

Философские
Технологии

история философии

ТАТЬЯНА
ВАСИЛЬЕВА

**ПОЭТИКА
АНТИЧНОЙ
ФИЛОСОФИИ**

А

академический
проект

ΣΒΤΔΒΑΡΕΤΗΣΚΑΙΣΩΦΡΟΣΤΝΗΣΜΝΗΜΕΙΑΤΑΔΕ
ΕΣΤΩΩΤΑΤΙΑΝΑΚΑΛΩΝΜΟΙΣΑΔΙΔΑΣΚΑΛΙΩΝΣΟΙ
ΜΕΝΠΕΡΙΔΕΣΝΟΕΕΙΝΤΕΚΑΙΕΙΝΑΙΑΡΙΣΤΗΝΔΩΚΑΝ
ΣΟΙΔΕΕΡΜΗΣΑΝΘΕΑΕΟΤΣΟΦΙΗΣΡΩΜΑΙΚΗΣΓΛΩΣΣΗΣ
ΤΕΚΑΙΑΤΘΙΔΟΣΑΚΡΑΕΝΟΗΣΑΣΕΡΜΟΓΕΝΟΥΣΤΕΧΝΗΝ
ΠΟΛΛΟΝΕΠΙΣΤΑΜΕΝΗΕΝΔΕΑΤΘΤΜΩΙΕΡΩΣΑΛΟΓΩΝ
ΕΙΔΩΝΤΕΠΛΑΤΩΝΟΣΚΑΛΗΝΕΙΣΑΥΤΟΝΠΙΑΣΙΝΕΔΕΙΞΑ
ΣΟΔΟΝΙΜΕΡΤΗΝΣΟΦΙΗΝΕΛΑΧΕΣΚΗΠΩΝΕΠΙΚΟΤΡΟΥ
ΦΑΝΤΑΣΕΩΣΠΡΟΒΟΛΑΙΣΚΟΣΜΟΤΕΦΑΨΑΜΕΝΗΡΗΜΑ
ΤΑΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣΦΙΛΑΣΟΙΤΑΤΙΑΝΑΦΑΑΝΘΗΚΑΙΠΕΡΙ
ΤΗΣΦΤΣΕΩΣΚΑΙΠΕΡΙΤΗΣΦΙΛΙΗΣ



Васильева Т.В.

Поэтика античной философии

Афинская школа философии

Путь к Платону

Комментарии к курсу
истории античной философии

Москва
Триеста
2008



УДК 1(091)(075.8)

ББК 87.3(0)я73

В 19

Редакционный совет серии:

*П.П. Гайденко, А.Л. Доброхотов, В.К. Кантор, Н.С. Кирабаев,
А.И. Кобзев, Н.В. Мотрошилова, А.М. Руткевич, В.В. Соколов*

Редакционная коллегия серии:

*А.М. Руткевич (председатель), И.И. Блауберг, Д.В. Бугай,
В.В. Васильев, И.С. Вдовина, В.А. Куренной, А.В. Михайловс-
кий, Д.М. Носов, В.В. Сербиненко*

Координатор проекта Василий Кузнецов

Под общей редакцией Д.В. Бугая

Васильева Т.В.

В 19 Поэтика античной философии. — М.: Академиче-
ский Проект; Трикта, 2008. — 735 с. — (Философ-
ские технологии: история философии).

ISBN 978-5-8291-1034-5 (Академический Проект)

ISBN 978-5-902358-87-9 (Трикта)

Книга Т.В. Васильевой состоит из серии очерков, в которых прослеживается развитие античной философии от первых опытов рефлексии над традиционными представлениями мифологии, права, языка к обретению собственного предмета и профессионального арсенала методов, понятий, терминов, а также своего места среди прочих форм духовной культуры эпохи. История античной философии рассматривается без отрыва от истории художественного творчества, нарождающейся науки, развивающегося литературного языка (греческого и латинского). Основная задача автора — сохранить историко-культурную адекватность в прочтении и интерпретации оригинальных текстов.

Книга предназначена для студентов, изучающих историю античной философии, а также для широкого круга читателей.



883790

УДК 1(091)(075.8)

ББК 87.3(0)я73

© Бугай Д.В., 2008

© Оригинал-макет, оформление.

Академический Проект, 2008

© Трикта, 2008

ISBN 978-5-8291-1034-5

ISBN 978-5-902358-87-9

Поэтика античной философии, или Татьяна Вадимовна Васильева

Ad libros legendos introductio

Первая лекция, первый курс... В аудиторию, замершую в ожидании преподавателя, входит Васильева. Входит, и заводит речь. Так началось для многих из ее учеников знакомство с философией.

Но для новых поколений, для «философов-первокурсников» (которым она и посвящала свои книги), которые уже никогда не услышат живой голос Татьяны Вадимовны, не пройдут вместе с ней курса философской герменевтики античности, не прочитают Лукреция и Платона, некоторое введение в ее творчество необходимо. Дело в том, что работы Васильевой представляют собой не просто академические статьи, посвященные исследованию седой философской древности, но определенный методологический проект гуманитарного исследования вообще, примененный к той области гуманитарного знания, в которой специализировался автор. Этот проект, в свою очередь, является порождением не только самого исследователя, но той эпохи, в которой сформировался сам исследователь и которую он выразил в своей работе. Понять Васильеву — это понять ее эпоху.

* * *

Отец ее, Васильев Вадим Александрович, происходивший, что называется, «из бывших», был кадровый военный. Родилась Таня в 1942 году, в Ташкенте, в эвакуации для жен офицеров. В конце концов судьба военного привела Васильевых на Октябрьское поле в Москве, где Таня поступает в школу. Один миг, и Шварцевская «Первоклассница» уже выпускница, председатель искусствоведческого клуба, восторженно-принципиальная, увлеченная эстетикой, спектаклями ЦДТ, стихами Бло-

ка и лебедями Чайковского. В школе (как тому и следует быть) произошло событие, определившее дальнейший духовный путь Татьяны. Учитель английского, Марк Исаакович Дубровин, открыл своим ученикам, которых до этого воспитывали в духе сталинской школы, с ее казенной правильностью и патриотизмом, мир европейской и русской культуры, лежавший по ту сторону господствовавшей идеологии, мир, в котором жили и свобода, и личность, и мысль. Для Васильевой Дубровин был событием личной духовной жизни, через него она стала причастна духу «оттепели» и сохранила эту причастность до конца своих дней. Воля к культуре, открытой для Васильевой Дубровиным, выразилась в выборе факультета и кафедры. Культурой так или иначе занимаются все гуманитарные факультеты и все их кафедры, но есть ли среди них такая, что занимается не какой-то отдельной «культурой», не разнovidностью и отраслью культурной жизни, но самой культурой как таковой? Есть ли такая культура, которая лежит в основе всего многообразного бытия культур и «культурок» европейского и русского мира? Есть. Это культура греко-римской античности, навсегда определившая судьбы европейского человечества. Выбор кафедры предопределен. Классическая филология. МГУ. Университет.

Университет есть, прежде всего, сообщество учащихся и учащихся, единство традиции и рецепции, встреча времен в едином событии, творимом на лекции, семинаре, кафедральном заседании. Т.В. Васильева оказалась на классической кафедре во время ее последнего расцвета, когда традиции старой школы московской классической филологии, представленной С.И. Соболевским, С.И. Радцигом и А.Н. Поповым, встречались с новыми веяниями и новыми идеями молодого поколения филологов, тогда студентов, М.А. Гаспарова, С.С. Аверинцева и Т.В. Васильевой. Чему учили старые, еще до революции сформированные филологи? Тому, что несмотря на всю болтовню о классовой обусловленности всего и вся существует общечеловеческое знание. Что Цицерон был консулом в 63 году до н.э., что греческий

язык имеет три, а латинский — пять склонений, что восстания рабов, которыми принято было тогда заканчивать историю древнего рабовладельческого общества, не зафиксированы ни в каких античных источниках. Одним словом, что есть знание, которое не зависит ни от Программы партии, ни от резолюций съездов и пленумов, ни от речей Генеральных секретарей. Современной университетской молодежи сложно или даже уже невозможно представить, что были времена, когда объективное изложение античной литературы, лишенное идеологической нагрузки и искажений, было настоящим глотком свежего воздуха, а грамматика древних языков — полигоном свободомыслия.

Но помимо старых почтенных профессоров молодые классики 60-х годов встретились с личностью А.Ф. Лосева, незримо присутствовавшего на кафедре классической филологии, хотя официально там не работавшего. Колоссальная фигура Лосева, осуществившего в своей жизни и мысли синтез филологии и философии, стала знаком, знаменем и знамением для нового поколения советских интеллектуалов времен оттепели. Полузапретная фигура, человек, выживший в энквэдешно-лагерной мясорубке, последнее цветение философии Серебряного века, ученик Вячеслава Иванова, продолжатель традиций Вл. Соловьева, но прежде всего мощный поток живой мысли, сопрягающей тончайшую диалектику и символическое видение, Лосев учил не столько словами и беседами, но просто фактом своего бытия. От него идет увлечение и увлеченность Платоном, неоплатонизмом и Византией у С.С. Аверинцева, у него взяла первые уроки любовной мудрости Платона Т.В. Васильева. Но еще более значительным было то, что Лосев создал у нас особый метод работы филолога: «филологизирующую философию или философствующую филологию», как назвал это потом Сергей Аверинцев. Лосев и в своих книгах 20-х годов, и в «Истории античной эстетики», и в тогдашних беседах с молодежью доказывал и показывал невозможность понимания античной философии без обращения к подлинному, живому, трепещущему слову греческих текстов. Меж-

ду философией и художественной литературой в античности нет, по Лосеву, непроходимой грани, философия литературна, а литература философична. Стихия живого художественного слова пронизывает поэмы досократиков, диалоги Платона и даже трактаты Плотина и поздних неоплатоников. Без погружения в эту стихию понимание античной философии невозможно. Понять античную философскую мысль — значит понять, как она рождается из слова литературы, из гомеровского эпоса, ранней лирики, аттической драмы, но также и как она продолжает существовать в непрекращающемся сопряжении с живым звучащим словом. Эта *profession de foi* Лосева была принята его учениками. Лосев же определил для своих последователей иерархию фигур античной культуры, на первом и царском месте в которой для него стоял «божественный» Платон. Истолкование Платона было решающим фактором для истолкования всей античной культуры, философии и литературы. Остальные фигуры служили для Лосева, по большому счету, лишь фоном, индустриальным, которое позволяло снова и снова узреть Самое Само античности. Для выросших в мире материалистической идеологии слово о первенстве Платона звучало приглашением к инакомыслию, к переосмыслению и отказу от штампов казенной идеологии. Тогда и начался для Т.В. Васильевой Путь к Платону. Наконец, Лосев как философ-символист, автор «Очерков античной мифологии и символизма» и «Диалектики мифа», был носителем иного понимания античности как культурно-исторического феномена, чем это было принято в тогдашней академической традиции. Его античность, уходящая корнями в смутные интуиции немецкого романтизма, в традиции Крейцера и Бахофена, прошедшая через ницшевский дионисизм и его отголоски в стихах и учениях лосевского учителя Вячеслава Иванова, вскормленная поздним неокантианством Наторпа и Кассирера и софиологией Булгакова и Флоренского представляла собой движение от темных глубин мифа к символу, раскрывавшему и выражавшему, но не уничтожавшему и не зачеркивавшему изначальность мифи-

ческого. Античность для Лосева начинается с темной доисторической мифики, непрестанно пробивающейся каплей рудимента через светлый космос гомеровского эпоса, продолжается в равновесном со-бытии мифа и символа, явленном греческой классикой, и заканчивается тотальной диалектикой мифа в позднем неоплатонизме. Эта картина поствинкельмановской древности, исполненная широкими мазками на всем полотне греко-римской культурной истории, кровно связанная с самыми утонченными поэтами и философами русского Серебряного века, обещавшая множество тихих экстазов мысли и духа, задавала для целого поколения московских антиковедов перспективу большой и, как им казалось, плодотворной работы в стиле, совершенно непривычном для идеологии тех лет.

Творчество Васильевой начинается в эту эпоху, когда она и ее университетские друзья проникались классическими языками и мудростью арбатского старца. Дружеский союз выразился в общем понимании задач и в общем круге идей, хотя конкретное выражение и преломление их было у каждого свое собственное. Говоря об университетских товарищах Т.В. Васильевой, следует помянуть, в первую очередь, тех, с кем у нее была *communio spiritualis*, и идеи которых важны для понимания ее собственного духовного склада. Это, прежде всего, Сергей Аверинцев и Михаил Гаспаров, деятельность которых, так или иначе, сформировала в определенной степени облик нашей гуманитаристики 70–90 гг. В пределах этого предисловия речь пойдет лишь о некоторых аспектах их идей, которые важны для понимания творчества Т.В. Васильевой.

О том, что античность представляет собой не только один из многих объектов исторической и филологической наук, но судьбу европейской культуры, к которой каждая эпоха обращается, чтобы понять саму себя, писал Аверинцев. Образ античности не равен себе самому, он меняется с каждой эпохой, которая обращаясь к древности подчеркивает то, в чем нуждается сама. Некогда — во времена немецкого классицизма, от Винкельмана до Гегеля — античность была идеалом

и нормой, явлением вечной истины природы и разума. Так ее понимали Винкельман и Лессинг, Шиллер и Гете, Гумбольдт и Гегель. «Благородная простота и спокойное величие» — вот формула античности, которую вслед за Винкельманом повторила немецкая классика. Но с тридцатых годов XIX века вера в античность как символ истинной природы начинает постепенно убывать, новые факты и новые идеи размывают монументальное создание немецкого философского и литературного идеализма. Появляется мода на «неприкрашенную» античность, духовная культура которой основана на рабстве в экономической жизни, а под совершенными мраморными статуями богов шевелится хаос хтонических темных сил. Фридрих Шлегель, Фридрих Крейцер, Шеллинг, Бахофен и Ницше начали и довели до конца романтический иррационализм в понимании античности, трагическая мудрость дионисизма начинает свою войну с интеллектуализмом Сократа и его александрийских последышей. Аверинцев видит основную коллизия понимания античности в XX столетии в столкновении старинного стремления к идеальной античности и нового, дионисийского мировоззрения. Последнее для него, хотя и родилось из мифов романтики, все же больше поддерживается «фактами науки». Отказ от идеала приводит опустошение в умах и сердцах культурного человечества, для которого нет твердых ориентиров в мире всеобщей релятивности оценок и вкусов. Каждый мыслящий и культурный человек сталкивается со сломом всеобщего канона, «античного идеала», с этой ситуацией нигилизма, опирающегося на авторитет науки, и должен сделать свой выбор. Выбор самого Аверинцева лежал в экуменическом христианстве, синтезирующем все положительное в культурном развитии человечества, но и знающем о трагизме человеческого бытия в мире. Васильеву звал другой путь.

Если для Аверинцева, продолжавшего в этом линию русской религиозной мысли, П. Флоренского и А. Лосева, культура была развитием культа, а осмысленность культурной деятельности определялась способностью вернуться к культу и религии, то совсем иначе обстоя-

ло дело с Михаилом Леоновичем Гаспаровым, дружбу с которым Васильева пронесла через всю свою жизнь. Для Гаспарова все многообразие культуры было значимо лишь в той степени, в которой оно отражалось и выражалось в слове, прежде всего поэтическом. Вещи для него не значили ничего или почти ничего, слова жили своей собственной жизнью, и только эта жизнь слов стоила внимания. И хотя М.А. был по образованию филологом-классиком, слова, любимые им, были словами русского языка, русской поэзии, русской песни. Созданный им стиль перевода с древних языков предполагал постоянное обращение к лексике стихотворцев XVIII–XX вв., которую он знал в совершенстве, всю и наизусть. Очень часто в его переводах неожиданное слово, родившееся когда-то у Тредиаковского или Боратынского, заставляло по-новому смотреть на весь контекст. Так, вместо привычного и академичного «бытия» в переводе поэмы Парменида появлялась «бытность», заставлявшая вспомнить о множестве коннотаций русского глагола «быть», так для перевода уменьшительного «эйдолон» у Эпикура М.А. ставил русское «видик», возмущившее профессоров философии, но зато обыгравшее не только внутреннюю форму греческого слова, а еще и при этом намекнувшее на некоторую шаловливость и легкость мировоззрения великого Садовника. Влиял ли Гаспаров на Васильеву? Васильева на Гаспарова? скорее это была совместная жизнь в слове, обмен словами, происходивший постоянно, в котором каждый оттачивал свое собственное. Была и существенная разница между ними. Если М.А. был гурманом слова, очень часто выбиравшим слово за его редкость или неожиданность в каком-то контексте, то Т.В. ценила в слове, прежде всего, его уместность и точность, точность не терминологическую, но попадание в цель. Если Гаспаров знал русский язык, то Васильева владела русской речью.

* * *

Предметом своего исследования в Университете Т.В. выбирает Лукреция, которым она начинает заниматься под руководством Клары Петровны Полонской,



замечательного знатока латинской литературы и прекрасного педагога. Первоначальный выбор был обусловлен, главным образом, оригинальностью и мощью лукрециевской поэзии, однако постепенно Т.В. понимает, что поэзия Лукреция немыслима без глубокого понимания его философских взглядов, т.е. его рецепции эпикуровской системы. Все глубже и глубже погружаясь в материал великой поэмы, она пришла к пониманию того, что и поэзия, и философия Лукреция могут быть адекватно истолкованы лишь как аспекты его единого мироощущения, которое хотя и разложимо на эти две стороны или аспекта, тем не менее, представляет собой то целое, без которого анализ неизбежно превратится в бессмысленный учет не сводимых к единому знаменателю мертвых частей мертвого конгломерата. Единство личности, носителя этого мироощущения, в свою очередь предполагает точное знание ее места в историческом развитии, понимание Лукреция как конкретного продукта конкретной эпохи. Выявить принципы, на которых основывалось это единство, было задачей кандидатской диссертации, которую Т.В. успешно защитила в 1969 году.

Первоначально диссертация называлась «Философия и поэзия Лукреция как выражение единого мироощущения», в окончательном варианте «Эстетические принципы творчества Лукреция». Как отметил Я.М. Боровский, первое название гораздо больше соответствовало основной интенции диссертанта, второе возникло из возникшего в ходе работы осознания необъятности для кандидатской первоначально заявленной темы. Остановимся на некоторых ключевых идеях диссертации, верность которым Т.В. сохранит и впредь. Во-первых, идеи методологические. Изучение Лукреция — как и Платона с Аристотелем — не может быть осуществлено без соединения нескольких подходов, прежде всего, историко-философского и историко-литературного, причем организующим принципом выступает скорее мысль, нежели поэтическая техника. Последняя зависит, по Т.В., от характера мироощущения. Например, композиционная дискретность поэмы Лукреция осно-

вана на его, — а точнее, на эпикуровской — атомистике. Во-вторых, идеи герменевтические. Истолкование текста и решение о подлинности того или иного эпизода должны осуществляться в контексте всего произведения, точнее, в свете создающих принципов произведения, которые должны быть непременно выявлены. В-третьих, проблема «влияния». В случае великих философов и поэтов речь может идти лишь о воссоздании и вос-произведении, но не о заимствовании, пересказе и перепеве. Малейшие оттенки изменения терминологии могут свидетельствовать о серьезных различиях в мироощущении между «информантом» и «реципиентом», а эти различия, в свою очередь, не сводятся к субъективному разногласию, но свидетельствуют об изменениях в духовной культуре и общественном сознании.

Эти принципы, примененные на материале *De rerum natura*, дали весьма интересную картину творчества Лукреция. Т.В. попыталась объяснить композиционную нестройность поэмы, отсутствие в ней единства и гармонии частей, жанровое и стилистическое многообразие не порчей текста в процессе передачи от времен Лукреция через Средневековье в руки издателей Нового Времени, но самим характером мироощущения Лукреция. Если в области физики Лукреций выбирает демокритовско-эпикуровскую атомистику, трактующую любое целое как случайный агрегат многих простых частичек, то и его поэтика, укорененная в его мироощущении, никак не препятствует хаотичности в композиции литературного материала, каковая хаотичность проявляется как в технике версификации, так и при адаптации в его дидактическом эпосе многих особенностей лирического и драматического жанров. Кроме того, вслед за русскими исследователями XX в., Ф.А. Петровским, С.Я. Лурье и в особенности Я.М. Боровским, Т.В. отстаивала мнение о несводимости Лукреция к роли гениального поэта, зачем-то взявшего в качестве основного сюжета разработку физики Эпикура и не могущего занимать свое собственное место в истории философии. Хотя Лукреций следует за Эпикуром, он его не перево-



дит, но воспроизводит для себя, для своих слушателей, для своей эпохи, с необходимостью изменяя контекст эпикуровского учения. Так, в области этики Лукреций уже не просто а-политичен, как его наставник, но профетически анти-политичен, т.е. занимает гораздо более непримиримую позицию относительно участия в общественной жизни, которая для него не безразлична, как для Эпикура, но глубоко отвратительна. В физике Лукреций вводит учение о «некоей скрытой силе» (*uis abditā quaedam*) и «творящей природе» (*rerum natura creatrix*), которого не было у Эпикура, и которое отражает начавшийся в римском сознании процесс перехода к сакрализации сознания и бытия. Наконец, канонику Лукреций фактически растворяет в физике, лишает остатков самостоятельности, которой она, по Т.В., обладала у Эпикура, поскольку для мироощущения римского мыслителя *species naturae*, «чувственное созерцание природы», имеет большее значение, чем логическое доказательство. Таковы лишь самые общие результаты и идеи, которые разрабатывались в диссертации, давшей оригинальный образец той «философствующей филологии», о которой писал Аверинцев.

Однако у этого метода, который идет от интуитивно постигнутого общего к частностям, от концепции — к деталям, от целого — к части были не только свои достижения, но и свои опасности, о которых нельзя не упомянуть. В случае Т.В. это выразилось в подзаголовке ее работы, который звучал как «К вопросу об аутентичности рукописного текста поэмы "О природе вещей"». Выделяя эстетические принципы творчества Лукреция, пытаясь выразить его единое мироощущение, Т.В. видела в этом ключ к решению некоего вопроса об аутентичности текста поэмы вообще, который в таком виде в классической филологии просто не стоит. Т.В. пыталась найти некий единый принцип, который сразу и полностью решит все многочисленные проблемы подлинности текста Лукреция. Вместо индуктивного метода, которым, прежде всего, должен быть вооружен филолог, она фактически выбирает философский путь спекулятивной дедукции, и отправляясь от общих

принципов, защищает некую аутентичность вообще. Здесь она во многом повторила грандиозные методологические ошибки Лосева, серьезно обесценившие и «Историю античной эстетики» и издание Платона.

«Местом работы по окончанию аспирантуры МГУ Немезида назначила мне Институт Философии АН СССР. Первым заданием на новом месте работы стал перевод работы М. Хайдеггера «Учение Платона об истине». Встречи с Мартином Хайдеггером описаны самой Т.В. в ее одноименной книге: какой опыт она приобрела с этими встречами, какие ей открылись горизонты, куда суждено было идти.

Переводы («Кратил», «Тезтет», Хайдеггер, Аристотель, Гермоген) надолго определили сферу направления ее слова как филолога и сферу направления ее мысли как философа. Яркость слова, без которого не дышит и не говорит мысль, ясность мысли, без которой невозможен выбор слова. «Моя проза неудержимо сбивается на стих, это — следствие насильственно-этимологизирующего словоупотребления, оно губило и цветаевскую, и хайдеггеровскую прозу. Философия плюс филология всегда переходят в стихосложение, а если сюда присоединяется еще и эрос, стихосложение возвышается до поэзии». — это фраза из ее дневников. Это еще не сама Васильева, это предвосхищение того, какой она станет быть.

Но Немезида, определив место работы и первое задание, на этом не остановилась: она свела Т.В. с философом Николаем Николаевичем Трубниковым. Брак филологии и философии состоялся. Немногим сейчас известно это имя, как и многие другие имена той уже кончившейся эпохи. «Н.Н. Трубников, — как писал о нем его друг, тоже уже покойный, Е.П. Никитин — был философ милостью Божьей». Для него философия не была предметом теоретических и только теоретических занятий, но делом жизни, из жизни выходившей и для жизни выраставшей. Предметом философии были для него не «диалектика и теория познания», не модная в те годы «методология науки», но осмысление человеческого бытия, его времени и вечности, его смысла и

бессмыслицы, жизни и смерти. Речь шла не о построении очередной философской теории, системно и структурно разбирающей бытие человека и раскладывающей его по полочкам разделов в монографии, но о философской мысли, постоянно живущей в самой толще повседневного опыта, питающейся им, дающей ему слово, осмысляющей его. Формой выражения для этой мысли, рождающейся не из книг и не для книг, но из человеческой жизни, были для Трубникова не только понятия философии, но и слово художественной литературы, способное достичь взыскуемой философами конкретности.

* * *

До этого мы говорили о том, как формировалась Татьяна Вадимовна как личность, филолог и философ. Естественно, не обошлось без прослеживания влияний и установления общих горизонтов, в которых она и близкие ей интеллектуалы видели свой путь и свои задачи. Теперь речь пойдет уже о «зрелом» творчестве Васильевой, воплотившейся, прежде всего, в трех книгах, которые собраны здесь под одной обложкой: «Афинская школа философии», «Путь к Платону» и *opus posthumum*, «Комментарии к курсу античной философии». Уже в самом начале хотелось бы ответить на вопрос, как читать книги Васильевой, даже если некоторым такой вопрос покажется излишним. Конечно, любая книга говорит сама за себя, но часто бывает, что ожидания читателя сформировались в плоскости, совершенно отличной от той, что определила задачу и исполнение автора. Платон, например, написал «Федр», чтобы показать значение диалектического искусства для преобразования риторики, но ожидания читателей уже в течение двух с половиной тысяч лет находят в этом шедевре платоновского искусства исключительно «философию любви» и «теорию идей». Итак, как же с наибольшей для себя пользой читать книги Васильевой? Прежде всего, ее творчество требует от читателя, чтобы он вначале прочитал тех, о ком она пишет: сочинения Платона и Аристотеля, Эпикура и Лукреция

в русских переводах. Звучит, конечно, банально, но *magis amica ueritas*. Сочинения Т.В. не избавляют, но, напротив, предполагают опыт первой — пусть даже непростой — встречи и первой — пускай и несчастной — любви к греческой и римской философии. Роль учебника, просто и понятно, на современный лад излагающего «концепции несовременного естествознания и философии», ее сочинения играть не хотят и не будут. Затем, античная философская мысль обычно рассматривается у нас и не только у нас в разных сплетениях-контекстах: в контексте академическо-философском, в контексте истории естествознания, в лингвистическом или социальном и политическом. Дожили мы уже и до религиозно-мистериальных и — *horribile dictu* — «институциональных» ее аспектов. Но для понимания работ Т.В. читатель должен предполагать, в первую голову, не их, но контекст и горизонт греческой словесности, внутри которой античная философия ищет и находит свое слово. Это не значит, конечно, что ее работы — это специфический взгляд литературоведа на чуждую его собственным исследованиям область философского знания. «Что может понимать в Платоне и Аристотеле человек, изучающий их в контексте литературы их времени, а не в контексте Декарта, Канта или Гегеля»? Тем, кто так считает, не стоит забывать, что единство историко-философского процесса существует, по большей части, на бумаге, в специальных монографиях, что ни Платон, ни Аристотель не читали ни «Размышлений о первой философии», ни «Критику практического разума», ни даже «Науку Логики». Их мировоззрение, их поиски и первые опыты мысли зависели очень во многом от опыта эпической, лирической и драматической поэзии греков. Так, к примеру, сократический метод вопросов и ответов немислим без предшествующих ему по времени стихомифий аттической трагедии, а платоновские образы — без стремления Платона «переиграть» Гомера на его поле. Греческая философия в момент своего рождения развивается в самой тесной связи с культурой и литературой своего времени, поэтому для понимания творчества

Платона или Аристотеля необходимо не терять из виду этой связи. И, наконец, читатель работ Т.В. должен знать еще об одной, но может быть, главной особенности ее подхода к историко-философскому исследованию. Ее можно обозначить как метод постижения через перевод или метод перевода. Понять философа значило для Т.В. перевести его на свой язык, в данном случае русский. Только так можно проникнуть в творческую лабораторию его духа, когда мысль ищет для продуманного предмета собственное слово. Перевод не заменяет слов одного языка словами другого, он, прежде всего, постигает мысль, затем способ ее оформления в языке мыслителя, и только потом находит способ перевода мысли и способа ее выражения на другой язык. Перевод адекватен только тогда, когда переводится мысль, а не слово, да еще в первом попавшемся словарном значении. Но перевести мысль — это проникнуть в те сплетения-контексты, в которых мысль выражается, и создать соответствующий контекст на своем родном языке. Поэтому постижение греческого философа становилось для Т.В. средством постижения философских возможностей русского языка.

