Майевтика, которой пользуется Сократ, – это способ ведения беседы, педагогический, так сказать, прием, он обращен от более умудренного к менее искушенному. Собственно же философская работа мысли по добыванию знания, истинность которого гарантируется природой души, которое, однако, имеет еще собственное, специфически земное движение от чувственных восприятий к общим понятиям, составляет содержание диалектики.

В диалоге “Федр” диалектика определяется как соединение двух способностей. Первая, охватив все общим взглядом, “возводит к единой идее разрозненные явления”, чтобы, определив каждое из них, сделать ясным предмет изучения, вторая, напротив, разделяет все на виды, на “естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни один член” (265 D–266 C).

Первое правило диалектики – в едином охватывать множественное, а во многом – единое. Однако в рассуждении “Федра” упущен один момент, который, впрочем, легко восстанавливается из других сочинений Платона. Дело в том, что одним припоминанием знания не объяснить, если не принять еще тезиса о каком-то соответствии между запредельными истинами и земными явлениями. Душа принадлежит двум мирам, но эта душа – одна на оба мира, чего нельзя сказать о других вещах, которые никогда из одного мира в другой не переходят. В “Тимее”, где рас-

сказывается о возникновении мира становлений, ничего не говорится о том, откуда брались вечные образцы, в подражание которым боги-демиурги создавали земные вещи. В *“Федре”* же говорится, что там, в занебесной области, души созерцают либо бесформенную сущность, либо идеи справедливости, рассудительности, знания и т. п. В *“Кратиле”* сказано: мастер, приступая к изготовлению ткацкого челнока, взирает как на образец на некий умственный образ наилучшего челнока, отвечающего своему назначению. Этот образ идеального челнока душа тоже созерцала в занебесной или он возник в ней каким-то другим путем? В *“Пармениде”* юный Сократ заставляет умудренного старца задать себе даже такой вопрос: а для всякой ли вещи следует искать вечную идею? (130 C-D). «Волос, грязь, сор и всякая другая, не заслуживающая внимания дрянь» – все эти вещи таковы, какими мы их видим. Предположение о том, что и у них есть какая-то идея (прекрасная и вечно-сущая, как все в занебесной), кажется Сократу странным, если не кощунственным. Парменид рассеивает его недоумение – для истины нет ничтожных вещей, следовательно, никакая малость не может быть отвергнута там, где познается целое и единое, – и все же у Платона нигде не сказано, что в занебесной душа созерцала идеи ткацкого челнока, печного горшка, сора, грязи, полевой мыши, ночной бабочки или чего-нибудь подобного.

В *“Государстве”* выстраивается серия пропорциональных отношений между сферами видимого и умопостигаемого. Диалектика соединяет в себе четыре раздела: познание, рассуждение, веру и уподобление. Вера и уподобление, вместе взятые, составляют мнение, а познание и рассуждение – мышление. Мнение имеет своим предметом становление, мышление направлено на сущность. Пропор-

ция такова: как сущность относится к становлению, так мышление относится к мнению, а познание – к вере и рассуждение – к уподоблению (534 A).

Таким образом, по одну сторону черты стоят становление, мнение, вера и уподобление, по другую – сущность, мышление, познание, рассуждение. Двигаясь от мнения к мышлению, можно от становления переходить к сущности. Мнение расшифровывается как обладание некоторым отображением, верность, или достоверность, которого у нас не вызывает сомнений, – таков смысл соединения “вера плюс уподобление”. Мышление означает логическую обработку чувственных восприятий, приводящую к членораздельному определению сущности познаваемой вещи. Существенным моментом познания становится “узнавание” душой в результате проделанной ею работы тех изначальных впечатлений, которые сохранились в ее памяти от времени ее внеземного пребывания. Собственно, познание и сводится к “узнаванию”, однако сам по себе акт узнавания – тоже дело далеко не простое и требует внимательного рассмотрения.

Наиболее подробно познавательная работа души рассматривается в диалоге *“Теэтет”*. Разыгранная в нем драматическая ситуация непосредственно связана с обсуждаемыми проблемами, поэтому ее стоит здесь хотя бы кратко обозначить. В беседе участвуют Сократ, математик-геометр Феодор, его юный друг и ученик Теэтет, будущее светило математики, и его сверстник по имени Сократ. Дополнительное обстоятельство: юный Теэтет чрезвычайно схож с Сократом своим обликом, лица их почти неразличимы. Цель беседы – дать определение знанию по образцу того, как геометры дают определения “потенциям” сво-

их фигур, исключая частные случаи и субъективные моменты<sup>34</sup>.

Познавательная ситуация изображается следующим образом: предположим, будто некто, будучи знаком с Сократом и Теэтетом, издали примет одного за другого, – что это будет означать? Знает ли Сократа и знает ли Теэтета тот, кто таким образом ошибся? Прежде всего если бы он их не знал, у него не возникло бы мысли, что он видит кого-то из них. Значит, ошибка произошла на основе знания. Что же произошло? Во-первых, образы зрения, полученные издали и ослабленные расстоянием, не были душой достаточно четко дифференцированы между собой. Во-вторых, эти не слишком разборчивые образы были не очень тщательно сопоставлены с имеющимися в душе “памятными оттисками” того и другого человека, так как отождествление было произведено не полностью, а лишь по нескольким наиболее ярким признакам, которые, имея в виду разительное сходство между стариком и юношей, могли у них совпадать, – до отличия между собой этих сходных обликов мысль в спешке не добралась.

Из проигранной таким образом ситуации следует несколько выводов. Первое – знание не гарантирует от ошибки. Присутствие в душе предвечных образов не гарантирует знания. Второе: образы чувственных восприятий сами по себе неотчетливы, чтобы сопоставить их с образами душевной памяти, произвести “припоминание”, их следует подвергнуть тщательному членораздельному разбору, сопоставляя похожее и выделяя отличия в сходном. Эту работу проводит в душе “логос”.

“Логос” не составляет в платоновской анатомии души какой-то ее части. Логос – это речь, беззвучная речь, которую душа ведет сама с собой, ставя вопросы и давая на них

ответы. То, что должна произвести душа, а именно – соединить многое в одно и затем расчленить это много-единое на осмысленные составляющие, – уже произведено в человеческой речи и постоянно ею производится. Слово уже соединяет в себе многое: слово “человек” – это уже единое, за которым стоит многое. Лишившись речи, мы лишились бы философии, говорит Чужеземец в “Софисте” (260 А). С другой стороны, та же речь дает возможность обозначить и элементарное, не имеющее частей. Для каждого человека это его имя, для отдельной вещи – ее наименование (имя собственное). Наконец, та же речь дает поучительные примеры того, что единое и многое не находятся в отношении целого и частей. Слово “Сократ” как целое можно расчленить на составляющие его буквы: С, о, к, р, а, т. Однако то, что обозначается этим именем, Сократ как единое, не включает в себя буквы С, о, к, р, а, т как составляющие его части. Начертание и звучание “Сократ” – это единая идея, вовсе не тождественная сумме составляющих его букв. Идея *юноши Сократа*, присутствующего при беседе, и идея *Сократа-старца* – различны. Аналогично этому идея повозки тоже не составляется из колес, бортов, поручней и всех тех ста частей, из которых, как говорит Песиод, состоит телега. Отсюда вытекает третий вывод, к которому приводит нас разыгранная ситуация *qui pro quo* Сократа и Теэтета. Логос поможет нам отличить видимый облик Сократа от видимого облика Теэтета, подобным образом он поможет нам любое сложно-составное целое отличить от другого сложно-составного целого. Но логос отступает перед единым. Совокупность признаков: низкий рост, курносость, пучеглазость и т. п., позволяющая нам различить его на улице среди прохожих, так же мало имеет отношения к идее Сократа, как сочета-

ние букв *С, о, κ, ρ, α, τ*, позволяющее нам отличить его имя в разговоре или на письме. Кто знает Сократа, тот знает его как идею, и в идее он не может ошибиться, даже если ошибется в облике, приняв за Сократа Теэтета, или в начертании имени, приняв, скажем, за имя Сократа небрежно написанное слово “Собрат” или “Стократ”. Логос призван сделать отчетливыми и членораздельными образы ощущений, а также дает отчет в том, что стоит в душе за тем или иным словом. Отождествление образов ощущений или понятий внутренней речи души с их идеальными образами производится уже не в логосе<sup>35</sup>.

В том же диалоге “*Теэтет*” Платон пытается представить познавательный процесс с помощью других картин. В одной из них он представляет душу подобием воскового тела, на котором внешние предметы оставляют свои отпечатки. Отпечатки могут быть более или менее глубокими, четкими и устойчивыми. Когда отпечатки прочны, отчетливо различимы и точно повторяют запечатленный предмет во всех его подробностях, можно говорить о знании, и знание получается тогда устоявшимся в памяти ощущением – этот тезис подвергают обсуждению участники диалога. Но свойства отпечатка не только повторяют свойства предмета, они еще очень зависят от свойств самого воска – насколько он податлив и прочен – и знание, определенное как ощущение, становится сугубо субъективным, непостоянным для одного человека, неодинаковым для разных людей, а следовательно, вообще не знанием.

Взамен “восковой” души Платон предлагает другой образ. Душа подобна большой пустой клетке. Полученные знания влетают в нее, как птички, и по мере надобности извлекаются из нее. Если кто-то, запустив руку в клетку, слу-

чайно вместо одной птицы поймал другую, совершается ошибка. Увидевший вдалеке фигуры Сократа и Тезтета покопался у себя в душе, желая поймать знание о том и о другом, но перепутал их и вместо одной птички извлек другую. Но в таком случае приходится предположить, что человек сам не знает, какие знания содержатся в клетке его души, и начинает их разглядывать, лишь когда потребуются сравнить приходящие извне образы с живущими внутри души. Получается, что знание вообще не нуждается в логосе, сопоставление образов с прообразами происходит путем непосредственного сличения во внутренних пространствах души. Это означает, во-первых, что знание не может существовать вне момента сличения, каждый раз как бы заново рождаясь одновременно с ощущением, а во-вторых, что прообразы даны душе наравне с образами ощущений – то есть, хотя душа и имеет их в себе, она должна их еще увидеть и хорошенько разглядеть. Интуитивное знание тоже не гарантировано от ошибки.

Уже не в *“Тезтете”*, а в *“Тимее”* и *“Государстве”* Платон рисует еще один образ познания. «...Приходится признать, во-первых, что есть тождественная идея, не рожденная и не гибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя – осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением. В-третьих, есть еще один род, а именно пространство (*ΧΩΡΑ*): оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного

умозаключения, и поверить в него почти невозможно» (*“Тимей”* 52 А). К образам ощущений и прообразам-идеям здесь добавляется еще один род, стоящий как бы и вне ощущения, и вне мысли. Платон именует его “ХОРА”, что по-гречески означает страну обитания, землю поселения, заменяет неизвестное античности понятие ландшафта, а в философских контекстах переводится как “пространство”. “Пространство” в данном контексте, как можно видеть, несет особую нагрузку, это опять-таки то третье, без которого у Платона не обходятся крайности: оно вечно, как идеи, но заполнено оно преходящими вещами, не воспринимается, однако, ни чувствами, вместе с вещами, ни мыслью, вместе с идеями. Что такое это “незаконное умозаключение”, которым постигается хора-пространство? «Мы видим его как бы во сне и утверждаем, что всякому существу необходимо где-то находиться, быть в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небе, как бы нигде, не существует» (52 В, перевод П. П. Гайденко)<sup>36</sup>. Где же находится это “пространство”, если оно постигается не мыслью и не ощущением, а грезится в смутном сне нашей души? Оказывается, для этого третьего рода важнее не где помещается он, но что помещается в нем. Об этом Платон говорит в *“Государстве”*, когда рассматривает преимущества диалектики перед другими науками, а именно перед геометрией и арифметикой. Ученым математикам “лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть, пока они, пользуясь своими гипотезами, будут сохранять их незыблемыми и не отдавать в них отчета” (533 В-С). Здесь противопоставляется логос (отчет) души и ее сон, в котором она видит геометрические фигуры и тела такими, какими она никогда не видела их чувственным взором – ос-



вобожденными от материи, правильными, идеальными, но зримо-идеальными, а не мыслимо-идеальными (вспомним, что виденное душой в занебесной области лишено формы так же, как и цвета и прочих свойств чувственных образов).

В диалоге *“Филеб”* дается еще один образ души. «Мне представляется, что душа наша похожа на своего рода книгу... 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... Допусти же, что в наших душах в то же самое время обретается и другой мастер... живописец, который вслед за писцом чертит в душе образы названного... отвлекая от зрения или какого-нибудь другого ощущения то, что мнится и о чем говорится, как бы созерцая в себе самом образы мнящегося и выраженного речью» (38 Е–39). Это, пожалуй, самый продуктивный из образов, поясняющих работу души согласно тому, как представляет ее Платон. Душа имеет не только внутреннюю речь, логос, позволяющую ей подвергать разбору все ее внутреннее содержание, она имеет еще и внутреннее пространство воображения, которое как раз и поставляет логосу объекты разбора. В эти пространства воображения обращен умственный взор, здесь расположены те образцы, с которых гончар делает свои сосуды, столяр – свои челноки, скульптор – свои изваяния, а геометры находят те идеальные фигуры, о которых они рассуждают, имея перед телесными очами свои чертежи, жалкие подобия этих фигур воображения. С другой стороны, бесцветные и бесформенные идеи занебесной области здесь впервые получают статус зримых образов, уже обретая форму, но еще не сопрягаясь с материей телесных вещей. Воображение –

это и есть то пространство, в котором встречаются земная и небесная природа души, сюда поступают образы от занебесных идей и от земных вещей, здесь же находят себе место и промежуточные продукты творения космоса – уже не бытие, но и еще не становление, а сращение числа с глубиной материи, пространственные фигуры геометрии. Именно здесь проводится та первоначальная работа души, без которой невозможно дальнейшее философствование, “геометрическая” пропедевтика мышления, способность его рисовать в воображении “отвлеченные”, “исправленные”, очищенные от случайных черт образы сущности вещей. “Не знаком с геометрией – не входи” – этот девиз, начертанный над входом в здание Академии, означает именно это: умение, глядя на чертеж, сделанный тросточкой на песке, видеть за ним и поверх него истинные фигуры, равно как и за вещами мира становлений видеть их истинную природу.

Усмотрение единого во многом, единой идеи в сложносоставной сумме целого тоже происходит в пространствах воображения. Здесь из чувственного образа формируется образ идеальный, этот идеальный образ Платон и связывает, по-видимому, с понятием знания, или познания (эпистеме). Логос переводит это знание в определение, в ту словесную форму, которая может быть передана от одной души к другой, но сам по себе логос к знанию, сформированному интуитивно, ничего не прибавляет. Знающий Сократа и Теэтета может с помощью логоса только проверить, правильно ли он сопоставил ощущение зрения со своим знанием, но прибавить ему знания он не может. Логос есть словесный отчет об уже имеющемся в пространствах души знании. Платон говорит, что мышление, мысль, которой постигаются вечные идеи, складывается

из познания и диалектического рассуждения, тем самым еще раз подтверждая, что *знание* не включает в себя логос, но лишь вместе с логосом включается в мышление. Следовательно, когда мы недоумеваем, почему в заключительной части “*Тезета*” Платон отверг, казалось бы, вполне удовлетворительное определение знания: правильное мнение, выраженное в четком определении (правильная докса плюс логос), – мы просто оказываемся сбитыми с толку тем, что “знание” в понимании собеседников Сократа тождественно истине, а в понимании Платона составляет лишь часть истины, причем именно ту, что еще не получила логоса, в мире мысли знание занимает то же место, какое в мире мнения занимает вера, безотчетная его часть.

Другая сторона истины – логос, отчет, дискурсия, аналогична в мире мнения уподоблению, эйкону, – развернутому сравнению, которое тоже по-своему подмечает единое во многих вещах, а затем путем разворачивания, уподобления уже не только целого – целому, но и частей одного целого – частям другого целого и структуры одного целого – структуре другого, раскладывая единое на многое, также ищет границы родовой общности и видовых отличий, правда, по отношению к становящимся предметам, а не к бытию.

Еще одно затруднение в истолковании платоновской гносеологии вообще и как она выражена в “*Тезете*” – в частности представляет специфическое понимание противоположности истины и мнения у Платона, в отличие от других античных мыслителей, пользовавшихся этой антитезой. Различие между истиной и мнением сформулировал Парменид, объявив мир иллюзией, а истиной – единое бытие. Ум постигает бытие, мысль и бытие тождественны, то же, что представляется как мир во всем его много-

образии, – это иллюзорное явление, восприятие его в душе – только мнение, далекое от истины<sup>37</sup>. У Платона, на первый взгляд, сохраняется то же соотношение между мышлением и мнением: мышление относится к бытию, мнение – к становлению, соответственно, мышление истинно, а мнение неистинно. То же – да не то же. Дело в том, что для Парменида мир бытия и мир иллюзий – это один и тот же мир, мышление и мнение относятся к одному и тому же, постигают одно и то же, но мышление в истинном свете, а мнение – в неистинном. Для Платона же мир бытия и мир становления – два нетождественных мира, мышление и мнение относятся к разным мирам, а поэтому, хотя истина остается все же за мышлением, мнение не становится от этого иллюзорным. Мнение аналогично истине в той же пропорции, в какой становление аналогично бытию, а по отношению к становлению, в своей, так сказать, епархии мнение есть арбитр, выше которого просто нет, и поэтому вполне допустима такая ситуация, когда правильно составленное мнение может именоваться истинным мнением. Для Парменида “истинное мнение” – нонсенс, а для Платона – это целая область человеческого существования, душевной работы, по объему и по значению для практической жизни, несомненно, превышающая область истинного мышления.

Собственно мышлению, как его понимает Платон, принадлежат лишь идеи чистого бытия, никак не связанные с материей, из наук это только арифметика, из разделов философии – только онтология. Все остальное – физические науки, естествознание, геометрия, науки об обществе, из разделов философии – космология, политика, этика, эстетика, психология и т. п., – так или иначе связано с миром становления и подлежит мнению. Следовательно-

но, то, что Платон именует знанием, к практической жизни не имеет никакого отношения, это узкая область чисто теоретического знания и еще уже – философской теории. Во всех же остальных случаях, где мы обычно говорим о знании, равно как и собеседники Сократа, применительно к природе, обществу, делам рук человеческих Платон использует другое обозначение – вера или, ближе к нашему словоупотреблению, – достоверность, правдоподобие. Следовательно, формулу, предложенную собеседниками Сократа в диалоге *“Тезет”*: «знание есть истинное мнение с рассуждением», – в более точных платоновских терминах следовало бы записать так: «знание бытия есть правильно воспринятое становление плюс определение истины». Теперь понятно, что эта формула, составленная на основе парменидовского монизма, для платоновской дуалистической философии звучит как самый варварский паралогизм: “в огороде бузина, а в Киеве – дядька”.

Возвращаясь к многочленной пропорции, построенной в *“Государстве”*, можно сказать, что, будучи приближенной к миру бытия, душа имеет исконное знание истины, пробуждаемое в ее земном существовании с помощью диалектического рассуждения; сложенные вместе, знание и рассуждение составляют мышление, направленное на бытие, то есть то, что не имеет связи с материальным миром. Относительно вещей материальных, имеющих рождение и пребывающих в становлении, невозможно знание, бессмысленно рассуждение, непригодно мышление. Здесь душа пользуется совсем другими инструментами – более или менее правильным воззрением (мнением), которое складывается из запечатленного в памяти подобия вещи и убеждения в его достоверности (уподобление и вера). Пример такого правдоподобного образа или мифа представ-

ляет собой космологическое повествование в диалоге “*Тимей*”. Построения “*Тимея*” – это вовсе не плод диалектического рассуждения, в котором актуализируется знание, это всего лишь предположение, обладающее характером достоверности или недостоверности – это уж дело мнения. Находящаяся посередине между областью бытия и областью становления область пространства-хоры в “*Тимее*” представлена рассуждением о геометрических началах материальных элементов – огня, воздуха, воды и земли. Поскольку речь идет о нематериальных началах, эту концепцию можно признать рассуждением об умопостигаемом, истинность которого простирается лишь до того предела, от которого речь переходит на материальные стихии.

“*Тимей*” дает также и пример того, как трудно в философии развести истину и мнение, если не отрешиться совсем от дел человеческих и предметов, имеющих к ним отношение. Философ должен достаточно хорошо владеть и тем и другим инструментом. Вероятно, образцом безупречно истинного рассуждения была лекция “*О благе*”, насколько можно судить о ней по пересказам и свидетельствам, касающимся “неписаного” учения Академии<sup>38</sup>. Что же касается сочинений платоновского корпуса, то все они с одинаковой легкостью манипулируют и доказательствами, и аналогиями, рассуждениями и “эйконами”, достоверностью и знанием. Платон полагал, что истина доступна лишь самым умудренным философам, а большинство умных и почитаемых людей – государственных мужей, художников, поэтов – добивается успеха в своем деле не в силу обладания истиной, но лишь благодаря *правильному мнению*, именно правильному мнению, а не субъективному представлению, которое есть лишь пустой звук. Но как

отличить правильное мнение от неправильного – ведь в сфере правдоподобного нет места доказательствам и рассуждениям, которые используются в сфере истинного. Что же дает человеку способность выбирать правильное мнение и отвергать неправильное? Платон отвечает: божественное вдохновение (“Менон”, 99 С–100 А). Сократ называл его своим демонием. Государственные деятели, флотоводцы, поэты и прочие художники, которые идут по верному пути, руководствуясь правильным мнением, сродни прорицателям и провидцам, и правильно их называют “божественными мужами”. Научиться можно только тому, что составляет предмет знания, научиться мнению – нельзя. Способность иметь правильное мнение в тех или иных областях жизни – это божественный дар, который именуется также природным дарованием или талантом. Талант необходим в каждом деле. Обучением можно возвысить искусство мастера, увеличить его профессиональную сноровку; наконец, приобщив художника к философии, его можно научить взирать не только на природные образы, но и на образы вечных и совершенных идей, можно сделать его философом, но научить его быть мастером, а не ремесленником может только Бог. Как у Пушкина: сколько ни поверяй алгеброй гармонию, Моцартом не станешь. Моцарт вдохновен и одержим Богом.

Таково учение Платона о познании, отвечающее его концепции противостояния миров бытия и становления и посреднического положения между ними вселенской души и душ человеческих<sup>39</sup>. Однако “припоминание” отвечает лишь на вопрос, откуда в душе берутся образы и представления, своей красотой и совершенством оставляющие далеко позади любые возможные земные прототипы. Вопрос о соответствии образов ощущений, получен-

ных от земных вещей, тем идеальным прообразами, которые душа имела возможность созерцать в поднебесной области чистого бытия, остается пока за скобками. Он ставится в разных смысловых контекстах и решается в нескольких различных аспектах на протяжении серии диалогов, развивающих основные моменты платоновской диалектики.



## V. ИДЕИ И ВЕЩИ

В парадоксальной ситуации оказывался человек, принявший гносеологическое учение Платона. Ему оказывались доступны занебесные выси истины, к ним он мог подниматься, возвысив диалектическими упражнениями свою душу до ее истинной природы, внеземной и бессмертной. Зато в делах земных, если на него не снизошло божественное вдохновение, он оказывался не просто беспомощным простаком среди людей сметливых, как это изображается в диалоге *“Тезет”*, он просто вынужден блуждать в потемках не ощупь, вместе со всеми остальными людьми, вверяя свою судьбу прорицателям и провидцам. Постепенное сближение после-платоновской Академии со скептицизмом стало логическим продолжением этой познавательной ситуации<sup>40</sup>. Однако реальность выглядела не так уж плачевно, божественное вдохновение приходилось подозревать едва ли не за каждым благоразумным человеком, а кроме того, картина мира, нарисованная в *“Тимее”*, уж очень напрашивалась быть истинной, ближайшие преемники Платона в Академии активно прорабатывали и уточняли ее уже без скидок на то, что это всего лишь правдоподобный миф<sup>41</sup>. Все это требовало пересмотра той гносеологической пропорции, что выстроена *“Государстве”* и подтверждена в *“Тезете”* и *“Меноне”*. К тому же со “знанием” действительно получалась путаница. Профессиональные навыки и научные сведения относительно природы или общества уж очень были похожи на точ-

ное знание, а не на божественное озарение, да и передаче через обучение они вполне поддавались, хотя далеко не всегда касались нематериальных предметов.

В центре этой гносеологической проблемы стояла концепция идеи. Если идея никакой своей частью и ни в каком смысле не покидает занебесной области, а земные вещи – лишь жалкие карикатуры на нее и никак ей не родня, то тогда, действительно, в земном мире душе познавать нечего. Но если великолепный космос все же хоть сколько-нибудь бытие, а не одно сплошное становление, то сфера знания сразу же расширяется до необозримых пределов. “Знать” уже можно будет все, за исключением того, что творит сам человек, ибо его творения все равно останутся теньями, пусть даже уже не теней, но истинных или как бы полу-истинных сущностей. Если бы не изначальный дуализм миров, эту проблему можно было бы решить легче. Вероятно, поэтому диалог, в котором со всем возможным диалектическим искусством собеседники ищут выхода из этой гносеологической апории, называется “*Парменид*” и освящен авторитетом этого гениального апологета монизма. Имена других участников беседы тоже весьма знаменательны: это Сократ и Аристотель (исторически, разумеется, такая встреча не могла состояться, но мало ли кто в эллинском мире носит имя Аристотель! Подходящую фигуру всегда можно подобрать в анналах, а то и придумать<sup>42</sup>. Важно, чтобы с этим именем в беседу вступила душа наступавшего на пятки учителю его гениального ученика из Стагиры).

Первым в этой беседе обсуждается вопрос о раздельном существовании идей и вещей. Тезис формулируется так: существуют определенные идеи, названия которых получают приобщающиеся к ним вещи; например, приобща-

ющиеся к подобию именуются подобными, к великости – большими, к красоте – красивыми, к справедливости – справедливыми (129 E–131 A). Трудность заключается в понимании того, что собеседники называют “приобщением” (“метексис”). Если отдельные вещи приобщаются каждая к какой-то части единой идеи, равно как если вся идея целиком присутствует одновременно во многих вещах, в любом случае идея не может сохранить единства и тождества самой себе (131 A–132 A).

Возможен другой подход: если идея возникает в уме как нечто единое во всех вещах и возникает наряду с ними, то потребуется еще одна идея, чтобы обнять единство этой идеи с этими вещами, и так до бесконечности, коль скоро идея будет умножать многое, добавляя к нему еще и себя, вместо того, чтобы сводить его воедино (132 A–C).

Сократ предлагает еще одно понимание причастности – через подобие. Идеи «пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия». «Но тогда, – возражает Парменид, – при каждой идее и причастных ей вещах должна еще стоять идея подобия и опять-таки произойдет наращивание ряда идей до бесконечности» (132 C–133 A).

Более того, самостоятельное, отдельное от вещей существование идеи делает ее непознаваемой, ибо идея знания тоже будет существовать отдельно от любого познающего, а без идеи знания ни одну идею познать нельзя (133 B–135 B).

За этим следует пространный эпизод, в котором Парменид, по образу Сократа задавая вопросы юному Аристотелю, вынуждает того признать, что единое как таковое, само по себе, либо не существует, либо существует, но тогда уже оказывается и многим и каким угодно еще (135 B–

157 В). Особо оговаривается вопрос об отношении иного к единому, которое, будучи иным, нежели единое, уже никак не может к этому единому приобщиться – ни через часть, ни через подобие, ни каким-либо другим образом (157 В–160 В).

Заключительная часть диалога разбирает обратное предположение: возможно ли, чтобы единое не существовало? Выясняется, что в признании единого несуществующим не меньше противоречий, чем в признании его существующим (160 В–164 В). И наконец, если не существует единое, то не существует и иное по отношению к единому, то есть не существует ничего вообще (164 В–166 С). Итог рассуждению подводит Парменид в следующих словах: «существует ли единое или не существует, и оно, и иное, как оказывается, по отношению к самим себе и друг другу безусловно суть и не суть, кажутся и не кажутся» (166 С).

В начале беседы предполагалось, что Парменид докажет Сократу нелепость утверждения о том, что идеи существуют отдельно от вещей. Однако в итоге получилось, что вопрос о существовании единого (идеи) непременно влечет за собой вопрос о его существовании как единого или как многого, как тождественного себе или как иного и т. п. Выражаясь брутально: единое может оставаться единым, и только единым, одним-единственным единым, лишь до тех пор, пока оно не существует. Как только единое становится существующим единым, оно перестает быть только единым и становится многим<sup>43</sup>. Здесь есть противоречие, но это противоречие самого бытия. Отвергает ли этот вывод отдельное существование идей? При монистической системе отвергает, при дуалистической – нет. В чем неопценимое значение проработанной Парменидом на глазах у Сократа диалектики единого и многого, так это в том, что

она дала пример освобождения от механических представлений об отграниченности единого от иного, многого и всего остального. Девиз “или-или” лишает возможности мыслиться не только единое, но и вообще что бы то ни было. Непроницаемая стена между бытием и становлением не только ничего не прибавляет к совершенству бытия, она компрометирует совершенное бытие соседством его несовершенной тени – становления. А если творец космоса был благ и следовал благому образцу и хотел, чтобы творение было наилучшим, как собирался он сделать творение наилучшим, не вложив в него ничего из тех за-небесных благ?

Вечно-совершенные идеи занебесной области все заключают в своем единстве, но не имеют ничего, даже бытия, ибо они сами суть бытие того, что существует в становлении. Только так, без бытия, может сохраниться единство единого и вне-положенность идеи по отношению к вещам. Единое, Благо и Бытие – это не три идеи, это опять-таки одна идея, в которой каждая вещь имеет предел своего совершенства. И если считать, что по одну сторону неба все совершенно, а по другую – принципиально несовершенно, то для становления не остается перспектив; оно превращается из становления (которое есть как-никак становление чего-то, что сопровождает его движение как его цель) в неопределенную текучесть. Среди земных вещей вовсе не наблюдается тотальная безнадежность несовершенства – одни вещи явным образом лучше других, обнаруживают больше подобия совершенным образцам, чем другие. Наконец, идеальное государство тоже останется бледной тенью, если ничего от совершенства идеи в него не войдет, да и сама идея воспитания гражданина, нравственного восхождения личности, покоится на интуиции

возможности совершенствования в ходе становления, накопления и умножения блага, а следовательно, это благо в мир становления должно каким-то образом войти.

Можно считать, что в *“Пармениде”* Платон критикует сам себя<sup>44</sup>, отказываясь от дуализма идеи и вещи, а можно считать, что он размышляет над возможностью расширить границы знания и повысить статус природных вещей, низведенных им до положения обузы истинного бытия, той самой дряни и сора, о которых вопрошает Парменида Сократ и которые мудрейший старец берет под защиту философии. Ведь итог диалога в том, что представить вещь без вне-положенной идеи так же трудно, как и идею отдельно от вещи.

Прямым продолжением разговора о познании в *“Теэтете”* считается беседа *“Софиста”*, в которой к Феодору, Теэтету и двум Сократам присоединяется еще некий чужеземец родом из Элеи, друг и последователь великих элеатов – Парменида и Зенона. Собеседование начинается как раз с обсуждения самой изначально-важной для Платона проблемы: как соотносятся софия, политика и философия. Чужеземца просят дать определение софисту, политику и философу. Как и во многих других диалогах, софия трактуется как искусенность мастера в своем деле (218 E–219 A). Какое же дело есть, собственно, дело софиста? Чужеземец подозревает, что за одним этим именем у Сократа и у него стоят разные представления, уяснить которые можно только с помощью определения-логоса (218 C). Определение производится излюбленным платоновским методом дихотомии.<sup>45</sup>

Дело любого мастера заслуживает имени искусства. В последовательном дихотомическом разделении искусств чужеземец пытается отыскать то, что принадлежит софи-

сту, как он его понимает. Искусства разделяются на творческие (созидающие) и приобретающие, последние – на обмен и покорение, то, в свою очередь, на борьбу и охоту, та – на охоту за неодушевленными вещами и за одушевленными существами, а те – на сухопугных и плавающих. Охота за плавающими животными разделяется на птицеводство и рыбную ловлю, последняя производится сетями или посредством удара, ночью или днем, острогой или на крючок. В результате всех этих дихотомий софист оказывается в разряде рыболовов, поддевающих рыбу на крючок средь бела дня (219 А–221 D).

Аналогичным образом софист оказывается также и охотником 1) за ручными животными, 2) с помощью убеждения, 3) в частной беседе, 4) с требованием наград (221 D–223 В).

Можно определить софиста и как торговца 1) собственными товарами, 2) по мелочи, 3) для души, а именно 4) познаниями, 5) касающимися добродетели (223 В–224 D), или как борца 1) вступающего в спор, 2) в частной беседе, 3) на отвлеченные темы, 4) ради наживы (224 D–226 А).

Следующая часть диалога (226 А–231 В) посвящена такому же дихотомическому определению софистики в лучшем смысле этого слова. “Благородная” софистика определяется как искусство 1) очищения, 2) касающееся души, 3) направленное на обучение, а именно 4) на воспитание, частью которого является обличение пустого суетумудрия то есть софистики. Однако мастеров истинной софистики среди тех, кого обычно именуют софистами, собеседники не находят. За софистом признают, однако, искусство «очищать от мнений, которые лежат на пути знаний, относящихся к душе» (231 Е), и искусство прекословия (232 В).

В полемическом задоре чужеземец высказывает очень ценное замечание относительно знания. Критикуя софиста, он говорит, что тот выдает себя за сведущего во всех вопросах и внушает доверие слушателям, «показывая словесные призраки всего существующего», насаждая ложные мнения. И далее:

«Чужеземец. Не бывает ли, дорогой Теэтет, необходимым для многих из слушателей, когда по прошествии достаточного времени и достижении зрелого возраста они приходят в столкновение с действительностью и становятся вынужденными под ее воздействием ясно постигнуть существующее, изменять приобретенные раньше мнения, так что малое оказывается великим, легкое – трудным и все ложные представления, образованные при помощи речей, всячески опровергаются действительными делами?» (234 D).

Можно видеть, что нарисованная здесь картина по настроению прямо противоположна притче о пещере. Не уроки философии, а сама действительность заставляет человека “ясно постигнуть сущее” и опровергает ложные представления. Вот под этим знаком и следует рассматривать дальнейшее рассуждение в диалоге о возможности лжи и небытия.

Как можно «казаться и вместе с тем не быть, а также говорить что-либо, что не было бы истиной» (236 D-E)? Чужеземец из Элеи напоминает слушателям слова Парменида о том, что небытия нигде и никогда не было. В самом деле, ни говорить, ни мыслить о небытии невозможно, не впадая в противоречие на каждом шагу. Ведь тот, кто пожелал бы правильно выразиться о небытии, “не должен определять небытие ни как единое, ни как многое и вообще не должен его как-то именовать”. Ведь через какое-то одно наимено-



вание оно было бы обозначено как вид единого (239 А).

Определить небытие можно было бы тогда, когда удалось бы хоть как-то сплести его с бытием. Такое сплетение бытия с небытием собеседники находят в образах (“идолах”), которые можно видеть на поверхности воды или зеркал, на картинах или в статуях, которые, с одной стороны, как-то существуют, но не относятся к истине, являясь лишь ее подобием. Однако и в сочетании с бытием определить небытие, оказывается, ничуть не легче, равно как и определить само бытие. Вокруг бытия происходит, по выражению чужеземца, гигантомахия (246 А-В).

«Одни все совлекают с неба из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы. Ухватившись за все подобное, они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, признают тела и бытие за одно и то же; всех же тех, кто говорит, будто существует нечто бестелесное, они обливают презрением, более ничего не желая слышать».

Другие решительно настаивают на том, что «истинное бытие – это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же, о которых говорят эти люди, и то, что они называют истиной, они, разлагая в своих рассуждениях на мелкие части, называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением».

Вступая в эту гигантомахию, чужеземец дает определение бытию как бы от лица тех, “кого породила земля”. «Я утверждаю, что все, обладающее по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, – все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность (дюнамис)».<sup>46</sup>

От лица противников, которых он называет “друзьями идей”, чужеземец предлагает следующее рассуждение. Говоря о становлении и бытии, следует их различать. К становлению мы приобщаемся телом с помощью ощущения, душою же с помощью размышления мы приобщаемся к истинному бытию, о котором “друзья идей” утверждают, что оно всегда само себе тождественно, тогда как становление всякий раз иное. Чужеземец пытается даже дать определение понятию “приобщения”, которое он предлагает понимать как «страдание или действие, возникающее вследствие некоей силы, рождающейся из взаимной встречи вещей» (248 В). В таком случае, и бытие, подвергаясь познанию, должно испытывать претерпевание, то есть и бытие не остается в покое, а включается в движение (248 Е). Неужели, восклицает чужеземец, движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и бытие это не живет, не мыслит, но, «возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое»? Пребывая в покое, бытие не поддается познанию, но, включаясь в движение, бытие перестает быть тождественным самому себе. Далее следует пассаж, ставший камнем преткновения для интерпретаторов, ибо здесь единственный раз у Платона допускается движение в мир идей (249 С-Д).

«Таким образом, философу, который все это высоко ценит (знание, разум, ум), как кажется, необходимо вследствие этого не соглашаться с признающими одну или много идей, будго все пребывает в покое, и совершенно не слушать тех, кто, напротив, приписывает бытию всяческое движение, но надо, подражая мечте детей, чтобы все неподвижное двигалось, признать бытие и все и движущимся и покоящимся». Теперь, однако, включая в себя и движение, и покой, бытие оказывается чем-то третьим, что само по себе не стоит и не движется (250 А-Д).

В результате и бытие, и небытие оказываются одинаково непонятными и лишенными определения. Отсюда (251 А–254 А) начинается рассуждение о диалектике единого и многого, движения и покоя, иного и тождественного. Неожиданно для себя собеседники обнаруживают, что в поисках определения для софиста они прежде набрали на определение философа-диалектика: человека, способного «различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый»<sup>47</sup>. Далее следует диалектическое рассуждение о природе иного и тождественного. “Иное” распространяется на все роды, делая все, причастное бытию, одновременно причастным и небытию (256 Е), которое определяется как иное по отношению к бытию, а не его отрицание (258 А–259 В).

Отсюда собеседники возвращаются к проблеме правды и лжи в речах и мнениях (259). Поскольку небытие было определено как один из родов, рассеянный по всему существующему, то оказалось возможным соединение небытия с истинным, что и было названо ложным.

Закljučается диалог еще одним дихотомическим определением софиста, который представляется как носитель творческого искусства, человеческого, создающего отображения вещей, а именно их призраки посредством подражания, кажущегося и притворного, в частной беседе. Будучи подражателем, он получает имя не мудреца (софос), но производное от него – софист (268 С).

В “Софисте” все интеллектуальные усилия направлены как раз на то, чтобы подорвать стену между бытием и небытием, придать миру вещей статус не отрицания бытия, но ино-бытия. “Иное” (по-гречески ‘*ετερον*’ “гетерон”) обозначается в платоновском тексте местоимением, приложимым к одному из двух предметов, как латинс-

кое *alter* “альтер” (откуда – “альтернатива”). Вещь – это *alter ego*, “альтер эго” своей идеи, своим становлением “иное” не отрицает бытия идеи, а непременно его предполагает, ибо, называя “иное”, тем самым мы называем его альтернативу, то, чего оно есть “иное”, что становится в становлении, что остается вместе с именем реки, когда вода уже утекла.

Таким образом, развивавшаяся и критиковавшаяся в “Пармениде” теория “приобщения” вещей к идеям здесь получает совсем иное звучание. Подобие понимается как бытие того же самого единого в ином, а тем самым открывается возможность познания вечно-тождественного бытия в его ино-бытии, в его образе и подобии, и знание, точное знание, оказывается приложимым к действительности, к миру становления, в той мере, в какой она есть образ бытия. Означает ли такое движение мысли тягу к имманентизму аристотелевского толка?<sup>48</sup> Совсем не обязательно. Просто вещи “повышаются в своем гносеологическом достоинстве” благодаря определению образа, подобного идее, как сплетения бытия идеи с ее небытием, причем термин “небытие” не является отрицанием существования, но указывает прежде всего на не-тождественность единому, которое одно лишь всегда само себе тождественно, любого иного, даже того иного, которое связано с ним причастностью их к единой альтернативе. Необходимым условием для такого сдвига в толковании бытия стало признание его столь же движущимся, сколь и покоящимся. Однако это движение бытия вовсе не означает неустойчивости или нетождественности себе, оно лишь означает, что как в космосе, мире вещей, изображением вечности стало время, так и в мире идей обретается прообраз движения – покой как идеал и предел всякого движения, как его завершение

и цель. Бытие у Платона вместе покоится и движется тем движением, которое находит свое совершенное завершение в вечно неизменном покое, равно как и во всяком земном движении присутствует тот вечный покой, ино-покоем которого оно является.

Внутреннюю динамику бытию задает тождество Единого и Блага, при котором бытие истинно не просто в самом себе, но в своем совершенстве. Подробным образом эта проблема преобладания идеи Блага над всеми другими идеями, а также в тождестве его с Бытием и Единым обсуждается в диалоге *“Филеб”*.

*“Филеб”*, как некоторые другие диалоги Платоновского корпуса, в частности *“Кратил”*, без преамбулы начинается сразу с изложения двух альтернативных концепций, истинность или ложность которых будет впоследствии рассматриваться. Формулируются они так: «С о к р а т. Филеб утверждает, что благо для всех живых существ – радость, удовольствие, наслаждение и все прочее, принадлежащее к этому роду; мы же оспариваем его, считая, что благо – не это, но разумение, мышление, память и то, что сродно с ними, – правильное мнение и истинные суждения. Все это лучше и предпочтительнее удовольствия для всех существ, способных приобщиться к этим вещам, и для таких существ – и ныне живущих, и тех, что будут жить впоследствии, – ничто не может быть полезнее этого приобщения» (11 В-С).

Разрешение спора намечается следующим путем: рассмотреть по отдельности удовольствие и разумение, а затем поискать, не найдется ли что-то еще более отвечающее благу, чем первые два, и на чью сторону будет склоняться это третье, за тем и признать победу (11 D-E).

Первым обсуждается удовольствие. Удовольствия могут проистекать от разных вещей, как от хороших, так и от дурных, смотря по тому, кто ими наслаждается. Поэтому удовольствие от благих вещей можно назвать благом, тогда как от дурных – нет (11 E–13).

Такое же рассуждение предлагается провести и для разумения, знания и т. п. Могут ли знания так же быть не подобны одни другим, чтобы среди них были и благие, и дурные? В этой связи ставится еще раз вопрос о едином и многом, который Сократ называет «распространенной сказкой, детской забавой, хоть и легкой, но препятствующей рассуждению» (14 D–E). Этой сказке Сократ противопоставляет другую: есть ли единство возникающего и гибнущего? Как может единство оставаться единым и тождественным, непричастным ни возникновению, ни гибели, одновременно в одном и во многом, будучи рассеянным в возникающих и бесконечно разнообразных вещах и превратившимся во множество, либо всецело отделенным от самого себя? (15 B).

Во-первых, тождество единства и множества, обусловленное речью, есть во всяком высказывании (15 A). Как сказал бы Гераклит, заметим мы, река течет, но имя остается.

Во-вторых, «древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность. Если все это так устроено, то мы всякий раз должны вести исследование, полагая одну идею для всего, и эту идею мы там найдем. Когда же мы ее схватим, нужно смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть, трех идей или какого-то их иного числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до

тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное, но как количественно определенное. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и одним; только тогда каждому единству из всего ряда можно позволить войти в беспредельное и раствориться в нем» (16 С).