И что же все-таки за книги собраны в этом томе? «Афинская школа философии» была впервые издана в 1985 году. В ней Т.В. анализирует феномен возникновения философии в Афинах пятого века до н.э. Рождение философии в том виде, в каком она будет существовать во все последующие века, происходит именно здесь. Как бы ни были важны, содержательны и интересны опыты более ранних мыслителей, которых вслед за Германном Дильсом мы привыкли именовать досократиками, их мысль для последующей традиции оставалась чуждой, поскольку в ней слабо присутствовали элементы сознающей себя логики и диалектики, того, что станет видовым отличием философской мысли от любой другой, и что было создано именно в Афинах пятого века. Т.В. пытается показать, как и в силу каких причин Афины смогли от досократической физиологии перейти к новой форме мышления, главную роль в котором играли уже этические и логические проблемы. Она показыва-

ет, что еще до выхода Сократа на сцену аттическая мысль в лице, прежде всего, Солона и аттических трагиков взяла курс на осмысление не космического бытия, как это было в эпической и досократической традициях Ионии, но на понимание бытия социально-го. Как обустроить полис, как правильно и достойно, прекрасно и благородно в нем жить, какие доблести должны быть свойственны свободному гражданину — эти вопросы лежали в центре внимания аттической мудрости, без которой не возникла бы аттическая философия. Однако возникнув в этом социальном и культурном поле, получив первые импульсы из афинской городской диалектики философия идет дальше, вырабатывая на этом материале свой собственный язык и свою технику. Это путь от Сократа, первым превратившего вопросы и ответы обычной городской беседы в сознательно применяемый метод, через Платона, превратившего этот метод в средство разработки проблем из всех областей человеческой жизни, к Аристотелю, который в своем «Органоне» создал метод самого метода, описав и кодифицировав применявшиеся до сего момента правила ведения беседы. Т.В. не смущало то, что между Сократом, Платоном и Аристотелем есть доктринальные различия, ее задачей было описание единого смыслового поля, в котором эти три философа гораздо ближе друг к другу, чем к мыслителям предшествующего или последующего времени.

Вторая ее книга, «Путь к Платону», была начата в конце 80-х, но вышла в свет лишь в конце 90-х. Нет, не надо путать, это не монография о Платоне, не «Платон» поставлен в заглавие книги, предвосхищая то, что читатель должен найти под переплетом. Надо помнить, как важно было для Васильевой (как переводчика, и как следствие, герменевта) каждое слово, и если в заглавии появился «Путь» — о нем, о пути, и будет речь. Не монографией о Платоне, но введением в Платона, быть может самым лучшим современным русскоязычным введением в изучение Платона стала эта книга. Здесь присутствуют не только глубокая самостоятельная проработка материала, собственное решение пресловуто-



го «платоновского вопроса», великолепный язык изложения, но и хорошее знакомство с достижениями мирового платоноведения. Решение платоновского вопроса, данное Т.В., основано на критике и преодолении биографически-эволюционной модели, господствовавшей с начала немецкого романтизма и вплоть до первых десятилетий XX века, когда сочинения Платона рассматриваются как выражение его неповторимой личности в ее развитии. Заведомо бесперспективными выглядит для нее и отвержение ряда сочинений Платона как неаутентичных, неподлинных, поскольку платоновед, изымающий из платоновского корпуса те или иные творения, руководится своим субъективным видением личности и философии Платона, которое не может быть доказано в строго научном смысле. Платон для филологии и истории философии есть, прежде всего, создатель платоновского корпуса, который донесла до нас рукописная традиция Средних Веков. Соответственно, главной задачей выступает изучение единого и неделимого собрания платоновских сочинений, которое исследуется по проблемам, а не по этапам эволюции афинского мыслителя. Смысловым центром платоновского корпуса была для Т.В. разработка онтологических и гносеологических проблем, в меньшей степени проблем политических и экзистенциальных. Соотношения идей и вещей, идей и идей, единого и многого, души и знания, продуманные Платоном, прежде всего, в таких диалогах, как «Парменид», «Софист», «Филеб», «Теэтет», служили для Т.В. ключом к пониманию специфики платоновского идеализма. При этом внимание к собственно философской стороне платоновского творчества не снижало для нее ценности платоновских диалогов, как это было свойственно ранним работам тюбингенцев Кремера и Гайзера. Диалог Платона никогда не рассматривался Васильевой, как демагогический трюк, имевший исключительно протрепетические и парэнетические функции. Платоновский диалог должен быть понят не как помеха настоящему, систематическому и философскому содержанию, а как важнейшее свидетельство о платоновском понимании самой при-

роды философии, существующей для Платона только в беседе одной души с другой. Осознание нерасторжимости единства в сочинениях Платона формы и содержания роднит книгу Т.В. с появившимися тогда же, в конце 90-х годов, но неизвестными ей книгами Чарльза Кана «Платон и сократический диалог» и Андреа Найтингейл «Жанры в диалоге».

* * *

Девяностые годы, кроме прочих политических и бытовых преобразований, воскресили и дали новую жизнь традициям и новаторствам классического образования. Без древних языков уже не обходилось ни одно уважающее себя учебное заведение. Как преподаватель латыни и греческого Васильева впервые вошла на учительскую кафедру. Классические гимназии, Богословские университеты, РГГУ, и, в итоге, снова МГУ, как возврат к первой любви, но к премудрости *accusatiui cum infinitiui* добавились философская герменевтика Мартина Хайдеггера, беседы о Логосе и Природе древнегреческой философии и История и теория мировой культуры не как дисциплина, но как норма жизни, как любовно прочитанный и написанный текст. Годы преподавания сама Васильева расценивала потом, уже в конце жизни, как время обретения своего истинного призвания. Модная во времена ее молодости фраза «учитель, воспитай ученика, чтоб было у кого потом учиться» — не скользнула тенью мимо цели, стала девизом. Ее последняя книга, «Комментарии к курсу античной философии» создана была на лекциях, в устном творчестве, в беседах со студентами, а последняя, смертельная болезнь стала поводом записать наговоренное, в завещание будущим поколениям, так сказать, на память.

Книга написана как свободный авторский комментарий к тем сюжетам, которые разбираются на занятиях по истории философии на философских факультетах. Задача книги — показать, что во вдоль и поперек изученных и переизученных темах курса истории античной философии таятся все новые и новые открытия и откровения, было бы желание их разыскать и понять.

Вечные старые темы академического курса оказываются намного современнее и глубже иных, крикливых и высокопарных продуктов современности. Старые книги и старые мысли раскрывают себя перед пытливым умом, любящим сердцем и умудренным словом. Многие сюжеты в этой книге звучат как новеллы или даже анекдоты, скрывая в себе, тем не менее, важные понятия и определения. Человек, прочитавший, скажем, «Делосскую пальму» никогда не примет аристотелевскую «материю» за нечто материальное и вещественное, усвоив раз и навсегда понятие о ее функциональности. А тот, кто заглянет в «День открытых дверей в платоновской академии», не забудет о том, какие бои и какая конкуренция разворачивались между двумя философскими школами Афин IV века. Темы свободы, любви и мудрости, всегда заметные в работах Т.В., зазвучали в этой последней работе уже во всю силу. Идей, наблюдений, фантастических прорывов, мысленных и словесных экспериментов здесь очень много, хватит всем, кто захочет — по слову Горация — дерзнуть быть мудрым, не боясь упасть в колодезь этой вечной бездонной мудрости.

Меж забавных прибауток и «анекдотов минувших дней» она оставила своим ученикам, своим, как она говорила, детям, завещание-завет — «любовь мудрость, любовь» — ищите, чувствуйте, понимайте. Об этом говорили с ней Платон и Аристотель, об этом ее вещице книги сейчас говорят нам.

Сходня, июнь 2008

Бугай Д.В.



АФИНСКАЯ ШКОЛА ФИЛОСОФИИ

Предисловие

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

Для древнегреческого философа, которому свой философский язык не из чего было выбирать, а предстояло еще только изобрести, о внеположности языка мысли не могло быть и речи, тем более что мысль не только еще не успела эмансипироваться от выражения, но и еще не существовала реально как мысль

отдельно от речи. Мы хорошо знаем, что «язык есть практическое, существующее для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание»¹.

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

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

Говоря о языке древнегреческой философии классического века, в отличие, например, от языка поэзии, языка официальных документов, языка рынков или мастерских, мы постараемся проследить то, что, собственно, правильнее было бы назвать ее логосом, а

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

² См.: Секст Эмпирик. Соч.: В 2-х т. М., 1975, т. 1. С. 85–87.

именно способ формирования мысли не просто в словесном выражении, но и внутри бурно развивающейся словесности, которая выработкой новых жанров и существенным преобразованием старых отвечала стремительному расширению кругозора и усложнению духовной организации человека той эпохи.

Современнику Платона и Аристотеля, проживи он около ста лет, как легендарный афинский долгожитель, знаменитый оратор этой поры Исократ, в раннем детстве довелось бы застать Афины в зените мощи и славы, увидеть строительство Акрополя; отроком — пережить афинскую чуму и смерть Перикла; юношей — следить, как состязались в театре Диониса два величайших трагика — Софокл и Еврипид, дивиться красноречию и мудрости софистов, беседовать с Сократом; в зрелые годы — стать участником бесчисленных малых и великих войн, вконец расшатавших могущество не только Афин и даже не просто Греции, но греческого свободного и самодовлеющего полиса как такового; к старости — наблюдать усиление и расширение македонского царства, а на пороге смерти услышать весть о греческом походе молодого македонского царя Александра.

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

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



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

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

⁴ Там же. С. 254.

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

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

Один из первых Ксенофонт сделал своим героем Сократа, а предметом повествования — сократовские разговоры о добре, красоте, справедливости, благочестии и прочем. Ксенофоновы «Воспоминания о Сократе» и примыкающие к ним сократические «мелочи» — первые по времени из дошедших до нас в целом виде философских сочинений античной Греции. Это не значит, что в творчестве Ксенофонта философия впервые выступила на литературную сцену — по преданию, уже Сократ имел возможность читать сочинения Зенона или Гераклита, — но от предшествовавшей Сократу философии остались одни обломки, если не сказать, вторя Платону, «тени обломков»: так называемые фрагменты досократиков — это упоминания, пересказы и предположительные цитаты, извлеченные из сочинений уже послесократовской эпохи, т. е. сведения из вторых, третьих, десятых рук. Наука нового времени пытается реконструировать по этим реликвиям картину развития древнейшей греческой философии — это задача достаточно трудная, но еще труднее по расплывчатым (без кавычек) цитатам судить о языке этой философии и о литературных жанрах ее произведений.

Есть основания предполагать, что жанр философской поэмы в гексаметрах гомеровского типа древнее философских сочинений в прозе; можно сказать, что при рождении своем философия начала



говорить стихами. Что это давало философии? Чем это было вызвано? Почему не последовали этой традиции Платон и Аристотель? С большой степенью достоверности ответить на эти вопросы нельзя, но некоторые, лежащие на поверхности и в то же время существенные причины указать можно.

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

С «божественного голоса» запоминались, записывались, передавались изречения оракулов. Божественные оракулы просты и загадочны, двусмысленны и опасны, их нельзя послушаться, но как им повиноваться? Сказаниям об их губительной неоднозначности в греческой истории нет числа. Гераклит, тяготевший,

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

Гераклит темен, а Гомер сладок, гомеровская «сладость» была его величайшей силой: даже там, где слабой представлялась его мудрость, где она почиталась пустотой и суетностью, непобедимой силой торжествовала сладость Гомера, — на это сетует еще и Блаженный Августин (Исповедь, I, 14, 23). Ксенофан, а за ним Парменид и Эмпедокл пытались победить грозного соперника, овладев его оружием: пусть философия изъясняется не безликими формулами и туманными намеками, а картинами и сравнениями гомеровского образца. Фрагменты первых философских поэм немногочисленны и невелики; их достаточно, чтобы оценить решимость авторов соревноваться с Гомером, но слишком мало, чтобы судить, до ка-



кой степени удалось или, вернее сказать, не удалось это предприятие. Недаром в древности говорили, что легче украсть у Геракла палицу, чем у Гомера хоть один стих. Победить Гомера в его эпосе, завлекательными картинками и сравнениями перемежая глубоко-мысленные абстрактные сентенции, пусть даже самым непринужденным образом выраженные в гексаметрах, была, конечно, отважная, но безнадежная затея. Прежде всего потому, что гомеровский эпос не был созданием одного человеческого гения — Гомер вобрал в себя умственный, душевный, художественный опыт большой эпохи и целого народа. Ксенофан, Парменид, Эмпедокл выступали, по существу, против легиона в одиночку. Их поражение на несколько веков отбило у философов охоту к сочинению философских поэм. Однако соревнование философии с Гомером не прекратилось.

Благодарность греческой культуры Гомеру во все эпохи ее развития была столь жива и велика, что почти само собой разумеющимся считалось утверждение: вся последующая литература (не только эпос, но и лирика, трагедия, история и прочие жанры) выросла из подражания Гомеру. Но самым великим подражателем Гомера античные критики называли Платона и в этом парадоксальном на первый взгляд суждении запечатлелась очень глубокая и точная интуиция важного исторического подобия, даже тождества двух этих фигур. В самом деле, унаследованные от первых философов недоверие и враждебность Платона к «гомеровским басням» и к гомеровскому влиянию на умы и души людей общеизвестны. Платон, по-видимому, не был занят проблемой создания философского эпоса в роде поэм Парменида или Эмпедокла. В сочинениях Платона немало ладно скроенных и живо обрисованных мизансцен, ярко запоминающихся аналогий, пышных метафор, но от гомеровской эпической важной простоты все эти риторические и драматические красоты отстоят достаточно далеко. Наконец, у гомеровского эпоса были прямые подражатели среди авторов мифологических

поэм; Аполлоний Родосский, например, написавший по гомеровскому образцу энциклопедию эллинистической духовной жизни, существенным образом повлиявшую на развитие эпоса в древнем Риме, а тем самым и во все последующие века, мог бы претендовать на звание «самого великого подражателя Гомера» с большими правами, чем Платон. Чтобы оценить проницательность суда античной литературной критики, следует приглядеться к творчеству Платона не только как способу и средству выражения его философии, но еще и как своего рода общественной деятельности. Для верного осмысления философского языка Платона, а затем и Аристотеля существенно важно представить не просто, адекватно или неадекватно, художественно или научно воплощается в тексте то или иное достижение философской мысли, но и в ряду каких литературных и вообще культурных достижений находят себе место платоновские и аристотелевские сочинения в целом, в частях и в сумме.

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

Поиски философского языка переходили в борьбу за литературное, а тем самым и общественное место философии, причем главная языковая проблема здесь даже еще не в том, как сказать, какими словами передать мысль, но о чем говорить, что равносильно тому, о чем мыслить. Гомер говорил о том, что было



однажды, и о том, что бывает всегда, в гомеровских сравнениях точная наблюдательность, в сентенциях — глубокая житейская умудренность; о единичном ли говорит он или об общем — всегда это зрительно выпуклый образ, убедительный своей красотой, запоминающийся своей верностью жизни. Гомер говорит обо всем, что было, есть и будет, но не говорит о том, что есть «быть», передает мысли, но не спрашивает, что есть «мыслить»; Гомер различает добро и зло, но что есть добро и зло «сами по себе», этого не вычитает ни у Гомера, ни у Гесиода.

В жизни греческих городских общин (у торговых и быстро развивающих ремесленное производство — раньше, у культивирующих земледелие и военную мощь — позже) наступала такая пора, когда навыков и сведений, получаемых гражданами в непосредственной традиции, из наставлений отцов, из примеров сограждан, оказывалось недостаточно. Не выручала уже и прославленная Гомером в образе Одиссея «политропия» — «многоизворотливость» человека гибкого ума и большого жизненного опыта. Опыта требовалось все больше и больше — гораздо больше, чем можно было накопить за одну человеческую жизнь. Тогда-то и заговорили люди о том, что путь к умению долог, а жизнь коротка. Сократить путь опыта помогает наука и не иначе, как вооружая человека умением переводить многое в немногое, а в одном видеть образец, как бы единую общую форму для множества прошлых, настоящих и будущих отливок, копий, повторений. Уже и гомеровские образы были образцами, — но для повторений, сохраняющих хотя бы зрительное подобие этим образцам. Разгневанный человек подобен Ахиллу в начале «Илиады», от него можно ждать того же, что рассказывает Гомер о гневе оскорбленного Ахилла; неблагодарный гость подобен вероломному Парису, мужественный защитник родины должен походить на Гектора, добродетельная жена — на Пенелопу, но мало ли есть разнообразных видов добродетели и порока! Короток срок жизни человеческой, чтобы по-

стичь и каждую из добродетелей во всех ее проявлениях, и каждый из видов птиц, деревьев, домов. Уже в начале жизненного пути необходимо знать, что такое добро и зло, что есть птица, что дом, что дерево. Какие бывают добродетели, птицы, деревья и дома, досконально потребует узнать лишь специалист — блюстителю нравов, ловчему или птичнику, дровосеку или садовнику, архитектору или домовладельцу, каждый же должен знать эти вещи в самом общем виде. Вот об этом-то «самом общем виде» и начала хлопотать философия.

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

Как случилось, что потомок аттических царей, высокомерный Платон, презиравший всякую цеховую узость и всякую специализацию, отдававшую для него рабством, сделал демиурга героем своей философской «поэмы» — почему бы не назвать владыку вселенной, источник ее существования царем или отцом, как это сделал, например, Гераклит? — это один из интереснейших вопросов в истории античной философии. Вопрос этот относится к ее логосу — способу мысли и образу словесного выражения. Как под одним и тем же словом «эйдос» платоновская идея стала аристотелевской формой? — Это тоже

вопрос к логосу древнегреческой философии. Почему развивающаяся мысль находила для себя возможным оставаться в пределах одного и того же слова, мешало это пониманию или помогало, — этим и близким к ним вопросам мы постараемся подобрать если не ответы, то хотя бы способствующий их решению материал.

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

Платон помогает рождению мысли. Аристотель не заботится о привлечении читательского интереса и читательских симпатий, он не гонится за признанием профанов и не соревнуется с Гомером. Начи-

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

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



шим, вынужденные довольствоваться переводами (которые верность мысли и верность слову оригинала считают двумя зайцами, а для погони из двух выбирают, как правило, мысль) или описаниями отдельных выражений в научных комментариях, подобно тому как с утраченными шедеврами античной скульптуры или живописи мы знакомимся по описаниям древних очевидцев. Мы сожалеем о тех утратах и находим возможным в издания сочинений Платона и Аристотеля включать далеко не все, что дошло до нас под их именами. «Платоновский корпус» и «Аристотелевский корпус» — так называются сформированные многовековой традицией собрания сочинений, не всегда равноценных, но объединенных более или менее достоверно засвидетельствованным авторством Платона или Аристотеля. В те времена, когда со славой двух этих великих мужей не мог тягаться ни один писатель и ни один философ, все эти произведения, и крупные и мелкие, и величественные и слабые, и глубокомысленные и поверхностные, и единодушно приписываемые Платону или Аристотелю и отвергнутые еще эллинистическими критиками, переписывались, читались, запоминались, обдумывались под этими бессмертными именами и ни один член платоновского или аристотелевского «тела» («корпус» — тело) не был отсечен. Теперь обозрение традиционных корпусов в полном их составе можно получить лишь в антикварных изданиях, имеющих, с наивной точки зрения, невысокую ценность. Новейшие издания с богатым критическим аппаратом, с обстоятельным комментарием исключают по объему едва ли не треть сочинений Платона, а если считать по названиям, то в эту треть их входит почти половина.

Наука прошлого века, увлеченная идеями исторического подхода к наследию прошлого и реконструкциями авторской личности по свидетельствам текста сохранившихся произведений, перестала давать приют в платоновских изданиях всем тем сочинениям, содержание или язык которых не отвечали

образу Платона, какой рисовался тому или иному издателю. Мало-помалу ученая критика составила из одного корпуса два, выделив во второй произведение, «недостойные платоновского гения». Так появилась в научном обиходе условная фигура «Малого Платона» (Plato Minor). Начавшееся таким образом раздвоение Платона на этом не кончилось. Кроме «Платона Большого» и «Платона Малого», появились «Платон писанный» и «Платон неписанный». Наука последних десятилетий стала активно разрабатывать версию о двойной деятельности Платона: эсotericической — в стенах Академии, — обращенной лишь к посвященным, сугубо теоретической, и экзotericической, на литературном поприще, применительно к уровню профанов, демагогической и преимущественно художественной.

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

Единый логос греческой философии подвергся расчленению на «дух» и «букву». Буквой оказывался греческий текст, духом — реконструированная «система» философии Платона и Аристотеля. Таким расчленением науке удалось преодолеть то, что ду-

ховной культурой нового времени давно уже ощущалось в Платоне (в Аристотеле, разумеется, значительно меньше) как досадный недостаток: отсутствие единого, планомерного, последовательного изложения философии как системы миропонимания. Принцип историзма подсказывал, что такое требование к философии древности неприложимо, и тем не менее в платоновских диалогах хотелось найти доведенное до логического конца рассуждение, позитивное решение поставленных вопросов, а не одни опровержения ложных или недостаточных ответов. Когда немецкая классическая философия дала величественные примеры построения философских систем, этот недостаток стал восприниматься как черта, несовместная с представлением о большой философии: у Платона непременно должна быть своя «система», если ее нет в диалогах, значит, она была где-то вне литературных сочинений, — сообщения древних авторов о каком-то особом «эсотерическом» учении Платона, не выходящем за пределы Академии, отвергнутые в свое время Шлейермахером, были приняты на веру с новым энтузиазмом, когда во второй половине нашего века стал неуклонно возрастать вес науки в жизни общества и место вчерашнего героя дня — художника — занял ученый. Внутриакадемическое учение Платона, испытывшее, по преданию, влияние пифагореизма, стали рассматривать в связи с историей математики. С новой силой зазвучал девиз Академии «Не знаком с геометрией — не входи!», книгу платоновской философии ученые решились прочесть на языке математики. Для историко-литературного исследования Платона такая новая концепция тоже давала свои преимущества: если в диалогах не прослеживается до конца логика рассуждения, то нет нужды ею заниматься, в языке платоновских сочинений перестали искать способ существования мысли, ее осуществления, а начали доискиваться, каким образом Платон использует художественные и риторические приемы в качестве орудия воздействия на читателей, а то и средства не выражать мысли, но скрывать их.

Предоставив изучение «буквы» платоновского наследия литературоведам, историки философии опорой для реконструкции «духа» Платона избрали античную традицию платонизма, достигшего в «неоплатонизме» — учении последователей Платона, бывших уже современниками христианства, — очень высоких степеней отвлечения от задач и представлений повседневной действительности. Что в платоновских диалогах подается еще очень «приземленно», в трактатах авторов поздней античности поднято в заоблачные выси, откуда героев сократических бесед: плотников, борцов, корабельщиков, поэтов, музыкантов, риториков, геометров — давно уже не видно и не слышно. Слова «материя», «форма», «творение», «идея», «демиург» звучат не глуше, а громче прежнего, но за ними уже нет ни стука топоров, ни звона металла, ни треска расколотого дерева — абстракция, к которой стремилась философия с первых шагов, так трудно доставшееся «отвлечение» от конкретных, зримых, слышимых, осязаемых вещей, здесь уже вполне освоена и мыслью и словом. Здесь, в системе, изложенной неоплатониками, новейшая философия чувствует себя дома, здесь говорят на привычном языке, не требующем перевода с древнего на новый, философские термины поздне-античной философии, переведенные на латынь, вошли в новейшую философию без перевода и давно ею усвоены. Материя будет материей на всех европейских языках, как и форма — формой, потенция — потенцией, акт — актом. Разговаривать с Платоном и Аристотелем через посредничество неоплатонических интерпретаторов оказалось гораздо удобнее, чем без него. Откроем любое сочинение Аристотеля в последнем научном переводе: уроженец Стагиры, познавший в своей жизни многое, но латинского языка уж точно не изучивший, изъясняется по-латыни не хуже Николая Кузанского независимо от того, какой из европейских языков предоставляет ему в том или ином случае свою систему склонения и спряжения. Трудная работа над философским словарем, поиски слова, уси-



лия сделать его точным, емким и оградить от ложного толкования, гениальные удаchi, подлинные открытия, а то и промахи — все это остается «за кадром». Значительно реже, но проскальзывают латинские словечки и в речи Платона.

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

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

му рассмотрение приходится начинать как бы с середины и обрывать, не дожидаясь конца — по счастью, современное состояние научной литературы об античности в нашей стране позволяет это сделать.

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

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

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

С большим удовлетворением автор предлагаемой работы полагается на материалы и выводы названных

исследований, позволивших ему уделить внимание более узкому кругу проблем и дать очерк афинской школы философии скорее как способа философствования, нежели как одной из реалий жизни древнегреческого полиса.

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

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

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



Философия в Афинах

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

кой эпохой, с периодами увлечения коммерческими подделками и риторскими учебными фальсификациями, теперь передвигается в непосредственную близость к платоновской Академии.

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

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

Соперники в любви

Зашел я как-то к Дионисию-грамматiku и увидел у него двух юнцов чрезвычайно достойной наружностью из очень славных семейств, а при них двух обожате-

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

Примерно так мы разговаривали, когда два мальчика стали прислушиваться, и замолчали, а потом, прекратив свой спор, подошли к нам послушать. Не знаю, что тут испытали их обожатели, а сам я был поражен, ибо молодость, да еще и красота всегда поражают меня. Пожалуй, и мой собеседник был взволнован не мень-



ше меня. Тем не менее он продолжал отвечать мне, разве что с усиленным рвением.

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

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

Весьма прекрасным, — сказал он.

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

Нельзя, — сказал он.

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

Прекрасно известно, — сказал он.

Так что же это? — сказал я.

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

В ученье постоянном я состарился, —

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

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

Считаю, — сказал тот.

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

Разумеется, и благородным, — сказал он.

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

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

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

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

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

Этим, — сказал он.

— Значит, тело улучшают многочисленные труды?

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

При этих словах наш филогимнаст подвинулся поближе, чтобы, как я подумал, помочь мне своим гимнастическим опытом. Тогда я обратился к нему: Что же ты, дорогой мой, хранишь молчание, когда этот так разговаривался? Как по-твоему, улучшают тело многочисленные труды или умеренные?

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

— Почему же?

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

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

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

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

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

И относительно еды он согласился. После чего я ставил его согласиться и для всего остального, что от-

носится к телу, в том, что более всего полезно умеренное, а не многое и не малое, и он признал, что полезнее всего умеренное.

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

Умеренно, — сказал он.

— А не одно ли из занятий души — ученье? Он согласился.

— Так и ученье полезно умеренное, а не обильное?

— Готов признать, что так.

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

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

— А кого о посеве семян, сколько будет в меру? И тут сошлись на земледельце.

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

Тут мы все встали в тупик. Тогда я — забавы ради — спросил у них: А не желаете ли вы, коль скоро мы в затруднении, обратиться к этим отрокам? Или, может быть, нам не позволит самолюбие, как тем женихам у Гомера, которые полагали, что, кроме них, никто не достоин натянуть знаменитый лук?

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

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

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

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

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

Тогда я, не уразумев хорошенько, что он хотел этим сказать, спросил: Так ли я понял, какого мужа считаешь ты философом? Сдается мне, ты подразумеваешь нечто похожее на то, как в состязаниях пятиборцы относятся к бегунам или борцам. Ведь пятиборцы уступают им награды и занимают вторые места, зато среди остальных атлетов они первые победители. Скорее всего, ты и тут, в философии, разумеешь, что занятия ею вырабатывают подобный навык: в понимании тех или иных искусств первое место уступать, но, сохраняя везде второе место, опережать прочих, и таким образом муж, приобщившийся к философии, во всем остается каким-то недомерком. По-моему, ты доказывал нечто подобное.

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

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

Разумеется, Сократ, полезными, — сказал он.

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

Он согласился.

— А философов ты считаешь полезными мужами или нет?

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

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

Он согласился.

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

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

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

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

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

— Да уж, конечно, кормчему.

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

Очевидно, так, — сказал он.

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

Ему пришлось согласиться.

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

— Спрашивай, о чем угодно.

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

Пришли, разумеется, — сказал он.

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

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

— Те, что лучше.

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

— Да, те.

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

— По-моему, да, — сказал он.

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

То же самое, — сказал он.

— Итак, готов ли ты согласиться, что и людей делает лучшими то же самое искусство, какое правильно управляется с ними и распознает людей полезных и дурных?

Разумеется, готов, — сказал он.



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

— Да.

— С конями и всем прочим дело обстоит так же?

— Готов подтвердить.

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

— Так.

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

— Нет, то же самое.

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

— Она.

— А кто знает одного, будет знать и многих?

— Да.

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

— Готов подтвердить.

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

— Готов подтвердить.

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

Да, — сказал он.

— Так же и собака?

— Согласен.

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

— Допустим.

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

— Думаю, что нет.

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

— Готов подтвердить.

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

— Очевидно.

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

— Я бы сказал, да.

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

— Похоже, что так.

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

— Очевидно.

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

— Истинная правда, — сказал он.

— Это и есть политика?

— По-моему, да.

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

— Именно так.

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

— Так.

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

— Очевидно, да.

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

— Правда.

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

— Справедливость.

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



— Очевидно, так.

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

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

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

— Тут ты в одно слово со мной.

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

— По-моему, стыдно.

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

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

Составлен этот диалог современником описанных событий или ученым антикваром позднейшей эпохи, он в целом и в деталях достаточно точно изоб-

ражает ту духовную атмосферу, в которой складывается афинская школа философии.

В сократовский век о «философии» в Афинах слышали, но что она такое и в чем состоит, кого можно считать философом и чего от него можно ждать, никто толком еще не знает, даже ее пылкие и убежденные приверженцы, как показано в этом диалоге. Выведенный здесь же филогимнаст — более опытный в делах, чем в речах, сторонник умеренной практичности, опора афинской демократии — относится к философии подозрительно и враждебно, связывая с ней представление о бесполезном «витании в облаках» и вздорном пустословии. Таким же отношением к мудрствованию заезжих софистов, а заодно с ними и к речам Сократа проникнута и комедия Аристофана «Облака». Досада простых граждан, насмешки комедиантов — это еще не все, чем встретили в Афинах философию, завезенную с греческого «нового света», из быстро растущих и оживленно взаимодействующих с окружающим варварским миром колоний. Афиняне дорожили своими общественными судами (упоминание об этом есть и в «Соперниках» — 138 E – 139); пришелец Анаксагор (упомянут и он — 132), чье учение о небесных явлениях не пришлось ко двору в Афинах, сумел спастись от такого суда бегством и на окраине эллинского мира кончил дни, окруженный почетом, а доблестный афинский гражданин, сын Софрониска из дема Алопеки, на старости лет принять жребий изгнанника не пожелал. За свою просветительскую деятельность он ожидал, что родной город будет кормить и поить его от своих щедрот, но афиняне расщедрились только на чашу цикуты.