И далее: «Воспринявший что-либо единое тотчас после этого должен обращать свой взор не на природу беспредельного, но на какое-либо число; так точно и наоборот: кто бывает вынужден прежде обращаться к беспредельному, тот немедленно вслед за этим должен смотреть не на единое, но опять-таки на какие-либо числа, каждое из которых заключает в себе некое множество, дабы в заключение от всего этого перейти к единому» (18 А-В).

В качестве примера Сократ приводит азбуку. Речь беспредельна, однако есть какие-то единые виды звуков: гласные, согласные, полугласные, – причем число звуков каждого вида вполне определено.

Благо довлеет себе и ни в чем не нуждается. Однако ни удовольствие без ума не дает человеку блаженства (ибо он не в состоянии даже знать, что наслаждается), ни ум без удовольствия (ибо не испытывая радости от ума, человек тоже чувствует себя обездоленным). Любой человек первой и второй ситуации предпочел бы третью, в которой ум сочетался бы с удовольствием. Отсюда ясно, что благо не ограничивается ни тем ни другим. Сократ предлагает начать рассуждение сначала, отправляясь уже от другого пункта.

Все ныне существующее во вселенной можно разделить на беспредельное и имеющее предел. К беспредель-

ному Сократ относит все, что может быть “более или менее”. Более теплое и более холодное не имеет предела. Если бы они приняли определенное количество (скажем, 36,6° С), то они уже не были бы более теплым или менее теплым. Противоположное ему – равное и равенство, двойное и все, что «служит числом для числа или мерой для меры», – все это относится к пределу (25 А-В). Третьим родом называется сущность, смешанная из предела и беспредельного и возникающая из этих двух. Четвертым – причина смещения и возникновения (27 В-С).

Жизнь, составленная из удовольствия и разума, относится как часть к третьему роду, удовольствие относится к роду беспредельного, ум – к тому роду, который был назван причиной всех вещей (30 Е)

Далее рассматривается, «в чем заключены ум и удовольствие и каким состоянием обусловлено их возникновение, когда они возникают» (31 В).

Третий род, возникающий из смещения беспредельного и предела, в человеческом существе является как здоровье и гармония (31 С). Когда расстраивается гармония, появляется страдание, когда же гармония восстанавливается, возникает удовольствие (31 D). Удовольствие и страдание, подобно теплу и холоду, сами по себе не суть блага, но лишь изредка некоторые из них принимают форму благ (32 D). Когда гармония не нарушается, нет ни радости, ни страдания (32 Е–38 А). Жизнь рассудительная и разумная не связана ни с горем, ни с наслаждением, она – самая божественная из всех (33 В).

Есть другой род удовольствий, он связан с памятью (33 С). В душе есть память об удовольствиях и страданиях или ожидание их. Томление души связано с мнениями, а те бывают истинными и ложными (33 D–38 В). Соответствен-



но этому будут истинными и ложными удовольствия и страдания (38 В–40 D). Удовольствия и страдания могут испытываться от одного и того же, меняясь от взаимного сопоставления (41 А–42 С). Часть страданий и удовольствий, те, что слабо и неярко выражены, проходят вообще мимо души – например, мы не ощущаем роста (42 D–43 С). Удовольствия зачастую лишь компенсируют страдания, они мешаются друг с другом, это говорит о болезненном состоянии тела (43 D–47 В). Подобное же происходит в душе и это означает состояние неразумия (47 С–50). Однако не все удовольствия смешаны со страданиями. Существуют чистые удовольствия, например, от созерцания красивых красок, очертаний, а также от многих запахов и звуков (51 В).

«Под красотой очертаний я пытаюсь теперь понимать не то, что хочет понимать под ней большинство, то есть 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 линейки 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, носящие тот же самый характер» (51 С–D). Следует обратить внимание на то, что здесь к числу предметов, вечно прекрасных самих по себе, относятся рукотворные образы правильных фигур, а также цвета – то, чего в мире идей нет и в помине (в диалоге *“Федр”* истина именуется “бесцветной сущностью”). Сюда же причисляются и удовольствия, получаемые от занятий науками, если они

не сопряжены ни с жаждой познания, ни с горечью первых трудностей на этом поприще (“корень науки горек”) (52 A-B).

Чистые удовольствия, даже слабые, превосходят смешанные, как бы те ни были велики, – как даже малая толика чистой белизны превосходит огромную массу не чисто белого (52 D–53 D).

Далее вопрос ставится следующим образом: бытие ли служит целью для становления или становление – для бытия? Ответ ясен – целью становления является бытие (54 A-C). Отсюда следует, что удовольствие, будучи становлением, должно иметь целью какое-то бытие, а само не может быть благом, поскольку благо – это бытие, а не становление (54 C–55 A).

Среди научных познаний тоже бывают более чистые и менее чистые, особенно точны и беспримесны знания философии (55 D–57 E). Относительно природы и космоса нет точного знания, здесь применимо мнение (58 C–59 B), однако эти знания, пусть не первого сорта, тем не менее тоже знания, поскольку направлены на то, что наиболее сродно вечно пребывающему и тождественному себе, неизменному предмету истинного знания (61 D-E).

Если же мы хотим, чтобы жизнь хоть сколько-нибудь походила на жизнь (62 C), то к истинным знаниям придется прибавить и неистинные.

Так же следует поступать и с удовольствиями, применяя к чистым также и самые необходимые из менее чистых, если они полезны или безвредны (62 D–63 C). Определив компоненты смеси для будущей благой жизни, собеседники ищут причину, которая сделала бы ее действительно благой. Не умея определить благо одной идеей, они

определяют ее тремя: истиной, соразмерностью и красотой (64–65 А).

В заключение дается иерархическая структура смешанного состава благой жизни. Первое место занимает мера, соразмерность и своевременность, и все то, что подобно этому, «принадлежит вечности» (66 А). Второе место занимают приличествующее, прекрасное, совершенное, самодовлеющее; третье – ум и разумение (66 В); четвертое – знания, искусства и правильные мнения, пятое – «чистые удовольствия самой души, сопровождающие в одних случаях знание, а в других – ощущение» (66 В-С).

Завершая беседу, участники диалога возвращаются к началу и определяют победителя. Как было условлено, победит тот, кто окажется ближе к истине; ум и разумение оказались ближе к тем благим началам, которые Сократ при согласии собеседников поставил в основание блаженной жизни, удовольствию пришлось отступить на последнее место.

Спор вполне разрешен, однако смысл диалога совсем не в этом соперничестве удовольствия и ума, исход которого был предreshен с самого начала, а в тех определениях блага, соразмерности, красоты, истины, знания, правильного мнения, которые были даны по ходу рассуждения. Особого внимания заслуживает развитая в первой половине диалога диалектика беспредельного и предела, находящихся свое единение в числе. В *“Софисте”* уже было реабилитировано знание практических истин и космос был объявлен причастным бытию как его ино-бытие. В *“Филебе”* эта же, по существу, позиция формулируется несколько иначе. Чистое бытие по-прежнему считается единственно возможным предметом истинного знания. Однако природные вещи рассматриваются как причастные

бытию через призму диалектики беспредельного и предела. Соединение многого и единого, беспредельного и предельного, то есть идея той или иной вещи, определяется как число, или мера. Предел именуется “числом любого числа, и мерой всех мер”. В математике выделяются разделы, оперирующие с чистыми числами, отвлеченными от счисления предметов; они составляют объект самого точного знания и самого истинного, знания философского. Это есть числа, взятые как идеи, числа-идеи. В свою очередь идея в самом отвлеченном выражении тоже определяется мерой соотношения беспредельного и предела, то есть числом. Это идеи-числа <sup>49</sup>.

В таком понимании идеи с необходимостью должны были войти в вещи, ибо совершенства в мире вещей, разумеется, нет, но числа есть везде и во всем, причем материя счисляемых предметов, искажая чистую форму, никак не затрагивает чисел, не “оскверняет” их; числа, даже в вещах, доступны точному знанию, правда, мера этой точности ниже, чем точность знаний, направленных на чистое бытие. В “*Филебе*” вводится иерархический принцип оценки истинности и совершенства, основанный на понятии меры и числа. Мир не делится резко, как в “*Софисте*”, на бытие и инобытие, он представляет собой многоступенчатую пирамиду возрастающего (или убывающего) совершенства. Чем ближе к бытию как к своей цели подходит становление, то есть чем больше “предела” в его мере сплетения беспредельного и предела, тем точнее знание о нем, чем дальше – тем неопределеннее и ненадежней. В такой иерархии “правдоподобный миф” Тимея может рассматриваться почти как истина.

Примечателен “*Филеб*” и необычайно благосклонным для Платона отношением к жизни в ее несовершенстве и к поэзии Гомера в ее верности этой жизни.

Диалог “*Политик*”, по сравнению с “*Филебом*”, “*Софистом*” и “*Парменидом*”, – значительно более цельное произведение, лишенное диалектического напряжения, последовательность изложения в нем кажется более естественной и плавной.

Действующие лица в диалоге те же, что в “*Софисте*”, однако по настоянию Сократа его младший тезка вступает в беседу с чужеземцем, сменив Теэтета. Сократ еще раз напоминает о двойном сходстве, почти родстве, молодых людей с ним – один похож на него обликом, другой тождествен ему именем. Напоминание оказывается более чем уместным ввиду того, что последующее рассуждение посвящено правилам дихотомии как средства определения видовых различий в пределах общего рода. Задачей исследования берется понятие *политика*, подобно тому как прежде было дано понятие *софиста*, и первым шагом на этом пути становится определение *политики как искусства*.

Искусства разделяются на те, что дают чистые знания (познавательные искусства), и те, что дают практические знания и как бы сами создают предмет своего знания (258 D-E). Далее познавательные искусства делятся на созерцательные и повелевающие, куда относится искусство править (260 B-C). Дихотомия продолжается дальше по образцу, представленному в “*Софисте*”, и, разумеется, предмет исследования начинает теряться из поля зрения. Это приводит собеседников к мысли о необходимости проверки самого метода исследования (262 A). Правильная дихотомия должна выявлять единые виды, а не отделять один вид, не заботясь о единстве оставшихся, как, например, посту-

пили те, кто разделил все племена на “эллинов” и “варваров” (262 D-E). Помимо дихотомии чужеземец предлагает еще два пути: «один скорейший, отделяющий меньшую часть от большей, второй – производящий срединное сечение, которое, как мы говорили раньше, более предпочтительно, но этот путь длиннее» (265 A). Несколько ниже добавляется еще и “геометрический” путь – соответственно диагонали, а затем диагонали этой диагонали (266 A). С помощью всех этих методов производится классификация всех животных, поскольку правителю было дано звание пастуха.

Эпизод 268 D–274 E занят космологическим экскурсом. Рассматривается постулат о чередовании прямого и обратного вращения вселенной, соответственно которому происходит прямое и обратное развитие живых существ (когда, как в кино при обратном прокручивании пленки, кости покойников восстают из земли, одеваются плотью, старики превращаются в младенцев и т. п.). Далее разбираются логические ошибки предшествующих рассуждений. Предлагается от дихотомии перейти к аналогии и взять за образец ткацкое искусство (275 D–279 C). Постепенный разбор ткацкого искусства, искусства сплетения нитей, приводит собеседников к центральному, очевидно, пункту всего рассуждения (283 C–287 B).

Найдя, казалось бы, вполне удовлетворительное определение ткацкого искусства как сплетения утка и основы, собеседники сетуют на то, что рассуждение потребовало долгих окольных подходов и заняло много времени. Встает вопрос о всяком излишестве и недостатке. Для их определения существует искусство измерения, имеющее две части: «Одна часть – это взаимоотношение великого и малого; другая – необходимая сущность становления» (273 D).

Превышение природы умеренного характерно для становления. Истинно совершенная мера вещи есть ее бытие. Подобно тому как в *“Софисте”* природа вещи определялась как ее “инаковость” по отношению к бытию, так в данном рассуждении природа вещи определяется как измерение соотношения большего и меньшего как по отношению друг к другу, так и по отношению к ее мере. Становление есть становление меры. Сообразно этому постулату искусство измерения разделяется на те дисциплины, которые измеряют величины – число, длину, глубину, широту, скорость, – путем сопоставления с противоположным, и те, которые измеряют все это в соотношении с умеренным, подобающим, своевременным, надлежащим и со всем тем, что составляет середину между двумя крайностями (284 E).

Отсюда рассуждение гладко и уже без отступлений приходит к определению царского искусства по аналогии с ткацким. Искусство царственного мужа – политика – прямым плетением соединяет нравы мужественных и благо-разумных людей, объединяя их жизнь единомыслием и дружбой и создавая таким образом великолепнейшую и пышнейшую из тканей (311 B-C).

Итак, с *“Политиком”* можно считать завершенной тетралогия диалогов, посвященных выработке концепции идеи применительно к проблеме познания становящегося мира (*“Парменид”*, *“Софист”*, *“Филеб”*, *“Политик”*). В нем берутся уже в качестве готовых понятия идеи как единого во многом, бытия в инобытии, предела в беспредельном, а объект познания, сообразно этому, определяется как “мера становления”, отношение наличного к надлежащему “среднему между крайностями”. Таким образом, закладывается онтологическая база не только математических,

но и физических наук, а также знаний относительно общественной жизни. Не будучи вполне точными, они тем не менее могут иметь бесспорно истинную часть в том, что будут определять отношение выявленных ими величин между собой и сопоставлять это отношение с надлежащей мерой. Бытие задает это отношение как 1/1, один к одному, самотождественность, покой. Становление дает отклонение от этого идеального соотношения, причем перспектива сокращения разрыва между достигнутым и целью – уменьшение знаменателя этой дроби.

То, что в вышеназванной тетралогии как бы распределено между четырьмя диалогами и добывается там “с бою”, в сложных диалектических рассуждениях, сводится воедино в гносеологическом экскурсе *VII письма* (342 A–344 D).

«Для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых образуется его познание; четвертая ступень – это само знание, пятой же должно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие: итак, первое – это имя, второе – определение, третье – изображение, четвертое – знание».

Сказанное поясняется следующим примером. Есть слово “круг”, оно как имя соответствует какой-то вещи, обозначая ее, но никак не определяя и не изображая. Фраза: «то, крайние точки чего повсюду одинаково отстоят от центра», – есть определение того, что носит имя круга. То, что можно нарисовать или выточить как изображение круга, а затем стереть или сломать, есть третья ступень познания, телесное подобие. Четвертая ступень – это познание, понимание, правильное мнение о круге как он есть, сам по себе. Познание, понимание, правильное мнение – это разные вещи, степень их истинности неодинакова, но все они объединяются в нечто единое, поскольку существу-



ют «не в звуках и не в телесных формах, но в душах», а по-сему суть иное и по отношению к природе круга самого по себе, и к тем ступеням звукового и телесного изображения, о которых речь шла выше. Ближе всего к пятой ступени стоит понимание, дальше – мнение. Каждая из первых четырех ступеней полна внутренних противоречий и сама по себе недостаточна. «Лишь с огромным трудом, путем взаимной проверки имени – определением, видимых образов – ощущениями, да к тому же, если это совершается в форме доброжелательного исследования с помощью беззлых вопросов и ответов, может просиять разум и родится понимание каждого предмета в той степени, в какой это доступно для человека» (344 В).

Менее всех этих четырех ступеней поддается описанию пятая ступень; если кто решился бы дать письменный отчет по ней, любой критик без труда сумеет выставить его невеждой (343 D). Поэтому ни один серьезный человек никогда не возьмется «выразить словами то, что явилось плодом его размышления, и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки» (343 А).

В этом экскурсе более детально, чем в *“Софисте”*, прописывается тот механизм, с помощью которого действительность проверяет знания на истинность и ложность.

Что же касается пятой, “неизреченной” ступени познания, то следы платоновской работы над ее пониманием современные ученые видят в сообщениях античных авторов о внутри-академическом “тайном” учении, в частности о читанной Платоном в стенах Академии лекции под названием *“О благе”*. По не всегда ясным намекам содержание ее восстанавливается как учение о двух противоположных принципах всего сущего – “единица” и “неопределенная двоица”, – господствующих как в мире становления, так и

в мире идей, об иерархической последовательности сведения всего многообразия идей к этим принципам и выведения из них всей совокупности сущего на разных ступенях действительности. В первом принципе отождествляется бытие, идея, единое и благо, во втором – небытие, материя, множественность и зло. Узлом взаимодействия противоположных начал выступает душа, внутренняя структура которой соответствует и космосу вещей, с одной стороны, и порядку идей, с другой. Аналогичное подобие всех структур, имеющих место в здании бытия, позволяет постичь математика.

Стремление свести всю совокупность действительности и всю сумму познания к возможно меньшему числу простейших структур рационального свойства, жесткий схематизм этой математизирующей философии стал, по мнению новейших ее адептов, причиной того, что эсотерическая философия осталась “тайным”, скрытым от непосвященных учением. Дело, однако, не просто в сухости или жесткости. Как можно видеть, в позднейшей тетралогии диалогов о проблемах соотношения идей и вещей в природе и в познании подобных “математических” схем было предостаточно. Важнее другое. Г.-И. Кремер указывает на несоответствие монистической концепции “*Государства*”, где идея Блага была провозглашена единственной верховной идеей, дуалистической концепции лекции “*О благе*”, где в фундамент бытия закладываются две изначально паритетные идеи Единого и Двоицы (понятые как начала добра и зла)<sup>50</sup>. Однако концепция “*Государства*”, как мы видели, существенно дополняется и детализируется как раз в названных выше “*Пармениде*”, “*Софисте*”, “*Филебе*” и “*Политике*”. Второй принцип бытия – множественность, инобытие, везде следует за бытием как его оборот-

ная сторона, коль скоро речь заходит о космосе или познании. Если в логическом и гносеологическом аспекте Платон делает каждую сущность сплетением бытия и небытия, признает необходимую неизбежность “беспредельного” (то есть материального и злого начала), его “дополнительность” по отношению к бытию, то это вовсе не означает, что он признает “неопределенную двоицу” вторым фундаментальным принципом истинно-совершенного бытия и адекватного знания о нем. Совершенство как раз означает беспримесное, чистое бытие, тем оно и отличается от становления, а в случае признания предела и беспредельного паритетными принципами бытия бытие и становление стали бы соотноситься лишь как временное и вечное, а не как движение и цель. Телеологический пафос в таком “метафизическом дуализме” гаснет, а без него Платон перестает быть Платоном. Г.-И. Кремер видит реализацию этого дуализма в понятии Блага как меры, через которую беспредельное приобщается к пределу<sup>51</sup>, однако мы видели в “*Политике*”, что мера оценивается не просто в наличном соотношении противоположностей, но в отношении наличного к надлежащему, к идеалу, а таким образом платоновская мера есть не мера самоутверждения существующего, а мера его самоотрицания в постоянной устремленности к совершенствованию, к единению всей и всякой множественности в Едином (для вещей – в идее, для идей в идее Блага), к уменьшению знаменателя в соотношении становления и бытия.

## VI. НАЧАЛА И СИСТЕМА ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Оглядываясь на пройденный путь и возвращаясь к его началу, мы можем с уверенностью утверждать, что литературное наследие Платона представляет собой не полухудожественную запись едва ли профессионального философствования Сократа в обществе трех-четырех неофитов, но всестороннее и полное изложение тщательно проработанной философской концепции.

Что же такое философская система Платона? Это всеобъемлющее учение о мире и человеке, вырастающее из проблем земного и внеземного существования бессмертной человеческой души. В ее бессмертии находит себе объяснение ее способность постигать точное, прекрасное и вечное, имея в опыте только неопределенное, несовершенное и преходящее. Задача философии формулируется как познание справедливости и блага, ибо лишь такое познание способно помочь душе в последовательности земных воплощений раз от раза достигать все более высокой ступени совершенства. Состав философских дисциплин внутри этой системы складывается применительно к задачам самосовершенствования души.

Во-первых, это программа наилучшего государственного устройства, которое позволило бы человеку от рождения до смерти прожить свою жизнь справедливо, научиться понимать справедливость, научиться быть счастливым, сознательно следуя истинному пониманию спра-

ведливости. Этот раздел философии именуется политической, он поглощает в себя не только этику и право, но и эстетику, и педагогику, поскольку вне государственной пользы и совершенствования человека не мыслятся ни воспитание человека, ни усвоение культурного наследия человечества, ни само художественное творчество.

Во-вторых, это проблема истинности человеческого познания. Платон положил начало современному разделению наук на точные, математические, и все остальные, неточные, причем в так называемых “неточных” науках он не только обосновал их вероятностный статус, но и угадал меру их возможной точности (математизации). Различия между естественными и общественными науками он в этом смысле не делал, вводя проблемы истории, психологии и т. п. в общий контекст космического круговращения становящегося мира.

Далее, собственно философская проблематика – природа мышления, способ образования понятий и их диалектика, методы достижения истины и методы изложения этих достижений – тоже практически берет начало с Платона и получает в его наследии достаточно развитое решение.

Наконец, Платон впервые в античной философии вывел мысль за пределы космоса, а внутри космоса обозначил пространство души, в котором образы земных предметов встречаются с образами небесных идей, – без этих открытий последующее развитие философии просто невозможно представить.

Итак, с Платона все началось, и в Платоне, кажется, уже все есть. Однако было бы несправедливо и по отношению к предшествующей греческой культуре, да и к самому Платону, оставить без внимания истоки этой широкой и полноводной реки, какой изливается античная философия со страниц Платоновского корпуса, тем более что Платон

добросовестно называет всех своих предшественников по именам, кроме, может быть, одного, но об этом в свое время. Историю доплатоновской философии можно реконструировать со слов самого Платона. В данном случае – если мы хотим судить об источниках платоновской системы – эти свидетельства будут и самыми необходимыми и наиболее адекватными.