Приговор Сократу был вынесен большинством голосов, но не единогласно. Еще и в первый год четвертого века до н. э. таких доброжелателей философии, как выведенный в диалоге соперник филогимнастов, было совсем мало. Но там же представлены двое отроков, увлеченных геометрией и астрономией, — возможно, им пришлось «согласно городским учреждениям выносить приговор в общественном суде» над

Сократом — их было уже, по крайней мере, двое на одного пылающего друга их отроческих лет, а через сто лет в Афинах учат философии и преемники Платона в Академии, и наследники Аристотеля в Лицее, и Эпикур в своем Саду, и Зенон в Пестрой Стое, философия уже признана как воспитательница юношества. А в «Соперниках» Сократ только еще намекает своим слушателям, что дело философии — не преследовать по пятам лидеров тех или других наук, а предводительствовать в судах, руководить суждениями сограждан, если философ хочет быть хозяином в своем доме, гражданином в своем городе, другом среди друзей, человеком среди людей, мастером в своем деле, общественную пользу которого философам еще предстоит доказать, а предварительно выжить самим для себя.

За «Соперниками» закреплено предание, что диалог этот направлен против Демокрита, полагавшего философию в многоучености. Реально рассмотрение тезиса «Философия — полиматия» выливается в обсуждение специфически платоновской проблемы: до какого предела можно считать философию занятием, приличествующим свободнорожденному человеку (учить мудрости за деньги, как это делали софисты, свободному афинянину было противно и оскорбительно), где та мера, соблюдая которую философия может претендовать на достижение почтенной и освященной божественным авторитетом «софии», а преступив которую, неизбежно превратится в презренное «ремесло». Меры этой никто еще не вычислил и даже вопрос Сократа: кто мог бы определить эту меру — ставит собеседников в тупик.

Не добившись ответа, Сократ переводит вопрос в другую плоскость: если мы не знаем меры учености, может быть, мы представляем, какой она должна быть, т. е. какова специфика философского знания, как сказали бы сейчас. И тут его философствующий собеседник делает замечательное различие: во всяком специальном деле, искусстве, как его называют более почтительно, или «ремесле», как о нем говорят с пре-

небрежением, есть две стороны: собственно ремесло, практические рабочие навыки, и то, что мы назвали бы теоретической его стороной, автор диалога обозначает ее как понимание, умственную сторону (135 В).

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

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

При обсуждении специфики философского знания в сочинениях платоновского корпуса слова наука (эпистеме), искусство (техне), ремесло (демиургия), мудрость, или премудрость (софия), употребляются зачастую одно вместо другого. В «Соперниках» собеседники пришли к пониманию того, что не во всех областях человеческой жизни философ может довольствоваться вторым местом: в суждении о гражданских доблестях философ не должен уступать первенства никому, однако ни с правосудием, ни со здравомыслием отождествить философию окончательно автор диалога не пожелал.

В диалоге «Феаг» обсуждается вопрос, что составляет содержание софии, какой-то особенной премудрости, научиться которой у городских мудрецов страстно возжелал юноша Феаг, прибывший из деревни вместе с отцом, достойнейшим афинским гражданином Демодокком. По счастью, им вовремя повстречался Сократ, беседа с которым существенно изменила настроение молодого человека, к глубочайшему удовлетворению его отца. Принадлежность «Феага» самому Платону горячо защищал В. С. Соловьев, включивший его в свое издание платоновских диалогов первым номером⁶, — вот почему здесь мы ограничимся изложением, не приводя пространных выдержек и отсылая читателя за справками к тексту соловьевского перевода.

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

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

⁶ См.: Творения Платона. / Пер. с греч. Владимира Соловьева. 1899, т. 1. С. 31–46,

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

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

В Афинах до Сократа не было философов (если не считать пришельца Анаксагора), но у афинян был Солон, мудрец, неизменный и почетный член семерки мудрецов в любом ее составе. Так вот еще этот Солон, когда семь мудрецов любезно передавали право на первенство от одного к другому, положил конец этому высоконравственному ученому спору, отдав первенство божеству⁷.

⁷ См.: Диоген Лаэртский. С. 71.

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

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

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

Моралисты последующих веков охотно цитировали образцы поэтической мудрости из произведений трагиков. Трагедия двигалась сюжетом, перипетиями, узнаваниями и потрясениями, а дышала сентен-

циозностью. В каждой трагедии, особенно у Софокла и Еврипида, наступал момент («агон»), когда противоборствующие персонажи в словесной схватке выражали свое жизненное кредо. У Софокла это спор правды с неправдой, в котором правда, по несчастью, не пробивается к душе трагического героя. Тем тяжелее дается ему прозрение. Истина не рождается в споре, она раскрывается герою в его страданиях, но в споре выявляются разные жизненные позиции, разные философии, одна из которых торжествует, правда, не на словах, а на деле. У Еврипида, как не раз отмечалось, тоже столкновение двух мировоззрений составляет ядро трагедии. Однако две философии сталкиваются не как правда и неправда, но как два мнения, равно убедительных и равно неправых (здесь, очевидно, сказалось влияние софистики). Истина не рождалась и в этом споре, в нем расшибались лбы, сокрушались сердца, ломались судьбы.

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

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

Какие же черты благочестивой мудрости — софий, накапливаясь и возрастая от Софокла к Еврипиду и Сократу, дали повод дельфийскому владыке для

проведения такой градации? Сам Сократ, польщенный божественным избранием, толковал ответ пифии в том смысле, что из всех мудрецов он один вполне искренне понимает тщету человеческих познаний, он «знает, что ничего не знает», тогда как другие не знают даже и о своем незнании, да и не желают знать. Правда, и Софокл и Еврипид достаточно красноречиво свидетельствовали своими драмами, что и они этому «знанию незнания» не чужды. Бесконечно перетолкованный «Эдип» имеет еще и такое толкование: вера в божественный оракул, а не рациональные соображения пусть даже безупречного мужа спасут его самого и народ. Ведь что узнаёт Эдип в своем трагическом узнавании и чем он так потрясен? Что он убил отца, что вступил в нечестивейший брак с матерью? — А разве не знал он этого с самого начала? Разве не к этому вела его судьба? Разве не этого должен был ждать он каждую минуту? Страшная весть могла бы принести ему своего рода облегчение: больше нечего ждать и нечего бояться, свершилась судьба, исполнилось божественное предвещание, — можно с чистой душой отправляться в Колон и вместе с мученическим венцом принять венец благодетеля страны своего погребения. Ведь не напрасно Эдип выведен не запальчивым авантюристом, а мужем высочайших достоинств, отцом народа — разумеется, он не совершал своих ужасных преступлений, он их «претерпевал», и в этом «Эдип-царь» и «Эдип в Колоне» не расходятся друг с другом.

Преступление Эдипа иное. С чистыми помыслами и благородными намерениями он стремился избежать зла, готовый к самопожертвованию: он покинул дом, где он вырос, и тех, кого считал родителями, оставил наследный престол, обрек себя на лишения и превратности скитальческой жизни, он все разумно рассудил — он не знал только, что не знает самого себя, не знает даже того, кто он, каких родителей сын. Именно свое незнание постигает он в трагическом узнавании и этим открытием он до основания души потрясен. Вот где таилась его гибель, его не-

правда, его гордыня. Тогда еще нужно было ослепить себя, когда ему стал известен божественный оракул. Он должен был не пытаться обойти или смягчить судьбу разумным и добродетельным поведением, а поверить оракулу, внять ему — ведь оракул не безнадежен: если Эдип будет хранить чистоту, не согрешив ни убийством, ни браком, он не нарушит оракула, но он и не совершит ужасных преступлений. Всего-то требовалось: чистоты и веры (в конечном счете всякое убийство — отцеубийство, всякий брак — инцест), а он понадеялся на разум. Ах, человек, хитер ты, ловок и умен, но слеп и не ведаешь своей слепоты. Таков и Креонт в «Антигоне», понадеявшийся на то, что знает себя как человека разумного и твердого, способного не дрогнуть перед неразумной женской чувствительностью, но он не знал себя. Семья наказала его за высокомерное презрение к самому простому, нерациональному, но изначальному в человеке — к его родственной привязанности, издревле почитавшейся священной, а разум не помог ему в тот миг, когда его очи прозрели: разум сделал свое дело и равнодушно удалился.

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

Уж если мстить за преступно погубленного отца, то до потери собственного облика человеческого. Преследуя свои законные права, они топят себя в трясине, сами себя побивают камнями, опустошают себя, лишают всего, и если бы не божественное вмешательство, тот самый пресловутый «бог из машины», всегда считавшийся слабым местом еврипидовской



драматургии, ни одна из человеческих драм не имела бы развязки. Божественное вмешательство у Еврипида не свидетельство слабой драматургической техники, а выражение благочестия автора, сценическая реализация его глубокого убеждения: если до сих пор небо не рухнуло на землю, если мы еще не погребли себя под руинами собственных деяний, то, видно, бог хранит нашу землю. Человек не способен сохранить даже себя, не говоря уже о том, чтобы служить оплотом своему народу.

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

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

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

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

Когда Феаг и Демодок просят у Сократа наставления в софии, тот отшучивается — я, мол, силен в одной лишь науке, эротической. Шутка эта имеет смысл пока еще не возвышенно-символический, как в других сочинениях Большого и Малого Платонов, а историко-политический, если не сказать, житейский, но не только. Эротические мотивы (в полном соответствии дельфийскому благочестию) сопровождают почти все диалоги платоновского корпуса, не исключая и глубокомысленного «Парменида», где прозрачно намекается на эротическую связь цветущего Зенона с его весьма зрелым учителем. Влюбчивость Сократа рисуется всеми возможными красками и штрихами, от умилительно-сентиментальных до отвратительно-карикатурных. Часто поминаются и



другие легендарные пары, самая образцовая из которых — Гармодий и Аристоклит. Постоянное общение старшего годами и политически более зрелого гражданина с едва вступающим в городскую жизнь юнцом представлялось общественности не только вполне допустимым, но и высоко моральным средством гражданского воспитания. Младший учился у старшего всему, что тот мог предоставить ему личным примером и собственным усердием. Вот почему соперничают философ и филогимнаст перед парой прекрасных отроков, спор идет не о том, кого выберут отроки (оба молодца стоят друг друга), но о том, чему они предпочтут учиться. Сократ частенько хвалит себя как отличную сваху: он распознает опытным глазом, кому из юношей какой подошел бы друг и наставник. Следует учесть к тому же, что, называя себя эротиком, Сократ еще и каламбурит: в имени Эроса греческое ухо слышало корень глагола *ἑρωτάω*, «спрашиваю» (Кратил, 398 D), т. е. подразумевает он сразу две вещи: и свое призвание воспитателя, и свою привычку не поучать, а спрашивать.

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

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

Что есть что?

Ксенофонт был коренной афинянин, скромный, благообразный и благонамеренный. Когда встретившийся ему в узком переулке Сократ посохом перегородил дорогу и спросил, где можно купить съестного, тот ответил без затруднений, но когда привязчивый встречный спросил, а где можно сделаться прекрасным и добрым человеком, юноша не нашелся, что сказать. Тогда Сократ пригласил его следовать за собой, Ксенофонт пошел и стал одним из его слушателей⁸. Сократ настойчиво повторял, что никогда не был ничьим учителем, — скорее всего, так оно и было: Сократ не учил, но у Сократа учились, кто чему мог и кто чему хотел. В памяти Ксенофонта его наставник навсегда остался учителем добропорядочности, знаменитой афинской «калокагатии», предполагавшей хорошие природные задатки, выявленные и развитые в человеке добрым воспитанием⁹.

Снова и снова возвращаясь мысленно к годам своей юности, вспоминая сократовские беседы, какие ему довелось слышать, Ксенофонт, надо думать, искренне недоумевал: какими разумными доводами можно было убедить афинский суд в том, что этот бескорыстный и благочестивый старец — безбожник и совратитель юношества. Как истинный афинянин, Ксенофонт готов признать философию чем-то подозрительным, — но ведь и сам Сократ к философскому праздномыслию относился не лучше. «Да он и не рассуждал на темы о природе всего, как рассуждают

⁸ См.: Диоген Лаэртский. С. 118–119.

⁹ См.: Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон: Жизнеописание. М., 1977. С. 10 сл.

по большей части другие; не касался вопроса о том, как устроен так называемый «космос» и по каким непреложным законам происходит каждое небесное явление. Напротив, он даже указывал на глупость тех, кто занимается подобными проблемами»¹⁰. Нет-нет, заверяет Ксенофонт, ничего предосудительного в этом роде никто от Сократа никогда не слышал, а ведь он всегда держался на людях, и всякий мог его слушать. По воспоминаниям Ксенофонта, Сократ беседовал со слушателями о необходимости воспитания и обучения ремеслу, о почитании родителей и о верности друзьям, об умеренности в приобретении житейских благ и о рачительном хозяйствовании, о красивом и прекрасном, о возвышенной любви и о государственной мудрости — словом, о самых насущных человеческих заботах, причем с каким примерным благородством, с каким тактом руководил он беседой, не раздражая собеседника темными выражениями или запутывающей софистикой, а мягко и ненавязчиво подводя к осознанному принятию истинного воззрения! — платоновский Сократ, пожалуй, далек от этих педагогических добродетелей. Но Ксенофонт верен своему образу великодушного наставника и в существе приписываемых Сократу высказываний, и в способе работы с поставленными проблемами. Вот образец сократического диалога по Ксенофонту:

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

— Конечно, — отвечал молодой человек.

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

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

¹⁰ Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. Пер., статьи и коммент. С.И. Соболевского. М.-А., 1935. С. 23.

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

— Да, — отвечал он.

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

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

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

Лампрокл согласился.

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

Лампрокл согласился и с этим»¹¹.

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

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

¹¹ Там же. С. 65–66.

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

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

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

Но вот собеседник Сократа — искушенный в словопрениях Гиппий. Речь идет о справедливости, Сократ считает, что свое представление о справедливости он непрестанно демонстрирует соотечественникам своими делами, а не словами, но, угождая гостю, принимает его манеру разговора и выставляет тезис: что законно, то и справедливо¹². А что ты называешь законным? — спрашивает Гиппий. Сократ задает встречный вопрос: а что ты считаешь законом? — «То, что граждане по общему соглашению написали, установив, что должно делать и от чего надо воздерживаться» — такое определение дает Гип-

¹² Там же. С. 159.

ний. Подобное определение приводит Ксенофонт несколько раньше от лица Перикла¹³. Не столь многословно, но по существу так же определяет закон и безымянный собеседник Сократа в диалоге платоновского корпуса «Минос».

«Минос» — образец диалога без литературной экспозиции, без исторических персонажей или безымянных, но достаточно характерно обрисованных лиц, как это было в «Соперниках». Первая фраза, она же подзаголовок, — «Что такое, по-нашему, закон?». Так же начинается «Гиппарх» — вопросом «Что такое корыстолюбие?». И в том и в другом диалогах собеседников двое: Сократ и «приятель». Одна характерная черта у этого «приятеля», пожалуй, все-таки есть: это добрая мера неискушенности, которой здешний Сократ в отличие от Ксенофонта не склонен делать никаких поблажек. Итак, обсуждается вопрос, что есть закон.

Приятель. Да о каком из законов ты спрашиваешь?

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

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

Сократ. Значит, и логос, по-твоему, будет изложенное, и зрение — узренное, и слух — услышанное, не

Что есть что?

¹³ Там же. С. 34-35.

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

Приятель. Да, теперь мне кажется иначе.

Сократ. Значит, закон не есть узаконенное?

Приятель. Сдается, что нет.

Сократ. Тогда спросим еще раз: что же такое закон? Давай рассмотрим это так. Если бы в ответ на только что сказанное — когда ты говорил, что зрением зрится зримое — кто-нибудь спросил бы нас: зрится зрением, поскольку зрение есть что? — мы бы ответили ему: поскольку зрение есть чувство, посредством глаз открывающее вещи. А если бы он еще раз спросил: ну, а слухом слышится слышимое, поскольку слух есть что? — мы бы ответили: поскольку слух есть чувство, которое через уши открывает нам звуки. Равно как если бы нас спросили: законом узаконивается узаконенное, поскольку закон есть что? — не чувство ли это какое или какое-то открытие, как, скажем, изучаемое изучается наукой, поскольку та есть открытие, или же некое изыскание, как, скажем, изысканием изыскивается искомое, например, как врачебной наукой изыскивается здоровое и болезнетворное, а гадательной наукой, по словам гадателей, изыскивается промышление богов: ведь изыскание вещей есть у нас своего рода искусство — не так ли?

Приятель. Разумеется.

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

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

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

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

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

Приятель. Конечно, считаю.

Сократ. А мудрецы мудры мудростью, не так ли?

Приятель. Так.

Сократ. Ну, а справедливые справедливы справедливостью?

Приятель. А то как же?

Сократ. А законники законны законом?

Приятель. Да.

Сократ. А незаконные незаконны беззаконием?

Приятель. Да.

Сократ. А законные справедливы?

Приятель. Да.

Сократ. А незаконные несправедливы?

Приятель. Несправедливы.

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

Приятель. Так.

Сократ. А самое худшее — несправедливость и беззаконие?

Приятель. Да.

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

Приятель. Да.

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

Приятель. А как же иначе?

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

Приятель. Да, я так говорил.

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

Приятель. Еще как бывают!

Сократ. Но ведь закон не был дурным.

Приятель. Да, не был.

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

Приятель. Кажется, не будет.

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

Приятель. Конечно, не годится.

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

Приятель. Ясно.

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

Приятель. Так.

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

Приятель. Есть.

Сократ. Итак, очевидно, закон есть изыскание сущего?

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

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

Нетрудно заметить, что здесь мы имеем дело с рассуждением, гораздо более формализованным, чем это было у Ксенофонта, и с более отвлеченным от обыденной реальности. Беседа носит не воспитательный характер, а познавательный, предмет беседы — закон — у Ксенофонта берется как важный элемент политической жизни, здесь — как рядовая категория; там закон требует послушания, и потому оценивается, хорош он или не хорош, здесь закон требует определения независимо от того, каков он. Закон должен быть определен как закон, «по бытию своему законом». Употребляемые здесь специфические выражения, а также странная манера этимологических определений, более откровенных у Приятеля и отчасти зашифрованных, но без особого труда выявляемых у Сократа (в дальнейшем рассуждении содержание понятия закон определяется через круг значений глагола *νέμω*,

«распределяю», производным от которого воспринимается слово *νόμος*, «закон»), заставляют вспомнить первые параграфы аристотелевского сочинения «Категории».

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

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

В-третьих, Аристотель рекомендует различать паронимы — слова одного корня, но разного грамматического образования: одно дело грамматика, дру-

гое — грамматик (последний, как считает Аристотель, получает имя от первой) или «мужество» и получивший от него свое наименование «мужественный».

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

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

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

Вопрос «что есть что?» ставился к имени предмета. «Кто знает имена, тот знает и вещи» (Кратил, 436 D) — таково было убеждение современников Со-

крата, поэтому «что есть закон?» значит то же, что и «что есть то, что мы называем законом?». Вот тут и поджидают собеседников те подводные камни, те трудности, о которых предупреждают первые параграфы аристотелевских «Категорий». За словом закон в рассуждение диалога «Минос» вовлекается длинная вереница слов этого же корневого гнезда.

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

Когда все эти слова употребляются рядом, причем не в одном из возможных значений, но, как и сам «номос», без различения синонимии, преимуще-

ственно во всех возможных смыслах сразу, а последовательность рассуждения определяется тем, что эти слова-родственники цепляются друг за друга и выступают попеременно один за другого, то все эти, поощряемые античной риторикой, но не проясняющие логики приемы создают непреодолимые трудности не только для перевода (который порой становится просто невозможным), но и для философского анализа, который не имеет возможности учесть все эти смыслы сразу и совместить их в одной концепции.

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

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

«Минос» и близкие к нему «Гипшарх» и «Эриксий» — крайнее выражение подобной методы. Однако в той или иной мере такие же трудности содержат в себе и все прочие, упомянутые выше диалоги платоновского корпуса, ставящие вопрос *τί ἐστίν*... — что есть...? Так, смысл диалога «Лисид» не исчерпывается выяснением понятия дружбы. Недвусмысленным образом здесь, где рассматривается слово «филия» (дружба), как и в диалоге «Феаг», где речь идет о «со-

фии», подспудно ведется разговор о философии: «филия» толкуется в том смысле, какой делает понятным присутствие этого корня и этого понятия в составе имени и понятия философии.

Вопрос «что есть...?» был, очевидно, самым ходовым в работе первых философов сократовской школы, он стал своего рода техническим термином, породившим несколько тоже чисто рабочих модификаций. Например, в «Миносе» спрашивается: что есть распределение семян в земледельческом искусстве? Ответ: закон. А что есть распределение напевов и мелодий в музыкальном искусстве? Ответ: закон. Далее, по Аристотелю, следовало бы спросить: а для земледельческого закона и для музыкального закона быть законом — одно и то же или нет? Быть законом в последнем вопросе для земледельческого и для музыкального закона — это быть тем, что и тот и другой закон есть (*τί ἐστιν*), а для земледельческого и музыкального распределения — быть тем, что оно было в предыдущем вопросе и что оно есть в смысле непреходящего перфектного бытия (*τί ἦν*). Этот последний вопрос есть вопрос о сущности, требующий того ответа, отчета, который есть, по Аристотелю, логос сущности. Оба вопроса при достаточно частом употреблении получают формальное субстантивированное обозначение: *τὸ τί ἐστιν* (*εἶναι*) и *τὸ τί ἦν εἶναι*.

Выражение «быть тем, что это было» — *τὸ τί ἦν εἶναι* — чрезвычайно сложно и многозначно, его интерпретации посвящена обширная научная литература. Здесь предлагается не истолкование философского смысла этого аристотелевского термина, а предположительный источник его формирования в ходе учебных занятий. На вопрос «что есть закон?» ответом служит его определение. Когда предметом дальнейшего рассмотрения становится уже не имя закона, а его определение, то, возвращаясь к нему, учитель спрашивает уже не «что есть (у нас) закон?», но «что был у нас закон?». Как словесная формулировка определение есть «логос» вещи. Но как существующее в самой вещи определяемое этим определением оно



есть «бытие (этой вещи) тем, что она была (в данном только что определении)». Очень близко это тому, что называется «сущностью» вещи, Аристотель специально разбирает в «Метафизике» вопрос о том, нужен ли этот громоздкий термин рядом с термином «сущность», и приходит к выводу, что существенная разница в их употреблении все же есть, и сущность, существующую в вещи независимо от определения, следует по смыслу и терминологически отличать от той сущности, которая существует как предмет определения (Метафизика, VII, 6, 1031в).

Так, в постоянной тренировке, при неоднократном повторении однотипных вопросов и похожих приемов вырабатывался специфический узко-цеховой философский язык. У Ксенофонта мы встречаемся только с попытками мыслить определенными логическими схемами, переходящими из одной беседы в другую. Аристотель уже подводит итоги многолетней школьной работе в логических трактатах своего «Органона». Сократовы беседы в передаче Ксенофонта доступны всем и каждому, они проникновенно конкретны (разговор о почтении к родителям ведет отец со своим собственным сыном и по поводу его отношений к родной матери) и в то же время богаты опытом софистических обобщений. Наставления Аристотеля обращены не к профанам, а к людям, объединенным обиходом одной школы. Время обсуждения единичных фактов для них давно уже прошло, они обсуждают виды и роды предметов, они научились различать существенное и привходящее в любой вещи, в любом деле, они рассматривают не то, что бывает, а то, что есть в смысле непреходящего бытия, и то, что может или не может быть согласно своей природе, и многие другие вопросы, достаточно далеко отстоящие от непосредственных нужд воспитания благопорядочного человека, той основной задачи, решать которую призвана была философия Сократа в представлении ее приверженца и доброжелателя Ксенофонта. В промежутке между воспитательными беседами ксенофоновских воспоминаний и профес-

сиональными руководствами Аристотеля стояли, возможно, те уроки философской азбуки, представление о которых дают малые произведения платоновского корпуса.

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

Аристотель не только составил отчет о проделанной греческими философами логической работе, но и провел полную оценку и переоценку унаследован-



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

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

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

Тот же Ксенофонт вспоминает, что особенно подозрительными казались противникам Сократа его

бесконечные разговоры о сапожниках, плотниках, кузнецах и прочем мастеровом народе. Но откажись он от них, возражал Сократ, ему бы пришлось отказаться от всего, что за ними следует, — от справедливости, благочестия и всего подобного (1, 2, 37). Откуда же такой странный почет этому скромному сословию, что даже ни о справедливости, ни о благочестии слова нельзя сказать, не припомнив кого-нибудь из демиургов? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо присмотреться к мудрости демиурга.



Мудрость демиурга

Опорой афинского полиса было сословие земледельцев. В самом деле, — замечает Аристотель, — наилучшим классом народонаселения является класс земледельческий, поэтому и возможно бывает насаждать демократию там, где народная масса занимается земледелием или скотоводством... Имея, благодаря своим занятиям, в своем распоряжении все необходимое, земледельческий класс занимается своим делом и не стремится к делам посторонним; ему приятнее личный труд, чем занятия политикой и вопросы государственного управления, поскольку отправления магистратур не будут сопряжены с большими материальными выгодами... Доказательством этого служит то, что эта масса переносила в старину тирании, а в настоящее время выдерживает олигархии, лишь бы только никто не мешал ей заниматься своим делом и не отнимал от нее ничего из того, что ей принадлежит: при этих условиях одна часть земледельческого класса быстро богатеет, а другая не испытывает нужды... Скотоводство стоит во многих отношениях близко к земледелию: да и для военной службы скотоводы оказываются, по своему образу жизни, наиболее пригодными: они полезны для нее и своим физическим закалом и тем, что могут долго оставаться под открытым небом. Остальные классы населения, из которых состоят прочие демократические государства, все почти уступают классам земледельческому и пастушескому. Образ жизни этих остальных классов — плохой, и ни одно из тех занятий, которыми занимается масса, состоящая из ремесленников, торговцев, поденщиков, не имеет ничего общего с добродетелью»¹⁴.

¹⁴ Политика Аристотеля. / Пер. С.А. Жебелева. М., 1911. С. 277–280.

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

Рождение, появление на свет, произрастание и возрастание, все рождающая и рождающаяся при-



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

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

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

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

«Думают ли исследователи божеских дел, что они, познав, по каким законам происходят небесные явления, сделают, когда захотят, ветер, дождь, вре-

мена года и тому подобное, что им понадобится?»¹⁵ — так говорит отошедший от земледелия Ксенофонт, обнаруживая тем самым полную незаинтересованность проблемами сельского хозяйства, — а сельскому жителю как бы хотелось, вероятно, если не самому взять эти божеские дела в свои руки, то хотя бы выпросить у богов милость предвидеть стихийные бедствия, как дано ему предвидеть смену времен года. Ведь сумел же первый философ Фалес, как рассказывают, предвидеть не только затмение солнца, но и богатый урожай оливок и с успехом воспользоваться этим предвидением¹⁶. Но про того же Фалеса рассказывают, что он, засмотревшись на небо, угодил в яму, — урок всем, кто гонится за дальней мудростью, не разумея ближних дел (Теэтет, 174 А).

Сограждане Сократа стояли на распутье: от философии мало проку, да и порядочно вреда — мудрствующие молодчики очень уж заносчивы и либо вовсе не занимаются практическими вопросами, либо обнаруживают в них такую ловкость, что заморочат и обведут вокруг пальца кого угодно. Полезна или опасна философия?

Ворчит на новые времена почтенный Демодок и все-таки тащится с сыном в город — учить его городской софии, переплачивая деньги бывшим поденщикам и мастеровым. Величавый Протагор обнаружил свои философские задатки перед проницательным взором Демокрита тем, что ловко и толково складывал в вязанки дрова, когда юношей работал дровоношей¹⁷, да и сам Сократ начинал путь мудрости каменотесом по примеру и под руководством отца.

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

¹⁵ Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М.-Л., 1935. С. 24.

¹⁶ См.: Диоген Лаэртский. С. 71.

¹⁷ См.: Там же. С. 376.



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

Никогда ничего не сотворивший своими руками по своему замыслу Диоген попрекал Платона за его идеи стола или чаши: стол я вижу, чашу я вижу, но ни «стольности», ни «чашности» не вижу. По преданию, Платон ответил так: «Чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, а чтобы видеть стольность и чашность, у тебя нет разума»¹⁸. Платоновский Сократ, сталкиваясь с подобной умственной слепотой своих ведущих частную жизнь (по-гречески *idiotai* — «идиотов») собеседников, призывал на помощь сословие обслуживающих афинский народ ремесленников («демиургов», т. е. «работающих на народ»).

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

— Весьма вероятно.

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

— На тот образ, — я думаю.

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

¹⁸ Там же. С. 251.

— Мне кажется, да.

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

— Да, конечно». (Кратил, 389 А-С).