Первый, мощный, священный и благоговейно почитаемый (несмотря на все продиктованные конъюнктурными соображениями нападки в *“Государстве”*) источник сократовско-платоновской мудрости – это *Гомер*. Гомеровское представление о разлучении тела и души по смерти человека составляет фундаментальную интуицию античной философии как материалистической, так и идеалистической. Именно в споре с Гомером античная философия впервые осознала самое себя. Прежде всего это был спор об индивидуальности человеческой души: по Гомеру, сколько людей, столько и душ, отделяясь от тела, душа сохраняет его индивидуальность<sup>52</sup>, – ни один из философов не последовал здесь за Гомером. Всяк по-своему, но начали они все с отрицания индивидуальной уникальности человеческой души, направив свои усилия к поиску истинной, неиндивидуальной, всеобщей природы человеческого духа, природы ощущений, чувств, страстей, мыслей и представлений человека как такового, человека никакого, человека вообще. Во всей полноте эта интенция получила развитие в психологическом учении Платона. Только после Аристотеля философия вернулась к интуиции Гомера: узнать и понять человека можно и имеет смысл – лишь в его уникальной индивидуальности, – правда, о существовании души и тела человека поврозь уже речи не шло.

От Гомера же доплатоновская философия и Платон унаследовали скептическое отношение к познавательной

способности человеческого разума, во всяком случае – обыденного. Люди не знают истины, они слышат лишь молву, а слово истины, даже если оно излетело из смертных уст, это слово, внушенное божеством, – так полагал Гомер<sup>53</sup>. В той или иной мере разделили его скепсис и первые философы, однако свою задачу они видели как раз в том, чтобы усмотреть божественное начало в человеческой душе не как однократное проявление благосклонной божественной воли, а как неотъемлемое свойство человеческой природы. Дальше других в этом направлении продвинулся *Парменид*. Божественное внушение, освятившее не высказывание одиночки, но разум рода человеческого, Парменид находил уже в способности человека умом постигать единое, постоянное и вечное во множестве разнообразных, непостоянных, и преходящих вещей<sup>54</sup>. Это умопостигаемое единое есть истина, то, что есть на самом деле, а не на видимой поверхности вещей; Парменид назвал это бытием. Бытие – то, что открывается мысли. Мысль, в отличие от ощущений, постигает именно бытие<sup>55</sup>. Мыслью, в отличие от мнения (наследника человеческой молвы), называют в человеческой душе только то, что обращено на бытие. Таким образом, мысль и бытие суть одно и то же, они тождественны. Отсюда следует, что мысль не может постигать не-бытие, и в то же время не-бытие это то, чего не может быть, ибо бытие – это все, что есть<sup>56</sup>. Бытие – это все в своем всеобщем единстве. Усматриваемое мыслью бытие всего есть всеединство, Единое, помимо которого уже нет больше единств, Одно-единственное Единое, самое большое, всеобъемлющее единство бытия и мысли, Истина бытия. Уклоняясь от Единого, душа уклоняется от истины и от мысли, понятой как истинная мысль. Все, что есть, но рассматриваемое не в своем единстве, а в своей множественности, есть мир мнения. Миропорядок, кос-

мос, есть предмет мнения, а не истины, – вот одно из самых радикальных откровений Парменида<sup>57</sup>. Здесь он вступает в спор со всей предшествующей философией, для которой целью было открытие миропорядка, закона истины, равно непреложного для людей и для богов. Платон в этом споре безоговорочно берет сторону Парменида.

Антиподом Парменида в глазах Платона выступает *Гераклит*. В наследии Гераклита Платона глубже всего заделали высказывания о том, что истина возможна только как логос, некая членораздельная речь о чем-то сложном, об изменчивой чередѣ многообразного и неуловимого неопределенного<sup>58</sup>. Бытие мира, его космос, миропорядок, не созданный и не контролируемый никем из богов или людей, есть вечная и необъятная стихия огня, мерами вспыхивающего и мерами утасающего<sup>59</sup>. Всплесков пламени не остановит, не введет в определенные рамки никакое зрение, никакая мысль. Только мерное течение логоса может дать какое-то представление о мерной текучести бытия. Учитесь слушать логос бытия<sup>60</sup>, призывает Гераклит, и Платон, кажется, услышал у Гераклита больше, чем тот хотел сказать. «В одну и ту же реку нельзя войти дважды, остается лишь имя реки, а вода уже утекла»<sup>61</sup> – таково одно из изречений Гераклита, говорящее о всеобщей и неуловимой текучести вещей. «Но ведь имя остается», – ловит его на слове Платон. Если остается имя реки, значит, остается и что-то, к чему прирекается это имя, значит, вода – это еще не река, не вся река, неистинная река<sup>62</sup>. Как раз пребывание имени в неподвижности и неизменности говорит о пребывании в неподвижности и неизменности истинной реки. Гераклит прав во всем, что он говорит о космосе, прав он даже и в том, чего он, как дельфийский оракул, не говорит, а лишь знаменует<sup>63</sup>. Гераклит своим “остается (пребывая неизменным) имя” знаменует истину Парменида. В том,



что все в космосе не есть, но вечно становится, Платон следует Гераклиту. И в том, что логос способен дать отчет скорее во мнении, нежели в истине, Платон тоже оказывает предпочтение Гераклиту перед Парменидом<sup>64</sup>.

И еще в одном, несомненно, Платон подражал и следовал Гераклиту: противоположности не отменяют друг друга, а сходятся в чем-то одном, по Платону, среднем. Вспомним Эроса, сына Богатства и Бедности, вспомним число как смесь предела с беспредельным. Как над входом в Академию водружена была надпись: “Не знаком с геометрией – не входи!”, так над входом в знаменитую платоновскую пещеру можно было бы высечь: «путь вверх и путь вниз один и тот же»<sup>65</sup> – воспринятый у Гераклита и переосмысленный девиз Платоновой философии, а также ведущий принцип литературного творчества Платона.

Может быть, как своего рода среднее между Парменидом и Гераклитом виделся Платону *Пифагор* с его учением о числах-монадах, пропорциональные отношения которых лежат в основании миропорядка. Единое не может не быть во многом, иначе оно было бы всего лишь единственное, а не единое. Числа – это те самые последние единства, объединяющие все вещи, для которых возможно уже сверх-последнее, конечное, завершающее, запредельное единство в Одном, каковое, будучи Истинным Бытием, обращает все, кроме себя, в не-бытие и в не-истину. Если быть последовательным учеником Парменида, то единое должно отклонять от себя все, что не-единое, а тем самым и истину, и бытие. Пифагор и Гераклит помогли Платону понять, что в числе Единое может быть единым и не-единственным без самоотрицания, в самотождественности Бытия, открытого Логосу, и Бытия, закрытого для Логоса, постижимого лишь как невыразимое, неизреченное, как ничем не обоснованная и ничем не подкреплен-

ная интуиция Единого во многом и во всем. В пифагорейской геометрии усмотрел Платон прообраз философского интуитивного знания, интуитивной работы мысли, оперирующей идеальными фигурами, каких в земном существовании нигде не встретишь и никакой сколь угодно тщательной работой рук своих в точности не воспроизведешь. Может быть, только через Пифагора и геометрию Платон впервые по-настоящему понял и оценил своего непосредственного учителя и наставника – *Сократа*, знакомство с которым, как говорят, и положило начало пути Платона-философа.

Сократ учил о добродетели, о добром, но не о добром в смысле доброты, но о добром в смысле добротности<sup>66</sup>. Знание добродетели, добротности, есть самое главное знание для человека в этой жизни. Собственно, только это знание и есть знание как таковое, знание как знание, или доброе, добротное знание. Такого знания не дает искушенность мастера в своем ремесле, – хотя именно от искушенного мастера оно и берет начало, поскольку мастер умеет оценить наилучшее в своем деле, – такое знание дает лишь философия, “любовь к мудрости”, или мудрость как любовь, с любованием взирающая на свой предмет, любовно дорисовывающая до совершенства образ такой мудрой любовью любимой вещи<sup>67</sup>. Равнодушный взор видит в земных вещах, скажем, кривые, некрасивые, неточные, плохие треугольники. Любовный взор видит кривое кривым по видимости, а на самом деле прямым, некрасивое – только мнимо некрасивым, а по-хорошему так и очень даже красивым, если его понять; так же и неточное – лишь в силу привходящих обстоятельств неточное, а при умном рассмотрении является абсолютно точным, плохое – по недоразумению плохо, пока не знаешь, что плохого нет вовсе, вернее, нет вовсе плохого, а плохое есть лишь постоль-

ку, поскольку в нем есть хорошее<sup>68</sup>. Итак, перед любовным взором все, что он рассматривает как треугольник, приобретает вид треугольника мысленного, а тем самым треугольника как такового, треугольника вообще, истинного, добротного, доброго треугольника. Мысль вообще может оперировать только общим, то есть свободным от тех не-тождественных добротности всеобщего черт, которые в общежитии именуются изъянами, или пороками.

Итак, найти всеобщее – уже найти доброе. Как искать всеобщее? Прежде всего, надо начать с имени: ведь имя, хотя и прилагается направо и налево, в самом деле не обозначает ничего отдельно взятого, а лишь причисляет, приобщает нечто отдельно взятое к чему-то всеобщему (имеются в виду имена нарицательные, а не собственные, ибо последние либо имеют смысл, как и нарицательные, либо не имеют смысла, превращаясь в простые междометия). Кто дает имена и кто их воспринимает? Дает имена логос, и воспринимает их логос, человеческая речь, внутренняя речь души. Каждый человек слышит свою внутреннюю речь, свою внешнюю речь и внешнюю речь ближнего своего. Эти три речи не всегда совпадают, а вот если бы удалось добиться совпадения всех этих трех речей, да еще и четвертой, которой ни один из нас никогда не слышит – это внутренняя речь ближнего, – то мы обрели бы как раз то всеобщее, которое мы ищем как истинное, как доброе. Следует самому перед собой дать отчет, ответственный логос, и ближнего пригласить к такому же отчету, и тогда внутренний мир души, населенной идеальными, любовными, совершенными образами несовершенных земных вещей, откроется перед посторонними взорами, никогда прежде не имевшими в него доступа, – и вдруг выяснится, что у каждого в душе прекрасные, добрые образы – одни и те же, они неизбежно тождественны, ибо в добротности, в

добродетели нет отклонений, доброе всегда тождественно самому себе. То, что в нашей душе прекрасно и добротно, не принадлежит собственно нам, оно в душе – всеобщее, оно есть всеобщая душа.

Вероятно, наиболее полное взаимопонимание нашел Сократ в беседе со знатоками геометрии, профессиональными орудиями которых были чертеж и слово. Чертеж может быть более или менее точным, в любом случае он лишь “называет” фигуру, тогда как истинную фигуру геометр держит в уме, а вот слово, при помощи которого ведется рассуждение и устанавливается соотношение между фигурами, должно быть предельно точным. Когда у эристов Мегары сократовское учение об этическом благе и о доброте каждой вещи как о мере ее приближения к идеальному образцу было преобразовано (не без влияния Парменида) в учение об Одном-единственном Бытии-Благе, всеобъемлющем и неизменном, как о первопричине и конечной истине всего существующего<sup>69</sup>, Платону это могло показаться настоящим торжеством геометрии. Фигура геометрии отличается от очертания земного предмета тем, что она есть “агатон”, прекрасный, добрый треугольник (квадрат, куб и т. п.). Если она не прекрасна, ее нет вообще. Доброе (благое) и есть истинное, только про него и можно сказать, что оно *есть*. Ни про одну из несовершенных вещей нельзя сказать, что она есть что-то. Любой человек еще не есть человек, но только благой человек есть человек. Да и сам благой человек не есть в том смысле, что он не есть все благо, а потому и есть лишь в той мере, в какой человек есть все. Только все есть, есть всеобъемлющее единое, благое, истинное. Все прочие слова означают нечто неполное, несамодовлеющее, частичное и потому не есть истина, но лишь часть истины или даже часть *для* истины.

Платон понял сократовское учение о благе и об идеальных образах души в том смысле, что индивидуальное может похвастаться лишь своими пороками и изъянами, тогда как добротное – внеиндивидуально и над-индивидуально, познающая истину душа становится как бы уже не нашей собственностью, она освобождается от несовершенств, а с ними и от нас, она исцеляется от ущербности – и она уже не наша. А может быть, это мы исцеляемся вместе с ней, может быть, “Я” как таковой – вовсе не я, каким родила меня мать и вывел в люди отец, – может быть, мое доброе “Я” не здесь, а по ту сторону жизни и смерти? «Мы задолжали Асклепию петуха, – говорит умирающий Сократ, – не забудьте же отдать!» Таково его завещание пережившим его друзьям<sup>70</sup>. Кажется, Платон не присутствовал при последней беседе Сократа с учениками (“Федон”, 59 В). Не исключено, что “кажется” в устах рассказчика “Федона” означает сомнение, не подвела ли его память на этот раз. Во всяком случае, для Платона предсмертный урок Сократа стал решающим. Менее всего философия должна заботиться о здешнем, земном существовании души. Задача философии – оснастить душу всем необходимым для последующих ее восхождений, ибо удел земного существования ей придется пройти еще не раз. Кажется, такой перспективы не представлял себе Сократ, веривший в бессмертие души скорее по-гомеровски, чем по Пифагору. А вот Платон в интимнейшем этом вопросе доверился руководству Пифагора, а не Сократа. Вероятно, для этого должны были бы быть какие-то очень веские основания. Можно предположить, что нездешнее “Я” Сократа и отбывающая срок за сроком в казематах тела душа пифагорейцев – не совсем одно и то же. Душа Сократа – это лучшее, что в нем есть, это гостья из иного, совершенного, мира, его друг, советчик и наставник, та благая цель, ради которой он ро-

дился и существует. Душа пифагорейцев – это не благо и не цель, это природа одушевленного существа, человека наравне с животными и растениями. Как всякая природа у Пифагора, душа определяется числом, душа – в порядке вещей и забота человека о душе – это забота о порядке вещей, – вероятно, отсюда идет платоновское понятие справедливости как законного порядка, сообразуясь с которым душа и совершает свой путь совершенствования, ее норма лежит вне человека как такового и вне отдельного человека, она лежит в порядке государства.

Благо сократовской души не в твердом знании законов и неукоснительном их исполнении, в самодисциплине, а в знании блага, в блаженном понимании и признании постигнутого блага наилучшим для себя и наилучшим, даже если для индивидуального его существа истинное благо по видимости оборачивается какими-то неприятностями или даже трагическим концом. Собственно, можно сказать, что Платон даже и не делает выбора между сократовским и пифагорейским пониманием души, принимая их как два аспекта одной концепции – космологический и этико-гносеологический, подобно тому как не делал он выбора между “текучестью” Гераклита и “устойчивостью” Парменида<sup>71</sup>, приняв обе характеристики, но отнеся их к разным мирам.

Вероятно, поэтому обессмертивший имя Платона “правдоподобный миф” пересказывается не Сократом, а пифагорейцем Тимеем<sup>72</sup>. Платоновская “книга природы” написана на языке пифагорейской математики. Однако здесь же, в Тимее, есть отзвуки другого имени – Платоном ни разу не упомянутого – имени *Демокрита*. Античная традиция упорно твердила о враждебном отношении Платона к Демокриту<sup>73</sup>. Однако полярность двух этих фигур – Платона и Демокрита – сильно преувеличена, хотя, разумеется, уче-

ние Демокрита – несомненно, материалистическое, Платон же не грешил ни малейшими уступками материализму. Но ведь и Пифагора трудно считать идеалистом, что не помешало платонизму тесно сплестись с пифагореизмом уже в трудах основателя Академии, не говоря уже о последующих веках, о неоплатонизме.

Установлено, что Демокрит первый стал употреблять слово “эйдос” (“идея”) как философский термин<sup>74</sup>, прилагая его к своим атомам, для того, чтобы обозначить их фигурные различия. От Демокрита идет представление о дискретности материи, “дискретность” происходит от латинского слова, означающего как раз восприятие различия. В русском слове “различие” тоже содержится корень “лик”, который лежит в основе также и таких слов, как “облик”, “личина”, “личность”. Итак, демокритовский атом – это “личность” (латинская калька греческого слова “атом” – “индивидуум”), тело, имеющее свой отличительный облик, позволяющий отличить его от другого, столь же индивидуально воспринимаемого тела. Идея, “эйдос”, – это атом познания, перед которым различаемые тела выступают как различные геометрические формы, по Демокриту, неправильные. Платон в *“Тимее”* кладет в основание мироздания геометрические атомы, разумеется, правильных форм, идеально правильных, а тем самым лишенные телесной, вещественной, материальной наполненности. Платоновская идея перед познанием выступает как атом, неделимое, неразложимое, неподвластное логосу начало, единое-единица, монада. Говорят, что демокритовский атом принял на себя атрибуты парменидовского Единого-Бытия<sup>75</sup>. Платоновская идея – это выправленный по Пифагору демокритовский атом, освобожденный от телесной обузы. Атомизм – разумеется, это не вся философия Платона, как и не вся мудрость Демокрита; но в этом принципе – прин-

ципе построения космоса как сборно-разборной конструкции из абсолютных начал, из неделимых форм, – в этом Платон сходится с Демокритом, или, что весьма вероятно, исходит из него, вернее, отталкивается от него. Кроме того, идеалистический атонизм Платона формировался не только под влиянием Пифагора, но, прежде всего, в русле сократовского “художественного” идеализма. Идея как прообраз, воплощенный в произведении, – это, по-видимому, сократовская интуиция, и именно она определяет сюжет “*Тимея*” – творение становящегося мира по вечно-неизменному образцу. Платоновский демиург – это небесный Поликлет, пифагорействующий ваятель, а весь космологический “миф” “*Тимея*” – это мощно произведенный синтез коренных интуиций всей предшествовавшей Платону философии, где сократовско-демокритовская “идея”, понятая как Единое-Бытие Парменида, через посредничество Пифагора внедренная в гераклитовское становление, проясняет проблему достоверности человеческого опыта: человеческая истина возможна, но лишь как отражение *незыблемого* на зыбком, как неприятие неопределенной уникальности, приносимой в жертву мыслимой идеальной всеобщности.

Осталось еще одно имя – почитаемый предмет сократовских недоумений и опровержений *Протагор*, с его вызывающе абсурдным тезисом: мера всех вещей – человек: существующих, что-де существуют, несуществующих – что не существуют<sup>76</sup>. Сократ платоновских диалогов справедливо и беспощадно критикует Протагора за субъективизм и релятивизм, но для самого Платона протагоровский урок был едва ли не решающим во всех его университетах. И дело здесь не только в том, что платоновский человек, как некий Атлант, ногами вырастает из земли, а головой погружается в небеса, нечто подобное Платон мог бы найти



у Демокрита, в его концепции человеческого микрокосмоса как фокуса и аналога макрокосмоса вселенной<sup>77</sup>. Гораздо вернее то, что, не принимая “истину” Протагора в целом, Платон вобрал в себя ее кардинальную интуицию – душа человеческая есть мера, по-платоновски, “среднее” бытия и небытия, становящихся вещей и пребывающих идей. В познании, субъектом которого выступает человек, несуществующие вещи мира становления получают свою меру причастности к бытию идеи как ее инобытие, а существующие вещи (идеи) – свою меру полноты бытия в отношении к Единому. Истина есть мера, и лишь в человеке существующие вещи находят меру своего бытия, а несуществующие – меру небытия. Без человека нет истины – иначе стал бы Платон возиться с этой уродливой пародией на совершенное существо мироздания!

Платон очевидным образом не любит человека. Вернее, он его, разумеется, любит, любит взыскательной и огорченной любовью идеалиста и потому – понятное дело – совершенно им недоволен. Реально существующий человек – в большей степени еще лишь грубый материал, требующий кропотливой работы, прежде чем ему удастся придать должный облик, именно к такой работе и призвана, по Платону, философия. В идеале человек есть философствующее инобытие бытия внутри нефилософствующего инобытия того же бытия, каковым представляется ему космос. Человек и космос во многом подобны друг другу, можно даже сказать, что платоновский человек сотворен по образу и подобию космоса, но человек – лишь часть космоса, потому хуже его; но в то же время человек – лучшая часть космоса, часть лучшей части – космической души – и тем самым человек как бы лучше космоса. В особенное по отношению к космосу положение человека ставит предусмотренная Платоном возможность освобожде-

ния человеческой души от сковывающей ее плоти – подобной возможности Платон для космоса, насколько позволяет судить корпус, не обсуждал. Человек может превзойти свою материальность и свою космичность – разумеется, не всякий человек, но лишь возвысившийся до совершенной добродетели, до сознания своего космического призвания, которое на самом деле есть внекосмическое призвание и которое, по Платону, состоит в том, чтобы с легкой душой отречься от индивидуального в себе ради всеобщего и, что то же самое, от материального ради идеального. Человек, весь обратившийся в одно сплошное восторженно-любное познание бытия, и есть идеальный человек Платона.

Чтобы не путать философскую утопию Платона с аналогичными построениями философов и утопистов Нового времени, важно прежде всего обратить внимание на то, что, говоря “человек” вообще, Платон разумеет не каждого и не всякого без различия индивидуальности, но сразу весь спектр возможных модификаций идеи, идею как дюнамис, как возможность различных ступеней инобытия, от низшей до высшей, а потому свое понимание идеала он возвещает как цель, к которой всякий человек может стремиться, но каковой не каждый человек обязан достичь. “Каждому – свое” – это девиз платоновской государственной утопии. Кто может и хочет быть философом, стремиться к идеалу, тот получает возможность им быть, кто мог бы, но пока не хочет, того государство берется воспитывать, кто не может и не хочет, того оно предоставляет его собственной справедливости, определяя ему низшее место в иерархии ценностей, но и давая ему волю наслаждаться земными радостями (в пределах, разумеется, уголовного кодекса). Вероятно, могли бы найтись и такие, кто хочет, но не может быть философом, – их дело блюсти отведенную им государственную справедливость, и в на-

граду за примерное поведение они имеют шанс в последующей жизни получить более высокий удел, больше способностей к философии, чем выпало им раньше.

Всякая идея есть цель, но лишь человек способен осознать ее как цель и для себя, и для всех прочих вещей. Прочие вещи стремятся к идеалу, но не сознают своего стремления, один человек может осознавать свое космическое движение и сознательно его регулировать. Платоновский идеализм противостоит не столько материализму Демокрита, сколько его детерминизму, причем не тем, что выдвигает какую-то концепцию индетерминизма, от этого Платон дальше, чем кто бы то ни было, но тем, что в концепцию идеи он включает понятие арете (добротности) и дюнамис (возможности), а в концепцию вещи – понятие меры (степени добротности в пределах возможной). Мы знаем слово “дюнамис” не как обозначение возможности, а, скорее, как знак движения – в словах “динамика”, “динамизм” и т. п. Предпосылкой для такого развития значения стала как раз концепция Платона: идея как дюнамис задает динамику платоновскому космосу, поскольку индивидуальность, по Платону, становится не только “трехопадением” идеи, но и моментом в диапазоне степеней совершенствования, ступенью на пути восхождения к совершенству, – так платоновская диалектика заставляет ступень, символ остановки, быть знаком движения, а восхождение, движение по природе своей, превращает в символ успокоения, обретения устойчивости в идеале. Таким образом, не говоря о воле, и уже тем более – о свободной воле человека, именно Платон расчистил для нас пространство, давая человеку перспективу и возможность совершенствования. Дейльфийско-сократовское “познай самого себя” у Платона превращается в “познай и вырасти (воспитаешь) самого себя”.

Платоновскую оппозицию детерминизму именуют обычно “телеологией”, понимая этимологию этого термина как “учение о цели”, однако таковым оно стало только у Аристотеля, применительно же к философии Платона “телеологию” следует интерпретировать как учение о совершенстве и совершенствовании, скорее как “телеойлогию” (от ΤΕΛΕΙΟΣ – совершенный), чем просто телеологию, учение о цели, независимо от ее добротности, или Блага.

В переводах платонической номенклатуры на русский язык есть некоторый разнобой – ΑΓΑΘΟΝ переводится и как Добро, и как Благо. Оба слова равно хороши и равно недостаточны. “Добро” сохраняет, хотя и слабую, связь с “добротностью”, “добродетелью”, что очень отвечает платоновской мысли (при том, что словесно близость ΑΡΕΤΗ и ΑΓΑΘΟΝ менее очевидна, чем в русском языке). Благо нам легче воспринимать как объективную цель, “добро” мы привыкли понимать как субъективное намерение. Однако в русских словах “добро” и “благо” нет главного, что позволяет Платону сделать свое ΑΓΑΘΟΝ символом Единого и Бытия. Хромой, по нашему разумению, может быть добрым, неведение может быть благом, ΑΓΑΘΟΝ – это то, что без изъяна, без упрека, это естественная цель любого развития, не избранная субъективно, но останавливающая, завершающая всякое движение. В греческом языке есть глагол, по отношению к которому ΑΓΑΘΟΝ выступает в роли внутреннего объекта (ср. “петь песню”), – это то самое действие ΑΓΑΜΑΙ (изумляться, восхищаться), которое Платон считал началом философии. Изумление, восхищение так относятся к Благо-Добру, как пение к песне, как питье к питью, еда к яству, мышление к мысли. Благо-Добро платоновской философии не должно понимать как нечто объективное и стационарное – существует оно внутри восхищения, порождает его, но и порождается им. Идея Бла-

га-Добра есть восхищенное усмотрение безупречного. Философия начинается с такого восхищенного усмотрения безупречности образца в отображении, единого Бытия во множественном инобытии. Агатон, Благо-Добро, конечное начало философии Платона, абсолютно и субъективно в одно и то же время, оно изумительно, восхитительно, оно восхищает всех и вся, оно есть истинное начало бесконечного движения всего, что ни на есть, к тому, в чем успокаивается движение, обретая неподвижность безупречности; оно сияет и светит (как солнце в притче о пещере и ее обитателях). Вот почему познание приобретает онтологический характер: человек обязан познавать в силу того, что Бытие познаваемо; человек призван к познанию как объект того движения познаваемости, которое исходит от идеи Блага-Добра, это ему светит солнце, ему познается Бытие. Идея человека, Благо-Добро человека в том, чтобы сияние стало светом, познаваемость – мыслью. Первые четыре ступени познания (имя, изображение, определение, идеальный образ познания) делают человека познающим человеком, пятая ступень, на которой человек обходится без отображения, созерцая непосредственно прообраз, делает человека Человеком. Возможен ли Человек в космосе? Как всякая идея, разумеется, невозможен, но степени приближения к нему могут быть самыми высокими. Всякая идея имеет свое число в иерархии идей. Всякая вещь имеет свою меру совершенства. Мера совершенства человека – это мера совершенства его познания. Пять порогов познания отмечают вехи на этом бесконечном пути вверх-вниз, с порога на порог. Человек, ставший Человеком, выпадает из космоса и становится человеком-познанием, тождественным Бытию-познаваемости. Вообще, освобождаясь от космоса, все идеи теряют свои объекты притяжения-восхищения, которые, соб-

ственно, своим множеством удерживали их во множественном числе, и все сливается в единстве Единого. Вот почему не демиург был благ, а Благо было демиургом, пожелавшим сотворить космос как мультипликацию своего собственного много-совершенства, своей безизъятности, всесодержащей полноты. Такое толкование как бы уже отдает неоплатонизмом, но ведь на то и зовется учение Платона неоплатонизмом, что дух и букву его составляет прежде всего платонизм. Новизна же этого нео-учения в том, что платоновская логика понятий, изложенная у Платона под именем “мифа”, превращается в настоящий миф, логикой же считается аристотелевская система категорий и силлогизмов. Платон сказал: “космос был сотворен и не будет иметь конца” – это значит: космос не имеет причины в самом себе и не может сравняться со своим образом, сколько бы ни совершенствовался. Логика Аристотеля неумолима: сотворенное должно иметь конец, следовательно, космос либо конечен, либо безначален (“О небе”, 280 а 30). Плотин все примиряет и все сглаживает: начало и конец для космоса – это всего лишь пульс его безначально-бесконечного проистекания (эманирования). У Платона же в “*Тимее*” излагается вероятностная логика, но никак не воспевается имевшее некогда место событие (для такого рода литературы есть свое название – “эпос”).

Платон вобрал в себя и синтезировал идеи предшественников – это правда и неправда. Платон переосмыслил эти идеи, наделил их новым смыслом, какого они в своем изначально рассеянном виде не имели и не могли иметь. Вполне самостоятельные сами по себе, концепции Гераклита, Парменида, Демокрита, Пифагора, Протагора, Сократа перед лицом платонизма выглядят как односторонние и, более того, как взаимодополняющие. Текущее становление Гераклита, Единое бытие Парменида, идеи Де-

мокрита, числа Пифагора, имена Сократа и Человек-мера Протагора, соединившись в платонизме, потонули в нем, – платонизм не раскладывается на них как на составные части. Составные части платонизма совсем иные: это учение о беспредельном и пределе как о двух мирах – становлении и бытии – и об их смеси, из которой составлена душа мира и душа человека; это учение о бессмертии межиндивидуальной человеческой души, о путях ее совершенствования, о справедливости и о государстве как законе справедливости, о воспитании и подчиненных ему этике и эстетике; это учение о познании как об истинном призвании человека, об отображении как инобытии и о мере как единственной возможности познания индивидуально-единичного; это учение о бесконечном движении совершенствующегося к совершенству идеи, о бесконечном вос- и нисхождении познания от имени к неизреченному и обратно; наконец, это учение о безущербном Благе-Добре как Едином Бытии, в котором всякая множественность обретает начало и конец.

## VII. ПЛАТОНОВСКИЙ ОТВЕТ НА ПЛАТОНОВСКИЙ ВОПРОС

Синтезируя философские идеи предшественников, основатель Академии создал совершенно новое самобытное учение, в мощном течении которого воды истоков, источников и притоков льются уже не различными струями, но единой цельной стремниной. Продолжая это сравнение, можно сказать, что имя этой текучей, упругой и сверкающей стихии – Платоновский корпус. Именно в русле этого уникального литературного создания вот уже третье тысячелетие совершается течение платоновской мысли. Все сетования на то, что письменное выражение мысли искажает, обкрадывает, уплощает истину, при всей их справедливости, остаются лишь оплакиванием несовершенства, но вовсе не отрицанием возможности писаной философии. В системе платонизма “несовершенство” есть синоним становления, а отнюдь не смертный приговор. Становление инобытия совершенного бытия только и может быть его несовершенным аналогом, но тем самым оно и может быть аналогом бытия. Мера несовершенства становящегося может быть различной, от самой слабой аналогии – до самой сильной. Человеческая речь, словесное искусство смертных – только никудышный платоник может предъявлять им требования быть точным и адекватным выражением истины. Истина, как и всякая идея, неизреченна (алогон). Платоновская истина трансцендентна и запредельна, но путь к истине проходит по земле, этот земной путь к истине не отвергает, а требует слова, и уст-



ного, и письменного. То, что не подлежит письменному изложению, не подлежит и устному, ибо речь – поток становления, а не покоящееся изваяние истины. Между устным эсотерическим изложением платонизма внутри Академии и его письменной передачей в экзотерических диалогах корпуса не может быть принципиальной разницы в онтологическом статусе. Слово эсотерическое может не больше, чем слово экзотерическое. Даже очищенное от прикрас литературных условностей чистое слово отвлеченного теоретического построения, слово даже не произнесенное, но помысленное, не может подняться выше четвертой ступени познания, и даже более того, там, на четвертой ступени познания, в душе, уравнивается слово науки (эпистеме) и молвы (мнение, докса). Слово служит и знанию и правильному мнению, они лишь орудие (как и имя – орудие распределения сущностей, по “*Кратилу*”), в умелых руках, повинясь просвещенному разуму, слово может стать орудием максимально возможной степени совершенства и, соответственно, наоборот. Разве не это утверждается в диалоге Сократа и Федра, там, где просвещенный, философствующий оратор противопоставляется поверхностно начитанному краснобаю? Платоновское учение не отвергает письменного изложения, но, понимая его неизбежное недо-совершенство, оно предъявляет к нему свои жесткие требования, дабы это фатальное “недо” оказалось в конце концов как можно меньше, а мера никогда не полного совершенства могла стать как можно выше. Требования эти таковы: 1) преследовать знание, а не мнение, 2) способствовать продвижению читателя по пути познания, а не потакать самодовольству неподвижно прикованного в пещере узника-невежды, 3) избегать догматической лапидарности, но воспроизводить ситуацию устного общения учителя и ученика, 4) восполнять недоста-

точность слова-имени и слова-определения имитацией третьей ступени познания (графическое изображение и пластическое моделирование), 5) соблюдать неодносторонность познавательного движения души, для которой восхождение немислимо без нисхождения, а переход с одной ступени на другую совершается возвратно-поступательным способом, а не способом односторонней эскалации.

Как можно видеть, с постулатами формальной логики эти требования имеют мало общего, что же неожиданно или недопустимого в том, что с точки зрения формальной логики платоновские диалоги не выдерживают критики?<sup>78</sup> Зато если судить Платона-писателя по законам, “им самим над собой поставленным”, то даже в современном, вероятно, изрядно пострадавшем от времени, виде Платоновский корпус демонстрирует черты великолепной добротности. Арете, добротность, Платоновского корпуса есть его способность отвечать вышеизложенным требованиям. Нетрудно заметить, что традиционные упреки к построению корпуса: несистематичность, непоследовательность, неоднозначность, баснословие и суесловие – несомненно пороки на вкус современного критика, могут оказаться положительным добродетелями или симптомами добродетелей, столь же несомненных в системе ценностей платоновской эстетики, этики и гносеологии.

Прежде всего следует оценить добродетель самого жанра диалогического сочинения, предназначенного для изложения философского учения, в отличие, скажем, от поэм Ксенофона или Парменида, монологов-пророчеств Гераклита или Протагора, предшественников Платона, или аристотелевских прагматий, ему наследовавших.

Назначение и добротность диалога не только в том, что он воспроизводит устное собеседование учителя с уче-

никами. Пожалуй, главное в диалоге то, что лишь с его помощью можно вынести на обозрение по крайней мере четыре ступени в становлении познания: имя, определение, плоскостное или объемное изображение, не-материальное отображение эйдоса в душе. Имя и определение стали в центр внимания аристотелевской прагматики; изображение, плоскостное или объемное, внутри словесности может быть воспроизведено лишь средствами художественной образности: описание, сравнение, эпитет, метафора и т. п. – вот почему философия принуждена изъясняться в жанрах художественной литературы; что же касается внутреннего мира души, то вынести его на обозрение и обсуждение может только диалог – аутентичное признание одного, другого, третьего субъекта. Итак, пока речь идет о познании, диалог – наиболее предпочтительная, если не единственно возможная форма изложения философского учения. Монолог уместен там, где либо берется одно мнение, либо излагаются заведомо не-субъективные предметы, как-то: строение вселенной (*“Тимей”*), законодательство (*“Законы”*), историческая легенда (*“Критий”*). Итак, выбор формы (диалог или монолог) тесно связан с тематикой сочинения и вряд ли может свидетельствовать о деградации личности Платона или его личной драме. Во всяком случае, за десятки веков до изобретения методов психологического тестирования философ и художник слова Платон открыл способ психологического анализа, самоанализа и гносеологической интерпретации полученных данных, вероятно даже не задаваясь этой целью: Платона интересовала не индивидуальная психология, а как раз меж-индивидуальное в душе человека, не-субъективное; тем не менее, Платон отчетливо видел, что внутренний мир души запечатлен в образах и словах, следовательно, воспроизводить его в письменном тексте вполне возможно, в

тех же самых словах и в описании тех же самых образов. Не всякий из собеседников Сократа достаточно владеет словом, чтобы провести самостоятельный самоанализ, в таких случаях достаточно и того, что он подтвердит описание Сократа, – вот почему разнообразные реплики с утвердительным значением вносят полноценный вклад в диалог, а не сводят его к нулю, без этих реплик монологи Сократа потеряли бы всякий смысл: Платона не интересует единичная личность, даже если эта личность – Сократ.

Итак, форма, или метод, диалога отвечают платоновской концепции не-индивидуальной бессмертной человеческой души. Чему же отвечают вне-диалогические аксесуары к диалогам, в виде драматических экспозиций, интермедий и прочих указаний на время и место действия? Во-первых, такие инсценировки сопровождают не все диалоги, а лишь наиболее крупные и многоплановые. Диалоги “Малого Платона” лишены драматической экспозиции, что не исключает филигранной литературной отделки (таковы прелестные миниатюры “Алкиона”, “Аксиох”, “Демодок” – они вне времени и пространства, монотематичны, изящны и продиктованы глубоко философским переживанием лишь типологически обозначенной ситуации). И крупным и сложным диалогам (“Тезет”, “Парменид”, “Федр”, “Протагор”) подобные “хронотопологии” кажутся искусственной привязкой, никак не способствующей ни прояснению сложного содержания, ни удовлетворению обескураженного непонятными рассуждениями читателя. Для чего требуется Платону обрисовывать сугубо персональную ситуацию, чтобы после начисто отвергнуть ее значимость всем смыслом имперсоналистской философской концепции? Путь развития платонического диалога шел, по-видимому, к устранению этого диссонанса. Но там, где он сохранялся, какую роль он играл? Веро-

ятно, именно эта роль ему и предназначалась: напомнить об имперсональности самой философской мудрости, с одной стороны, и о персональном долге каждого в меру стремиться самоотверженно к этой имперсональности. Нам трудно представить, что отошедший от философских занятий конезаводчик через тридцать лет способен во всех подробностях припомнить сложнейшие диалектические рассуждения *“Парменида”*. Персонально коневод на это, может быть и даже скорее всего, не способен. Но его бессмертная душа – что еще более достойное могла бы она хранить в себе эти прошедшие 30 лет. Для имперсональной души это вовсе не такая сложная задача? Отсюда и мораль – неважно, каков твой земной удел и какие злободневные нужды отвлекают тебя от стремления к истине: твоя бессмертная имперсональная душа способна воспринять слова мудрости, пусть даже и не сразу понятные, – важно, чтобы они запечатлелись в памяти – осмысление приходит со временем и достигается упражнением. В диалоге *“Теэтет”* экспозиция, напротив, показывает, чего достиг юноша, некогда с такой готовностью воспринимавший уроки Сократа. Преследовал ли Платон в этих сценах чисто драматический эффект? Судя по любовному вниманию к мелочам и нюансам, оттенкам настроения, драматургические пассажи представляли для писателя Платона также и самостоятельный интерес, что, естественно, вовсе не должно лишать их функциональной значимости в общей добротности корпуса. Через две с половиной тысячи лет после смерти гения целесообразнее стремиться оценить достигнутые им результаты, нежели гадать о его побудительных мотивах. Итак, наличие или отсутствие драматургических арабесок мало существенно с точки зрения арете, добротности корпуса. Гораздо более существенным представляется вопрос о том, насколько точно и адекватно от-

ражает сумму и структуру платоновского учения сумма и взаиморасположение диалогов корпуса.

Что касается суммы, то ни один из диалогов не исчерпывает содержания их суммы, все дополняют друг друга, не повторяя при этом друг друга настолько, чтобы не вносить от себя ничего нового или особенного. С этой точки зрения корпус составлен безупречно.

Обладание суммой платоновских диалогов неминуемо ставит вопрос об их порядке, или иерархии. Однако непосредственно в текстах диалогов указания на связь между ними весьма редки. Платоноведение никогда не оставляло мечты выстроить сочинения корпуса в каком-либо убедительном порядке, хронологическом или смысловом. Такие опыты производились не раз, последним словом на сегодня можно считать реконструкцию Х. Теслефа. Телеологический подход к Платоновскому корпусу требует решительного снятия этой проблемы.

Дело в том, что систематика Платона принципиально не такова, как представляем себе систему мы, поклонники формальной или диалектической логики. Система корпуса, как и система мышления Платона, носит не линейный и не пространственно-статический и даже не просто динамический, но “циклический” характер. Диалектика платоновской мысли состоит не в последовательном и постепенном подъеме знания от простого к сложному, от примитивного к высокому, но в неизменном возвращении от достигнутых результатов к исходным ступеням, в выявлении все новых и новых аспектов изучаемых вопросов. Платоновский корпус устроен так, что за долгий ряд прошедших лет никому из интерпретаторов не удавалось, прочитав его однажды, снять с него “сливки” философского содержания. Читать Платона следует неоднократно, в любой последовательности, начиная с любого сочинения,

возвращаясь к каждому по многу раз, — только так можно войти в систематику платоновской философии.

Сумма платоновского учения не вычитывается из суммы платоновского корпуса при однократном прочтении. Платон требует непрерывного движения внутри лабиринта философских проблем. Наиболее очевидным указанием на интегрированность каждого диалога в некоторое более обширное и значительное целое выступает отрицание результата проведенного в диалоге исследования. Положительный результат имеют единицы, гораздо чаще заключительная реплика Сократа призывает или обещает вернуться к обсуждению нерешенного вопроса впоследствии. В этом свойстве платоновского диалога тюрингенская школа видела свидетельство откровенно рекламного характера письменного наследия Платона — обескураженный читатель должен был обратиться в Академию, где ему уже предлагались ответы на заинтриговавшие его вопросы. Однако возможна и другая интерпретация. Как мы убедились на анализе целого корпуса, проблема, оставшаяся без разрешения в одном диалоге, может быть основательно проработана в другом диалоге, без окончательного определения, тем не менее, остается большинство центральных понятий платонизма. Вероятно, в восполнение этого недостатка и были включены в состав корпуса *“Определения”* — как бы реестр пропущенных формулировок, перечень ответов в конце задачника. Однако следует помнить, что определение, логос, есть лишь одна из пяти ступеней познания, далеко не приоритетная и не окончательная. Логос не может быть итогом диалога хотя бы потому, что в нем отсекаются не поддающиеся словесному выражению потенции идей. После самого исчерпывающего диалектического рассуждения Платон предусматривает еще один шаг — из времени в вечность. Может быть, имен-

но поэтому драматический фон диалогов чаще всего представляет события осуждения и казни Сократа или непосредственно им предшествующие. Смерть-бессмертие Сократа осеняет все платоновские сочинения. Свой последний шаг мысль делает уже не в логике, но в этике.

Наибольшие затруднения предоставляет интерпретаторам пресловутая ирония Сократа. В каких-то эпизодах собеседники прямо заявляют Сократу, что они уловили его иронию. В других – ничего подобного собеседники не высказывают, тем не менее нам кажется, что слова Сократа уже как бы отрываются от логической строгости и сбиваются на иронию. В сопоставлении с отрицанием результата эта черта диалогов дает повод ставить под сомнение вообще всю писаную философию Платона, сводя ее к сверкающей риторике панегирического стиля.

В чем же, однако, онтологический смысл сократической иронии? Еще раз вспомним гносеологическую пропорцию *“Государства”*: область становления подвержена мнению, основанному на непосредственной достоверности и аналогии. Сюда же примыкает формула *“Тимея”*: бытию – истинное утверждение, становлению – правдоподобный миф. Ирония появляется у Сократа в момент движения от бытия к становлению, сверху вниз, когда временное обсуждается перед лицом вечного, мнение – перед истиной. Чаще всего ирония Сократа сопровождает диалоги с гносеологической проблематикой. *“Я знаю, что я ничего не знаю”* – это формула благочестивого смирения и откровенной иронии – ничего не знающий, уж конечно, не знает и своего незнания, напротив, кто, как не Сократ, знает неведомое остальным людям – истину всего благого бытия? *“Я, Сократ бессмертный, знаю, что здешний Сократ ничего не может здесь знать, ибо знать в этом мире нечего, здесь нет истины, в этом мире можно только мнить и*



грезить” – вот развернутая формулировка сократовского утверждения, которое в сжатой форме оборачивается ироническим софизмом.

Противоположное иронии движение просматривается в энтузиастических порывах Сократа, когда он начинает как бы пророчествовать, одержимый неведомой силой, увлекаясь и теряя привычную для себя добросовестность в рассуждении. Наиболее яркий пример такого порыва – этимологизирование Сократа в *“Кратиле”*. Энтузиазм – это движение снизу вверх, прорыв в неизведанное. Естественно, энтузиазм очень быстро переходит в иронию, движение вверх сменяется движением вниз. Путь вверх и путь вниз – один и тот же для Платона, как и для Гераклита.