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

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

— Ну что, дорогие собеседники, вы уже видите стольность и чашность или еще не слишком ясно? Среди вас нет демиургов, но среди вас, кажется, есть влюбленные или те, кто когда-то любил. Вот Критобул — у него на устах вечно имя Клиния; когда ты перестанешь помнить о Клинии, Критобул? — «А если я не произношу его имени, неужели ты думаешь, что я хоть сколько-нибудь меньше помню о нем? Разве ты не знаешь, что я ношу в душе его образ настолько ясный, что если бы я обладал талантом скульптора или живописца, я по этому образу сделал бы подобие его ничуть не хуже, чем если бы смотрел на него самого»¹⁹. Этот образ вселился к тебе в душу, когда Клиний был еще школьником, — посмотри, влюбленный, ведь возлюбленный твой уже стареет, а стареет ли образ его? — Нет, образ любви все так же юн и прекрасен. — Если вы будете любить мудрость так же, как вы любите своих красавцев, вы будете носить в душе ее нестареющий образ, вы увидите в душе своей ясно и отчетливо любой эйдос, какой захотите постичь — поймать, догнать. Есть среди вас страстные охотники? Вообще, припомните состояние страстной устремленности — оно тоже вызывает в душе ясный и неизгладимый образ предмета страсти. Влюбленные, охотники, мы видим эйдосы и гоняемся за ними, но мы не умеем их постичь. Кто не рожден скульптором или живописцем, тому приходится молчать о своей страсти, ибо какими словами можно выразить этот эйдос? А ведь носить в душе образ страстно желаемого — далеко не такое блаженство, как обладать желанным. Спросите Критобула, радуется ли его вид Клиниева образа так же, как вид самого Клиния? — Нет, Сократ, «вид образа не доставляет наслаждения, а вселяет тоску». Пусть мы и вызвали в душе образ добродетели, ее эйдос, но пока мы не овладели им, не постигли его, мы будем мучиться и тосковать. — А недаром я не только сын каменотеса, — смеется Сократ, — я еще и сын пови-

¹⁹ Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. С. 222.

тухи. Ваша душа полна и обременена, я помогу вам разрешиться от бремени, вывести наружу то, чем безотчетно мучится душа, выразить это в отчетливом слове, в логосе. Эйдос — бремя, логос — разрешение. Здесь мне не помогут, пожалуй, ни влюбленные, ни охотники. Страсть не очень способна разбираться в своих причинах и побуждениях. Здесь мне опять-таки требуется помощь демиургов.

Как говорится у Гесиода?

Самонадеянно скажет иной: «Сколочу-ка телегу!»

Но ведь в телеге-то сотня частей! Иль не знает он, дурень²⁰.

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

Эйдос, этот идеальный образ, совершенный образец, истинный лик любой вещи, неизменный и вечный, становится в центр внимания классической греческой философии, но у разных философов он приобретает свои черты и свое назначение. Первым заговорил об эйдосах, как теперь считается, Демокрит, называвший «видами», или «ликами», свои атомы. Предположив существование атомов, неделимых и отдельных частиц, Демокрит внес возможность различения в темную и безвидную массу единого сплошного бытия. Первые философы стремились разглядеть за видимым разнообразием вещей их единую общую

²⁰ Гесиод. Работы и дни, 455—456 / Пер. В.В. Вересаева. Ср.: Тезетт, 207А.

природу, настаивая на том, что многообразие и хрупкая изменчивость — иллюзия, видимость, истинная же природа неизменна и едина для множества вещей. Один ли у вещей общий корень или таких корней несколько, об этом философы спорили, но так или иначе предпочитали сводить все многообразие вещей к наименьшему числу корней.

Сколько корней и в каком сочетании составляют истинную природу той или иной вещи и всех вещей в целом, на этот вопрос ответить должен был логос. Но если у всех вещей единая сплошная основа или четыре-пять единых сплошных основ, то как из них складываются вещи? Основы делимы, но до какого предела? Отдельные определенные вещи нельзя сложить из беспредельно делимых частей — какой-то конец делимости должен быть, только он и сможет стать началом складывания вещей из общих основ. Вещи различны по своему складу, логосу, а начала у всех вещей одни и те же. А те первые, неделимые начала, атомы, имеют свой склад, свой логос? Нет, не имеют, если не имеют отдельных частей. Но чтобы эти отдельные неделимые части можно было сосчитать, их необходимо различить внутри вещи, в логосе ее склада, состава. Атомы должны быть различны, должны отличаться видом, каждый атом выделяется в логосе вещи как отдельно различимый лик, эйдос. Каждый атом имеет свою физиономию, свой лик, и поскольку этот лик есть лик атома, то он тоже есть атом, неделимое, следовательно, эйдос неделим — если это эйдос атома. Неделимое не имеет логоса, эйдос атома, таким образом, вне логоса. Так понял Демокрита Платон.

Но если различительное зрение схватывает индивидуальный облик помимо логоса, если созерцание эйдоса не требует отчета, как теперь сказали бы, дискурсии, то и образ телеги не складывается ни из ста, ни из десяти частей: пусть недостает двух колес, или поручней, или ярма, мы скажем, что у этой телеги нет колес, нет ярма или поручней, — как и когда мы узнаем, что перед нами телега? Мы сравниваем

то, что видим глазами, с тем эйдосом телеги, который стоит перед нашим мысленным взором. Эйдос каждой вещи — это ее неделимое единое существо. Телега может делиться на конструктивные детали, а может разбиться на отнюдь не конструктивные обломки, но ни в разобранном виде, ни в сломанном она не будет телегой как она есть сама по себе. Идеально добротная телега, цельная, законченная, совершенная, т. е. образ телеги как таковой и образец всех возможных телег, эйдос телеги как ее отличительная сущность неделим и постигается помимо отчета. Вещи складываются из атомов, как слова складываются из букв: перемена самих букв или даже только их порядка, числа, расположения дает новое слово. Так рассуждали атомисты и до и после Платона. Как раз сочетание букв не составляет написанного или произнесенного через их посредничество слова. Слово «телега» отличается от слова «челнок» не по виду, числу или порядку букв, а как имя тележной сущности от имени сущности челночной; имя Сократа отличается от имени Теэтета как две неделимые идеи, а не как два членораздельных логоса. Атом есть эйдос — говорил Демокрит. Эйдос есть атом — говорит Платон, — как атом эйдос не имеет логоса.

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

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

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

«Итак, — заключает Сократ, — если не все сразу одинаково для всех и всегда и если не особо для каждого существует каждая вещь, то ясно, что сами вещи имеют некую собственную устойчивую сущность, безотносительно к нам и независимо от нас, и не по прихоти нашего воображения их влечет то туда, то сюда, но они возникают сами по себе, соответственно своей сущности.

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

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

Гермоген. Ну конечно же, и они сами.

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

Гермоген. Я думаю, это так.

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

Гермоген. Это так.

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

Гермоген. Разумеется.

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

Гермоген. Да.

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

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

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

Гермоген. Верно.

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

Гермоген. Да.

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

Гермоген. Это верно.

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

Гермоген. По-моему, это так.

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

Гермоген. Да.

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

Гермоген. Разумеется.

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

Гермоген. Это так.

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



Гермоген. Сверло.

Сократ. А чем ткать?

Гермоген. Челнок.

Сократ. А чем называть?

Гермоген. Имя.

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

Гермоген. Верно.

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

Гермоген. Да.

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

Гермоген. Да.

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

Гермоген. Разумеется.

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

Гермоген. Не могу сказать.

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

Гермоген. Верно.

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

Гермоген. Да». (Кратил, 286 D – 288 C).

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

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

Гермоген. Верно.

Сократ. И в дерево вкладывать каждый раз прирожденный челнок?

Гермоген. Это так.

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

Гермоген. Да.

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

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

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

Дерево вырастет той породы, какой породы семя упало в землю, земля выведет эту породу на свет бо-



жий и дерево не преступит меры своей породы, как не преступит меры сам Громовержец. А челнок — это хрупкое орудие в руках мастера — преступит меру своего образа десять и десять десятков раз, если не будет демиург придавать ему замысленный образ твердой и верной рукой. Кто же заговорил о природе в мастерской демиурга? Если верить памяти Ксенофонта, то Сократ не интересовался природой. Здесь от имени Сократа говорит автор одного из диалогов платоновского корпуса. «Кратил» не всегда удостоивался чести быть приписанным Большому Платону. Но о природной породе вещей много и настойчиво говорит и автор «Тимея» — кого же нам почитать Великим Платоном, если не его! Для демиурга словосочетание «природный челнок» звучит странно, но в устах высокородного аристократа, отпрыска аттических царей и потомка мудрейшего из эллинских мудрецов, это — вполне естественная оговорка, вызванная не менее законным интересом.

Сократ тащит своих жаждущих мудрости слушателей в мастерскую — он происходит оттуда, он там вырос, он сам работал и знает цену мастерству, а более того, знает заботы мастера. Для широко образованного аристократа поначалу занятно посетить убогое обиталище демиурга, присмотреться к его работе, подумать, постичь смысл его искусства гораздо глубже, чем способен это сделать сам демиург с его узким горизонтом, — все это благородному гражданину не возбраняется, но ведь не собирается же он сам садиться рядом с ремесленником и работать, чтобы создать по бессмертному и совершенному эйдосу челнока несовершенный и недолговечный деревянный челнок. А как мастеру сделать челнок, если в голове у него лишь единый и неделимый эйдос, не имеющий ни частей, ни выражения? Ведь с чего-то надо начать. Телегу не сделаешь всю сразу — надо заготовить для начала эти пресловутые сто частей! Демиург справится со своим делом, он работал до Платона и даже до Гесиода с Гомером. А как быть государственному мужу, вознамерившемуся полу-

читать через философию эйдос истинной и совершенной добродетели? Прирожденную добродетель он видел много раз и готов подражать ей, как подражает скульптор модели, сын — отцу, а демиург — совершенному эйдосу. Но добродетель не рождается без примеси пороков, как не рождается в руднике не только готовое сверло, но даже и чистый металл. Над совершенствованием добродетели тоже приходится поработать, но как? Неужели такой заманчивый яркий образ, обещанный Сократом, оборачивается смутным сном?

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

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

Платон понимает, конечно, что тяжело, да он и не предлагает никому становиться в основание пирамиды и не собирается сам садиться сверху — здесь, в этом мире, ничего этого не нужно, здесь философу



вообще нечего делать, а там, куда он тебя зовет, в мире отвлечений, там и свинец не тяжелее пушинки. Добродетель — здесь? Добродетель здесь осуждается в судах, продается в рабство. «Поэтому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда — туда. Бегство это — посильное уподобление богу, а уподобиться богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым. ... знание этого есть мудрость и настоящая добродетель, а незнание — невежество и явное зло» (Тестет, 176А–С). Отвлечение от повседневности само собой переходит в отвлечение от жизни вообще.

Солнцу сказавши «прости»,

Клеомброт амбракиец внезапно
Кинулся вниз со стены прямо в Аид. Он не знал
Горя такого, что смерти желать бы его заставляло:
Только Платона прочел он диалог о душе²¹.

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

Сын потомственного врача, в былые времена непременно унаследовавший бы это древнейшее и почтеннейшее из искусств, Аристотель, как никто, знает силу природы в человеке и в каждом живом существе,

²¹ Греческая эпиграмма. М., 1960. С. 98.

но, именно зная природу, он не слишком склонен преувеличивать значение породы. Природа достаточно хорошо заботится о каждом своем порождении и у него есть все, что ему нужно; наблюдать природу — это наблюдать природу, а то, что есть дело рук человеческих, есть произведение искусства, имеющее иное происхождение и бытие.

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

Атомы, индивидуумы того или иного вида можно зачислить в их вид как в один общий призыв, как, скажем, граждане того или иного сословия, того или иного возраста, того или иного имущественного состояния зачисляются в один воинский призыв, предписывающий тот или иной вид вооружения, ту или иную стратегическую функцию. Каким образом вид, включающий в себя множество атомов, не делится на эти атомы как на части? Но ведь воинский призыв призывает тоже множество воинов, но воины не составляют частей призыва. Воины — атомы, составляющие войско, а призыв складывается не из воинов, а из их анкетных данных: возраст, имущественный



ценз, место рождения, национальность, прописка и т. п. По-латыни воинский призыв назывался «класис», отсюда и произошло слово «класс», как и понятие классификации. Греческое слово «категория» представляет собой также метафору из области гражданской жизни, если не вполне аналогичную «классу», то очень близкую. В судах «категориями» или «категоремами» назывались обвинения по той или иной статье закона, т. е., как и «класс», «категория» была результатом проведенной по тем или иным признакам классификации. И «класс» — это громогласный публичный призыв, и «категория» — это публичное гласное обвинение, и то и другое требуют приведения оснований, законного определения. Для зачисления вещи в тот или иной «вид» тоже нужно изложить основания; изложение оснований есть логос. Отношение атома к виду есть логос, но это не логос математического измерения состава, а логос категорического высказывания, законного определения.

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

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

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

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

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

У демиурга перед умственным взором образ челнока. А у пахаря есть ли перед взором образ всходов? Есть ли у пастыря перед взором образ овцы? Пахарь и пастырь имеют дело с природой, она дана им, они ее не делали. Когда мастер берется за изготовление челнока, он держит в руках кусок дерева — это дерево он тоже не делал, оно для него как бы природа, он должен придать этой природе породу, придать этой древесине («материи» по-латыни) вид челнока, его форму. Значит, у овцы — природа, «фисис», а у челнока — форма, «эйдос»? — Получается, так. Тог-

да отличием деревянного коня будет эйдос, а живого — фисис. Деревянный конь от деревянного челнока отличается эйдосом, но ведь и живой конь отличается от живого барана — эйдосом, видом, формой частей и целого. Живая плоть для живого коня такая же древесина, материя, как дерево для коня деревянного. Только живая плоть — это природа, ее никто не делал, а разве дерево — не природа? Кто делал древесину? Материя есть фисис вещи. Древесину не делал никто, но из растущего дерева не сделаешь челнок. Надо уничтожить дерево, выстругать из него брусочек древесины — для челнока или несколько досок — для коня, или сотню разнообразных частей — для телеги. Значит, брусочек, доска, ось, колесо, кузов тоже имеют свой эйдос? Да, строгавший доску деревообрабочник тоже имел перед глазами какой-то эйдос. Эйдос чего? доски или коня? или, быть может, чего-то еще, что можно сделать из этой доски? Разумеется, обрабатывая доску, мастер должен представлять, что можно будет сделать из этой доски — «динамис» доски, и для чего именно готовит он эту доску — ее «телос». Так же и деревянный конь по-разному будет выглядеть, будет ли он сделан как украшение для крыши дома — «конек» или для корабельного носа, или, наконец, как укрытие ахейского отряда, как знаменитый «троянский конь». Тот же троянский конь имел бы иной вид, если бы он был сделан не из дерева, но из меди. Итак, форма, эйдос, сообразуется с возможностями материала и целевым предназначением вещи.

Выходит, в голове у демиурга вовсе не тот сияющий совершенством облик создаваемого творения, какой томит тоской влюбленного или охотника, а распадающийся на представления о возможностях и цели ряд рациональных соображений? Так ведь соображения возможностей земли и целей урожая знакомы и пахарю, чем же умнее пахаря демиург? Аристотель, как мы видели, тоже не жаловал сословие демиургов. Аристократ среди врачей и врач аристократов, отец Аристотеля оставил ему в наследство почтение к «эм-

пирии» — опыту наблюдений, примет и классификаций — мудрость, известную еще и Гесиоду, развитую затем Гиппократом и его последователями.

Сократ принес в философию свою мудрость демиурга — мудрость творца, высекающего из камня сколок с идеального образца. Философы до Сократа поделили мир на истину и призрак, изменчивое и осязаемое сочли иллюзией, истину стали искать за ощущениями в построениях разума, полагая, что мысль затем и существует, чтобы открыть истинное бытие. Под личиной вещи скрывается ее природа, сверху — разнообразие вещей, глубже — единообразие «стихий» — основных коренных элементов, Сократ впервые открыл для философии новый мир, — мир населенной образами души, мир «эйдосов», идей, мир «идеального» — и первый указал на то, что образ вещи в душе не только след произведенного впечатления, но и образец для произведения новых вещей. Вот почему он слова не мог сказать, не помянув демиургов. Сократ открыл философскому языку эту область аналогий и метафор, которой он пользуется и которой еще не исчерпал и по сей день. До него областью аналогий были природные, родовые или политические связи. Сократ открыл для философского языка область творческой деятельности человека.

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



Как вещи попадают в душу, об этом думали и до Сократа, переход от вещи к идее — дорога проторенная, а переход от идеи к вещи знаком демиургу, как никому. «Этот строй, один и тот же для всех вещей, не создал никто из богов или людей, но был всегда и есть и будет вечно-живой огонь, воспламеняющийся определенными мерами и угасающий определенными мерами»²². В этом фрагменте можно видеть кульминацию досократовской философии природных стихий. Философия нужна не оторвавшемуся еще от земли человеку как дар предвидения: действия Гомеровых богов непредсказуемы, это прихоть похуже человеческой, ибо на человеческую прихоть всегда находится какая-нибудь нужда, а блаженно-беспечальные боги ни в чем не нуждаются. Философы начали учить о мере, которой не преступит ни человек, ни бог. Сам космос — порядок, продолженный порядок природных явлений, смены времен года, органических циклов, обращения небесных светил и тому подобного. «Какие необходимости правят миром» — так формулирует вопрос о космосе Ксенофонт (Воспоминания о Сократе, I, 1, 11). Главное достижение космологии — предвидение. Сократовский демиург предвидит иначе, чем Фалес, который познал необходимости небесных явлений; демиург предвидит постольку, поскольку он свободный творец и создание свое уже видел до начала работы ясно и четко до последней черточки. Зная цену четкости замысла и совершенству работы, он не мыслит совершенство окружающего мира вне искусства творца (I, 4, 2–18).

Если бы Сократ не был демиургом и сыном демиурга, он учил бы иначе? И если бы не были Платон и Аристотель наследниками сократовской мудрости, возможно они нашли бы для философии какой-то иной язык? Явно или неявно, осознанно или неосознанно мерой всех вещей стала для этих трех великих философов созидательная деятельность человека, а не естественный и данный человеку независимо от

²² Гераклит. Фрагм. В 30 / Пер. С.Н. Трубецкого.

его воли и активности ритм природных процессов; это, разумеется, не исторический казус, а требование жизни, отклик философии на быстрое развитие техники и науки в современном ей мире. Профессиональное искусство и научное знание, «техно» и «эпистеме», обсуждаются в философии теперь неотрывно одно от другого, а зачастую и как прямые синонимы, все чаще в этот же синонимический ряд включается и «софия». Ремесленник и прежде считался божественным мудрецом, когда за его искусством подозревали ведовскую или колдовскую силу; теперь божественная софия украсила себя атрибутами ремесленного мастерства: безупречное совершенство избранного образца, точность исполнения, добротность произведения. Философия заговорила языком мастерских, потому что те вопросы, которые она теперь ставила и решала, в конечном счете именно из мастерской вели свое происхождение и очень далекая цель ее тогдашней работы, никому еще в те времена и не видная, тоже помещалась в мастерской, неузнаваемо изменившейся и меняющейся, но верной своему «эйдосу», если видеть в нем черты созидания, преобразования природы, планомерной и целесообразной деятельности.



Школа: досуг или труд?

Красивый юноша и зрелый муж, которого непривлекательная наружность и необычайный ум рано сделали неопределенного возраста старцем, шлепают босыми ногами по руслу мелководной речушки, направляясь к высокому и раскидистому платану, чтобы там, в тени и прохладе, расположившись надолго, и поудобнее, изучить хорошенько новое сочинение знаменитого афинского оратора, блестящее по слогу и парадоксальное по идее. На ходу они перебрасываются замечаниями относительно местных достопримечательностей и связанных с ними мифических преданий. Старший из собеседников — Сократ — не склонен верить всяким доморощенным измышлениям, но и спорить с ними не намерен: бассейнов подобного рода так много, что во всех разбираться — это потратить столько времени и сил, сколько у него уже нет; существует более или даже единственно достойный исследования предмет: человеку прежде всего следует познать самого себя: сложен он или прост, яростен или кроток, создание злое или причастное божественному благу? Какой неожиданной глубиной открылась поначалу небрежная и заурядная попутная беседа! Но вот и цель путешествия.

«Клянусь Герой, прекрасный уголок! Этот платан такой развесистый и высокий, а разросшаяся, тенистая верба великолепна: она в полном цвету, все кругом благоухает. И что за славный родник пробивается под платаном: вода в нем совсем холодная, можно попробовать ногой. Судя по изваяниям дев и жертвенным приношениям, видно, здесь святилище каких-то нимф и Ахелоя. Да, если хочешь, ветерок здесь прохладный и очень приятный; по-летнему

звонко вторит он хору цикад. А самое удачное это, что здесь на пологом склоне столько травы — можно прилечь, и голове будет очень удобно. Право, ты отличный проводник, милый Федр» (Федр, 230 В-Е).

Этот платан и этот родник, этот залитый солнцем пейзаж и это благодатное пристанище в тени и прохладе, этот день на исходе весны для нас давно уже сами стали своеобразным философским мифом²³ о тех временах, когда важнейшие вопросы бытия, мироздания и человеческой природы решались не за письменным столом в рабочем кабинете ученого и не в ожесточенном диспуте почтенных профессоров перед просвещенной аудиторией, а во время полуденного отдыха в дружеской беседе между любознательными юношами и любознательными старцами, причем все преимущество последних перед первыми состояло не в долгом перечне прослушанных лекций и пропсудированных книг, не в годах систематической профессиональной работы, а в годах прожитой жизни, в часах размышлений, в добытой нелегким опытом надежда, разочарований и бед готовности смотреть поверх видимого, как бы ни было оно красиво и привлекательно для взора, на невидимое и невзрачное, бесцветное и лишенное очертаний, неосязаемое, но истинно сущее, доступное лишь умственному усмотрению бытие.

Кто был Сократ? Учитель философии? Нет. Сократ был афинский житель, афинский гражданин. Сын каменотеса, он в молодые годы помогал отцу, но потом оставил и это занятие — так был устроен афинский полис, что свободный и полноправный его гражданин, имея жилье в Афинах, надел в деревне, одного-двух рабов для хозяйствования, мог ничем больше специально не заниматься. Рабовладение обеспечивало гражданину греческого полиса довольно обширный досуг, очень часто досуг этот был за-

Школа: досуг или труд?



²³ Интересно пишет об этом Цицерон в сочинении «Об ораторе»; см.: *Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972. С. 82.*

полнен погоней за духовными ценностями: и молодежь, и зрелые мужи, и почтенные старцы охотно обсуждают не столько вопросы частные и практические, сколько общие и теоретические. Свидетельства и примеры таких бесед сохранили для нас воспоминания Ксенофонта и прелюдии платоновских диалогов.

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

Тему «досуга», по-гречески «схоле», можно назвать одним из лейтмотивов платонического диалога. На все лады это слово склоняется в первых фразах «Феага», не раз поминается в «Федре», «Теэтете»,

«Пармениде», подразумевается — повсюду, где происходит философическая беседа. Один важный вопрос неизменно влечет за собой другой, еще более важный, так где же и когда следует остановиться? А нужно ли останавливаться, разве нам недостает досуга? — спрашивает собеседник Сократа, наставник юного Теэтета, Феодор. (Теэтет, 172 С – 174 А).

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

Феодор. Что ты хочешь этим сказать?

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

Феодор. Почему?

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



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

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

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

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

И в то же время противопоставление философских занятий политическим было бы совершенно не в духе ни афинского характера, ни платоновского. Коренной афинянин, Платон обладал неумным политическим темпераментом по самому своему рождению и не утратил его до самой смерти, проблема наилучшего государственного устройства была для него центральной проблемой и умственной и практической деятельности: он пытается осмыслить государство, он пытается перестроить государство, наконец, он на закате жизни пишет «Законы» дотошно подроб-



ные, как можно было бы ждать только от заправского законника, непостижимо глубокие и всеобъемлющие, что вызывает удивление даже в мыслителе такого масштаба, как Платон. В своем идеальном государстве именно философам Платон отводит самую трудную и самую ответственную политическую роль. Уводя от забот и мелочных и суетных, ложных и недобросовестных, философия не уводит человека от политики, для Платона философия есть истинная политика, город небесной истины на земле.

«Схоле», просвещенный досуг, противостоит у Платона не только «асхолии» стяжателей и политиков. Через настойчивое и усиленное повторение этого мотива проводится еще одна тема, внутренне не менее противоречивая, чем политическая тема: любое дело требует специальных знаний и в то же время специализация, неизбежно связанная с профессиональной узостью, противопоказана истинно благородной мудрости; философия для Платона есть привилегия лучших натур, но даже лучшая из натур — еще не гарантия компетенции в любом деле. Вопрос о том, кто и как должен заниматься философией, не раз обсуждается в сочинении «Государство» (494 А – 497 А).

Большинство людей никогда не сможет проникнуться любовью к истинной софии. Философской натуре «свойственны хорошие способности, память, мужество и возвышенный образ мыслей». Однако подобные свойства, особенно если они соединяются с прекрасными физическими данными, привлекают к человеку внимание сограждан, которые захотят использовать все эти благодатные дары в делах не слишком возвышенного свойства. Лесть и угождение толпы могут развить в нем высокомерие и самонадеянность, затмить разум. Кто захочет его спасти и направить на путь его истинного призвания, столкнется с большим сопротивлением и со стороны самого уже порядком испорченного человека и со стороны заинтересованных в нем погубителей. Получается, что «сами особенности философской натуры, когда она оказывается в плохих условиях, бывают

каким-то образом виной тому, что человек бросает этим заниматься; причиной бывают и так называемые блага — богатство и всякого рода обеспеченность». И тогда к философии, «раз она осиротела и лишилась тех, кто ей сродни, приступают уже другие лица, вовсе ее не достойные».

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

Не хочет ли Платон, потомок аттических царей, получивший при рождении гордое имя Аристокл («Славный высочайшей доблестью»), превратить философию в привилегию аристократического рода? Ведь он ясно говорит: «В том-то и состоит ошибка нашего времени и потому-то недооценивают философию, что за нее берутся не так, как она того заслуживает, — об этом мы говорили уже и раньше. Не подлым надо бы людям за нее браться, а благородным» (535 С). Философская натура и натура царская — для Платона это почти одно и то же (502 А). Призвание философа — высочайшее призвание в этой жизни, и отвечать такому призванию может

лишь высочайшая из натур, та, что в прежние времена считалась бы достойной царского удела. Во времена Сократа и Платона афинский народ без царственного промысла решал свои дела большинством голосов в народном собрании. В таком арифметическом определении истины не видели справедливости ни Сократ, ни Платон, ни Аристотель. Еще Сократ замечал, что ни кормчего, ни плотника, ни флейтиста никогда не выбирают большинством голосов, — в любом деле, и уж, конечно, в деле государственной мудрости требуется специалист²⁴.

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

«Представь себе, — говорит Сократ в «Государстве», — такого человека, оказавшегося кормчим одного или нескольких кораблей. Кормчий и ростом, и силой превосходит на корабле всех, но он глуховат, а также близорук и мало смыслит в мореходстве, а среди моряков идет распря из-за управления кораблем: каждый считает, что именно он должен править, хотя никогда не учился этому искусству, не может указать своего учителя и в какое время он обучался. Вдобавок они заявляют, что учиться этому нечего, и готовы разорвать на части того, кто скажет, что надо.

²⁴ См.: Ксенофонт *Афинский*. Сократические сочинения. М.-Л., 1935. С. 23.

Они осаждают кормчего просьбами и всячески добиваются, чтобы он передал им кормило. Иные его совсем не слушают, кое-кто — отчасти, и тогда те начинают убивать этих и бросать их за борт. Одолев благородного кормчего с помощью мандрагоры, вина или какого-либо иного средства, они захватывают власть на корабле, начинают распоряжаться всем, что на нем есть, бражничают, пируют и, разумеется, направляют ход корабля именно так, как естественно для подобных людей. Вдобавок они восхваляют и называют знающим моряком, кормчим, сведущим в кораблеводстве того, кто способен захватить власть силой или же уговорив кормчего, а кто не таков, того они бранят, считая его никчемным. Они понятия не имеют о подлинном кормчем, который должен учитывать времена года, небо, звезды, ветры — все, что причастно его искусству, если он действительно намерен осуществлять управление кораблем независимо от того, соответствует ли это чьим-либо желаниям или нет. Они думают, что невозможно приобрести такое умение, опытность и вместе с тем власть кормчего» (488 В–Е).

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

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

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

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

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

Есть ли у философии и каково оно это самое подходящее время, «кайрос», «пора», о которой древние

мудрецы напоминали столь же настойчиво, как и о мере во всяком деле?

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



целиком, начиная с его экспозиции, — пародия на идиллические картины просвещенного досуга, нарисованные в «Федре», «Тезетете», «Государстве»?

Пародия — вещь тонкая, это не фельетон²⁵. Что «Парменид» к фельетонному жанру не относится, это можно принять без специальных доказательств: слишком сложно и диалектически всеобъемлюще его логическое построение, чтобы родиться в уме злоязычного фельетониста — об уровне восприятия платоновско-аристотелевской диалектики в античной беллетристике можно судить по бесценному труду Диогена Лаэртца, блестящего в передаче анекдотов, косноязычного и скупого в пересказе учения Академии и Лицея. Что же касается пародии, то ее познавательно-авантюрный нерв ощущается едва ли не в любом из произведений платоновского корпуса. Сколько раз Сократ, увлекаясь, начинает не просто излагать чужую теорию, которую он потом раскритикует, но как бы творчески разрабатывать ее не только со всей добросовестностью объективности, но и с неким энтузиазмом приобщения, перевоплощения, сам преображаясь в Протагора или Гераклита, говоря за них и на их голос, чего они, разумеется, не говорили никогда, но непременно сказали бы, доведись им здесь присутствовать и участвовать в этой беседе с Сократом (См.: Тезетет, 165 Е – 168 С; Критил, 396 С–Е, 398 Е – 399 А, 428 С).