Прорывы “вверх” можно усматривать и еще в одном литературном приеме Платона – в повествованиях о вымышленных путешествиях и встречах с древними мудрецами. Сюда же примыкает платоновская манера давать “говорящие” имена или выводить на сцену персонажи, одноименные лицам, которых автор хотел бы вывести, но не может по соображениям хронотопологического реализма.

Многообразные аллюзии на тему бессмертия души являли собой иронию и энтузиазм одновременно, это путь столь же вверх, сколь и вниз, один из способов средствами художественного вымысла обрисовать особое вне-земное пространство, в котором общаются бессмертные души так же, как в земном узилище общаются их временные обладатели.

Анамнезис был одной из глубоко продуманных идей Платона, ее он разрабатывал неоднократно и многообразно. Анамнезис лежит в основе уже перечисленных приемов “воспарения” и “восхождения” к неизведанному. Наиболее яркой демонстрацией роли и веса анамнезиса в платоновском учении выступает майевтический метод Сократа.

Если диалог можно считать средством выведения из потемок чужой души на всеобщее обозрение ее содержимого – образов и внутренней речи, – то майевтика позволяет вывести из души на свет также и то, что пребывало в ней неявно даже и для самого ее обладателя. Майевтика сопровождается критикой выведенных на обозрение суждений. В сферу действия критики вовлекаются также и цитаты – из древних и новейших авторов, а кроме того, ходячие сентенции и обыденные представления. Диалоги, которые по биографической модели реконструкции корпуса относятся к ранним или сократическим, получили даже в науке специальное название “изобличительных”, причем имеется в виду обличение неправых концепций оппонентов или идеологических конкурентов<sup>79</sup>. Таковыми, вероятно, они и были с точки зрения социального статуса философии, однако сократическая критика вместе с майевтикой составляют существенную сторону платоновской диалектики. Данное в “*Федре*” определение диалектики предполагает многоступенчатый процесс выявления все более и более крупных общностей и обратное расчленение многообъемлющего на “естественные” члены. Понятно, что такое обратное движение не может быть обеспечено одним дихотомическим методом. Естественные сочленения выявляются не расчленением, они отыскиваются на ощупь, прощупыванием скрытого под живой кожей и плотью опорного скелета исследуемого тела. Майевтика и критика как раз и выполняют роль такого естествоиспытательского прощупывания, предваряющего расчленение.

Следует отметить, что майевтика, критика, отрицание результата, ирония и энтузиазм в большей степени свойственны как раз тем диалогам, в которых обсуждаются идеи, а не тем, где повествуется о становящемся – о космо-

се, о законах, о приговоре, заточении и казни Сократа. Так называемые “ранние” диалоги сплошь посвящены обсуждению идей: добродетели, красоты, мужества, дружбы-филлии, мудрости-софии и душе. Именно в рассуждении на эту тему менее всего приходится ждать результатов, выраженных в столь желанных нашему уму и сердцу четких формулировках. Именно здесь изобличается не только самомнение и недалекость оппонентов, но прежде всего – претензия логоса на адекватность идее. В этом отношении требуемые усилия ума и производимая умственная работа в подобных диалогах значительно превышают затраты и достижения повествовательных эпосов так называемого “позднего” периода. Вот почему “сократические” диалоги следует признать не только более легкими для восприятия и потому “начальными”, но и, напротив, более сложными, методически “вторичными” по отношению к суммарным очеркам платоновской философии, данным в *“Тимее”* или в *“Законах”*. До конца понять и оценить добротность “Малого Платона” также может лишь тот, кто основательно усвоил платоническое мировоззрение. Все это еще и еще раз убеждает нас в том, что “кружение по текстам” было не только творческим методом писателя Платона, но и руководящим принципом в деятельности ученых и критиков, составителей Платоновского корпуса. Такова, вероятно, была традиция самой Платоновской школы, да и, по справедливости сказать, она не была бы платоновской, если была бы иной.

Наконец, следует в платоническом смысле истолковать и самутак называемую “художественность” платоновских сочинений. Говоря о художественном стиле Платона, критики, как древнейшие, так и новейшие, разумеют в основном обилие образов и образных средств, наглядных изображений и речевых оборотов, характерных для худо-

жественной литературы. Платон, как давно всеми признано, один из блестящих аттических авторов, наряду с Ксенофонтом, Лисием, Исократом, Демосфеном, если не первый в этом ряду. Однако, по точному наблюдению вдумчивого античного критика, стиль Платона более отвечает панегирической выпренности, нежели судебной или научной точности<sup>80</sup>. Платону-философу это вменялось как в достоинство, так и в вину, однако по соображениям скорее общеэстетическим, нежели узко-герменевтическим. А между тем “художественность”, “образность” Платона вызваны к жизни столь же его поэтическим вдохновением, сколь и суровой необходимостью для писателя-платоника, равно как и для философа-платоника дать словесное выражение тому, что словами выражено быть не может, намекнуть на невыразимое, включить в работу мысли то, что адекватно может быть схвачено лишь чистым умственным созерцанием. Душа сотворена из предела, беспредельного и их смеси. Обладая в себе природой предела, душа способна корреспондировать с идеей, которая есть предел. Слово – логос есть уже отпавшая от предела множественность, поэтому слово может лишь бродить вокруг да около идеи, не ухватывая ее самое.

В “*Софисте*” Платон иллюстрирует свою концепцию инобытия на примере зеркального отражения (239 С–240 С). Ваза, картина или статуя, скажем, отсутствует в зеркале. Все, что не ваза, есть ее инобытие. Однако образ вазы в зеркале не вполне чужд ей. Он не есть ее бытие, но и не есть ее небытие, он есть инобытие вазы. Образ в зеркале, будучи инобытием вазы, сохраняет ее форму, размеры и пропорции, то есть то, что в самой вазе составляет предмет точного знания. Если бы мы не имели доступа к самой вазе, мы могли бы ее пропорции вычислить по ее изображению в зеркале. Становящиеся вещи суть инобытие своих идей.

В своих математических параметрах идеи и вещи пропорциональны, аналогичны. Аналогия для Платона имеет онтологический статус и уж тем более статус гносеологический. Аналогия как художественный прием у Платона представляет собой счастливое тождество методической необходимости и артистической свободы. Платоновская аналогия – это вовсе не перевалочный пункт на пути от гомеровского сравнения к аристотелевскому силлогизму, как представляют это некоторые исследователи<sup>81</sup>. В том своем статусе и достоинстве, какие она приобрела у Платона, аналогия осталась в философии на долгие века и не была вытеснена ни силлогизмом, ни другими более сложными формами дискурсии. Платон применяет аналогию не для наглядности к тому, что может быть выражено иначе, но к тому, что не может быть выражено иначе, потому что вообще не может быть выражено никак. Аналогия также не есть выражение для невыразимого. Аналогия позволяет дать мысли и воображению некоторое направление, задать некоторую пропорцию, следуя которой душа может настроиться на восприятие невыразимого. Для Платона невыразимое – это простое, единое, предельное, то, что не может быть адекватно выражено в сложном, множественном, беспредельном (материальном). Может ли сложное быть аналогично-пропорционально простому, равно как единое – множественному, предел – беспредельному? И да и нет. В своей противоположности – разумеется, нет. Но в своем диалектическом тождестве сложное, множественное, беспредельное составляют нечто одно лишь будучи причастными к единому, простому, предельному, иначе это было не множественное, а разбросанное, не сложное, но разнородное, не беспредельное, но аморфное. Задача писателя-философа – выявить в сложности простоту, в единстве – множественность, в беспредельном – устремленность к

пределу. Задача художника – в аналогии дать выверенную пропорцию. Греческая литература предоставила Платону великолепный прецедент – гомеровское сравнение. Развернутая, детализированная, исполненная самостоятельной жизни картина вправляется Гомером как драгоценный камень в цепь повествования в значении всего лишь одного обстоятельства образа действия, для выражения чего достаточно было бы одного наречия<sup>82</sup>. Изобразительный шедевр – ради одного слова. О происхождении и функции гомеровского сравнения выдвигаются более или менее остроумные или убедительные гипотезы, происхождение платоновских аналогий-сравнений не вызывает сомнений. Эйкон, уподобление, по Платону, составляет замену рассуждению, уместному в мире истины, применительно к миру становления. Но не только к правильному мнению ведет путь через уподобление. К неизреченному тоже может вести путь через эйкон, невзирая на то, что эйкон менее точен, чем рассуждение, а в силу того, однако, что зрительно усматриваемая аналогия точнее словесных формулировок.

Обсуждение вещей как реально существующих в своем становлении, скажем, софистов как реально функционирующих лиц может происходить только в сфере мнения и уподобление здесь – первейшее средство. Логическое определение можно дать лишь идеальному софисту, такому, каким он должен быть, именуясь словом, происходившим от “мудрости”. Идеальный софист получает и подобающее ему идеальное определение – это носитель творческого искусства, человеческого, создающего отображения вещей, а именно их призраки посредством подражания, кажущегося и притворного, в частной беседе. Это уже разговор по существу. Если бы не ложность, подражательность создаваемых софистом как таковым отображе-

ний, он, пожалуй, получил бы имя мудреца. Но софист на то и софист, что не мудрец, а интеллектуальный жулик.

В определениях *“Софиста”* и *“Политика”* разница между мнением и разумением (мышлением) прослеживается, вероятно, более отчетливо, чем в других диалогах, где водораздел между ними бывает скрыт под волнами непрерывного разговора, незаметно переходящего от мнения к разумению и обратно. В диалоге *“Теэтет”* обсуждается знание (*“эпистеме”*), оно же искусство, или наука. Пока беседа держится круга реально встречающихся знаний или мнений о знании, в ход идут притчи, сравнения, цитаты, даже сны. Исподволь Сократ подводит собеседников к мысли, что определение знания лежит не в сфере его существования (становления), а в сфере его идеального бытия: получается, что знания как такового как бы нет вовсе, ибо есть в душе идеи тех или иных вещей, – присутствие идей и делает человека знающим, но при соприкосновении с жизнью разум обогащается мнением, правильным или неправильным. Можно ли прилагать знания к жизни? Нет. Есть ли способ проверить правильность мнения? Такого способа нет. Мнение может быть убедительным (достоверным, а именно достойным веры), даже не будучи правильным, и наоборот. Правильное мнение внушается божеством (*“Менон”*). Божественным вдохновением силен и политический деятель, и поэт, да и любой мастер в своем житейском деле. Знание как таковое входит в разумение (мышление) и направлено на идеи, в индивидуальном земном существовании бессмертной души вечные идеи затмеваются временными мнениями, однако прояснение их в душе возможно через анамнезис, припоминание.

Рассуждение оперирует идеями, выстраивает их иерархию, определяет место каждой идеи в пирамиде родо-видовых отношений и в цепи причинно-следствен-

ных связей. Однако сама идея рассуждению, разбору не подлежит. Она неделима, она не имеет составных частей, она имеет лишь свое назначение – назначенное ей место в иерархии и обозначенную ею цель. Телега, по словам Гесиода, состоит из сотни частей, но определение телеги, ее идея, не состоит ни из этих ста частей, ни из меньшего их числа, скажем самых основных. Неделимая идея телеги может быть определена лишь указанием на ее принадлежность к средствам передвижения и ее отличия от других средств передвижения.

Срединное положение каждой идеи в иерархии идей, объединенных общим идеальным движением-покоем, движением-устремлением к Единому Благу, делает ее, неделимую, в то же время, носителем числа, статического ритма. Идеи-числа вступают друг с другом в пропорциональные, по-гречески – в аналогичные – отношения. Через числовые пропорции идеи не только связываются между собой, но и вступают в отношения аналогии с миром вещей. Через аналогию даже неделимая идея может получить свой логос<sup>83</sup>.

В развернутых сравнениях гомеровского эпоса, так блестяще имитированных Н. В. Гоголем в *“Мертвых душах”*, цельный образ одного явления дается через подробное описание другого, генетически вполне чуждого первому, поэтому художественный эффект достигается за счет “настройки” воображения читателя на некоторую схему, которая и есть аналогия двух сравниваемых явлений. Используя открытие Гомера, Платон создал свой художественно-методологический прием “эйдона”, развернутой картины-сравнения, выдающимся и широко известным примером которого выступает притча о пещере. Перипетии познания, начинающего свой путь восхождения от мнений к сущностям, к “истинным вещам”, к свету все проясняющей



идеи Единого Блага, с трудом осваивающегося в непривычной для обыденного сознания области, описываются по аналогии с усилиями узника, стремящегося выйти из мрака пещеры к свету дня и сиянию солнца. Аналогия ничего не поясняет и не доказывает, но она указывает направление мысленному взору, настраивает интуицию на определенное соотношение, которое позволяет понять без словесного определения идею Блага как необходимое начало бытия любой идеи, равно как и любую идею в ее соотношении с причастными к этой идее вещами.

Но таким образом получается, что речь философа об идеях превращается в уподобление, которое принадлежит мнению, области становления, а не бытия. Действительно, философ может оставаться в пределах разумения, мышления, лишь рассуждая об отношениях идей – этому и посвящены были внутриакадемические занятия, лекция “О *Благе*”. Говоря о мире, о человеке, об искусстве, о государстве – обо всем, о чем люди хотят услышать от философа, да и о самих идеях, – философ может высказывать лишь свое или чужое мнение, подкрепляя или опровергая его всеми доступными ему средствами убедительности, но никак не аналитическими рассуждениями, ибо они в чистом виде применимы лишь к узкоспециальным философским проблемам, и то лишь до определенного уровня их рассмотрения. Самые последние истины философии уже не записываются словами, поскольку отношения чисел записываются уже не словами, а числами. А посему, ни родо-видовых определений, ни причинно-иерархических исчислений сочинения корпуса в основной своей массе не фиксируют (исключения, разумеется есть, это те самые геометрические и арифметические пассажи, которые и сегодня так же мало понятны читателю, как, вероятно, это было и в древности; без этих исключений Платон, вероят-

но, не был бы Платоном), зато аналогии, мифы, притчи, драматические сцены в изобилии расцвечивают их страницы. И все же это философские диалоги, а не мимы, это просвещенные беседы, а не сценические действия, это ученые повествования, а не эпические сказания. Размышления, изыскания, утверждения и доказательства занимают в текстах Платоновского корпуса преобладающее место. Почему же не применять к ним формально-логические требования? По той причине, что все это диалоги мнений, в которых преследуется убедительность, достоверность (“пистис”), а не рассудочная корректность.

Тем не менее в рамках этой не-строгой философической скорее, нежели специально философской, литературы Платон сумел найти и отточить метод, средний между риторским убеждением и аналитическим разбором. Можно заметить, что состоит он как раз в систематизации литературного изложения, а вернее сказать, в составлении небольших систем из двух или более диалогов, когда ни одно из самостоятельных литературных произведений, входящих в корпус, не оказывается самодовлеющим, но нуждается в комментариях извне и получает их из других, столь же не самодовлеющих в свою очередь произведений, каковым и само предоставляет необходимые дополнения и пояснения. Так, диалоги *“Тезет”*, *“Софист”* и *“Политик”* объединяются в своего рода трилогию благодаря чисто внешнему композиционному приему – переходящим из одного диалога в другой персонажам, – но не это главное. Прежде всего три эти диалога объединяет одна сквозная проблема – идея и ее познаваемость, причем тематически сюда необходимо присоединить и диалог *“Парменид”*. Идея, которая в *“Пармениде”* трактуется как единое, в *“Тезете”* объявляется неделимой, неподвластной логосу. На оставшийся открытым в *“Пармениде”* вопрос об

отношении идеи к вещам, а также на вопрос “*Теэтета*” о возможности и определении познания отвечает “*Софист*”, где идея и вещь рассматриваются как бытие и инобытие. Знание о вещах возможно как знание того бытия, инобытием которого они являются. Заявленная в “*Теэтете*” тема “идея–дюнамис” получает развитие только в “*Софисте*”, а более всего в “*Политике*”, где познание рассматривается как познание меры совершенства каждой вещи, то есть познание идеальной вещи и меры ее отражения в не-идеальной, индивидуальной, причем идея выступает как дюнамис – допустимый диапазон между совсем иным и совершенно тождественным. Но и в этих четырех диалогах ни тема, ни проблема не исчерпывается, существенные моменты концепции уточняются и добавляются в “*Филебе*” (идея–благо и идея–число), в “*Тимее*” (идея–бытие, идея–предел, идея–неделимая форма), в “*Кратиле*” (идея–образец, идея как истинное имя), и причем уже без явных ссылок, скрытых цитат или сквозных мотивов. Определения различных аспектов проблемы не суммируются, не координируются, логическая последовательность их не устанавливается. Следует ли это понимать как изъян или как позитивное свойство платонического диалога? Есть в корпусе текст, проливающий свет на эту апорию и совершенно ее устранивающий. Это как раз тот самый гносеологический экскурс *VII письма*, который после “тюбингенской революции” стоит в центре внимания платоноведения, к сожалению, правда, лишь в своей негативной части – как отказ от словесного выражения высшего знания, знания идей, – для нашего предмета важна как раз его утвердительная часть: констатация многоступенчатого характера познавательного процесса и его цикличности.

Не вдаваясь в подробности обсуждения проблемы аутентичности как самого *VII письма*, так и приведенной в

нем концепции, заметим, что наиболее “платоновским” в ней представляется сведение знания с прямого пути восхождения от низших ступеней к высшим и включение его в постоянный круговорот взаимных проверок и уточнений, получаемых одной ступенью от другой. Любопытную параллель этой познавательной цикличности составляет идея исторического движения, очерченная в *“Политике”*. Один из эпизодов *“Политика”* посвящен обсуждению постулата о чередовании прямого и обратного вращения вселенной, соответственно которому происходит прямое и обратное развитие живых существ – ничто не уходит, все возвращается постоянно “на круги своя” (268 D – 274 D). Не означает ли это, что идея поступательного движения прогресса “от и до” была чужда Платону, для которого больше непосредственной убедительности было в идее возвратно-поступательного движения, неоднократного повторения с постепенным накоплением прогрессивных моментов (сравним это с его учением о многократном прохождении душою жизненного пути с постепенным повышением или понижением, или с чередованием повышений и понижений ее меры нравственного совершенства)? Будем считать, что это и есть платоновский ответ на платоновский вопрос: в диалогах корпуса не только ставятся бесконечные вопросы, но и даются бесконечные ответы, однако это не линейная бесконечность – от начала и в необозримое, “ $n + 1$ ”, – это неоднократное прохождение уже пройденного, всякий раз в новом контексте, в новом аспекте, с новыми трудностями, с достижением ответов, которые выливаются лишь в новые и новые вопросы. Не прозрел ли Платон из своего исторического далека последующую судьбу философии, по крайней мере на ближайшие две три тысячи лет?

Любая попытка решить или поставить платоновский вопрос как вопрос о составе корпуса, об аутентичности, порядке или иерархии составляющих его сочинений по самой сути своей всегда была и с неизбежностью будет безнадёжным анахронизмом. Из нашего исторического далека нам не дано ни прозреть, ни угадать некогда имевший место однократный акт создания того или иного диалога, равно как и всей их совокупности в целом. Но что мы можем, а потому и должны проследить – это многократно возобновлявшиеся и по сей день возобновляющиеся – даст Бог – еще не раз способные возобновляться в будущем акты соприкосновения с творческой мыслью, запечатленной в диалогах Платоновского корпуса, мыслей, чувств, творческих потенций его бесчисленных читателей. Для однократно совершаемой истории человечества Платон – это имя собственное, имя единожды рожденного и единожды умершего великого человека, а для непрерывно длящейся человеческой мысли Платон – это синоним Платоновского корпуса вместе с происходящим от него шлейфом толкований, перепевов и пародий. Был ли Платон, не было ли Платона – кто выносил, выстрадал и выразил в слове идеи платоновского корпуса, тот и есть Платон. Для личностной характеристики Платона корпус представляет собой принципиально неразрешимую проблему, неразрешимость которой, однако, вовсе не отменяет ценности всех возможных, пусть и заведомо безуспешных попыток ее разрешить, ибо без “пылких и блестящих натяжек” исторических реконструкций человечество никогда не понимало бы своего настоящего. Для философского прочтения Платоновский корпус вовсе не проблема, но бесценный дар, который требует не оценки, а возможно более полного освоения. “Инструкция к применению”, по счастью, приложена к самому корпусу в виде *VII письма*, однако и без этого чрезвычайно

полезного сопроводительного документа каждый отдельно взятый диалог, сумма некоторых избранных или всех в целом говорит недвусмысленно о том же самом: путь мысли не может быть пройден единожды и в одном направлении – снизу вверх или сверху вниз – если бы это было так, истины философии давно бы уже все были открыты и преподавались бы в начальной школе наряду с таблицей умножения и элементарной геометрией Евклида. Как человек, так и человечество обязано пройти этот путь не раз, многократно отправляясь от разных пунктов и возвращаясь с достигнутых позиций на исходные. Мир идей покоится в своем неизменном и неизреченном великолепии, а сотворенный по его образу и подобию космос в своем становлении к совершенству никогда его не достигает, но и не перестает вновь и вновь повторять путь совершенствования. Слово философа вновь и вновь пытается изобразить путь мысли и тождественного ей бытия, но на каждом новом витке опять что-то остается недосказанным, а что-то и недодуманным, – это так и должно быть: человек не Бог и даже не смеет именоваться мудрым, он философ, любомудр, он обречен на движение без конца по орбитам, все ближе и ближе подходящим к Солнцу истины, но никогда не способным его коснуться.