«Парменид» есть подобная смесь энтузиазма и расчета, составляющих существо пародийности, от начала до конца. Платон продумывает свою многостороннюю шахматную партию не только за Парменида и Сократа, но и за Аристотеля, настоящего, а не фиктивного, притянутого за уши псевдоисторическим расчетом и введенного в мизансцены диалога юношу Аристотеля, который здесь всего лишь маска, скрывающая свое собственное лицо. Что аргументы, высказанные в присутствии здешнего Аристо-

²⁵ См.: Тынянов Ю. Н. Предисловие. — В кн.: Мнимая поэзия М.-А., 1931. С. 5–8.

теля-молокососа, лет на восемьдесят опередившего своего великого тезку, те же, какие использовал в своей критике платонизма зрелый Аристотель Стагирит, — это наука установила уже давно. Предполагали даже, что и этот диалог не собственно платоновский, однако кто же тогда будет Платон, когда из платоновского корпуса будут исключены иронический энтузиазм и дух интеллектуального авантюризма? — хорошо, если в таком случае удастся сохранить «Законы» как произведение наиболее эпически уравновешенное, но ведь и те же «Законы» платоноведение еще и теперь соглашается принимать как произведение уставшего Платона, а не как критерий истинно платоновского творческого духа. Скорее, как раз сегодня в платоноведении сложилась самая благоприятная ситуация для того, чтобы вскрыть пародийность платоновских диалогов как одну из специфически платоновских черт философской литературы. В каком диалоге, что, когда и как пародируется — это предмет литературоведческого анализа, сейчас для нас важно уяснить, что в платоновской философии питало эту веселость и это экспериментаторское умонастроение. Давно замечено, что Платону равно свойственны одержимость и скептицизм, высокомерная раздражительность и горячий альтруизм, увлеченность математическими абстракциями и слабость к простонародным забавам вроде каламбуров, эротических шуток или страшных сказок, какова, например, история о загробном путешествии ожившего на погребальном костре Эра.

Восхищаясь глубиной платоновского ума, богатствами его художественных талантов, новое время почти совсем забыло, что Платон живо верил в то, о чем нам уже трудно рассуждать всерьез, — в бессмертие души, причем совсем не по-христиански, не в бессмертие индивидуального человеческого существа, а в бессмертие одушевляющей человека мысли, которая не есть часть человека, пусть даже лучшая, но которой он, человек, принадлежит и даже не как часть, а всего лишь как временное пристанище, спо-

собное, однако, существенным образом влиять на ее судьбу. Если не иметь в виду платоновское понимание человеческой души, то нельзя дать правильную оценку ни внешне противоречивым проявлениям его авторской личности, ни его философскому языку, ни попросту его философскому интересу — ведь недаром заключительные главы «Государства» посвящены именно этой проблеме — каковы обязательства человека перед его бессмертной душой. Причудливое подобие человеческой души, какой ему хотелось бы ее представить, Платон изображает в «Федре» — там это монолитное изваяние, в котором можно различить черты пары крылатых коней — белого и черного — и управляющего ими возницы (246 А–В; 253 С–Е). Здесь, в «Государстве», Платон прибегает к гомеровскому образу человеческой души как человекоподобной, но бесплотной тени, сохраняющей облик и даже манеры своего земного существа. Эта перемена понятна: речь идет не об отношении души к существованию человека, но о человеческой жизни как определенном этапе существования души, которое со смертью того или иного человека еще не вполне заканчивается. Тело человеческое проживает одну земную жизнь и погибает. В момент гибели душа расстается с погибшим телом, чтобы вселиться в новое тело и пройти еще и еще раз путь земного существования, однако между двумя 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 предшествовавшей жизни — вот тут-то и несказанно важно, чтобы опыт жизни только что прожитой, приобретенные в ней знания, помогли душе распознать добрую и злую участь, выбрать из возможного наилучшее. «Человек должен понимать, что такое красота, если она соединена с бедностью или богатством, и в сочетании с каким состоянием души она творит зло или благо, а также, что значит благород-

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

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



на это было жалко, смешно и странно» (Государство, 620 А–D). Здесь, как нигде, видна природа особой платоновской веселости: смешна не слабость перед силой, не уродство перед красотой, не беспомощность перед сноровкой, даже не глупость перед умом, смешно ограниченное перед бесконечным, частное перед всеобщим, житейское перед вечным. Чем живее входит Платон в то живое, что он изображает, тем смешнее становится ему самому.

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

— И даже совсем ничтожен.

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

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

Вопрос этот задавал себе, по-видимому, и сам Платон. Во всяком случае, у него заготовлен был если не ответ, то предупреждение. Во-первых, резонно замечает Платон, не следует слишком много пить, когда тебя подведут к реке забвения (все забывает тот, кто хватил из Леты через меру). Во-вторых, надо приглядеться к собственной душе попристальней, разглядеть в ней за следами увечий, полученных в этой

земной жизни, ее чистую и бессмертную природу. Например, любовь к софии — разве не изобличает она некое неземное устремление души, как и ее неземное происхождение? (Государство, 611 D). А о чем свидетельствует прирожденная любовь души к геометрии, позволяющая ей без особой подготовки да к тому же еще в далеко не совершенных линиях и фигурах, прочерченных на песке, узнавать совершенные идеальные образцы этих фигур и угадывать их вечные и неизменные, всегда справедливые соотношения (об этом специально с живым остроумием повествуется в диалоге «Менон»)? Это значит, что у души на самом деле очень хорошая память на все вечное, что ей случалось когда-либо повидать (а в бессмертии своем она, разумеется, имела случаи созерцать не земные копии, а вечные образцы, идеи), и эта память стоит ее забывчивости по отношению ко всему случайному, мелочному и недостаточному, что ей приходилось испытывать в том или ином воплощении. Но как раз из этих мелочей и складывается то, что мы называем индивидуальностью, ибо все существенное в отдельном человеке мы относим к понятию человеческой природы вообще. Однако такое понимание индивидуальности стало возможным только после Аристотеля, для Платона же индивидуальность, т. е. «неделимость», — знак вечного, а не преходящего; будь душа делимой, она была бы смертной, как смертно делимое тело. Когда Аристотель развел индивид-атом и вид-эйдос, когда индивидуальность перестала быть синонимом нерасчленимой простоты, тогда появилась возможность говорить о душе отдельного человека как о неповторимой индивидуальности. Философ Аристотель сошелся с поэтом Гомером: души умерших представлены в «Одиссее» как «образы» своих земных тел, индивидуальным образом тела, его «формой» называет душу и Аристотель: разница в том, что Гомер не затрудняется вообразить форму без материи или воспроизведенной в ином, «облегченном» материале, Аристотель же строит свою философию не на противопоставлении материи

и формы, как это делал Платон, а на неделимости единичного, которое не складывается из материи и формы, но есть оформленная материя, или, что то же самое, воплощенная форма (См.: О душе, II, 1, 412а–413а). Отделить от человеческого тела некоторый облегченный вариант его формы, наделенный нравственными свойствами умершего или несущий его общечеловеческие черты, — для Аристотеля одинаковая нелепость.

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

Гомер готов и душу Терсита щедро наградить вечностью за все ее уродство и все ее злодеяния, даже не заставив ее пройти неоднократные хождения по земным мукам, пока не исправится. Но дело не просто в том, что не всякая душа заслуживает бессмертия. Если души бессмертны, то общее число их, по разумению Платона, должно быть постоянным, не увеличиваясь и не уменьшаясь: «Ведь если бы увеличилось число того, что бессмертно, это могло бы произойти, как тебе известно, только за счет того, что смертно, и в конце концов бессмертным стало бы все» (Государство, 611А). Послушать Гомера, так бессмертное прибывает с каждым новым рождением человеческим, т. е. бессмертное беспредельно, но беспредельность для Платона — это неопределенность, а неопределенность — враг и логоса и эйдоса. Души должны переходить из умершего тела в нарождающиеся, чтобы их божественная вечность не растеклась в неопределенной беспредельности. Да и так ли уж дорого утешение бессмертия твоей, единственно только твоей души? Разве не утешительно ощутить в себе душу своего предка Солона и, напрягши способность души к воспоминанию, вспомнить рассказ Солона, как это сделано в «Тимее» (20 E – 25 E)? Разве это не заманчиво — предполагать, что в новой жизни душа твоя, достаточно тобой просвещенная, выберет более достойный удел, как, например, душа Аристотеля из «Парменида» вселилась.

возможно, в Аристотеля из Стагиры, а за добродетели последнего, пожалуй, вскоре и вовсе приобщится к самым блаженным душам?

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

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

Ожидающие суда души праведников располагаются на зеленой лужайке как праздничная народная толпа в дни самых великих торжеств. Праздник и канун праздника — тоже один из лейтмотивов платоновских сочинений. Праздничной атмосферой проникнуты и «Государство», и «Тимей», и «Законы». Зенон и Парменид приехали в Афины на Великие Панафинеи, Ион возвращается из Эпидавра с празднеств Асклепия. Торжественно-приподнятая обстановка в «Пире», устроенном по случаю победы Агафона на Ленеях. «Горгий» начинается репликой: «А что, разве мы, так сказать, опоздали к празднику? — Да еще к какому изысканному празднику! Только что Горгий так блеснул перед нами своим искусством!». Даже «Федон» с его трагическим финалом все же напоминает о том, что смерть — канун исцеления души: «Мы задолжали Асклепию пету-



ха — не забудьте же отдать» — с этими словами уходит душа Сократа. Ученики подавлены горем, а учитель радостно и благодарно, как выздоровевший больной, встречает «кайрос» своей истинной жизни.

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

Затем, как бы высоко ни забрались в своих отвлеченных построениях избраннейшие среди философов, они не должны забывать о тех, кто еще не прозрел и

для кого знакомство с мудростью возможно лишь в часы недолгого досуга от трудов земледельческих, от забот коневодческих, от триумфов поэтических, от ученых занятий.

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

Аристотель смотрел на дело философии иначе. Идея бессмертия души, а еще более — ее неодно-



кратных земных путешествий мало что говорила его бесконечно жадному до живых впечатлений и точных определений уму. Поэтически вольная манера Платона называть, скажем, душу то упряжкой коней, то кусочком воска, то книгой с картинками, то голубятней, то бледной человекоподобной тенью не вдохновляла его к подражанию или соперничеству. Аристотель пользуется сравнениями, но в помощь понятию, а не в замену ему.

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

Смысловая сжатость аристотелевских текстов рассматривается обычно как проблема авторского стиля, в этой связи говорят о конспективности записей, о возможной неаутентичности этих конспектов.

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

Ученики аристотелевского Лицея в древности получили название «перипатетиков» — «прогуливающихся» философов — от заведенного у них обычая беседовать на ходу, прогуливаясь. Однако во всей этой древности не было философов усидчивее перипатетиков. Ни в одной философской школе, ни до, ни после Лицея, не вели такой планомерной и обширной работы по накоплению и систематизации разнообразных научных сведений, как в школе Аристотеля. Систематизированы были и пути мысли, не раз испытанные и проверенные способы получения обобщенных знаний, выведенных из наблюдений и размышлений, — так складывался «Органон». Разумеется, не Аристотель логику изобрел и не он первый начал ее изучать и описывать; последнее время много пишут о прообразах аристотелевских силлогизмов у Платона и еще более ранних авторов, — это справедливо, и было бы нелепо предполагать, что до составления «Аналитик» греческая философия развивалась вне формальной логики, но именно формализацию логики античной философии получила как раз в перипатетической школе, где впервые достойным философа занятием был признан кропотливый, постоянный, профессионально планомерный ученый труд — «прагматия» (*πραγματεία*), сменивший «ученый досуг» платоновских персонажей. И Платон видел, что умственная деятельность человека все больше становится похожей на своего рода ремесло, обрастает арсеналом орудий, вырабатывает особые



приемы, выдвигает наиболее преуспевающих специалистов — его это и радовало, и тревожило. Радовало — возможностью совершенствовать знание, овладевать все более точными и ясными, как в геометрии, критериями истинности; тревожило — тем, что неизбежным следствием за изощрением знания шла его ограниченность.

Аристотель видел в энциклопедичности философского знания средство преодоления его отвлеченности, он возродил идеал «полиматии», многознания, однако уже после того, как внутри многообразия наук он выделил особую дисциплину, обучающую уму (которому, как говорил Гераклит, само многознание научить не может), ее он назвал наукой о причинах, о началах в трактате, получившем впоследствии условное название «Метафизика», это наименование утвердилось со временем как имя самой науки. Знание причин — чего бы то ни было — становится в представлении Аристотеля особым человеческим делом. Он даже допускает такую исключительно выразительную в своей несправедливости аналогию: как свободный человек — это тот, кто существует ради себя, а не ради другого, так и эта наука — единственно свободная наука, ибо она одна существует ради самой себя (Метафизика, 982 b 10 – 983 a 23). Это сказано в полемической запальчивости, чего и боялся Платон, предостерегая от превращения философии в асхолию: сделавшись трудом и ремеслом, искусством, философия станет самоцелью и прощай тогда забота о нравственном совершенствовании души и о ее бессмертии. Асхолия всегда ведет к полемике, а та — к полемическим издержкам. Однако Платон сам стал основателем первой долговременной, пережившей века, философской школы. В этой школе двадцать лет провел и Аристотель, прежде чем основал собственную школу в Лицее.

Сократ беседовал с кем приведется и где случится, иногда просто останавливал посреди дороги первого встречного. Беседы его были свободными, хотя и били, по-видимому, всегда в одну точку. Платонов-

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

Отчего раздваиваются Платоны исторической науки? Платон Большой и Платон Малый, Платон Писанный и Платон Неписанный, — может быть, это происходит оттого, что мы до сих пор не определили точно, а что же мы, собственно, называем Платоном? Был выдающийся человек, носивший это имя, интереснейшая для истории личность, чей облик и характер память человечества сохранила в разнообразных и противоречивых легендах. Были сочинения, переходившие от поколения к поколению и дошедшие до нас — увы! — в неизбежно искаженном виде, причем установить меру, источник или время искажений сейчас уже, строго говоря, невозможно. Было еще одно событие в истории античной духовной жиз-



ни, упоминая о котором, все древние и позднейшие авторы единогласно связывают его с именем Платона: философия до Платона старалась получше разглядеть окружающий человека мир, разъять сложное, выявить простое, вычислить состав и структуру сложного. Платон впервые все богатые достижения философии заставил работать на построение мира, он не разглядывал данный ему мир, он творил свой, творил так, чтобы он был в сто раз прекраснее человеческого мира, без изъянов, без ошибок, красивый, разумно слаженный, справедливо устроенный — разумеется, в меру своего понимания справедливости и красоты. Платон-мечтатель, Платон-строитель живет и в Малом Платоне и в Большом, и в Писаном и в Неписаном.

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



Философия внутри и вне школьных стен

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

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

Родился Платон в 88-ю олимпиаду, седьмого фаргелиона, в день, когда делосцы отмечают рождение Аполлона, — так пишет Аполлодор в «Хронологии»²⁶.

Диоген Лаэртский, автор изобильной подобного рода историями книги «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», как видим, ничего не сочиняет, но и эти, и еще более замечательные небылицы передает, сопровождая их аккуратными ссылками на источники, недостатка в которых он, можно заметить, не испытывал. Сказания эти переходили из уст в уста, и, очевидно, им верили — во всяком случае, они имели успех. Был ли Платон лебедем Аполлона, — здесь трудно разобрать. Если имя Платона, философа уже, можно сказать, исторической эпохи, окружено туманной дымкой полунамеков, полулегенд, то рассказы о мудрецах «доисторического» прошлого способны человека нового времени при-

²⁶ Диоген Лаэртский. С. 150–151.

вести прямо-таки в отчаяние. Вот, к примеру, даже не такая уж седая древность — Эпименид, современник Солона (не Орфей, не Мусей — один из «семи мудрецов»).

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

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

Имя Пифагора в двадцатом веке произносят со страхом: то ли был действительно такой философ — Пифагор, то ли его придумали те полуфилософы, полуматематики, которые именовали себя «пифаго-

рейцами», то ли эту их выдумку надо понимать как недосказанный миф — все о том же философическом божестве — об Аполлоне, возвещающем через Пифию.

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

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

Пока европейская культура была озабочена лишь тем, чтобы научиться у Платона всему тому, чему он только может научить, пока она берегла и перечитывала «Платоновский корпус», сообщения о неписаном учении не подвергались сомнению, но и не принимались во внимание. Биография Платона тоже рассматривалась как источник поучительных сведений, а уж в поучительности Диоген Лаэртский мало кому уступит. Зато когда эпоха романтизма стала в любом событии и в любой фигуре усматривать прежде всего «исторический смысл» — необходимый и уникальный момент в целенаправленном развитии и совершении судьбы народа, государства или одного человека, — тогда и «Платоновский корпус» обнаружил в себе разнородные и органически несовместимые части, и сверстанная Диогеном Лаэртским биография Платона была отринута как «грубо сработанная, без всякого разбора списанная оттуда и отсюда мещанина» (слова Ф. Шлейермахера, открывающие введение к его изданию сочинений Платона). Сообщение о тайном неписаном учении Платона тоже было объявлено «неисторическим», не отвечающим историчес-

кой обстановке Афин во времена Платона: Академия могла быть устойчивой учебной организацией, но не мистически религиозным братством, в последнем случае тайное учение было бы уместно, но в первом — нелепо. Афинская история и собственные сочинения Платона стали теперь основой для составления биографии Платона, не того потомка царей и богов, чудаеса о котором рассказывала поздняя античность, а Платона-художника, выразившего в своих сочинениях свое время и свою душу. Кого любил Платон, кого читал, каким событиям и государственным деятелям сочувствовал, какие встречал с негодованием, — все это можно прочесть в диалогах и нет нужды обращаться за сведениями к подозрительным собраниям пошлых анекдотов и чудовищных измышлений вроде сочинения Диогена Лаэртского. В том, как художник видит мир и как его изображает, сказывается он сам и равным образом через десятки руки переданное неписаное учение не несет на себе печати неповторимого платоновского таланта, а потому и ничего не говорит нам о Платоне.

Для Гегеля сообщения о неписаном учении Платона имели только один смысл: большой философ не мог мыслить так разбросанно и несвязно, как это делают подчас персонажи платоновских диалогов; разумеется, у Платона была своя система философии, достаточно отвлеченная и строгая, чтобы быть доступной пониманию лишь прошедших специальную подготовку слушателей Академии; она не может, однако, отличаться от философии, представленной в диалогах, по существу, ибо в какой бы форме философ ни высказывал свои идеи, он непременно высказывает свои идеи, а не чужие, высказывает их так или иначе, а не припрятывает в карман²⁷.

В этой концепции Гегеля наука двадцатого века горячо поддержала первую часть (большая философия возможна не иначе как строгая система) и поставила под сомнение вторую — а почему, собственно,

²⁷ См.: Гегель. Г.В.Ф. Соч. М.-Л., 1932. Т. 10. С. 132.

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

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

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

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

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

Так что же определяет повозку — вид составных частей или ее специфическое предназначение? Похоже, что определяется повозка не через сумму частей, а через расчленение множества, единицей которого она может выступать. Расчленение это у Платона

называется «диайресис». Диайресис расчленяет множества на единицы и тем самым дает определения единицам. У Аристотеля и само определение, выраженное речью, и приводящий к определению процесс расчленения именуется одним словом «логос». То, что, собственно, определяется в определении вещи, Аристотель называет своим особенным выражением «быть тем, что это было» — по-гречески *tò tí ᾗν εἶναι*, что есть выраженное средствами греческого синтаксиса указание на то, что определяется не сама уникальная вещь (она не может иметь определения, она — атом, она вне логоса), а ее ближайший вид, присвоенный ей в первейшем ответе на вопрос «а что это?» Скажем, что есть Сократ? — человек. А что есть человек? Определение Сократа как человека есть определение в нем «того, чем он уже был назван». Сложная эта конструкция потребовалась после того, как Аристотель разделил вид и индивидуальную вещь. Платон индивидуальную вещь принимал в расчет лишь постольку, поскольку она идеально отвечает своему виду, грубо говоря, тождественна ему. Совершенство индивидуальной вещи, позволяющее ей рассматриваться как свой собственный эйдос, Платон именовал ее «добротностью», или «доблестью», по-гречески «арете». То, что делает повозку настоящей повозкой, отвечающей своему эйдосу, есть ее «арете». Диайресис помогает внутри множества множеств вычленить «арете» той или иной вещи. Вид неделим, он не имеет частей, но если рассматривать его как «арете» вещи, то получается, что обладать этой добродетелью — совершенством вида — та или иная вещь может в большей или меньшей степени. Не имея частей, эйдос тем не менее приобретает какую-то меру. Чем же измерить эту меру, как не числом?

Пока единое едино и единственно, оно и есть свой эйдос, оно вполне ему отвечает, оно само есть добротность своего вида и даже не добротность, «арете», а само благо, ибо мера его добротности равна единице. Но стоит единице сделать хоть шаг за пределы своей единственности, скажем единое захочет

стать существующим единым, эйдос — воплотиться в материи, как с абсолютным благом будет покончено: существующее единое сразу же обернется существующим беспредельным множеством, а вечный и совершенный эйдос — бесконечной погоней несовершенных и преходящих вещей за арете-добродетелью своего вида²⁸. Единица — страж совершенства, двойка — начало беспредельного падения этого совершенства. Без единицы ни одна вещь не имела бы эйдоса, без двойки ни один эйдос не имел бы даже бытия. Единица и «неопределенная двоица» — вот начала и основания всего сущего. В единице соединяются бытие, эйдос, единое и благо, в двойке — небытие, материя, множественность и зло. Как из единицы и двойки пифагорейцы выводили все остальные числа, так из единого и множественного выводятся все остальные идеи, в иерархической последовательности им можно присвоить достоинства чисел: тройки, четверки, пятерки вплоть до десятки²⁹. Как именно это делалось внутри стен платоновской Академии, позднеантичные авторы, скорее всего, представляли себе плохо; платоновские числа-меры совмещались с пифагорейскими числами-монадами, а насколько это было справедливо, судить крайне трудно. Некоторые идеи «неписаного учения» так или иначе, в разных местах и в различных связях у Платона можно встретить и в диалогах. Это обстоятельство может свидетельствовать как в защиту «неписаного учения» Академии, так и против него. В самом деле, что делает в наши дни старинные сообщения об эсотерическом учении Платона актуальной научной проблемой?

Во-первых, появляется возможность построить систему платонизма, помимо содержания платоновских диалогов, которые дают материала слишком много и в такой мере разнообразного, что охватывающая его система неизбежно должна была бы приоб-

²⁸ См.: Гайденок П. П. Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 145–163.

²⁹ См.: Аристотель. Соч.: В 4-х т. М., 1976. Т. 1. С. 337.

рести размеры и очертания настолько необозримые, что простое переиздание Платоновского корпуса было бы и по объему экономичнее, и для восприятия удобнее.

Что уровень абстракции аристотелевских сочинений был подготовлен практикой занятий в Академии — это не вызывает сомнений. Но и то, что в диалогах Платон ищет способа абстрактные соотношения представить в ярких образах, — это тоже бесспорный факт. Реконструкция неписаного учения в противовес содержанию диалогов игнорирует то обстоятельство, что переход от конкретных представлений к понятиям все более и более отвлеченным — естественный путь мышления и здесь философ решает самым обществом и самой жизнью предписанную ему задачу, а вот перевод абстрактных категорий (которые, превращая многое в немногое, облегчают работу мысли, но в то же время и затрудняют ее, ибо в слишком общих родах теряются малые, но тем не менее порой существенные виды) в некоторые поэтические образцы, способные сохранять между конкретным и абстрактным более живую и органическую связь, есть в деятельности философа более высокая ступень, чем создание профессиональной школы. Когда историки философии решились предпочесть абстрактно-систематическое изложение платонизма, воссозданное на основании свидетельств об эсотерической программе Академии, опытам воссоздания образа платоновской личности, постоянно ищущей, ставящей вопросы и никогда не дающей ответы, следующей чаще поэтическому вдохновению, чем строгой логике, они искренне полагали, что тем самым повышают Платона в ранге по той шкале ценностей, где ученый выше поэта. Возможно, это был необходимый этап для истории философии, которая теперь может осмыслить деятельность Платона не как «недо»теоретическую, но как «после»теоретическую.

Отсюда второе — приобретая «неписаное учение», философия не только не имеет права отдать художественную сторону платоновских диалогов «на

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

Содержание большой книги, суть философского учения можно, разумеется, выразить в двух словах или в двух десятках слов, или на двух-трех страницах, но не ради этой сути пишется книга и создается философское учение: большое и сложное здание мыслей или образов строится не как архитектурное украшение, но как система связей и креплений, соединяющих возможно большее число событий или явлений. Объемистая книга, вернее даже серия книг, Секста Эмпирика «Против ученых» полна отвлеченнейших изощренно-логических возражений, выставленных против оснований разных наук и против отдельных их положений; казалось бы, его скептицизм далек от жизни, жизнь требует достоверного знания как в области физических или математических наук, так и в области этики, но вот одно из его замечаний: даже здоровье не есть абсолютное благо, как болезнь не есть абсолютное зло, ибо если здоровый вынужден идти на военную службу и умирать за тирана, а больной — нет, то болезнь оборачивается благом, а здоровье — злом³⁰. Заурядный «наглядный пример», но

³⁰ См.: Секст Эмпирик. Соч.: В 2-х т. М., 1975. Т. 2. С. 18.

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

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



это серьезный предмет для истории философии, и реконструкция эсotericического учения не может отменить тех проблем, которые связаны с экзotericической деятельностью философа Платона.

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

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

Прежде всего о философах, в узком кругу исповедующих одну истину, а широкому кругу непосвященных предлагающих иную истину, попроще и поплоще, Платон отзывается с явным неодобрением. В диалоге «Теэтет» речь заходит о пресловутом тезисе Протагора «мера всех вещей — человек», причем очень скоро обнаруживается его несостоятельность, тогда, чтобы спасти репутацию почтенного мудреца, Сократ иронически предполагает: «Клянусь Харитами, Протагор был премудр, и эти загадочные слова бросил нам, всякому сброду, ученикам же своим втайне рассказал истину» (152 С).

Самое замечательное, что сокровенная истина тут же без труда излагается и оказывается весьма приемлемой для всех собеседников и вполне доступной пониманию непосвященных. С глубоким почтением передает Сократ в «Федоне» тайное учение пифагорейцев о том, что людская жизнь есть заключение под стражу, а побег из этого заключения — великий грех (62 В). Что же это за тайна, если посвящается в нее любой читатель диалога? Тайна закрытой школы, или сокровенная тайна бытия? Похоже, что из тайн бытия Сократ не собирался делать секрета. Правда, кое-кто склонен был разыскания философии окружать облаком таинственности, но Сократ был человеком дотошным и не упускал случая разведать истины, не подлежащие огласке, с тем, разумеется, чтобы поделиться ими с собеседниками (Кратил, 413 А). И только один раз Сократ решительно выступает против разглашения некоторых сведений о богах — пусть их выслушивают весьма немногие, втайне, принеся великие и труднодоступные жертвы, — речь идет о компрометирующих нравственность богов мифах, которые сам Сократ считает возмутительной и неудачной ложью (Государство, 377 Е – 379 А). Можно смело полагать, что в таком умонастроении Платон не стал бы делать из учения Академии секрета. Он прекрасно понимал, что трудное дело философии доступно далеко не каждому, — сама сложность философии скрывает ее учение от непосвященных надежнее всяких клятв и запретов, — и понимал это с большим сожалением. Чтобы узники пещеры не растерзали впредь того, кто придет к ним от высот свободы рассказывать о свете, как они поступили с Сократом, их нужно постепенно приобщать к свету, а не удерживать от него заграждениями тайн и секретов. Философская истина есть прежде всего справедливость, философ должен заботиться о том, чтобы как можно большее число людей научилось понимать справедливость, отличать благо от зла — это и филантропическое назначение философии, и непереносимое условие ее существования.



Мало вероятно, что оставшиеся без разрешения в диалогах апории предполагали разрешение внутри Академии. Диалог как литературное сочинение рассчитан был, разумеется, на более широкую аудиторию, чем возможное число слушателей Академии. Протрептический, или, как сказали бы теперь, рекламный, характер диалогического жанра вовсе не означал, что чтение диалогов должно было стать своего рода подготовительным классом для поступления в Академию, — в подготовительном классе, скорее, следовало бы преподавать геометрию, — платоновские протрептики привлекали читателя к занятиям философией в той мере, в какой это доступно любому афинскому гражданину, а не будущему профессору³¹. Реальные жизненные проблемы, проблемы мировоззрения, перед экзотерической и эсотерической философией Платона стояли одни и те же, только в решении их перед широкой публикой он брал в посредники Художественное творчество и приемы риторики, а перед слушателями Академии обращался к посредничеству активно развивающихся математических наук, из своего пристрастия к которым он тоже не делал тайны.

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

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

³¹ О жанре «протрептика» в связи с диалогами Платона см.: Миллер Т. А. Об изучении художественной формы платоновских диалогов. — В кн.: Новое в классической филология. М., 1979. С. 98–100.

Федр. Да.

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

Федр. Нет, а ты?

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

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

Сократ. Так вот, я слышал, что близ египетского Навкратиса родился один из древних тамошних богов, которому посвящена птица, называемая ибисом. А самому божеству имя было Тевт. Он первый изобрел число, счет, геометрию, астрономию, вдобавок игру в шашки и в кости, а также и письмена. Царем над всем Египтом был тогда Тамус, правивший в великом городе верхней области, который греки называют египетскими Фивами, а его бога — Аммоном. Придя к царю, Тевт показал свои искусства и сказал, что их надо передать остальным египтянам. Царь спросил, какую пользу приносит каждое из них. Тевт стал объяснять, а царь, смотря по тому, говорил ли Тевт, по его мнению, хорошо или нет, кое-что порицал, а кое-что хвалил. По поводу каждого искусства Тамус, как передают, много высказал Тевту хорошего и дурного, но это было бы слишком долго рассказывать. Когда же дошел черед до письмен, Тевт сказал: «Эта наука, царь, сделает египтян более мудрыми и памятливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости». Царь же сказал: «Искуснейший Тевт, один способен порождать предметы искусства, а другой — судить, какая в них доля вреда или выгоды для тех, кто будет ими пользоваться. Вот и сейчас ты, отец письмен, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мни-

мую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых».

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

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

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

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

Федр. Это очень верно.

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

Федр. И это ты говоришь очень верно.

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

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

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

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

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

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

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

Федр. Ни в коем случае.

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

Федр. Это было бы невероятно.

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

вместо этого будет, вероятно, проводить время в тех развлечениях, о которых я говорю.

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

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

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

Литературное произведение отрывается от своего создателя, предоставленное всем и каждому, оно не может защищаться от дурного читателя и не может прибавить ни слова к написанному для читателя благодарного, но недалекого: ему надо бы помочь разрешить возникшее недоумение — но текст способен лишь еще и еще раз повторить, то, что он уже сказал. Живая беседа совершеннее — собеседник перед тобой, ты видишь его и можешь к нему приноровиться, все недоумения можно разрешить по ходу беседы — что усвоено в процессе такой самостоятельной работы в живом собеседовании, то врезается в память прочно, а главное, начинает порождать в душе слушателя способность к внутреннему собеседованию с самим собой — таков смысл речи Сократа и видеть в этом противопоставление работы в Академии литературной деятельности нет никакой нужды, да и никакой возможности тоже. Проблема стоит совершенно одинаково и внутри стен Академии и вне: записывать или не записывать академические лекции? беседовать с первым встречным на улице или

сочинять для него литературное произведение? Беседа, разумеется, орудие более совершенное, но записи тоже становятся необходимостью: учителя и ученика могут разделять время или расстояние (даже и для себя самого не грех записать некоторые вещи — на старость, да и мало ли кто захочет пройти по следам того, кто однажды прошел дорогой мудрости), — задача состоит в том, чтобы письменная речь к дальнему собеседнику возможно ближе воссоздавала преимущества живой беседы. Речь идет о необходимости овладеть искусством диалектики: философу, если он хочет приобрести себе ученика в читателе, а писателю, если он хочет сеять разумное, доброе, вечное, а не тратить талант и мастерство на пересказ старых небылиц или сочинение новых. Главное — научить читателя мыслить, в литературном произведении эту задачу решить труднее, но если цель достигнута, то счастлив читатель, да и автор счастлив не меньше.

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

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

Философствующий писатель должен знать природу своего предмета, уметь подчинять композицию произведения логике этого предмета, а способ вы-



ражения мыслей — воспринимающей способности своего читателя. Когда говорят, что в платоновских диалогах невозможно проследить устоявшейся философской терминологии, то это справедливая характеристика, однако ее нельзя относить к уровню философского мышления Платона вообще. Вот здесь больше, чем где бы то ни было, полезно представлять себе различие между писаной и неписаной философией основателя Академии. Вышеприведенная рекомендация писателям говорит, пожалуй, о том, что Платон мог в диалогах вполне сознательно избегать тех уже достаточно абстрактных формулировок, которые были в ходу у слушателей Академии, но могли обескуражить простого читателя непривычной формой и трудно уловимым смыслом. Во всяком случае, можно указать пример того, как, вводя в рассуждение слово «качество» (*ποιότης*), Сократ предупредительно обращается к собеседнику (который, кстати сказать, геометр, а не филогимнаст, подобный герою «Соперников»): «Вероятно, тебе кажется странным это слово „качество“ и ты не улавливаешь его собирательного смысла — но ты все же выслушай все по порядку» (Теэтет, 182 А–В). По-русски тут следовало бы употребить слово «качественность», подобно тому как мы переводим слово «стольность» или «чашность», — это слова одной словообразовательной модели. В Академии могли говорить «стольность», но почему таких слов нет в диалогах, Платон достаточно хорошо объяснил. С этим же можно связать и другое заметное свойство платоновской речи. Слова «эйдос», «идея», «логос», «аритмос» имели в философии Платона достаточно определенный терминологический смысл, в греческой речи они, разумеется, как и до Платона, существовали в прежних дотерминологических значениях; философ, чтобы быть правильно понятым, волен выбирать: или каждый раз оговаривать новый терминологический смысл в отличие от нетерминологического специально, или избегать нетерминологических употреблений, обходясь какими-то другими словами. Платон как будто

нарочно старается столкнуть оба употребления в одном или в ближайших контекстах. «Идея» — центральное понятие платоновского идеализма, но если среди персонажей диалогов встречается хорошенький юнец — а это у Платона бывает часто, — философ не преминет заметить, что юноша был хорош своей «идеей»: в этом смысле слово идея понятно каждому, и Платон надеется, что от этого понятного образа читателю легче будет перейти к новому для него представлению³².

По примеру своего учителя Сократа Платон не прочь поострословить, каламбур — его излюбленная забава³³. Можно предполагать, однако, что Платон заметил одно очень серьезное свойство каламбура: привлекать внимание к морфологическому составу слова, наполнять смыслом его составляющие части и оживлять стершиеся метафоры. Но ведь именно на метафоре, причем на живой и сознательной, строит свое здание философская терминология: материя и форма тоже метафоры, более того, «эйдос» как «идея» в «Пармениде» по отношению к «эйдосу» как образцовому челноку в «Кратиле» также не что иное, как метафора. Мысль в своем движении отталкивается от образа и забывает о нем, но внимательный мыслитель, одаренный к тому же талантом художника, способен восстанавливать в своем воображении этот пройденный мыслью путь и открывать его тому разуму, который путями мысли почти не ходил или ходил сравнительно недалеко. Практически получается, что философ берется за дело поэта, но это лишь внешнее сходство. И Платон в «Федре» указывает и на это: если писатель пишет ради мысли — будь то Гомер, Лисий или Солон, — он заслуживает имени философа, поэтом, и только поэтом, пусть называется тот, кто сочиняет ради сочинительства, искусничает

³² См.: Аверинцев С.С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. — В кн.: Новое в современной классической филологии. М., 1979. С. 46 сл.

³³ Там же. С. 53 сл.

ет ради искусства и не обладает ничем более ценным, чем то, что написано в его писаниях (Федр, 278 В–Е).

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

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

Когда немецкий ученый-классик Вернер Егер в своем знаменитом научно-историческом романе о годах учения, странствий и учительства Майстера Аристотеля пытался из сопоставления Цицероновских пересказов и некоторых страниц в дошедших до нас сочинениях составить представление об утраченных литературных опытах молодого философа, он вольно или невольно изобразил дело так, что экзотерический интерес должны были представлять популярно изложенные и риторически щедро разукрашенные космологические построения по образцу «Тимея». Если предположение это справедливо (а выдающийся немецкий специалист посвятил этому предмету много лет и трудов своей жизни и основывался на весьма надежных источниках), то следует отметить, сколь существенно изменилась духовная жизнь Афин с тех

недавних пор, как Ксенофонт предлагал публике свои воспоминания о Сократе. Тогда Ксенофонт всеми правдами и неправдами старался доказать, что ни в какой космологии его друг и наставник никогда не был замечен. Платоновский «Тимей» стал для последующей космологической литературы прецедентом и образцом; прецеденты были еще и до Сократа, но то были, скорее, печальные прецеденты и в отношении философской концепции, и в отношении литературного качества, значение же «Тимея» не только в этом.

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

Самым важным событием в ходе этой перестройки было появление и развитие исторического жанра



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

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

Платоновские диалоги в условные рамки «экзотерических» сочинений не укладываются прежде всего тем, что к сообщению какого-то философского материала ни количественно, ни качественно сведения быть не могут. Аристотелевские экзотерические опыты в егоровской реконструкции, вероятно, были блестящими образцами именно такого рода: мастерская риторская парафраза одной из тем, разработанных также и в эсотерическом изложении. У Платона с этой точки зрения слишком много лишнего: жанровая экспозиция, чуть ли не интрига, экскурсы и

вставки, эротические и комические сценки, пейзажи, портреты, характеры, пространственные аналогии — это все, если можно так сказать, количественные излишества.

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

Темы и проблемы отдельных диалогов у Платона, как правило, не повторяются, хотя и у лириков, и у трагиков мы находим не по одному произведению на одну тему, можем указать любимые темы, к которым поэт то и дело возвращается, — в платоновском кор-



пуще ни одна тема не ставится дважды, но есть в нем одно произведение, где все они как бы встречаются вместе, подвергаются разбору уже не столь подробно, зато в единой системе, — это «Законы». Сожаления критиков о том, что Платон в своих литературных произведениях не построил философской системы, основаны на недоразумении. Философия, которой занимался Платон, могла найти выражение только в тех двух системах, которые он и построил: в системе политической в соответствии с афинским пониманием софии — она представлена в «Законах», и в системе космологии, в традициях досократовской «физиологии», что и сделано в «Тимее».

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



Платон — соперник Гомера

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

Протарх. Как так?

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

Протарх. Я с этим совершенно согласен и принимаю сказанное.

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

Протарх. Какой?

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

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

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

Протарх. Очень часто бывает». (Филеб, 38 Е – 39 С).

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

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

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

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

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

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



мышление находит удовлетворение в промежуточном, серединном, определенном. И предел и беспредельность — идеи крайние. Посредине между ними стоит идея числа, единственно определенной множественности каждой вещи.

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

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

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

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

даниями, истинные независимо от наших мнений на их счет — например, красота.

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

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

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

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

Таков итог «Филеба». В диалоге «Менон», где речь идет о добродетели государственного мужа, и в диалоге «Ион», предмет которого — поэзия, ее ис-

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

Истинное знание обеспечивается бессмертием души, но именно имея в виду бессмертие души, философия смягчает требования к истинности земного человеческого разума, оправдывая его несовершенство несовершенством земного мира становлений. Недаром в «Филебе» благо разумеется не как бытие, а как счастливая жизнь. В идеальном государстве Платона Гомеру места нет, но в жизни, пока она остается жизнью с ее удовольствиями и страданиями, нет поэта поэтичнее и трагичнее Гомера. «Поэт этот воспитал Элладу и тому, кто хочет руководить людскими делами и воспитывать людей, следует внимательно изучать этого поэта и в согласии с ним строить «свою жизнь» (Государство, 600 E – 607). Для Платона Гомер, возлюбленный с детства, на всю жизнь остался роковой любовью, от которой разумение долга велит отказаться, а живое сердце отступить не дает.

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

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

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

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

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

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

«Во всех других государствах люди, обратившиеся к философии, вправе не принимать участия в государственных делах, потому что люди эти сделались такими сами собой, вопреки государственному строю, а то, что вырастает само собой, никому не обязано своим питанием, и там не может возникнуть желание возместить по нему расходы. А вас, — мысленно обращается Сократ к стражам идеального государства, — родили мы, для вас же самих и для остальных граждан, подобно тому как у пчел бывают вожди и цари. Вы воспитаны лучше и совершеннее, чем те философы, и более их способны заниматься и тем, и другим. Поэтому вы должны, каждый в свой черед, спускаться в обитель прочих граждан и привы-

коть созерцать темные стороны жизни. Привыкнув, вы в тысячу раз лучше, чем живущие там, разгляди-те и распознаете, что представляет собой каждая тень и образ чего она есть, так как вы уже раньше лицез-рели правду относительно всего прекрасного, спра-ведливого и доброго» (520 В-С).

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

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

Геометр чертит на песке линии, изображает квад-раты, треугольники, окружности, диагонали, диамет-ры и тому подобное. Рассуждает он при этом вовсе не об этих, зачастую кривых и несовершенных, изоб-ражениях (где-то палочка глубже прорезала песок, где-то мельче, там ей помешал камешек, линии мо-гут быть неравномерной толщины, прерываться или огибать препятствия), он смотрит поверх всех несущественных частных и не идущих к делу случай-ностей и рассуждает о тех точных и совершенных, идеальных прямых и окружностях, изображением которых служат эти нарисованные. Между теми иде-альными фигурами и этими несовершенными Платон признает отношения подобия, пропорции, аналогии.

В такой же пропорции подобия находятся фигуры геометрии и очертания земных предметов.

Умственный взор видит свои предметы подобными тем, которые может созерцать обычное чувственное зрение. Идеальные эйдосы вещей неделимы, они недоступны логосу, описывающему структуру, исчисляющему состав сложного, но земные подобия идей в чувственном мире вовсе не обладают свойствами неделимости, они сложны, потому и хрупки, их логос-состав доступен логосу-счету и логосу-слову. И получается, что единственно доступный человеку способ дать эйдосу хоть сколько-нибудь подобающий логос — это воспользоваться образом подобного эйдосу, его отражением, отображением или, как говорит сам Платон, «эйконом».

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

Уподобление, по Платону, выявляет не только то, что подобно, сходно, но и то, что подобает, определяется природой вещи, ее сущностью. Именно такое понимание художественной аналогии лежит в основании космологии «Тимея». Мироздание в своем материальном образе есть произведение божественного ремесленника-демиурга и, как всякое произведение, есть лишь изображение своего идеального прообраза. «Поэтому, — рассуждает Платон, — относительно изображения и первообраза надо принять вот какое различие: слово о каждом из них сродни тому предмету, который оно изъясняет. О непреложном, устойчивом и мыслимом предмете и слово должно быть непреложным и устойчивым: в той мере, в какой оно может обладать неопровержимостью и бесспорно-

стью, ни одно из этих свойств не должно быть утрачено. Но о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно. Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере. А потому не удивляйся, Сократ, если мы, рассматривая во многих отношениях много вещей, таких, как боги и рождение Вселенной, не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости. Напротив, мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего» (Тимей, 29 В–D).

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

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

Собеседник Сократа замечает противоречие в том, что, с одной стороны, занятия философией делают человека бесполезным для государства, а с другой — государствам не избавиться от бед, пока не



будут в них править философы. Как это согласуется одно с другим?

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

— А ты, видно, к уподоблениям не привык.

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

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

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

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

— Вполне».

Платоновские «эиконы» приводятся не ради литературных красот, они предполагают поясняющее аналогичное истолкование. Дается ли оно здесь же развернутым текстом или предоставляется самостоятельной умственной работе читателя — это вопрос композиции или тактики, но не принципа изображения. Эйкон есть изображение некоторой реально существующей вещи, живого существа, житейского предмета, жизненного явления, обладающих в силу своей жизненности тем, что мы называли бы органической цельностью. Эта органическая цельность изображаемого служит в эйконе образом того диалектического синтеза вовлеченных в рассуждение понятий, к которому устремляется мысль философа. Путь философии к этому синтезу долг и труден, для неподготовленной души он и вовсе непреодолим, эй-

кон простым читателям заменяет рассуждение, а посвященным открывает путь к решению пропорции между истиной и правдоподобием. Это имеет в виду Сократ, когда говорит о смешении в эйконе трудносопоставимых черт, именно это позволяет Платону дать образ государства как органической цельности, притом что соответствующего понятия мы у Платона не находим, да и вряд ли исторически правомерно было бы такое понятие у него искать.

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

Вот и сейчас — не заставляй нас соединять с должностью стражей такое счастье, что оно сделает их кем угодно, только не стражами. Мы сумели бы и земледельцев нарядить в пышные одежды, облечь в золото



и предоставить им лишь для собственного удовольствия возделывать землю, а гончары пускай с удовольствием разлягутся у очага, пьют себе вволю и пируют, пододвинув поближе гончарный круг и занимаясь своим ремеслом лишь столько, сколько им захочется. И всех остальных мы подобным же образом можем сделать счастливыми, чтобы так процветало все государство.

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

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

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

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



«... Ты можешь уподобить, — говорит Сократ в «Государстве», — нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная ... невысокой стелой вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

— Это я себе представляю.

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

— Станный ты рисуешь образ («эйкон») и странных узников!

— Подобных нам.

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

вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, т. е. смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет.

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

Пропорция между истиной и подобием в этом эйконе у Платона несколько иная, чем, скажем, когда он пользуется примером картины, изображающей живое существо, чтобы оправдать свою собственную реалистичность в изображении идеального государства. Там аналогия задавалась только для мысли, не для глаза. Здесь в работу вовлекаются одновременно и с одинаковой активностью и ум и воображение. Платон говорит: наша жизнь на земле так же относится к истинному бытию, как заточение в пещере — к выходу на волю и созерцанию солнечного света, — но в то же время это значит: наша жизнь есть заточение в пещере, истинное бытие есть вольное созерцание солнца. Уподобление выливается в определение, художественное творчество и философская работа соединяются в одном произведении, создается то, что не может быть названо иначе как философским образом, внутри которого каждое слово раздваивается, растраивается, обозначая одновременно и пещеру или Солнце, и «как бы пещеру» или «как бы солнце», и «своего рода пещеру» или «своего рода солнце».

Разве не так же поступали досократические философы, когда говорили: все сущее в мире — вода (огонь, воздух, земля) или любовь и вражда правят миром? — И так, и не так. Двусмысленность и трисмысленность слова свойственна была их философскому языку тоже, но у них весь образ был вмещен в одно единое слово, оно тяжелело и становилось зачастую малоповоротливым, плохо пригодным и для на-



учной обработки и для поэтического усвоения³⁴. Платоновский «эйкон», живописное изображение, развернутая метафора, детально выписанная аналогия, представлял философскому слову и большую легкость и мобильность, принимая на себя тяжесть смысловых оборотов, и в то же время углубленную концептуальную значительность, как бы фокусируя в нем свою энергию: для научного употребления слово «солнце» становилось настоящим термином, область значения которого была ограничена образом-эйконом не хуже, чем профессиональной конвенцией, а для неискушенного читателя философская конвенция без труда преобразовывалась в поэтическую картину, понятную и убедительную силой своего «правдоподобия». «Гомеомерии» Анаксагора были для простого обывателя неправдоподобной игрой ума: в самом деле, как писал Лукреций,

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

(О природе вещей, I, 881–892).

³⁴ См.: Аристотель. О душе, 410 А: «... В самом деле, каждый элемент познает себе подобное, но ничто не познает кости или человека, если они не будут также находиться в душе. А что это невозможно, об этом не стоит и толковать. В самом деле, разве заключает в себе недоумение вопрос, находится ли в душе камень или человек?» Ни как термин, ни как образ «вода» или «земля» Эмпедокла не удовлетворяют Аристотеля.

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

Абстрактнейшие построения «Государства» и «Тимея» благодаря своей живописной органичности, житейскому правдоподобию были восприняты как новая, после гомеровской, картина мира, причем более правдивая, чем у Гомера. Первые философы в полемике с Гомером заботились прежде всего об истине, Платон впервые сознательно и методически поставил перед философией вопрос о читателе, о том самом узнике темной пещеры, для которого «вещи сами по себе» — слепящее глаза зрелище, а созерцание «отражений», или «подобий», — единственно верный и доступный путь привыкания глаза к свету истины.



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

Гомер писал, вернее, пел не от себя, он обращался к Музе — Муза диктовала эпическому поэту историю Троянской войны или скитаний Одиссея. Гомеровский эпос заверял свою истину печатью божествен-

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

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

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

Жизнь — искаженное бытие, сама по себе она не стоит внимания философии, но простым душам жизнь доступнее истины, она сильна и у нее много союзников — молодость, жажда наслаждений, ее оружие — красота. Легче найдет сочувствие у слушателей тот



философ, который будет учить, что все мерзкое и злое в этой жизни неистинно, чем тот, который поставит под сомнение те немногие, но тем более драгоценные радости, какие жизнь способна человеку дать. Платон это понял, он населил свои диалоги молодыми цветущими красавцами, заполнил любовью, превратил в один нескончаемый праздник. Однако постепенно от диалога к диалогу, ненавязчиво, но твердо красоте телесной противопоставляется духовная красота, а любви к свежему и цветущему — любовь к вечно прекрасному и неизменному, противопоставляется не в моральном рассуждении, а в своеобразном романе, истории необычайной привязанности двух крайне противоположных натур — Сократа и Алкивиада. Сократ — безобразен и стар, Алкивиад — свеж и прекрасен, Сократ — мудр и добр, Алкивиад — честолюбив и властен, Сократ — предан и горд, Алкивиад — самонадеян и отзывчив, эта пара — пример того, как обретают друг друга два человеческих символа, две разлученные половинки некогда единого человеческого естества. Мудрость Сократа восхищается природным совершенством Алкивиада, Алкивиад очарован духовным величием Сократа, оба блага тянутся друг к другу, но отношение их пропорционально отношению золота и меди. К философии обращается благородный и смысленный Тезтет — так ведь он не красавец, философию предпочел политической карьере Феаг — так ведь он слаб здоровьем, победа Сократа над Алкивиадом, баловнем природы и судьбы, всеобщим любимцем, живым воплощением всех живых наслаждений и всех живых пороков — вот подлинный триумф философии, достойнейшая ее победа, равно как судьба Алкивиада, отошедшего от Сократа, — наиболее внушительный и наглядный урок того, в какое зло для самого человека, для ближних его и для всего государства могут обратиться самые щедрые природные дары, если медные радости жизни заслонят от него золотые блага истинного бытия. Биография Алкивиада, как мы бы сказали, исторического — не предмет для поэзии Платона; жизнь и личность Алкивиада как

эпикон человеческой жизни и человеческого характера как такового в их эйдосе — вот что занимает Платона, а для удовольствия читателя он не жалеет ни красок, ни подробностей, были бы только они правдоподобными, т. е. похожими на жизнь и подобающими истинному бытию.

По суждениям античных критиков, Платон, хоть и был самым гениальным подражателем и соперником Гомера, однако победить в этом споре не сумел, ибо на протяжении всей античности соразмерный человеческой природе мир гомеровского эпоса сохранял для читательских душ непобедимое обаяние. Однако в писательских душах Платон одержал неприемлемую для критики победу. Псевдосерьезное описание и мотивировка сохраненных преданием события и поступков, в реальность которых никто из образованных людей давно уже не верил, наглухо скрытая ироничность, угадываемая лишь в этом остром сопоставлении глубоких психологических мотивировок и примитивных деяний, в дотошной обстоятельной аргументированности исторических деталей (*οὐδὲν ἀμαρτυρον* — ни слова без ссылки на источник!), соседствующей с мистической интерпретацией самых чудовищных суеверий — в эстетике эллинизма это платоновское наследство. Поэтика эллинизма, до мозга костей рационалистическая, даже в использовании сугубо чувственных средств воздействия математически точная — это тоже порождение платоновской методы воспитания читателя, допускающей чувственную привлекательность в союзники, но не в руководители искусства, приверженного духовным ценностям и рациональным основаниям. Риторика, получившая в лице Платона мощного идейного вдохновителя, превратила ремесленный прием этопеи — когда заказанную речь платный мастер принаровлял к личности заказчика — в основной принцип художественного освоения действительности: правда потеряла всякое преимущество перед правдоподобием. Античная Муза заговорила не о том, что было, есть и будет в непреложной гомеровской истинности, но о том, чему воз-



можно при тех или иных обстоятельствах случаться с той или иной степенью вероятности. Платон подвел под эту эстетику вероятного правдоподобия философский фундамент своим учением о призрачной неподлинности земной жизни, подражая которой, художник оказывается в жалком положении копировщика копий, — единственный путь для поэта сделаться творцом — это подражание умственно усматриваемым образцам. Платон именовал это творчество философской Музой, александрийцы называли это ученой поэзией.

... Встала из мрака младая с перстами пурпурными Эос... — так начинался новый день в мире Гомера, где небо было божественным телом отца-Урана, а земля — божественным лоном матери-Геи, где волны Океана кипели сверкающими, вечноподвижными, осязаемыми формами nereид, наяд и тритонов, где Солнце катилось по небу не раскаленным камнем Анаксагора, а огненной колесницей Гелиоса; где боги, покидая время от времени беспечальный Олимп, входили в людские жилища, принимая земной облик и земные заботы, а люди в патриархальной простоте дарили богам счастье любви, отцовства или материнства, преданного послушания и ученичества, а порой потешали бессмертных лукавством обмана или язвили гневом — и даже копьем. Гомеровский мир, со всей его суматохой, то благополучной, то погибельной, был обжитым и привычным домом, где все на месте и, что ни потребуется, можно взять не глядя, протянув лишь руку, а каждое дело совершать по обычаю и без отчета, — вот почему он сохранял свою притягательность для человечества многие и многие века уже после того, как оно обзавелось новыми домами, где вместо обычая устанавливался распорядок, а вместо привычки — знание, где ничего уже нельзя было сделать не глядя и без отчета, где не было могущественных владык, у которых можно было мольбами и дарами выпросить делаемое даже рассудку вопреки и наперекор стихиям, где правила неумолимая необходимость. У этих новых жилищ тоже находились свои певцы — но распорядок, необходимость, знание — это голые слова. В

каких образах представить человеку этих новых распорядителей его жизни?

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

После Гомера с Гесиодом Платон первый стал строить новый мир не из человекоподобных аллегорий, знаменующих отвлеченные понятия, и не из природоподобных стихий, изображающих некие неопределенные и неукротимые силы, противостоящие человеку, а из обыденных, хорошо знакомых человеку предметов, подчас ничтожных и неинтересных, но только до тех пор, пока человек не задумается над их чудесной силой, а если задумается, то непременно удивится, а с удивления начнется та необратимая работа мысли, которая приведет через любопытство и любознательность к знанию и пониманию.

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

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

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

Кажется, все на свете мог Одиссей, но за его спиной стояла Афина. Обернись — и за твоей спиной встанет Афина, если не будешь дремать, если задумаешься, удивишься, станешь спрашивать, отвечать, рассуждать, если научишься отличать благо от зла и

вооружишься решимостью всегда выбирать благо, даже с риском для собственной жизни.

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

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

Муза Аристотеля

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

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

Когда критика новейшего времени бросила хлесткую и почти оскорбительную фразу об Аристотеле: «не поцеловала его Муза», — то было это и в смысле художественного вкуса несправедливо, и в отношении строгого историзма недобросовестно³⁵. Аристотель, разумеется, не всегда сладок — но не без горечи и сладость Гомера. В этических, политических и риторических сочинениях, подписанных именем Аристотеля, «разумная и решительная речь» не чуждается ни остроумия, ни развлекательности, ей нельзя отказать в том изяществе, которое создается не вычурностью и утонченностью, но ясностью, простотой и доброжелательным расположением к читателю.

Взять хотя бы такой отрывок из «Политики»: «...внутренние распри возникают не о мелочах, но из мелочей, мятежи же поднимаются всегда по поводу дел важных. Особенное значение приобретают мелкие неурядицы в том случае, когда они возникают среди лиц высокопоставленных. Это произошло,

³⁵ См.: Политика Аристотеля. М., 1911, с. VII.

например, в древние времена в Сиракузах, где возник государственный переворот на почве распри из-за любовных дел между двумя молодыми людьми, занимавшими в то время ответственные должности. Когда один из них отлучился из Сиракуз, его коллега по службе переманил к себе предмет его любви; тогда первый, разобидевшись на второго, склонил, в свою очередь, жену последнего вступить с ним в связь. Каждому из них удалось затем втянуть в свои распри лиц правящего класса, и это-то обстоятельство повело к общему разделению государства на две враждебные партии... Вообще распри среди знатных приходится расхлебывать всему государству, как это случилось, например, в Гестизе после Персидских войн, когда там два брата завели между собою тяжбу из-за отцовского наследства. Более бедный из них утверждал, что его брат скрыл имущество отца и тот клад, который был им найден, и склонил на свою сторону зажиточный класс. В Дельфах одно сватовство послужило причиной ссоры, а это повело впоследствии к общим неурядицам. Дело было так: жених, по дороге к невесте, увидел неблагоприятное для себя предзнаменование и отказался от брака; тогда оскорбленные родственники невесты, в то время, когда жених приносил жертву, подбросили в его жертвенную корзину некоторые предметы, принадлежащие святыне, а затем убили его как святотатца»³⁶.

Как из скурых гомеровских упоминаний греческая трагедия черпала свои сюжеты, оснащая их бытовыми и психологическими подробностями, так же позднейшая морализирующая беллетристика питалась крохами с аристотелевского стола. Приведенные сюжеты так и просятся в риторическую обработку, в них, кажется, сжата пружина и вот-вот развернется сила Плутарховых политических страстей — только развернуть, только снарядить риторическим оружием и риторическими прикрасами, но Аристотель не делает этого, хотя все хитрости риторики известны

³⁶ Там же. С. 216–217.

ему не хуже, чем Плутарху. Почему? На этот счет сам Аристотель приводит поучительную притчу.

«Очень остроумно и передаваемое древними предание об изобретении флейты. Рассказывают, что Афина, изобретя флейту, отбросила ее в сторону. Недурное объяснение придумано было этому, а именно: будто богиня поступила так в гневе на то, что при игре на флейте физиономия принимает безобразный вид. Настоящая же причина, конечно, заключается в том, что обучение игре на флейте не имеет никакого отношения к развитию интеллектуальных качеств, Афина же в нашем представлении служит олицетворением науки и искусства»³⁷.

Профессиональные ухищрения литературного красноречия обезображивают лицо философской Музы, божества, которому Аристотель служил вслед за Платоном. Эту музу чистого разума и отвлеченной красоты совершенных математических фигур Платон противопоставлял подслащенной музы Гомера и прочих поэтов, любимцев толпы, как истинную Музу — неистинным ее призракам второго и третьего сорта. И все же Платон вынужден был открыть шлюзы для поэтических вод Гомера, допустить смешение чистой красоты с недостаточно чистой, и, как мы видели, побуждали его к тому достаточно серьезные и сугубо философские соображения. Можно сказать, что художником Платона сделал его скептицизм. Предоставив бытие — мышлению, а становление — вере, Платон вынужден был, оставаясь философом в рассуждении о бытии, сделаться поэтом в уподоблении преходящего — вечному, копии — образцу. Аристотель тоже не чуждается поэзии, правда, его представления о взаимоотношениях между поэзией и философией не укладываются в ту пропорцию, которую составил Платон.