Все это не означает, однако, что платоновская философия не может быть законченной системой – ведь платоновский космос вполне систематичен, не будучи бытием, оставаясь становлением. Просто наше понятие системы в приложении к наследию платоновской мысли должно учесть циклический, а не линейный характер платоновской идеи развития. Платон ставит вопросы и дает ответы, согласовывает одни ответы с другими, обнаруживает апории и разыскивает способы их преодоления, меняет подходы, аспекты, перебирает аналогии, вводит все более

и более четкие разграничения, доводит до абсурда собственные идеи и снова возвращается к ним, чтобы поправить ход рассуждения, – и так бесконечно. Задачу системы Платон видел в том, чтобы охватить весь познаваемый и непознаваемый мир каким-то новым философским повествованием, словом, объять необъятное (неопределенно-беспредельное), но в словесном изображении объять необъятное, как он полагал, можно было одним только способом – закрутить хоровод своих сочинений подобно тому, как закрутил круговращение космоса придуманный им самим Демиург. Чтение Платона можно начинать с любого диалога, с любой сцены или фразы. Главное – не ограничиваться однократным прочтением, не пытаться понять каждую фразу или каждый диалог из них самих, изолированно от целого корпуса. Понимание *“Кратила”* предполагает знакомство с *“Парменидом”* (имя – орудие распределения сущностей, звуковое изваяние идеи, но равно ли число идей числу имен?), *“Тезетета”* – с *“Федром”* и *“Меноном”* (трудности, испытываемые собеседниками при определении знания, снимаются в концепции несовместимости “мнения”, даже правильного, и “знания”, которое есть знание идей, а не вещей), апориям *“Парменида”* отчасти помогает *“Гиппий Большой”* (идея в тождестве вещам действительно как бы излишество, напротив, идея как недостижимый, но вечно влекущий к себе идеал вещи и нашего знания о ней – это уже не “третий человек”<sup>84</sup>, это “Человек” с большой буквы).

М. Хайдеггер в свое время сказал, что, пожелай мы понять сказанное Платоном, мы должны были бы переговорить вслед за Платоном всю совокупность его диалогов, что невозможно, а поэтому должен вести какой-то иной путь к пониманию наследия великого философа<sup>85</sup> – иной путь не отменяет того первого, и не один раз должны мы

его пройти, а много и много раз. Платоновский корпус укладывается в четыре-пять средней величины томов. Толкования и комментарии занимают несравненно больше полиграфического места и душевного времени, однако и без них не обойтись. И все же не временем и не местом определяется наш путь к Платону, но тем, насколько готовы мы поставить перед собой те вопросы, которые занимали Платона, и насколько прилежно мы будем проследживать диалогическое согласование ответов, которые в коловращении корпуса восходят и заходят над горизонтом обсуждаемых проблем.

Не аутентичность корпуса составляет сегодня существо платоновского вопроса, но историческая уникальность платоновского идеализма и прежде всего – как это ни парадоксально – философский смысл той платоновской интуиции, которая стоит за центральным словом всего корпуса, а впоследствии и всей европейской философии – за словом “идея”. Парадокс в том, что при всей изученности сферы употребления и семантического ореола слова “идея” преувеличением было бы сказать, что платоноведение располагает удовлетворительным пониманием его организующей роли в системе платоновской философии. Именно поэтому неразрешенным на сей день считается вопрос, до конца ли настаивал Платон на гипостазированной самобытности идей или все же склонялся к признанию их имманентного присутствия в вещах материального мира. Разрешить этот вопрос можно лишь путем неоднократного прокручивания всей системы Платоновского корпуса. Так, на первых его оборотах можно заметить, что бесцветные и бесформенные идеи “Федра” или “Тимея”, идеи-образцы “Кратила”, “отраженные” идеи “Софиста”, пропорционально-арифметические идеи “Филеба” не могут исключать друг друга, как и не могут друг друга



прояснить. Если идея “сама по себе” есть предел, то она не может быть отождествлена с числом, которое есть сочетание предела с беспредельным, как и сотворенная демиургом из предела, беспредельного и их смеси душа. Может быть, идея “сама по себе” есть лишь одна-единственная идея Единого-Блага, а все прочие идеи суть как бы идеи меньшего достоинства, подобно тому как в *“Тимее”* упоминается Демиург, сотворивший мировую душу, и демиурги, довершившие творение космоса, или вообще лишь идеи ума (души), как, скажем, это с большей определенностью было сформулировано в учении неоплатонизма? Но если есть “идея” и “идеи”, то не выступает ли идея сама по себе лишь синонимом чего-то другого, скажем, предела возможностей, который, естественно, будет различен на каждом онтологическом уровне. Сколько “идей” было у Платона? – скорее, именно так будет звучать платоновский вопрос грядущего века.

Игнорировать или исключать противоречащие друг другу моменты платоновского философствования, как это до сих пор делается в научных исследованиях, – путь, на котором нас не поджидают обогащающие науку открытия. Если сегодня мы не способны понять Платона в том виде, какой предоставляет нам традиционный корпус, не производя в нем хирургических операций, консервативным путем, то, стало быть, платоновские вопросы не для нас. В идеализме Платона, как бы ни казался он неуловимым для адекватной концепции, по крайней мере, одно является с несомненной и яркой очевидностью: познание не есть безучастная констатация, познание – это любовное прозрение совершенства в несовершенном, конечной добротности в незавершенном. Платоновский корпус, как ни одна другая вещь на свете, стоит того, чтобы на него смотрели платонически любящим взором, отмечая его достоинства

и не принимая за пороки то, применения чему мы еще не нашли.

Первейшая задача платоноведения уходящего и наступающего века – это научиться понимать Платона платонически, судить Платона по тем законам, какие он сам над собой признавал.

В Платоне уживался идеализм воинствующий, побуждавший его перекраивать действительность, подтягивать ее к идеалу, устранять, искоренять то, что мешает вещи уподобляться идее, – с идеализмом прекраснодушным, готовым видеть и любить идеальное в любом его инобытии, попросту игнорируя неизбежное несовершенство последнего. На сей день мы весьма преуспели в подражании платоническому утопизму, дал бы Бог следующему поколению усвоить уроки любовной мудрости Платона.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

### МУДРОСТЬ, ЛЮБОВЬ, ЛЮБОВЬ...

Итак, можно ли считать философское наследие Платона артистическим философствованием, местами гениально прозорливым, однако лишенным систематической строгости и методически исчерпывающей полноты? О большинстве диалогов, за исключением *“Тимея”* и *“Законов”*, действительно, можно сказать, что построение их прихотливо, логика изложения определяется скорее художественными или пропедевтическими задачами, нежели логикой философского предмета. Тем не менее об отсутствии системы в философском наследии Платона не может быть и речи. Внимательное изучение Платоновского корпуса показывает, что в нем всесторонне и полно выражена тщательно проработанная философская концепция, диалектически изоциренная и, что самое замечательное, свободная от догматической косности и окостенелости.

Душа платоновского идеализма – учение о Благое. Из платоновской философии вошло в культурный обиход человечества не только понятие идеи, но и понятие идеала. Идеализм Платона – идеализирующее учение. Прежде всего Платон идеализирует познавательную деятельность человека. Платоновская гносеология менее всего хлопотет об адекватности человеческих познаний познаваемому миру, главное в познании – усмотрение перспективы движения к совершенству. Познание постигает вещи толь-

ко тогда, когда оно постигает меру возможного совершенства каждой вещи, ее идеал, а также место этого идеала в Едином Блага Бытия. Соединение в одной высшей идее Блага, Бытия и Единого обусловило сквозное единство этического, космологического и гносеологического уровней его философского учения. Сущность человека, согласно этому учению, заключается в безостановочном устремлении к познанию совершенства бытия, своего собственного совершенства, своего идеала, и тем самым к самоусовершенствованию. Подобным же образом Платон идеализирует природу мироздания, общественный порядок, да и все, к чему прикасается его мысль. Философия, по Платону, начинается с удивления, а держится и питается любовью, любовью к идеалу и к любому объекту мысли как к возможности идеала.

Философия Платона не раз возрождалась на протяжении истории под именем платонизма. Этим именем называется всякое учение, которое в основание бытия кладет идеальные сущности, в основу познания – интеллектуальное усилие, отправляющееся от интуиции, в опыте имеющее лишь результат, но не источник, а в этике проповедующее превосходство вечных ценностей над заботой и злобой дня.

В политике это выражается в примате общегосударственных интересов перед частными; закон подчинения гражданина государству понимается как справедливость и становится залогом спасения и будущего блаженства каждой человеческой души.

В логике это означает превосходство общего над единичным и более общего над менее общим, в гносеологии – суверенитет понятия и приоритет его перед чувственным опытом. Истина – это закон подчинения знания идее.

В космологии это сказывается в низведении самодостаточного и самодвижущегося космоса досократической

философии на уровень производного и произведенного механизма, скопированного с внеположенного космосу образца и приводимого в движение силой, лишь отчасти заключенной в космосе и ведущей свое происхождение от внекосмических начал. Закон приближения копии к образцу именуется у Платона истиной, закон подчинения частей целому и соподчинения частей внутри целого – соразмерностью, закон полного и совершенного единения многого в одном – красотой. Истина, соразмерность и красота сводятся в наивысшее единство, именуемое Благом.

Тем не менее философия Платона – это не философия приоритетов, это философия меры. Крайности Платона – это не области существования, а пределы понимания. Истина бытия и понимания каждой вещи и ее идеи определяется как мера. Мера – это количественно определенное среднее, узел связи двух крайностей – многого и единого, частного и целого, единичного и общего, соотношение которых в их смеси определяется числом. Число – это то, что объединяет физическое существование космоса и метафизическое бытие идей. Самое конечное единство определяется числом “единица”. Отношения любой из идей к идее единого составляет меру и число этой идеи. Мера и число вещи – это отношение наличного соотношения между соединившимися в ней крайностями к тому, которое задано ей идеей. Мир вещей, таким образом, от мира идей отличается тем, что у идеи – свое число, целое, а у вещи – всегда дробное, знаменатель которого может увеличиваться или сокращаться, обнаруживая меру совершенства вещи; мир вещей именуется миром становления, поскольку каждая вещь в нем находится в движении, направленном к совершенствованию, к сокращению разрыва между действительностью и истиной. Вещь всегда лишь становится тем, что есть ее идея, путь ее становления бесконечен, а разрыв

между совершенствующимся и совершенством всегда сохраняется, ибо отягощенная несовершенством индивидуальности вещь всегда чуть-чуть не-до-идея, как бы ни блистала она соразмеренностью, добротностью и красотой.

Добротность, или добродетель, – это та же мера, но понятая в эстетическом или этическом смысле. В государстве мера-добродетель гражданина – это его сословная принадлежность. В космосе мера-добротность вещи дается ей как ее возможность, то есть как диапазон ее перемен в процессе становления, определенный ее включенностью в соразмерное единство целого.

Мера и возможность философии состоят в очищении и возвышении души человеческой, во всемерном развитии способности бессмертной души к припоминанию тех созерцаний, какие доступны душам, поднявшимся до края, отделяющего небо от занебесной области идей.

Ближайшим образом душе требуется припоминание идеи справедливости (и Блага, ибо верховная идея Блага познается в каждой из прочих идей как цель и основание всего), дабы справедливой жизнью заслужить себе право в последующих воплощениях подниматься раз от разу все выше и выше по ступеням совершенствования. Однако познание этой высшей справедливости в земных условиях оказывается едва ли не самым трудным познанием, к нему ведет долгий путь воспитания и образования, развития мыслительных способностей.

Конечная цель философии – привести к осуществлению все лучшие возможности души, ее способность путем мнения, состоящего из веры и уподобления, и мышления, состоящего из познания и рассуждения, находить верную дорогу как в лабиринтах становления, так и на магистралях бытия.

Наконец, какова та картина, то зрелище, которое душа, получившая посредством философии свое полное разви-

тие, может составить как идеальный образ своего двойного обиталища? Это должно быть зрелище космоса, с одной стороны, и вечного прообраза этого космоса – бытия – с другой. Однако истинное бытие лишено не только материи, но и формы, к тому же оно просто, односоставно и тем самым неподвластно логосу-отчету, разбирающему состав многосложного. Высшая ступень истины неизреченна, постичь ее можно самое по себе, в свете ее собственного сияния, но выразить лишь в отображении, в эйконе. Таковы эйконы пещеры в *“Государстве”*, земли в *“Федоне”*, неба и небесной области в *“Федре”*. Наиболее “правдоподобным” эйконом бытия является сделанный по его образцу космос, он более всего подобен своему благому образцу-прообразу, поэтому изображение космоса в *“Тимее”* можно считать наиболее адекватным из возможных эйконов бытия.

Можно ли считать “правдоподобный” миф *“Тимея”* не только наиболее истинным изображением бытия, но и собственно изображением бытия? Не относится ли космос к бытию как становление к своей идее? Не есть ли космос сотворенный аналог бытия, как время и движение космоса – аналоги вечности и покоя бытия? Исчерпывает ли идея космоса всю полноту мира Идей? Есть ли в мире бытия образцы для других созданий? В наследии Платона, скорее всего, нет на этот счет указаний, кроме, может быть, одного. Говоря о сотворении космоса из двух начал, идеи-образца и восприимлющей материи (*“Тимей”*, 50 С-Е), Платон замечает, что этому неопределенному, бесформенному, безвидному восприимлющему началу предстоит воспринять все возможные формы, все роды вещей, все возможное разнообразие видов. Для обозначения целокупности космоса в греческой философии употреблялось слово “пан” – все, всевозможное, всяческое, всякое все. Платон не может сказать о космосе, что тот – все, помимо кос-

моса есть бытие, но что космос являет собой всевозможную пестроту всяческого бытия в становлении, это, по видимому, можно считать вероятным.

Единое, Благо, Бытие – все эти идеи находят отражение в космосе, остаются только два начала, две крайности, не затронутые этой игрой отражений, – это предел и беспредельное, ум и необходимость, идея и материя, единица и неопределенная двойца. В союзе с беспредельным предел порождает космос, но вне этого союза он остается чистой идеей, идеей идей, числом числа, бытием бытия. Беспредельного вне союза с пределом нет, оно – небытие. Предел же есть бытие. Дальше и больше бытия уже ничего нет. Здесь Платон ставит точку. Здесь его Бог.

*Довольно глубоко зашли мы в страну Платона, и здесь автор оставляет читателя, поскольку обещал ему указать путь к Платону, а не от Платона, вызвался ввести его в платоновские пределы, но не вывести из них. Пусть читатель не сетует на автора за его вероломство, а главное, не ощущает своего положения безвыходным. Человек в платоновском мире не чувствует себя центральной фигурой, но в то же время он сознает, что находится где-то очень близко к центру, гораздо ближе, чем что-либо иное в этом мире. Человек не возвеличен над миром, чтобы быть мерой всех вещей, он обречен быть их мерой, потому что у них никогда-никогда не было, нет и не будет другой. В человеке весь мир познает себя, в человеке человек познает себя, в человеке познает себя само познание, – такова человеческая работа в мироздании, такова вытравившая ему в космо-полисе человеческая справедливость, такова космополитическая софия.*

Человек, если он человек, обязан, своим космическим гражданским долгом обязан быть мудрым, хочет он это-



го или не хочет, хватает у него смелости духа на то, чтобы быть мудрым, или он предпочитает трусливо прятаться от истины, поглубже натягивая на вежды свой дурацкий колпак. Истина все равно откроется человеку и малодушного сделает несчастным даже в благополучии, а мужественному принесет много горя и страданий, но он их не заметит, ибо его умные очи в свете блага уже не способны будут видеть дурное.

Умудренный человек без иронии, всерьёз не будет приговаривать: “Я знаю, что я ничего не знаю” или “Я не знаю, знаю ли я что-нибудь, но я – это всего лишь то, что я знаю, и больше ничто”. Знать как можно больше или знать Одно – это каждый человек выбирает для себя сам. Главное, что человек отдается мудрствованию, отдает мудрости всего себя и в этой самоотдаче он уже не отличает жизни от смерти, да их и нет для него, как нет для истины “уже прошло” или “больше не будет”. Истина всегда есть, знание всегда знает, и словами “я прежде знал, да позабыл” маскируется равнодушие. Человек мудрствующий не знает забвения, ибо “забыл” – это “разлюбил”, а он любит, и любовь его непрестанна, а с ней безграничен он сам. Любовь открывает человеку мир, но и человека любовь открывает перед миром, делает его беззащитным, принадлежавшее ему – ничьим, а его самого – общим достоянием для всех на свете вещей, всеобщим. Любовь разбирает перегородки между обособленными сущностями, любящее растворяется в возлюбленном, любовь становится всеобщим и всеобъемлющим пространством, воздухом бытия. И, как сказал поэт:

...Я дышу – и значит, я люблю,  
Я люблю – и значит, я живу...

## ПРИМЕЧАНИЯ

### Глава I. ПЛАТОНОВСКИЕ ПРЕДЕЛЫ

1. Немецкая традиция ученого историзма дала несколько превосходных книг о Платоне, где исследование платоновского творчества начинается с подробного описания и обсуждения исторической ситуации, сложившейся в Афинах ко времени Платона. Таковы прежде всего: K. Fr. Hermann. *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839; U. von Wilamowitz-Moellendorf. *Platon*, Bd. 1–2, Berlin, 1919; P. Friedländer. *Platon*, Berlin, 1928, дополненное издание – Berlin, 1954, английский перевод – N. Y., 1958.

К сожалению, на русском языке ничего подобного мы не находим. Однако мы располагаем даже большим – замечательным изданием речей Лисия в переводе и с комментариями С. И. Соболевского. Лисий – современник Сократа и Платона, один из персонажей платоновских диалогов, автор судебных речей, составляющих в совокупности своеобразную энциклопедию тогдашней афинской жизни – ее быта, человеческих характеров и взаимоотношений, политических перипетий, писаных законов и неписаных традиций. С. И. Соболевский – выдающийся знаток античности – своими пояснениями доводит энциклопедию Лисия до академического совершенства. См.: Лисий. Речи. Перевод, статьи и комментарии С. И. Соболевского. АCADEMIA, М.–Л., 1933. Довольно цельную картину самосознания афинских жителей на фоне ближайших исторических событий рисует Исократ, высоко оцененный Платоном, оратор в своей знаменитой речи “Панегирик”: См. Ораторы Греции. М. 1985. С. 39 и далее.

2. Широко известно сообщение Аристотеля о том, что началом трагедии было появление солиста (протагониста) перед хором и диалог между ними (“Поэтика”, 49a9–II). Вероятно, здесь же можно искать и начало философии в Афинах – диалога между единичным и всеобщим, ибо до образования подобного противостояния и собеседования между ними ни та, ни другая сторона не могли даже осмыслять себя как нечто отдельное, т. е. единичное как единичное или всеобщее как всеобщее, и лишь пос-

ле этого мог быть поставлен вопрос о том, что же такое есть всеобщее и что же такое есть единичное, равно как и все прочие философские вопросы. О предшествовавшем началу трагедии состоянии хорового единогласия в античном полисе см. прекрасный очерк М. Л. Гаспарова “Древнегреческая хоровая лирика” в изд.: Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., “Наука”, 1980, с. 331–360. О начале философии в Афинах см. также: Т. В. Васильева. Афинская школа философии. М., “Наука”, 1985. Понять, какие исторические условия и предпосылки “вытолкнули” протагониста на авансцену и поставили его между хором, с одной стороны, и зрителем – с другой, это и значит, вероятно, понять историческое начало философии, а может быть, и самую философию. См. П. П. Гайденоко. Эволюция понятия науки. М., “Наука”, 1980, с. 120–134.

3. Согласно античной традиции, Платон не был изобретателем жанра философского диалога. Сократические диалоги, т. е. беседы на философские темы с участием Сократа, писали, как свидетельствует Диоген Лаэртский, едва ли не все пережившие Сократа и не порвавшие с философией его ученики. См.: Диоген Лаэртский. О жизни, ученых и изречениях знаменитых философов. М., “Мысль”, 1979. Для сравнения с диалогами Платоновского корпуса можно указать воспроизведенные беседы Сократа в составе сочинения Ксенофонта “Воспоминания о Сократе”, неоднократно издававшиеся в русском переводе уже упомянутого С. И. Соболевского. Собственно платоновский диалог получил, по-видимому, жанровое оформление внутри платоновской философии, под воздействием ее идей и применительно к ее задачам, поэтому справедливо может считаться специфическим изобретением Академии. К сожалению, в историко-литературном отношении этот жанр изучен значительно хуже, чем большинство других жанров античной прозы или поэзии, не в последнюю очередь потому, что его формальное описание невозможно без понимания содержательной архитектоники, а последнее лежит за пределами истории литературы.

4. “Метафизика” – буквально “то, что после физики” – термин, этим пользуются философы уже много веков, однако однозначного и общепринятого определения именуемой им сферы умственной деятельности по сей день не существует. Первоначально он был школьным рабочим термином, “порядковым” обозначением одного из сочинений в аристотелевском корпусе, как бы не имевшего определенного предмета, следовавшего за лекциями по “физике” (учение о природе). Однако этот школьный

порядок рассмотрения вел от физических явлений к их не-физическим причинам, стоящим где-то вне собственно физической науки, за пределами вещей, “по ту сторону” (ἐπ’ ἐκείνῃ). Вот эти-то “запредельные” области и составили предмет “метафизики”, понятой уже как особая область мысли. О платоновской метафизике см.: В. Виндельбанд. Платон. Спб., 1990 (репр. Киев, 1993), с. 81 и далее.

5. Как и метафизика, идеализм – тоже послеплатоновский философский термин, столь же неоднозначно понимаемый в разное время разными философами или историками философии. Тем не менее всякий идеализм так или иначе восходит к учению об “идеях” – стоящих за словами образах мысли, усматриваемых интуитивно, безотчетно, или определенных в понятиях и составляющих содержание познания, его предмет, цель и результат. Об идеализме Платона см.: В. Ф. Асмус. Платон. М., “Мысль”, 1969, с. 5 и далее, а также с. 31–60.

6. См.: Т. В. Васильева. Платоновский вопрос сегодня и завтра. – Вопросы философии”, 1993, № 9, с. 110–125.

7. См.: сб. “Материалы к историографии античной и средневековой философии”. Институт философии АН СССР, М., 1990, с. 44–63.

## Глава II. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ПЛАТОНА

8. С античными свидетельствами относительно биографии Платона наш читатель может познакомиться в следующих изданиях: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., “Мысль”, 1979 (в приложении к этой книге помещена также “Жизнь Платона” Олимпиодора); Платон. Диалоги. М., “Мысль”, 1986 (с приложением “Анонимных пролегомен к платоновской философии”); Учебники платоновской философии. Москва–Томск, “Водолей”, 1996; Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3/2. М., “Мысль”, 1972, с. 523–554 (*VII письмо*). Все цитаты из сочинений Платона приводятся в переводах, опубликованных в данном издании.

9. Необычайно популярная на закате античности астрология повлияла, вероятно, и на ретроспективно составлявшуюся биографию Платона, и на ходячие представления о его философии. Даты рождения Платона и Сократа были приурочены ко времени вхождения Солнца в созвездие Близнецов: здесь это Аполлон и Артемида. В платоновско-сократовской философии подчеркивалось наряду с влиянием Аполлона воздействие Гермеса (Мер-

курий) – в словесной изощренности, в постоянно ускользающей иронии, в глубине и богатстве интуиции и т. п., вплоть до раздвоенности сознания и непоследовательности в утверждениях.

10. Великолепный образец научно-художественно биографии Платона читатель найдет в книге: А. Ф. Лосев. А. А. Тахо-Годи. Платон. Жизнеописание. М., “Детская литература”, 1977.

11. Приписываемые Платону стихотворения приводятся в неоднократно издававшихся на русском языке антологиях греческой эпиграммы. См.: Античная лирика (БВЛ), М., “Художественная литература”, 1968. Можно считать эти поэтические опыты подложными – потому, скажем, что их художественные достоинства не отвечают гению Платона. Но стоит принять их за собственно платоновские произведения, взглянуть на них в свете платоновской философии, их глубокомысленная символика заставит нас если не переоценить их поэтику, то, во всяком случае, более вдумчиво в нее вслушаться. Пример подобной переоценки этих стихов под знаком их принадлежности Платону см.: в статье С. С. Аверинцева “Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления” в сб. “Платон и его эпоха” (М., “Наука”, 1979, с. 93 и далее).

12. Желая ознакомиться с этой интереснейшей историей можно рекомендовать признанную классической книгу: H. Alline. *Histoire du texte de Platon*. P., 1915.

13. Перипетии этой истории изложены в весьма популярной книге: T. N. Tigerstedt. *Interpreting Plato*. Stockholm-Uppsala, 1977. См. также вступительную статью А. Ф. Лосева в издании: Платон. Диалоги, М., “Наука”, 1986.

14. См.: В. С. Соловьев. Жизнь и произведения Платона. В кн.: Творения Платона. Пер. с гр. В. Соловьева. Т. I, М., 1899; его же. Жизненная драма Платона. В кн.: Вл. Соловьев. Сочинения в двух томах. Т. 2, М., “Мысль”, 1988. Ср.: А. Ф. Лосев. Жизненный и творческий путь Платона. В кн.: Платон. Сочинения в трех томах. Т. I, М., “Мысль”, 1968. (переизд. в 1990 г.).

15. Принципы и лозунги “тюбингенской революции” изложены и обоснованы в книгах: H.-J. Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg, 1959; K. Gaiser. *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart, 1963. Позднейшее осмысление и критика этих принципов содержатся в издании: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons: Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*. Hrsg. von J. Wipperfurth, Darmstadt, 1972. См.: Вопросы философии, 1977, №11, с. 152 и далее.

16. H. Thesleff, *Studies in Platonic chronology*. Helsinki, 1982.

17. Теслеф. Указ. соч., с. 24.
18. См.: Диоген Лаэртский. Указ. соч., с. 152–155 (III, 9–18).
19. Характеристику и оценку “Определений” дает А. Ф. Лосев во вступительной статье к изданию: Платон. Диалоги. М., “Мысль”, 1986. Приведенный в этом же издании перевод “Определений” – первая попытка, которая не может считаться окончательным вариантом. Этот “лексикографический итог всей философии Платона”, по выражению проф. А. Ф. Лосева, требует кропотливого исследования и установления той школьной традиции, в русле которой он сформировался. Только в результате такого исследования может возникнуть и сколько-нибудь адекватный перевод как самих определений, так и определяемых ими терминов на русский язык.

### Глава III. ИДЕАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО, ИДЕАЛЬНЫЙ ГРАЖДАНИН, ИДЕАЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК

20. См.: Т. В. Васильева. Афинская школа философии. М., “Наука”, 1985, с. 19 и далее.
21. См.: А. Ф. Лосев. Классическая “калокагатия” и ее типы. – “Вопросы эстетики”, вып. 3. М., 1960, с. 411–175.
22. В диалоге “Теэтет” (172 А–177 В) Платон позволяет себе пространственный экскурс, посвященный философу, портрет которого дается в столь же иронических, сколь и сочувственных тонах. Олимпиодор в своем жизнеописании Платона относит этот пассаж к четырем боговдохновенным шедеврам великого философа, наряду с блестящей речью Тимея от имени творца о сотворении мира (“Тимей”, 41 А–D), а также монологами Сократа в “Государстве” (546 А–547 А) и в “Федре” (237 А–257 В). См.: Диоген Лаэртский. Указ. соч., с. 445.
23. О связи понятия справедливости с представлением о бессмертии души см.: Т. В. Васильева. Афинская школа..., с. 72–94.
24. См.: А. Ф. Лосев. Художественные каноны как проблема стиля. – “Вопросы эстетики”, вып. 6. М., 1963, с. 357–399. Ср. также: А. Ф. Лосев, В. П. Шестаков. История эстетических категорий. М., 1965.
25. См.: Т. В. Васильева. Афинская школа..., с. 116–135.
26. См.: К. Поппер. Открытое общество и его враги. Т. I, М., “Культурная инициатива”, 1992, с. 37, 123 и далее.
27. См.: А. Ф. Лосев. Критические замечания к диалогу. В кн.: Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3/2, М., “Мысль”, 1973, с. 596–597. Пассаж этот совершенно лишен тональности фатализма, сковы-

вающего волю человека. Напротив, Платон полагает, что, помня о своем “марионеточном” уделе, человек с большей ответственностью будет слушаться золотой нити разума, подавляя импульсы железных и грубых нитей неразумных побуждений. «Этот миф о том, что мы куклы, способствовал бы сохранению добродетели; как-то яснее стало бы значение выражения “быть сильнее или слабее самого себя”» (645 В). Ср. 803 С–804 В.

28. См.: “Теэтет”, 152 А.

29. Повесть о любви Сократа и Алкивиада рассказывается и в “Пире”. Издевательский тон комедии слышится в этом повествовании, заключающем застольную беседу. Совсем иные интонации звучат в “Первом Алкивиаде”: деликатность, скромность, отзывчивость, благодарность. Вместе с грубыми, характерными для аристофановского остроумия поворотами и переворотами темы, здесь оказалась отвергнутой и эмоциональная напряженность Эроса. «Идея есть страсть, а страсть есть идея», – написал однажды выдающийся знаток Платона проф. А. Ф. Лосев. Символы “Пира” указывают на страстность платоновской идеи, зато “Первый Алкивиад” показывает идеальность платонической страсти.

30. Женщинам в античности путь к философии не был заказан. Предание сохранило немало прославленных мудростью женских имен. См.: Платон. Сочинения в трех томах. Т. 2, с. 527, прим.

73. Говоря о воспитании идеального человека, Платон нигде не подвергает сомнению природную способность женщины к физическому и духовному совершенствованию наравне с мужчинами. И все же, не отрицая достоинств за отдельными особями, весь женский род в целом Платон считает слабее всего мужского рода в целом (как ни слабы могут отказаться опять-таки отдельные мужчины) не только в отношении телесной крепости, но и в отношении разума (см.: “Кратил”, 392 С). Вот почему сократовская любовь к идеальному человеку – это все-таки любовь к многообщающей юности мужа, а не жены (Ср.: “Тимей”, 42 А).

#### Глава IV. ДУША И ПОЗНАНИЕ

31. Греческие обозначения, примененные здесь Платоном, таковы: λογιστικόν (“логистикон”), ἐπιθυμητικόν (“эпитюметикон”) и θυμωὲς ἰδῆς (“тюмоейдес”). Первое связано с логосом и обозначает способность к рассуждению, к мысли и речи, второе и третье – с понятием θυμός (“тюмос”), трудно поддающимся иден-

тификации с каким-либо современным понятием из области психологии. (См. статью В. В. Иванова “Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния” в сб. “Структура текста”. М., “Наука”, 1980, с. 99 и далее.) Здесь у Платона “тюмос” и производные от него связываются с эмоциональной сферой; “эпитюметикон” – то, что способно желать, иметь устремления, “тумоейдес” – это “горячее сердце” человека, способность поддаваться желаниям или не давать им воли, повинуюсь голосу благоразумия, исходящего от начала, именуемого “логистикон”.

32. Одна из фундаментальных интуиций, сформулированных, но, к сожалению, не проработанных Г.-И. Кремером в его интереснейшей книге “Арете у Платона и Аристотеля”, – это интуиция какого-то важного онтологического смысла, придаваемого Платоном категории “месон”, “среднее”, “опосредующее”, “третье” между двумя противоположностями (см.: Н.-J. Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles*. S. 241, 244 ff.). Ясно, что речь не идет ни о средне-арифметической середине, ни о нормативной середине Аристотеля, когда благо представляется не верхним пределом совершенствования (как у Платона), а некоторой оптимальной стадией, которую изменяющееся может оставлять как впереди, так и позади, что одинаково нежелательно. Поскольку противоположности у Платона не имеют общего субстрата, то и среднее между ними всегда есть нечто “третье”, представляющееся то как смесь этих двух (число как смесь предела и беспредельного), то как их порождение (становящееся как порождение эйдоса и восприимчивости всех рождений – “хоры”, или пространственной протяженности). Так или иначе, проблема “среднего” у Платона – это одна из актуальнейших проблем платоноведения на сегодня и на завтра.

33. Как соотносятся между собой вселенская душа и множественные души обитающих во вселенной одушевленных существ, это столь же непоясненный у Платона вопрос, как и вопрос о соотношении между идеей единого-блага и прочими идеями. Повествуя о сотворении вселенной в “Тимее”, Платон-Тимей говорит о сотворении неких душ из “отходов производства”, оставшихся после сотворения вселенской души и душ верховных богов-светил, которые, кажется, входят во вселенскую душу и от нее не отделяются (34 С–42 Е). Смесь предела с беспредельным в этих “остаточных” душах уже второго или третьего сорта, они-то, как можно предполагать, и есть те способные терять крылья и вселяться в смертные тела души, о которых говорится в диалоге “Федр”.



34. “Теэтет” (147 С–148 В). Эта аналогия из области геометрии составляет сегодня достояние истории математики, она с трудом поддается комментированию и того хуже – переводу на новые языки. Можно предположить, что для рядового античного читателя это место в диалоге было столь же темным, как и для нас. Однако давно замечено, что Платон избегает профессионализмов. Вероятно, эта аналогия была для него как-то особенно важна (вспомним девиз Академии: “Не знаком с геометрией – не входи!”). Правильное историко-научное истолкование этого места необходимо для понимания того, какое содержание вкладывает Платон в употребляемый им термин “дюнамис” (здесь он фигурирует как профессионализм геометров), когда приравнивает его к идее. Дежурный русский эквивалент этого греческого слова – “возможность” или “способность” – не годится ни в этом “геометрическом” пассаже, ни применительно к “идее”. Ср. А. С. Богомолов. Античная философия. М., 1985, с. 217.

35. Ответом на вопрос, где же и как происходит отождествление образов идей и образов вещей, можно считать так называемый “гносеологический экскурс” VII-го письма (342 А–344 В). Речь об этом в конце следующей главы.

36. См.: П. П. Гайденко. Эволюция понятия науки. М., “Наука”, 1980, с. 176.

37. Большинство философов, писавших о природе, все-таки связывали усматриваемый ими порядок природы, космос, с истиной, отнесение космологии к области мнения было новшеством Парменида.

38. См.: прим. 15.

39. Если философское уmonoстроение Платон сравнивает с одержимостью влюбленного, то поиск истины рисуется ему как погоня за Еленой Прекрасной. См.: Т. В. Васильева. Елена Прекрасная. Истина и призрак. В кн.: Историко-философский ежегодник – 87. М., “Наука”, 1987, с. 47–61.

## Глава V. ИДЕИ И ВЕЩИ

40. См.: А. Ф. Лосев. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика. В кн.: Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. I, М., 1975, “Мысль”, с. 5–58, особенно с. 13–15, 28–34.

41. См.: “Послезаконие” (977 А–992). В кн. Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3/2, с. 486–503. Ср.: Секст Эмпирик. Против ученых. VII, 147–149. В кн. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах.

Т. I, с. 90–91. Чувственно воспринимаемый космос, или Небо, может также быть умопостигаемым через астрономию благодаря числу. Число и стало у Платона ключом к решению познавательных апорий.

42. См.: Т. В. Васильева. Афинская школа..., с.83–88.

43. См. подробный и многое проясняющий анализ диалога “Парменид” в книге П. П. Гайденко “Эволюция понятия науки” (М., “Наука”, 1980, с. 142–163).

44. См.: А. Ф. Лосев. Критические замечания к диалогу. В кн.: Платон. Сочинения в трех томах. Т. 2, с. 590 и далее.

45. См.: “Политик” (285 А–287 С), а также критические замечания к диалогу проф. А. Ф. Лосева в изд.: Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3/2, с. 578.

46. Понятие “дюнамис” сделал центральным в своей интерпретации диалог “Софист” Л. М. Де-Рийк, автор подробнейшего комментария к этому произведению. См.: L. M. de Rijk. Plato’s Sophist. A Philosophical Commentary. Amsterdam, 1986.

47. Исследователи Платоновского корпуса давно обратили внимание на то, что если верить намерениям собеседников, принимающих участие в диалогах “Теэтет”, “Софист” и “Политик”, дать определения не только софиста и политика, но и философа (“Софист”, 217 А), то в этой трилогии явно недостает превратившего бы ее в тетралогию диалога под именем “Философ”. Подобную недостачу, возможно, компенсирует, если не объясняет, то, что определение философа-диалектика собеседники все-таки дали, хотя и не в специальной посвященном этому предмету диалоге.

48. См.: Т. В. Васильева. Писаная и неписаная философия Платона..., с. 51–54.

49. Об идеях-числах у Платона см.: В. Ф. Асмус. Платон. М., “Мысль”, 1969, с. 126 и далее.

50. См.: Н.-J. Krämer. Platone e i fondamenti della metafisica. Milano, 1982, p. 153-154.

51. См.: Н.-J. Krämer. Arete bei Platon und Aristoteles. S. 201.

## Глава VI. НАЧАЛА И СИСТЕМА ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

52. Так, спустившись в Аид, Одиссей находит там души-идолы (“эйдолы” образы, изображения) своих умерших знакомцев, друзей, родных и без труда узнает их, ибо эти тени умерших сохраняют черты, осанку и даже повадку живых. См.: Гомер. Одиссея, XI, 50–627.

53. Вы – божества, вездесущи и знаете все в поднебесной;  
Мы ничего не знаем, молву мы единую слышим...

Илиада. II, 485–486, пер. Н. И. Гнедича

54. ...Будь лишь разум судьей многоспорному слову,  
Произреченному мной! На этом пути остается  
Только то, что Есть. На этом пути перед нами  
Много примет у него: оно нерожденно, бессмертно,  
Цельно, однородно, недвижно, полнопредельно,  
Не было и не будет, но есть, но ныне, но вкупе,  
Слитно, едино.

Пер. М. Л. Гаспарова

См.: Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., “Художественная литература”, 1983., с. 271, №№ 7–8.

55. ...мыслить и быть – не одно ли и то же?

Там же, с. 270, №3.

Мысль и цель этой мысли – одно: ведь ты не приищешь  
Мысли без Бытности той, которая в ней изречется.  
Ибо нет ничего и не будет на свете иного,  
Кроме Бытного, кроме того, что Мойра в оковах  
Держит недвижным и цельным.

Там же, с. 287, 72, 58, 34–38.

56. Далее, все подобно себе, потому – неделимо:  
Нет ничего нигде ни больше, ни меньше, – слиянность  
Не нарушима ничем. Все единым исполнено Бытным,  
Все слиянно, что есть, Бытным к Бытному плотно  
приникнув.

Там же с. 272, №8, 22–25.

57. См. там же, с. 272–274.

58. То, с чем всех тесней они общаются, –  
с Глаголом, что всем управляет, –  
с этим-то расходятся;  
и то, с чем каждый день они встречаются, –  
это чужим  
кажется им.

Пер. С. Н. Муравьева

См.: Тит Лукреций Кар. Указ. соч., с. 240, №12.

59. Космос этот,  
тот же для всех,  
никто из богов и никто из людей не создал,  
но был он всегда,  
и есть, и будет:  
огнь вековечный,

взгорающий мерно  
и погасающий мерно.

Там же, с. 245, №41.

60. ...Слушая  
не меня, но сам Глагол,  
в том есть Мудрое, чтоб со-гла-ситься,  
что оно одно  
знает все.

Там же с. 238, №7.

61. Ты в потоки те же самые  
дважды не войдешь.

Там же, с. 256, №105

В потоки те же  
мы входим и не входим.  
мы есми и не есми:  
(имена остаются, а воды уходят).

Там же, с. 265, №152.

62. Таков вывод, к которому приходят собеседники в диалоге  
“Кратил”, где как раз Платон цитирует Гераклита и сталкивает его  
утверждения с положениями Парменида.

63. Владыка,  
чье прорицалище в Дельфах находится,  
не глаголет, не скрывает,  
а знаменует.

Там же, с. 253, № 87.

64. См.: Т. В. Васильева. Беседа о логосе в платоновском “Теэте-  
те” (201 С–210 D). – В кн.: Платон и его эпоха. М., “Наука”, 1979, с.  
278–300.

65. Стезя кверху книзу  
та же есть стезя.

Там же, с. 247, № 54.

Это изречение Гераклита у неоплатоников неразрывно связалось  
с платоновской гносеологией, онтологией и этикой.

66. Еще у Пушкина в “Капитанской дочке” слово “доброта” упот-  
ребляется в смысле “добротности”, в современном употребле-  
нии, к сожалению, два эти слова разошлись. («Надобно сказать,  
что для меня выписана была из Москвы географическая карта.  
Она висела на стене безо всякого употребления и давно соблаз-  
няла меня шириною и добротою бумаги.» Гл. I)

67. См.: Т. В. Васильева. Елена Прекрасная..., с. 56–60.

68. “Есть” в данном случае не значит “бывает”, “встречается”, а  
указывает на принадлежность к целостности бытия, к истине.

69. См.: А. С. Богомолов. Античная философия..., с. 132.  
70. "Федон", 118 А.  
71. "Текучими" или "расплывчатыми" (ρεόντες) (сторонников Гераклита и "стоячими", или "повстанцами" (στασιῶται) последователей Парменида именует Платон в диалоге "Теэтет" (181 А).  
72. "Тимей", 29 В-D.  
73. Диоген Лаэртский, III, 25.  
74. См.: А. Ф. Лосев. История античной эстетики (Ранняя классика). М., "Высшая школа", 1963, с. 430 и далее.  
75. См.: А. С. Богомолов. Античная философия..., с. 141.  
76. "Теэтет", 160 В-Е.  
77. С. Я. Лурье. Демокрит. Л., "Наука", 1970, с. 210, №10.  
"Кратил", 412 В.

#### Глава VIII. ПЛАТОНОВСКИЙ ОТВЕТ НА ПЛАТОНОВСКИЙ ВОПРОС

78. См.: Т. В. Васильева. Платоновский вопрос сегодня и завтра..., с. 110.  
79. См.: K. Gaiser. Protreptik und Parenese bei Platon. Stuttgart, 1959.  
80. См.: Гермоген. Об идеях, или О видах слога. В кн.: Вопросы классической филологии. (Вып. IX, "Живое Наследие Античности"). М., МГУ, 1987.  
81. E.-W. Platzeck. Von der Analogie zum Syllogismus. Paderborn, 1954.  
82. См.: О. М. Фрейденберг. Происхождение эпического сравнения. В кн.: Труды юбилейной научной сессии ЛГУ. Секция филологических наук. Л., 1946.  
83. R. C. Cross. Logos and Forms in Plato. – Studies in Plato's Metaphysics. Ed. by R. E. Allen, London, 1967, p. 28.  
84. "Третий человек" – так традиционно именуется один из аргументов, выдвинутых Аристотелем против концепции гипостазированного бытия идей. См.: А. Ф. Лосев. Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929, с. 28 и далее.  
85. М. Хайдеггер, Учение Платона об истине. В кн.: Историко-философский ежегодник – 86. М., "Наука", 1986, с. 255.

научное издание

ВАСИЛЬЕВА ТАТЬЯНА ВАДИМОВНА

Путь к Платону.  
*Любовь к мудрости, или мудрость любви*

Художник – Анна Орешина  
Корректор – А. В. Максименко

Изготовление оригинал-макета  
ООО «Издательство “Логос”»

ООО «Издательство ‘Логос’», Издательство “Прогресс-Традиция”.  
Реализация – книжный салон “Гнозис”

Москва, Зубовский бульвар 17,  
Тел. 247-17-57

ЛР № 065364 от 20.08.1997

Подписано в печать 23.01.1999. Формат 60х90/16.

Печать офсетная. Тираж 2000 экз.  
Заказ № 4013

Типография ИПП “Отечество”  
107143, г. Москва, Открытое шоссе, 18



Монография Т.В. Васильевой представляет собой сжатое изложение философской системы одного из величайших мыслителей древности на основе сочинений платоновского корпуса и новейших достижений отечественного и зарубежного платоноведения. Работа содержит подробный пересказ важнейших диалогов Платона, вскрывающий специфику их логики и композиции, прослеживающий развитие кардинальных положений платонизма от диалога к диалогу, а также анализ основных концепций, составляющих философскую систему платонизма, в русле исторической традиции, подготовившей платоновские проблемы и воспринявшей предложенные Платоном решения.

Работа ориентирована как на тех, кто хочет впервые познакомиться с учением основателя афинской Академии, так и на тех, кто стремится внести собственный вклад в изучение платоновского наследия.