«... Задача поэта — говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости. Ибо историк и поэт

³⁷ Там же. С. 372.

различаются не тем, что один пишет стихами, а другой прозой (ведь и Геродота можно переложить в стихи, но сочинение его все равно останется историей, в стихах ли, в прозе ли), — нет, различаются они тем, что один говорит о том, что было, а другой о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории — ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном. Общее есть то, что по необходимости или вероятности такому-то характеру подобает говорить или делать то-то; это и стремится показать поэзия, давая героям вымышленные имена. А единичное — это, например, что сделал и претерпел Алкивиад» (Поэтика, 51 А 36 – 51 В 10)³⁸.

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

Философская Муза Платона преследовала истинно совершенную красоту, подслащенная Муза у того же Платона представляла эту истину в ее более или менее несовершенных земных подобиях; Муза Аристотеля в истине ищет не столько совершенства, сколько цельности, понимания любой вещи в соответствии ее действительности и ее возможностей, — чтобы увидеть мир прекрасным философ и поэт должны не просто стирать случайные черты, а постичь необходимость любой случайности, общее в любой частности, в любом создании — его цель.

³⁸ Цит. по кн.: Аристотель и античная литература. М., 1978. С. 126.

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

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

«Метафизика» действительно представляет в наиболее существенном своем содержании непреодолимые трудности для перевода ее на новые языки, трудности, в известном смысле аналогичные тем, которые испытывают переводчики стихов. У стихотво-

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

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

Язык в целом претерпевает изменения от поколения к поколению, меняется и философский язык, делают это люди, но каждый человек застает язык готовым, как и философ начинает всегда с освоения «действующего» в данную эпоху словаря, а затем и своей деятельностью так или иначе способствует его изменению. Философский словарь, философская энциклопедия — краеугольный камень специального философского образования. Мы видели, что первые уроки философии в Афинах посвящались выяснению понятий, которое практически проводилось как осмысление слов. В школе Аристотеля прежде всего было покончено с этим неразличением слова и по-



нения: «живое» философия будет определять не как одно понятие для всего, что называется этим словом, но как разные понятия, скажем, для живописного изображения и для живого существа. Однако далеко не всегда путаницу синонимии и омонимии можно было устранить так легко, как для «живого». К тому же разные философы — а ко времени Аристотеля у философии была уже своя история — пользовались зачастую то разными словами для обозначения одного понятия, то одним словом для обозначения разных понятий. Скажем, «начало» и «природа» у натурфилософов. По мнению Аристотеля, природой они называли то, что следует именовать началом, слово же природа у них не имеет того смысла, в котором необходимо различать сотворенные человеком вещи от тех, которые, как и сам человек, родились сами по себе, «от природы».

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

Следует ли различать в философском словаре понятия «причины» и «цели»? Аристотель допускает употребление слова «причина» в смысле «цели», определяя это значение как «целевую причину» (Метафизика, 1013a – 1014a). Более того, в соответствующей главе «Метафизики» причина вообще не определя-

ется как собственно «причина» в отличие, скажем, от «начала», «формы» или «цели»; содержание понятия причины раскрывается через соприкосновение его с понятиями начала, материи, формы и цели. Такой подход позволяет Аристотелю не просто навести порядок в словоупотреблении, но и выработать более конкретные философские понятия материальной причины, формальной причины и причины целевой.

Аристотель сумел использовать многозначность слова не как помеху пониманию (такой способ запутать противника он сам предлагает в своих наставлениях по риторике³⁹), но как одно из средств речевой и мыслительной экономии: философия должна не умножать словарь, вводя новые слова для каждого нового понятия, но давать точные определения понятиям, используя все те возможности, которые предоставляет ей человеческий язык. И все-таки именно Аристотель ввел в философский лексикон им самим придуманные, до сих пор остающиеся загадкой слова «энергия», «энтелехия» и сложное выражение «быть тем, что это было». Однако три эти исключения только подтверждают правило, во-первых, тем, что их только три, во-вторых, тем, что они так за Аристотелем и остались как его собственность, а еще тем, что их изобретение точно так же основано на выявлении возможностей греческого языка, как и практика использования бытующих в языке слов.

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

³⁹ См.: Топика, II, 3, 110 А.

Аристотелевская «дюнамис» прежде всего двулика, причем настолько, что по-русски ее предпочитают переводить двумя словами: «возможность» и «способность». Два этих русских слова тоже в какой-то части своих значений совпадают, но «дюнамис» не исчерпывается даже суммой всех значений обоих этих слов. Посвященная этому предмету глава «Метафизики» отсылает нас к примерам домостроительства и врачевания (1019 а – 1019 б). Возможностью, позволяющей дому строиться, Аристотель называет искусство строителя: оно есть начало строительства дома и оно не находится в самом доме, — отсюда возможность-дюнамис определяется как начало движения или изменения, помещенное вне движущегося или меняющегося. Может случиться так, что это начало-дюнамис окажется помещенным даже и в самом меняющемся, скажем, когда врач лечит сам себя, но в таком случае в пациенте следует различать больного и лекаря-специалиста: лечится больной и возможность излечения помещается не в больном, а в специалисте, обладающем врачебным искусством. Определение, таким образом, уточняется: дюнамис есть начало движения или изменения, помещенное в ином, нежели это движущееся или меняющееся, или в нем самом, но постольку, поскольку в нем самом помещается то иное, которое заключает в себе эту возможность. Итак, дюнамис — это внешняя возможность совершения события. Кроме того, продолжает Аристотель, говоря о том, что дом может быть построен, мы не всегда имеем в виду, кто, как, когда, где и из чего его будет строить, т. е. не подразумеваем здесь вообще никаких определенных внешних начал, но только самое действие или претерпевание, скорее, последнее, ибо упоминается только объект действия: дом, — дом может быть построен, а не может быть, скажем, спет или рожден естественным путем.

Далее, когда мы слышим: этот человек может говорить или ходить, то подразумевается, что у него есть соответствующие способности, или свойства: скажем, хороший голос и бойкий ум или крепкие ноги

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

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

Философы до Аристотеля принимали два начала: бытие и небытие; в этом двуцветном без оттенков снимке мир совершенно не прорисовывался, приходилось допускать смешения черного с белым в той или иной пропорции, так или иначе смешивать бытие с небытием, единичная конкретная вещь никак не могла претендовать на истинность, чистым бытием признать ее никто не хотел по причине ее несовершенства, но и вовсе отказать ей в бытии никто не решался — как-никак конкретная вещь — это то единственное, что можно не только видеть и мыслить, но и пощупать руками. У Аристотеля вещи и события оказались одеты полупрозрачным покровом возможностей и способностей. Возможность дому строиться, лире — звучать, человеку — умирать, — бытие это или небытие? Возможное истинно или неистинно? На



первый случай, замечает Аристотель, достаточно и того, что оно не ложно. Возможность уже во всяком случае не есть небытие. А вот что из возможного есть сущая истина, какая из возможностей окажется бытием, покажет дело — по Аристотелю, «энергия». Что такое «энергия»? спрашивает сам себя Аристотель, и чистосердечно признается: я не могу дать определения. «Нет нужды во всех случаях непременно изыскивать определение, иной раз приходится схватывать взглядом аналогию» (Метафизика, 1048a), (вспомним «эйконы» Платона: именно на эту способность человека умственным взором по аналогии строить образ, призванный заменить определение, рассчитывал Платон, когда давал некоторые ответы «с помощью уподобления»). И Аристотель предлагает такую аналогию тому, кто хочет представить себе, что значит «энергия» (*ἐνέργεια*).

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

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

для познания. Казалось бы, делить можно что угодно до бесконечности и этим создается видимость того, что возможна «энергия» беспредельного, но в отвлеченном смысле у беспредельного нет энергии.

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

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

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

Если речь идет о внешней возможности, то она всегда задается действительностью того другого, в котором она помещается, следовательно, здесь действительность предваряет возможность. Если под

возможностью понимать способность самой вещи к чему-либо, то этой возможности предшествует не только действительность самой этой вещи — по времени — но еще и действительность логическая, поскольку способным называется нечто, это нечто идет впереди способности. Даже когда возможность очевидным образом опережает действительность, скажем в юноше возможность будущей зрелости, то и тогда действительность зрелого мужа впереди его возможности, как цель прежде действия. «Ибо цель есть дело и действительность есть дело; вот почему и самое имя действительности происходит от дела, а по значению действительность приближается к энтелехии» (Метафизика, 1050a).

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

В этом контексте, пожалуй, невозможно уловить разницу между энтелехией и энергией, как она пояснялась в цитированном выше пассаже из «Метафизики». Способность-дюнамис — это как бы дремлющая сила, пробуждение преобразует ее в движение, или энергию, или, как только что было сказано, в энтеле-

хию. Вот что, однако, следует заметить: и способность и энергия-энтелехия у Аристотеля не бесконечны, но ограничены во времени не чем иным, как окончательной реализацией возможности, полным осуществлением энтелехии, той самой вещью, возможностью осуществления которой была рассматриваемая возможность и осуществлением которой было рассматриваемое осуществление этой возможности. «Конец — делу венец», но не только венец, но и конец делу, после которого уже ни дела, ни возможности этого дела больше нет (Физика, 201 b). Строительство дома есть энергия по отношению к возможности построить дом; возможность означает, что дома можно и не строить, этим она отличается от необходимости; но коль скоро строительство идет, мы говорим уже не о возможности действия, но о самом действии, о его энергии; не будет строительства, не будет и энергии; но строительство идет и идет оно — уж если идет — к концу, вот почему действие по отношению к возможности этого действия есть не только энергия — дело, но и энтелехия — доведение этой возможности до ее конца, до того момента, когда готовый дом положит конец-телос и возможности строительства этого дома и ведению строительства, строительным работам, и заботам о том, чтобы в ходе строительства получился именно этот дом, а не что-нибудь другое — ведь если дом не получился, возможность не будет исчерпана, не будет завершена ни энергия, ни энтелехия. Таким образом, если пытаться наметить хоть какую-то смысловую разницу между энергией и энтелехией, то в энергии на первый план выступает осуществление возможности, переход ее в действительность, а в энтелехии — исчерпание возможности вплоть до ее искоренения, доведение дела до конца.

Итак, строительство завершено, дом готов и тем самым покончено с возможностью постройки дома, с энергией строительных работ и с энтелехией данного домостроительства. Однако и к готовому дому понятия возможности, энергии и энтелехии сохраняют отношение, по теперь уже речь идет о возмож-

ности, энергии и энтелехии применительно к другим действиям, в которые этому дому придется быть вовлеченным, и прежде всего об энергии и энтелехии его существования (о возможности существования говорить излишне, коль скоро дом готов и уже существует). Чтобы про существующий дом можно было сказать, что это дом, чтобы приемочная комиссия положила конец строительству заключением «дом готов», возведенное строение должно иметь вид дома, «эйдос» дома. Для Аристотеля этот эйдос представляется с нескольких сторон. По отношению к строительному материалу, заключающему в себе одну из возможностей появления дома на свет, энергии дома, дом есть особая форма существования этого материала в отличие от, скажем, сложенных на стройплощадке бревен, камней, черепицы и прочих стройматериалов. По отношению к искусству домостроения это один из видов работ, за которые берется домостроительная организация: жилой дом или административное здание, или что угодно другое, но именно определенный вид дома, оговоренный в заказе по требованию заказчика. Для заказчика дом — это нужная ему вещь, его имущество, которое только во вторую или третью очередь составляет признак его богатства, а в первую очередь является принадлежностью его бытия — по-гречески имущество в этом смысле называется «усия» (*οὐσία*) — тем же самым словом «усия» называется и энергия существования (См.: Метафизика, 1017b; Ср.: Категории, V, 2 а — 4 b). Аристотель называет этот готовый, отстроенный по определенному заказу, определенному заказчику принадлежащий — одним словом, конкретный индивидуальный дом, как и всякую конкретную индивидуальную вещь, «усией», указывая тем самым на энергию существования этой вещи; по-русски «усия» в этом смысле чаще всего переводится «сущностью», причем приходится оговаривать, что понимать эту сущность надо не в противопоставлении, скажем, ложной видимости, а в сопоставлении с другими сущностями, такими же, как она, в

отношении к существованию, но отличными от нее по своей индивидуальности.

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

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

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

Он нашел кончину, ради которой родился, —



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

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

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

Прежде всего возможность есть возможность быть или не быть. Когда мы можем определить, какая возможность осуществляется? — Когда она уже осуществляется, т. е. после энергии. Дом строится и вдруг начинается землетрясение — когда выявляет-

ся невозможность выстроить дом в это время и на этом месте? — После того, как рухнула недоделанная постройка. Что же раньше — возможность или действительность? Можно ответить так: возможность (или невозможность) уже была раньше энергии, просто мы узнали о ней позже. Да, такой ответ имел бы смысл, если бы мы узнали о ней со стороны, а не из самой энергии. Возможности попросту говоря нет в том смысле, в каком энергия есть. Возможность существует в возможности, а энергия существует на деле. Если даже существовали те предметы или те свойства, которыми определяется та или иная возможность, то мы никогда не узнали бы, к чему направлены эти возможности или эти способности, пока не выявят они себя в своей энергии. Кто решится посулить славу поэта не связавшему еще и двух слов?

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

«При болезнях такого рода людям определенно-го вида может помочь (до всякого опыта применения) такое-то лекарственное средство, поскольку природа его такова, что при взаимодействии этой природы с природой болезни и природой больного следует ожидать таких-то результатов», — чтобы произнести по-



добный приговор, врачу необходимо получить философское образование, а вернее сказать, пройти науку, построенную на фундаменте философии (980 b).

Только индивидуальная вещь существует. В том смысле, в каком существует она, не существует ни вид, ни цель, ни возможность, ни даже действительность, коль скоро она есть энергия возможности и энтелехия цели. Алкивиад существует. То, что пишет о нем история, это повествование о существующем или существовавшем. То, что пишет о своих героях поэт, — вымысел. Вымыслы поэзии основываются на житейском опыте и том знании человеческой природы, которое дает искусство. Всякий мастер в любом цеху — немножко философ, ибо ему никогда не мешает заглянуть глубже опыта и мастерства в одной своей области; лирному мастеру не худо бы знать основы игры на лире, строитель храма должен быть знаком с практикой обрядов. Поэт — более философ, чем все прочие мастера. Он говорит о возможном, а возможность и после эйдоса, и после телоса. Поэту требуется знать эйдосы и телосы тех вещей, которые он изображает. А философ, когда он рассуждает об эйдосах, телосах и возможностях, — не становится ли он в это время немного поэтом?

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

Даже тот, кто читает аристотелевские сочинения в косноязычных и полуслепых, а зачастую и попрос-

ту непроглядно темных переводах на новые языки, не может не почувствовать присутствие Музы по той глубине мысли, раскрываемой до дна во всех своих поворотах и разветвлениях, которой мы никогда не подозревали и которую тем не менее мы сразу же узнаем как старую знакомую — Аристотель ничего не придумывает такого, с чем простому человеку не приходилось бы сталкиваться, он только продумывает до конца то, что большинство людей пропускает без внимания, чем пользуется безотчетно. Как в произведениях поэзии, в незнакомых людях мы узнаем знакомые черты, так в ученых трудах Аристотеля мы, наконец, узнаем, в каком значении мы ежедневно употребляем слова, не задумываясь об их смысле, почему верим одним утверждениям и не верим другим и как нужно строить свое рассуждение, чтобы нам всегда верили и чтобы оно было истинным, а впоследствии с той же непринужденностью от вещей чуть ли не обыденно знакомых мы переходим к узнаванию неявных начал, скрытых причин, наиболее достойных целей и безотказно действующих средств их достижения. Платон стремился построить философский мир, не менее красивый и привлекательный, чем мир Гомера, Аристотель построил здание, не столь пышное и нарядное, но зато не менее обжитое и удобное, чем уютный гомеровский дом. Музы наделили его пронизательным умом и справедливым сердцем, а отвечающая этим божественным дарам речь полилась из уст уже сама собой.

Кому приходилось читать Аристотеля по-гречески, тот знает, как мало он употребляет слов, как экономит текст, не прибавляя ни к имени, ни к глаголу ни единой словесной подпорки, если формы падежа или спряжения дают возможность понять — а лучше сказать — расшифровать фразу. После Аристотеля никто уже не писал так сжато, но его мусическое вдохновение побуждало его испытать и использовать все возможности языка — и лексические и грамматические. В латинской словесности подобные опыты проводили в лексике — Лукреций, в



грамматике — Гораций; в греческой словесности никто не проработал так основательно язык теоретически и практически, как Аристотель. Однако в полной мере это относится к физическим и метафизическим сочинениям Аристотеля. Где предметом его мысли и вдохновения становится человеческая жизнь, там речь великого философа льется изобильно, по гомеровскому выражению, и слаще меда.

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

«... Немаловажно различие в понимании высшего блага — как обладания или как пользования, как приобретенного качества души или же как энергии: ведь хорошее качество может быть в человеке, но бездействовать, как, например, в спящем или по какой-либо иной причине бездействующем. С энергией этого не может быть, ибо она по необходимости действует и стремится к благу. И подобно тому, как на олимпийских играх награждаются венцом не самые красивые и самые сильные, а принимавшие участие в состязаниях (ибо в их числе находятся победители), точно так же и в жизни только те достигают калокагатии, которые действуют. Зато жизнь таких людей сама по себе приятна, ибо наслаждение — душевное состояние и каждому приятно только то, что он любит...»

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

Муза Аристотеля — это чисто греческое божество разумной мысли и разительного слова, справед-

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

Заключение

— Куда идешь, Сократ, и откуда?

— Из Академии, — отвечал я, — иду прямо в Ликей.
(Лисид, 203 А–В).

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

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

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

Те, кто учил о мире и космосе, должны были обращать внимание человека на царящий вне человека порядок природы, они указывали на внешние предметы, открывали за их наружной беспорядочностью

внутренний строй и закономерность. Сократ учил о Душе, а чужая душа — потемки. Образы внешних предметов нам открыты, а образы предметов душевных скрыты в этих потемках. Как указать другому человеку на то, чего ты в нем не видишь, а лишь предполагаешь, и что увидеть может только он сам? Сократ представлял себе эти скрытые образы аналогично сокрытому в материнской утробе плоду, который искусство повитухи (а мать Сократа владела этим ремеслом «майевтики», как оно называлось по-гречески) выводит на свет божий. Что может вывести образы индивидуальной души на всеобщее обозрение? — Речь, логос, отчет. Пока человек сам не выскажет того, что он видит внутри себя, никто не сможет узнать, что творится в его душе. Вот почему Сократ прежде всего спрашивает: скажи, что видишь, или хотя бы согласишься с тем, что скажу я. Пусть собеседник отвечает монотонными утверждениями: да, я согласен, конечно, разумеется, я и сам так думаю, ты в одно слово со мной — но без этих реплик беседа Сократа попросту теряет всякий смысл. Пусть душа человеческая — потемки для другого, но она не должна быть мрачной бездной для себя самой, она должна увидеть свой внутренний свет и узнать, что свет этот — не единственный в своем роде, а общий всему роду человеческому. Не отдельный человек — мера всех вещей, а общечеловеческий разум. Постичь общечеловеческий характер своего разума человек не может без общения с другими людьми, без беседы — вот почему методом Сократа стал диалог.

Физиолог должен выявить порядок явлений, порядок не может быть представлен иначе как в упорядоченной речи, космология не может быть чем-то иным, нежели системой. Сократовская майевтика только еще выводит на обозрение эмбрионы человеческих представлений и понятий путем превращения их в словесно оформленные определения. Не успел Сократ составить систему мира душевного или не захотел? Скорее всего, Сократ иначе понимал свою задачу. Он слышал в себе голос собственной совести,

который подсказывал ему решения, подчас идущие вразрез с мнением большинства, подчас вредящие ему самому — он не захотел польстить афинянам в суде, чтобы добиться оправдания, тем самым выказал им свое презрение, а потом не захотел бежать от казни, как поступил бы на его месте любой из его современников, и выказал тем почтение к афинским законам. Он чувствовал в себе сам и хотел, чтобы почувствовали в себе другие то, что благо и справедливость — понятия гораздо более общие и более широкие, чем судебный приговор или спасение жизни. Он называл голос своей совести своим демоном, своим божеством. А собирать воедино и систематизировать выведенные плоды Сократу не было нужды: они всегда были у него под руками и наготове, ибо они располагались в человеческой речи, а речь всегда с тобой, научись только так же отчетливо думать, когда говоришь, если хочешь, чтобы тебя поняли, как ты отчетливо произносишь звуки, если хочешь, чтобы тебя расслышали. Логика Сократа — это еще не наука над мыслью, а сама четко артикулированная мысль, как, скажем, хорошая дикция, четко артикулированная речь, еще не есть наука лингвистика, хотя наука лингвистика (в нормативной своей части) есть описание этой хорошей дикции. Чтобы стать наукой логики, «филология» Сократа должна была пройти путь через Академию и из Академии в Лицей, путь гораздо более долгий и извилистый, чем та дорога вдоль афинских стен, по которой совершал прогулку герой диалога «Лисид».



Чтобы появилась наука о мысли, мысль должна была выделиться в предмет из стихии, в которой живешь, как выделились в предметы воздух, которым дышишь, земля, на которой располагаешься, вода, которую постоянно осязаешь вокруг себя. Предпосылкой для этого должно было стать отделение речи от сознания, а сознания от непосредственного ощущения бытия, «я мыслю» от «я существую». Когда Платон отделил идеи от вещей и местопребыванием для них назначил не человеческую душу, а вневременные

пространства, где душа — бессмертная неиндивидуальная душа человека — их созерцает, он не просто сделал ошибку удвоения или утроения сущностей, в которой упрекал его Аристотель, он выразил эту необходимость вывести логику из человеческой головы, где она скрыта за семью печатями, на обозрение науки. Речь, при всей ее адекватности мысли, не отражает того свойства мышления, проявление которого Платон наблюдал в работе математиков, а в особенности у геометров. Треугольник от квадрата, круг от эллипса различаются на глаз раньше всякого определения, причем треугольник остается треугольником независимо от внешних условий и состояния наблюдающего его человека, чего нельзя сказать о быстром или медленном, горьком или сладком, справедливом или несправедливом. В определении треугольника и круга речью определяется то, что очевидно каждому, подобие геометрических фигур тоже улавливается на глаз, геометрическую задачу — например, удвоение площади квадрата — может решить неученый младенец. Истины геометрии точны и самоочевидны, а речь, при всей своей чудодейственной власти соединять многое в единое, расчленив единое на многое, обобщать и видоизменять, всегда сохраняет способность быть истолкованной превратно. Слова — обобщения, но понятия лишь обозначаются словами, а складываются в диалектической работе мысли. Писание — если это только декларативная речь — ненадежно. Диалектика, пробуждающая мысль, — вот достоинство речи. Платон уже не может плавать в речи, как рыба в воде, по образу Сократа, — Платон использует речь как орудие. Зато Платон нашел себя в другой стихии — в мире эпоса с его развернутыми сравнениями — картинами. Живописные «эиконы» Платона, выступающие то как наглядная аналогия, то как глубокомысленная притча, составили своеобразный язык платоновской философии, озабоченной уже не тем, чтобы пробудить совесть в дремлющих согражданах, а тем, чтобы навести им новые сны вместо старых, представить им

картину мира, пусть не совершенно истинную, но подобную истине, вместо неправдоподобных рассказов пошлой и стандартной мифологии.

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

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

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

ПУТЬ К ПЛАТОНУ.

Любовь
к мудрости,
или мудрость любви

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 наипрекраснейшей». 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 мила 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, прибли-

жаемся 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 великолепия. Способ передвижения — ночной поезд, очень скорый, ведь дорога дальняя, а страна велика, на ее обозрение потребуются 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; разумеется, 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 нею. 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, по 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 полулегендарных 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 Платона¹ античные источники определяют, можно сказать, на редкость единодушно —

¹ Немецкая традиция ученого историзма дала несколько превосходных книг о Платоне, где исследование платоновского творчества начинается с подробного описания и обсуж-

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. Эсхилковский 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 совпа-

дения 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. ACADEMIA, 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.





дающие с законодательными нормами. Будоражили умы парадоксы софистов, поднимавших проблему естественного права. Смутил 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 афинских 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. Мироззренческая 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 протагонист². До этого

² Широко известно сообщение Аристотеля о том, что началом трагедии было появление солиста (протагониста) перед хором и диалог между ними («Поэтика», 49а 9-11). Вероят-

открытия все граждане пели в унисон. Однако очень быстро с появлением второго актера хор отошел на место третейского судьи в споре двух противоборствующих прав, постепенно сходя на роль глазеющей 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 неразумного власти разума, а вместо прежнего упоения возможностями человека — стремление указать человеку меру его несовершенства и направить его к совершенствованию своей природы.

но, 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 после 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.А. Гаспарова «Древнегреческая хоровая лирика» в изд.: *Пиндар. Вакхилид. Олы. Фрагменты*. М., «Наука», 1980. С. 331–360. О начале философии в Афинах см. также: *Васильева Т.В. Афинская школа философии*. М., «Наука», 1985. (стр. 23 наст. изд.). 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 самое философию. См. *Гайденко П.П. Эволюция понятия науки*. М., «Наука», 1980. С. 120–134.



Как показывает содержание платоновского наследия, философская деятельность Платона развивалась сразу по нескольким направлениям. Во-первых, это истинное достоинство личности, так называемая «добродетель» («арете») и проблема воспитания добродетельного человека. Во-вторых, это наилучшее государственное устройство, законоуложение, соответствующее 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 диалога³, ко-

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, учениях 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 немыслимо без понимания содержательной архитектоники, а последнее лежит за пределами истории литературы.

торый напоминал, с одной стороны, агон аттической драмы (словесную дуэль, выразившую духовное единоробство 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 поэты 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 разнообразных 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 метафизики⁴.

⁴ «Метафизика» — буквально «то, что после физики» — термином 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, сто-

Наиболее очевидное и значительное достижение Платона — это создание одной из фундаментальных философских систем — философского идеализма⁵. Идеалистическая линия развития философии признает Платона своим родоначальником. Однако идеализм Платона по-настоящему 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

ящим где-то вне собственно физической науки, за пределами вещей, «по ту сторону» (*'επ' ἐκείνα*). Вот эти-то «запредельные» области и составили предмет «метафизики», понятой уже как особая область мысли. О платоновской метафизике см.: Вильбанд В. 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.: Асмус В.Ф. Платон. М., «Мысль», 1969. С. 5 и далее, а также С. 31–60.



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 назвали 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 поддавалась сближению с платонизмом, в результате чего тот Платон, из Афин послеперикловского 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, запу-

тывая в противоречиях, сбивая с толку отступлениями, скрывая предмет рассмотрения в досадном многословии или под неумеренной пышностью слога. Реконструкция «неписаного» учения Платона на основании не прямой традиции, 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»⁶ — 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,

⁶ См.: Васильева Т. В. Платоновский вопрос сегодня и завтра. Вопросы философии, 1993, № 9. С. 110–125. (стр. 397 наст. изд.)

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 окончательного 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 окружающем 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 Платона⁷. 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 восприятию 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 пе-

⁷ См.: Писаная и неписаная философия Платона / сб. «Материалы к историографии античной и средневековой философии». ИФАН СССР, М., 1989. С. 44–63. (стр. 505 наст. изд.)

реходами 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 сопровождала Платона 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 мифы⁸. 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 предзна-

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.

менования, 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 атлетических 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 Акаде-

мии, сочинял философские диалоги. Последние годы его преподавания 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 Аполлона⁹.

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 роман¹⁰.

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 Плато-

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 (Меркурий) — 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: Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Жизнеописание. М., «Детская литература», 1977.

новского 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 опусов¹¹, приписываемых Платону), а вместе с тем наделенной неумным политическим темпераментом, 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

¹¹ Приписываемые Платону стихотворения приводятся в неоднократно издававшихся на русском языке антологиях греческой эпиграммы. См.: Античная лирика (БВА), 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).

или невымысленная (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 критики¹².

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



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

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», «Теэтет», «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. «Гипсий Большой», «Гипсий Меньший», «Ион», «Менексен».
- VIII. «Клитофонт», «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 со-

храняется 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 трудов¹³. 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

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

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 юности¹⁴. Эта модель сохра-

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

няла 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 философскую 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, тюбингенцы 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, тюбингенцы возвратились к тетралогиям Фрасилла¹⁵.

¹⁵ Принципы и лозунги «тюбингенской революции» изложены и обоснованы в книгах: *Krämer H.-J. Arete bei Platon und Aristoteles. Heidelberg, 1959; Gaiser K. 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. Wipperm, Darmstadt, 1972.* См.: Вопросы философии, 1977, № 11. С. 152 и далее.

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 результатов¹⁶. 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 внутри корпуса предполагает неперменным 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»¹⁷. 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», «Теэтет»), эсотерический вариант «Горгия» и «Теэтета», исключитель-

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

¹⁷ Теслеф Х. Указ. соч. С. 24.

но эсotericические «Менон» и «Кратил», а также из «сопутствующих» сочинений — «Клитофонт», «Критон», «Лахес», «Алкивиад I», «Феаг», «Гиппий Меньший», «Ион», «Соперники в любви», «Евтифрон». С 365 по 355 г. только «Государство» завершено в экзotericическом варианте, основная работа приходится на эсotericические сочинения: «Законы» (первые наброски), «Парменид», «Тимей», «Критий», «Софист», «Политик». Из сочинений платоновского круга к этому периоду Х. Теслеф относит сочинение «Гиппий Большой», опубликованный вариант «Государства». В последнее пятилетие жизни Платона экзotericический отдел представлен VII письмом, лекцией «О Благе» (которые тюбингенцы относят к эсotericическим произведениям), сюда же относятся основной вариант «Законов», эсotericическое 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 «экзotericическую» 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 эзотерический (как «Горгий», «Тезет» 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 не прямой традиции менее продуктивно, чем их сопоставление, а личностно-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 драматургии достаточного развития, если не считать колоссального успеха сицилийских «мимов», влияние которых на Платона в античности считалось бесспорным¹⁸. 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», «Клитофонт», «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? Поскольку совет дается на буду-

¹⁸ См.: Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 152–155 (III, 9–18).

щее, 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 находят 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, беден, 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 «Критофонт» 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 Критофонта, который грозит найти себе другого учителя и уходит к Фрасимаху.

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 повинного 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 политиков, 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 (филии). Дружество, по Сократу, связывает подобное, которое может быть и дурным, и добрым, но цель у дружбы 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 Лисимах и Мелесий 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 (*софросуние*), предпринятое в диалоге «*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 «*Гиппий 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 расшеять 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 желаний.

Прелестная прозаическая миниатюра под названием «*Алкиона*» передает диалог Сократа и Херефонта (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 демократии, и возвеличение роли Афин в современной политической ситуации Греции, и обращение к традиционным аттическим доблестям.

Под названием «Демодок» в корпус включен обращенный к Демодокку 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; смело 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 ценность и смысл всех рассматриваемых в его

присутствии вопросов, звучит и в других диалогах, то выходя на первый план, как в «Федоне», то сопровождающая течение беседы подспудно, как в «Тезетте» или «Меноне», то отдаленным намеком, как в «Пармениде» или в «Горгии» (521 D слл.).

Следующую, третью, серию диалогов составляют сочинения яркого драматического характера, представляющие резкие и темпераментные словопроения с участием знаменитых софистов, именами которых они традиционно и называются: «Протагор», «Горгий», «Гиппий Большой». Сюда же можно отнести диалоги «Кратил», «Менон», «Тезтет», «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 искусшенные в науках, здесь же собеседниками Сократа выступают многоученные 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 рассудительность, 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 приво-

дит 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 искони, 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).

Обессмертии 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 занебесной 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 пости-

гать природу ума и мышления (270 А), научиться «возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения» (265 D).

Закljučают 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 совер-

шенств. 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 бременным 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 — бrenны 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 «Тезет». Первый целиком посвящен лингвистическим вопросам — имена, их природная и неприродная правильность, морфология и этимология, буквы и их смысловые потенции; стал-

киваются гераклитовское, протагоровское и элейское понимание истины, отчасти развивается и демокритовская концепция языка. Во втором диалоге собеседники пытаются дать определение знания, отталкиваясь от опыта математики (юноша Тезет 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 формально-логический вид. Эти сочинения уже не могут быть пересказаны как ли-

тературные 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 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 должны 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 необхо-

димости 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. Рисует картину 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 высшей 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 — три старца, критянин, спартанец и афинянин; 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 государство — от младенчества до возмужания, о распорядке их жизни, об основах образования. Восьмая — физическому воспитанию и жизнеобеспечению граждан. В девятой и десятой книгах трактуются уголовное право, в одиннадцатой — гражданское, в двенадцатой — международное, военное, финансовое. В заключение 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 Афину 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 при-



писывает 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 — сокрушительные 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 беседе чисто исторического характера впервые вплетаются «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 А). 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 впрямь «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 искупленный пифагореец (35 B-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 прообразу и преходящему, рожденному, подражающему ему отображению его, — добавляется третий вид, «темный и трудный для понимания» (49 А). Это «восприимница 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 вечнующему, 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» («*χώρα*»), 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 стихий 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, проследивая 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 Платонов-

ский 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 честолюбия 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 Гермия, 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 правотой¹⁹. Вот несколько образцов.

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

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 С).

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).

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.

Власть — попечительство о законе (415 В).

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

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 причастен 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 настолько, 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 эпо-

ху 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 софия²⁰.

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 гражданин²¹. 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 ориенти-

²⁰ См.: Васильева Т.В. Афинская школа философии. М., «Наука», 1985. С. 19 и далее. (см. стр. 45 наст. изд.)

²¹ См.: Лосев А.Ф. Классическая «калокагатия» и ее типы. «Вопросы эстетики», вып. 3. М., 1960. С. 411–175.

рована на старые идеалы калокагатии, сколько обращена к нарождавшемуся индивидуальному сознанию. Духовная свобода философа противопоставляется всякой, в том числе и политической, суе. 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 им²². 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. Разнообразию человеческих потребностей в государстве должна соответствовать специализация труда, ибо только на ее основе можно обеспечить высокое качество и производительность (369 E – 371 A). Идею специализации труда Платон доводит до идеи кастового формирования общества — целые сословия людей осуществляют в государстве жизненно необходимые для общества функции; этому способствуют навыки ремесла, изощренные профессиональным



²² В диалоге «Тезет» (172 A – 177 B) Платон позволяет себе пространный 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 A-D), а также монологами Сократа в «Государстве» (546 A – 547 A) и в «Федре» (237 A-257 B). См.: Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 445.

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, противопоставлено 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, соразбразное 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 другой²³.

Предлагаемая проектом идеального государства справедливость мало кому покажется привлекательной и вожденной. 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 немислимо без предварительного преображения человека, без переоценки дотоле бесспорных для него ценностей. Один из смысловых центров «Государства» — знаменитая притча 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,

²³ О связи понятия справедливости с представлением о бессмертии души см.: Васильева Т.В. Афинская школа... С. 72–94. (стр. 110–136 наст. изд.)

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 сможет 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 неблагоприятные 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 кото-

рого 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, находят 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, слывших 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 идеа-

ле 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 человека²⁴. Такое искусство, которое идет впереди жизни, подтягивая ее за собой, по пути познания совершенства, Платон приветствовал и ему отдавал почетную роль в деле воспитания идеально-го 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 пред-

²⁴ См.: Лосев А.Ф. Художественные каноны как проблема стиля. «Вопросы эстетики», вып. 6. М., 1963. С. 357–399; Ср. также: Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. М., 1965.

ставляющую зримые аналогии незримых идей, Платон именует «эйконом» 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 суть²⁵. 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.

²⁵ См.: Васильева Т.В. Афинская школа... С. 116–135. (См. стр. 163–186 наст. изд.)

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 *диалектического* 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.

«Сократ. Возьмем в таком случае человека, разумющего, что такое справедливость сама по себе, и речь которого 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 привнести 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, позволено 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 толь-

ко 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 (политической) доктрины платоновской школы, поэтому снижение драматического начала мыслительной работы здесь вполне объяснимо. Жизнь 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»²⁶, — 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 постичь справедливость и следовать этой справедливости в общественной

²⁶ См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. I, М., «Культурная инициатива», 1992. С. 37, 123 и далее.

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-марионетками²⁷, 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 нём 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, порок 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

²⁷ См.: Лосев А.Ф. 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, сковывающего 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 кукалы, способствовал бы сохранению добродетели; как-то яснее стало бы значение выражения “быть сильнее или слабее самого себя”» (645 B). Ср. 803 C – 804 B.

тому времени; в критике существующих устройств оба трактата сильнее, чем в позитивных проектах. В «Государстве» эти проекты просто крайне расплывчаты, в «Законах» они более определенны, 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 обычаю 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 симптомы 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 отпущению 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 Протагор²⁸. 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

²⁸ См.: «Тезет», 152 А.

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, юноша 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 каждым 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 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 Эроса, готового ухаживать за престарелым родителем, как это делают молодые аисты» (130 Е), — заключает в умиле-

нии Сократ эту беседу, добавляя, впрочем, по обычаю всех «пророков по свершении», 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 Алкивиада²⁹.

Познать самого себя — это обратить взор внутрь своей души и постичь присутствие в ней мудрости-софии, разумения 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

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 переверотами 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.

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 вариант³⁰. И тем не менее женщина, если она удостоивается внимания 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 созревшего, достигшего своего окончательно 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.

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 многообещающей юности мужа, а не жены (Ср.: «Тимей», 42 А).

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, наделенные разной природой. 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 повинуетсЯ 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-защитное («яростный дух») и разумное (*«Государство»*, 440 E – 441 A). 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 пристра-

тия³¹. Вероятно, такое трехчленное деление недостаточно и не очень четко, но, по-видимому, здесь отразилась одна из кардинальных идей Платона, находившая 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 противоположностях³².

³¹ Греческие обозначения, примененные здесь Платоном, таковы: *λογιστικόν* («логистикон»), *ἐπιθυμητικόν* («эпитюметикон») и *τιμωιδές* («тюмоейдес»). Первое связано с логосом и обозначает способность к рассуждению, к мысли и речи, второе и третье — с понятием *τιμός* («тюмос»), трудно поддающимся идентификации с каким-либо современным понятием из области психологии. (См. статью: Иванов В.В. «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, «тюмоейдес» — 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.: Krämer H.-J. *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 изме-

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 неодушевленные тела, каковы, собственно, и можно именовать в строгом смысле телами. Одушевленные 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)³³. Совершенная и

няющееся 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 непроясненный 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 про-

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 выпшколен, 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



изводства», 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».

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 несказанное 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 рассказывается 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 небесной 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 небесной 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 внима-

ния 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. Пропорция такова: как сущность относится к становлению, так мышление относится к мнению, а познание — к вере и рассуждению — к уподоблению (534 А).

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» своих фигур, исключая частные случаи и субъективные моменты³⁴.

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

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 «дионамис» (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. Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985. С. 217.

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 Гесиод, 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 отстывает 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 сочетание букв С, о, к, р, а, т, 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 прообразами производится уже не в логосе³⁵.

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

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.

оставляют свои оттиски. 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 глубоко 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, случайно 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 потребуется 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. «...Прихо-

дится 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 — осязуемое, 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 (*χώρα*): 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 «*χώρα*», 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. Гайдзенко)³⁶. Где же находится это «пространство», если оно постигается не мыслью и не ощущением, а грезится в смутном сне нашей души? Оказывается, для этого третьего



³⁶ См.: Гайдзенко П.П. Эволюция понятия науки. М., «Наука», 1980. С. 176.

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 незбылемыми 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 — освобожденными от материи, правильными, идеальными, но зримо-идеальными, а не мыслимо-идеальными (вспомним, что виденное душой в небесной 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 подобию 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 «Теэтета» Платон отверг, казалось бы, вполне удовлетворительное определение знания: правильное мнение, выраженное в четком определении (правильная докса + 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 развертывания, 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 «Теэтете» — 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 многообразии, — это иллюзорное явление, восприятие его в душе только мнение, далекое от истины³⁷. У Платона,

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

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 потому 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, 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 обозна-

чение — вера или, ближе к нашему словоупотреблению, — достоверность, правдоподобие. Следовательно, формулу, предложенную собеседниками Сократа в диалоге «Теэтет»: «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 представляет 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 кон-

цепцию 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 Академии³⁸. Что же касается сочинений платоновского корпуса, то все они с одинаковой легкостью манипулируют и доказательствами, и аналогиями, рассуждениями и «эיקонами», 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*

³⁸ См.: прим. 15 (стр. 243).

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 человеческих³⁹. 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, полученных 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.

³⁹ Если философское умонастроение Платон сравнивает с одержимостью влюбленного, то поиск истины рисуется ему как погоня за Еленой Прекрасной. См.: Васильева Т.В. Елена Прекрасная. Истина и призрак. В кн.: Историко-философский ежегодник — 87. М, «Наука», 1987. С. 47–61. (См. стр. 475 наст. изд.)

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 диалектически-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 «Теэтет», 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 ситуации⁴⁰. 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 миф⁴¹. Все это требовало пересмотра той

⁴⁰ См.: Лосев А.Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика. В кн.: *Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. I, М., «Мысль», 1975. 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

гносеологической пропорции, что выстроена в «Государстве» и подтверждена в «Теэтете» и «Меноне». К тому же со «знанием» действительно получалась путаница. Профессиональные навыки и научные сведения относительно природы или общества уж очень были похожи на точное 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 придумать⁴². Важно, чтобы с этим

космос, или Небо, может также быть умопостигаемым через астрономию благодаря числу. Число и стало у Платона ключом к решению познавательных апорий.

⁴² См.: Васильева Т.В. Афинская школа... С. 83–88. (стр. 122–129 наст. изд.)

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, приобщающиеся 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 В – 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 грубо: 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 многим⁴³. Здесь есть противоречие, но это противоречие самого бытия. Отвергает ли этот вывод отдельное существование идей? При монистической системе отвергает, при дуалистической — нет. В чем неопределимое значение проработанной Парменидом на глазах у Сократа диа-

⁴³ См. подробный и многое проясняющий анализ диалога «Парменид» в кн.: Гайденок П.П. «Эволюция понятия науки» (М., «Наука», 1980. С. 142–163).

лектики единого и многого, так это в том, что она дала пример освобождения от механических представлений об ограниченности 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 небесных благ?

Вечно-совершенные идеи небесной 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 себя⁴⁴, 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 искушенность 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 дихотомии⁴⁵.

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

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

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

неодушевленными вещами и за одушевленными существами, а те — на сухопутных и плавающих. Охота за плавающими животными разделяется на птицеловство и рыбную ловлю, последняя производится сетями или посредством удара, ночью или днем, остройгой или на крючок. В результате всех этих дихотомий софист оказывается в разряде рыболовов, поддевающих рыбу на крючок средь бела дня (219 A – 221 D).

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

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

Следующая часть диалога (226 A – 231 B) 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 суемудрия, 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 E), и искусство прекословия (232 B).

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 Тезтет, необходимым для многих из слушателей, когда по прошествии достаточного времени и достижении зрелого возраста они приходят в столкновение с действитель-

ностью 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 Элей 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 наименование оно было бы обозначено как вид единого (239 A).

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 A–B).

«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 бес-
телесное, они обливают презрением, более ничего не
желая слышать».

Другие решительно настаивают на том, что «ис-
тинное бытие — это некие умопостигаемые и бесте-
лесные 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 опре-
деление 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)»⁴⁶.

От лица противников, которых он называет «дру-
зьями идей», чужеземец предлагает следующее рас-
суждение. Говоря о становлении и бытии, следует их
различать. К становлению мы приобщаемся телом с
помощью ощущения, душою же с помощью размышле-
ния мы приобщаемся к истинному бытию, о кото-
ром «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 по-
нимать как «страдание или действие, возникающее
вследствие некоей силы, рождающейся из взаимной
встречи вещей» (248 В). В таком случае, и бытие, под-
вергаясь познанию, должно испытывать претерпева-
ние, то есть и бытие не остается в покое, а включается
в движение (248 Е). Неужели, восклицает чужеземец,
движение, жизнь, душа и разум не причастны совер-

⁴⁶ Понятие «дюнамис» сделал центральным в своей интер-
претации диалога «Софист» А. М. Де-Рийк, автор подробней-
шего комментария к этому произведению. См.: *L.M. de Rijk.*
Plato's Sophist. A Philosophical Commentary. Amsterdam, 1986.



шенному 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 C–D).

«Таким образом, философу, который все это высоко ценит (знание, разум, ум), как кажется, необходимо вследствие этого не соглашаться с признающими одну или много идей, будто 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 A–D).

В результате и бытие, и небытие оказываются одинаково непонятными и лишенными определения. Отсюда (251 A – 254 A) 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»⁴⁷. Далее следует диалектиче-



⁴⁷ Исследователи Платоновского корпуса давно обратили внимание на то, что если верить намерениям собеседников, принимающих участие в диалогах «Тезет», «Софист» и «Политик», дать определения не только софиста и политика, но и философа («Софист», 217 A), 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 специально посвященном этому предмету диалоге.

кое рассуждение о природе иного и тождественного. «Иное» распространяется на все роды, делая все, причастное бытию, одновременно причастным и небытию (256 E), которое определяется как иное по отношению к бытию, а не его отрицание (258 A – 259 B).

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 C).

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 *ἕτερον* «тетерон») обозначается в платоновском тексте местоимением, приложимым к одному из двух предметов, как латинское *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?⁴⁸ 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 прамбулы начинается сразу с изложения двух альтернативных концепций, истинность или ложность которых будет впоследствии рассматриваться. Формулируются они так: «Сократ. Филеб утверждает, что благо для всех

⁴⁸ См.: Васильева Т. В. Писаная и неписаная философия Платона... С. 51–54. (См. стр. 514–520 наст. изд.)

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 происходить 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 В).

Во-первых, тождество единства и множества, обусловленное речью, есть во всяком высказывании (15 А). 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, главнейшее, 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 дозволить войти в беспредельное и раствориться в нем» (16 С).

И далее: «Восприимчивый 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 определенно.

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 удоволь-

ствием. Отсюда ясно, что благо не ограничивается ни тем, ни другим. Сократ предлагает начать рассуждение сначала, отпавляясь уже от другого пункта.

Все ныне существующее во вселенной можно разделить на беспредельное и имеющее предел. К беспредельному Сократ относит все, что может быть «более или менее». Более теплое и более холодное не имеет предела. Если бы они приняли определенное количество (скажем, $36,6^{\circ}\text{C}$), 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 смешения 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 смешения 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). Соответственно этому будут истинны-

ми 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 линеек 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 жадой познания, ни с горечью первых трудностей на этом поприще («корень науки горек») (52 А–В).

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 А–С). 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 С – 55 А).

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 С – 59 В), 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 С), то к истинным знаниям придется прибавить и неистинные.

Так же следует поступать и с удовольствиями, примешивая к чистым также и самые необходимые из менее чистых, если они полезны или безвредны (62 D – 63 С). 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, находящих 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-числа⁴⁹.

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 «осквер-

⁴⁹ Об идеях-числах у Платона см.: Асмус В.Ф. Платон. М., «Мысль», 1969. С. 126 и далее.

няют» 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 ненадежнее. 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, поступили 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 глубин); 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 благоразумных 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, за-

кладывается 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 существуют «не в звуках и не в телесных формах, но в душах», а посему суть иное и по отношению к природе круга самого по себе, и к тем ступеням зву-

кового 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 беззлобных 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», прорисовывается 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, мно-

жественность 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 эсotericическая 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)⁵⁰. 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 обратная 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-

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

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 пределу⁵¹, 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.

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

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 неопитов, 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 вневещного 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 справедливости. Этот раздел философии именуется политикой, 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 усво-

ение 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 конъюнк-



турными 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 индивидуальность⁵², — 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 Гомер⁵³. В той или иной мере

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

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 вещей⁵⁴. 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 бытие⁵⁵. 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

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.А. 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 прииплещь
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.

постигать не-бытие, и в то же время не-бытие это то, чего не может быть, ибо бытие — это все, что есть⁵⁶. 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, космос, есть предмет мнения, а не истины — вот одно из самых радикальных откровений Парменида⁵⁷. 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 задела высказывания о том, что истина возможна только как логос, некая членораздельная речь о чем-то сложном, об изменчивой череде многообразного и неуловимого неопределенного⁵⁸. Бытие мира,

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.

его космос, миропорядок, не созданный и не контролируемый никем из богов или людей, есть вечная и необъятная стихия огня, мерами вспыхивающего и мерами утасающего⁵⁹. 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 бытия⁶⁰, 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»⁶¹ — 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 —

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.



это еще не река, не вся река, неистинная река⁶². 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 знаменует⁶³. Гераклит своим «остаётся (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 Парменидом⁶⁴.

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»⁶⁵ — воспринятый у Гераклита и переосмысленный девиз Платоновой философии, а также ведущий принцип литературного творчества Платона.

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.: Васильева Т.В. Беседа о логосе в платоновском «Тее-те» (201 С – 210 D). (стр. 529 наст. изд.)

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.

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 одно-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 самоотождественности Бытия, открытого Логосу, и Бытия, закрытого для Логоса, постижимого лишь как невыразимое, неизреченное, как ничем не обоснованная и ничем не подкрепленная 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 в смысле доброты, но о добром в смысле добротности⁶⁶.

⁶⁶ Еще у Пушкина в «Капитанской дочке» слово «доброта» употребляется в смысле «добротности», в современном употреблении, 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 соблазняла меня шириною и добротою бумаги.» Гл. I)



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 вещи⁶⁷. 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; также 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 постольку, поскольку в нем есть хорошее⁶⁸. 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

⁶⁷ См.: Васильева Т.В. Елена Прекрасная... С. 56–60. (стр. 475 наст. изд.)

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

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 добротное, 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 эристиков Мегары сократовское учение об этическом благе и о добротности каждой вещи как о мере ее приближения к иде-

альному образцу было преобразовано (не без влияния Парменида) в учение об Одном-единственном Бытии-Благе, всеобъемлющем и неизменном, как о первопричине и конечной истине всего существующего⁶⁹, 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 наиндивидуально, 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 друзьям⁷⁰. Кажется, Платон не присутствовал при последней беседе Сократа с учениками («Федон», 59 В). Не ис-

⁶⁹ См.: Богомолов А. С. Античная философия... С. 132.

⁷⁰ «Федон», 118 А.

ключено, 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 гость из иного, совершенного, мира, его друг, советчик и наставник, та благая цель, ради которой он родился 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 наижеланнейшим, 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» Парменида⁷¹, приняв обе характеристики, но отнеся их к разным мирам.

Вероятно, поэтому обессмертивший имя Платона «правдоподобный миф» пересказывается не Сократом, а пифагорейцем Тимеем⁷². 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 Демокриту⁷³. Однако полярность двух этих фигур — Платона и Демокрита — сильно преувеличена, хотя, разумеется, учение Демокрита — несомненно, материалистическое, Платон же не грешил ни малейшими уступками материализму. Но ведь и Пифагора трудно считать идеалистом, что не мешало 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 термин⁷⁴, 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

⁷¹ «Текучими» или «расплавчатыми» (*πείοντες*) (сторонников Гераклита и «стоячими», или «повстанцами» (*στασιώται*) последователей Парменида именует Платон в диалоге «Тетет» (181 А).

⁷² «Тимей», 29 В-Д.

⁷³ Диоген Лаэртский. III, 25.

⁷⁴ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики (Ранняя классика). М., «Высшая школа», 1963. С. 430 и далее.

«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-Бытия⁷⁵. 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 — принципе 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 атомизм 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,

⁷⁵ См.: Богомолов А.С. Античная философия... С. 141.

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 существуют⁷⁶. 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 вселенной⁷⁷. 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 не существующие — меру небытия. Без человека нет истины — иначе стал бы Платон возиться с этой уродливой пародией на совершенное существо мироздания!

⁷⁶ «Тезтет», 160 В-Е.

⁷⁷ Лурье С. Я. Демокрит. Л., «Наука», 1970. С. 210, № 10. «Кратил», 412 В.

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 освобождения 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-любовное 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 понимает 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 вволю 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 награду 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 «грехопадением»

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. Дельфийско-сократовское «познай самого себя» у Платона превращается в «познай и вырасти (воспитаи) 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 «телеоэологию» (от *τέλειος* — совершенный), чем просто телеологию, учение о цели, независимо от ее добротности, или Блага.

В переводах платонической номенклатуры на русский язык есть некоторый разнобой — *ἀγαθόν* 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 *ἀρετή* и *ἀγαθόν* 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 *ἀγαθόν* символом Единого и Бытия. Хромой, по нашему разумению, может быть добрым, неведение может быть благим, *ἀγαθόν* — 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 кото-

рому *ἀγαθόν* выступает в роли внутреннего объекта (ср. «петь песню»), — это то самое действие *θαύμα* (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 Блага-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 бесконеч-

ном 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, собственно, 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 Платина нео-платонизмом, 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). Платин все примиряет и все сглаживает: начало и конец для космоса — это всего лишь пульс его безначально-бесконечного протекания (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 самодостаточные 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 Демокрита, 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 устного, и письменного. То, что не подлежит письменному изложению, не подлежит и устному, ибо речь — поток становления, а не покоящееся изваяние истины. Между устным



эзотерическим изложением платонизма внутри Академии и его письменной передачей в экзотерических диалогах корпуса не может быть принципиальной разницы в онтологическом статусе. Слово эзотерическое 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 имя — орудие распределения сущностей, по «Кратилу»), в умелых руках, повинаясь 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 «не-до» 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 недостаточность 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 неожиданного или недопустимого в том, что с точки зрения формальной логики платоновские диалоги не выдерживают критики?⁷⁸ 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 учениками. 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 прагматий; изображение, плоскостное или объемное, внутри словесности может быть воспроизведено лишь средствами художественной образно-

⁷⁸ См.: Васильева Т.В. Платоновский вопрос сегодня и завтра... С. 110. (стр. 397 и сл. наст. изд.)

сти: 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 аксессуары 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 («Тестет», «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? Вероятно, именно эта роль ему и предназначалась: напомнить об имперсональности самой философской мудрости, с одной стороны, и о личном 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 отражает 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 вос-



полнение 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, именно 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 пере-

численных 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 конкурентов⁷⁹. 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 рассечением, 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, предвещающего рассечение.

Следует отметить, что майевтика, критика, отрицание результата, ирония и энтузиазм в большей сте-

⁷⁹ См.: Gaiser K. Protreptik und Parnese bei Platon. Stuttgart, 1959.

пени свойственны как раз тем диалогам, в которых обсуждаются идеи, а не тем, где повествуется о ставящемся — о космосе, о законах, о приговоре, заочении и казни Сократа. Так называемые «ранние» диалоги сплошь посвящены обсуждению идей: добродетели, красоты, мужества, дружбы-филии, 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 эпопей 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 саму так 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 художественной литературы. Платон, как давно всеми признано, один из бле-

стящих 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 точности⁸⁰. 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. Анало-

⁸⁰ См.: *Гермоген. Об идеях, или О видах слога*. В кн.: Вопросы классической филологии. (Вып. IX, «Живое Наследие Античности»). М., МГУ, 1987.

гия 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 исследователи⁸¹. 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 пре-



⁸¹ Platzeck E.-W. Von der Analogie zum Syllogismus. Padeborn, 1954.

доставила 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 наречия⁸². 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 отображений, он, пожалуй, получил бы имя мудреца. Но софист на то и софист, что не мудрец, а интеллектуальный жулик.

⁸² См.: Фрейдсберг О. М. Происхождение эпического сравнения. В кн.: Труды юбилейной научной сессии АГУ. Секция филологических наук. А., 1946.

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-следственных связей. Однако сама идея рассуждению, разбору не подлежит. Она неделима, она не имеет составных частей, она имеет лишь одно 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 логос⁸³.

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 опреде-

⁸³ Cross R.C. Logos and Forms in Plato. — Studies in Plato's Metaphysics. Ed. by R. E. Allen, London, 1967, p. 28.

ленное 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 разума, мышления, лишь рассуждая об отношениях идей — этому и посвящены были внутри-академические занятия, лекция «О Благое». 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, вероятно, не был бы Платоном), зато аналогии, мифы, притчи, драматические сцены в изобилии расцветивают 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 философской 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 «Теэтет», «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 «Теэтете» 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 устраняющий. 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 возврат-



но-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 безнадежным 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 и — 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 единойжды 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 под-



ходящим 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 изъятие идеи, но равно ли число идей числу имен?), «Теэтета» — 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»⁸⁴, 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 философа⁸⁵ — 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 проследивать 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

Платоновский ответ на платоновский вопрос

⁸⁴ «Третий человек» — так традиционно именуется один из аргументов, выдвинутых Аристотелем против концепции гипотазированного бытия идей. См.: Лосев А.Ф. Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929. С. 28 и далее.

⁸⁵ Хайдеггер М. Учение Платона об истине. В кн.: Историико-философский ежегодник — 86. М, «Наука», 1986. С. 255.

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 представляет 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 прекраснотелным, 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 изощренная и, что самое замечательное, свободная от догматической косности и окостенелости.

Душа платоновского идеализма — учение о Благе. 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 хлопочет об адекватности человеческих познаний познаваемому миру, главное в познании — усмотрение перспективы движения к совершенству. Познание постигает вещи только тогда, когда оно постигает меру возможного совершенства каждой вещи, ее идеал, а также место этого идеала в Едином Благе Бытия. Соединение в одной высшей идее Блага, Бытия и Единого обусловило сквозное единство этического, космологического и гносеологического уровней его философ-

ского 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 — красо-



той. 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 недо-идея, как бы ни блистала она соразмерностью, добротностью и красотой. Добротность, или добродетель, — это та же мера, но понята 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 магистралах бытия. Наконец, какова та картина, то зрелище, которое душа, получившая посредством философии свое полное развитие, 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 иконе. Таковы иконы пещеры в «Государстве», земли в «Федоне», неба и занебесной области в «Федре». Наиболее «правдоподобным» иконом бытия является сделанный по его образцу космос, он более всего подобен своему благому образцу-прообразу, поэтому изображение кос-



моса в «Тимее» можно считать наиболее адекватным из возможных эйконов бытия.

Можно ли считать «правдоподобный» миф «Тимей» 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 — аналогии 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 воспринимающей материи («Тимей», 50 С–Е), Платон замечает, что этому неопределенному, бесформенному, безвидному воспринимающему 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 космоса 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 двоица. 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, вы-

звался 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 выпавшая ему в космо-полисе человеческая справедливость, такова космополитическая софия.

Человек, если он человек, обязан, своим космическим гражданским долгом обязан быть мудрым, хочет он этого 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, всерьез 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 «раз-



любил», 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 незащищенным, 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...

Платоновский вопрос
сегодня и завтра

Суждения историко-философской науки как прошлого, так и нынешнего века о литературном наследии Платона располагаются в широком спектре между двумя крайностями: от пренебрежительной оценки платоновских диалогов как произведений, лишенных логического и систематического плана, до восторженной апологии диалога как наивысшего принципа истинно философской мысли, для которой отсутствие жесткой систематики выступает залогом бесконечного движения к совершенствованию, знаком открытости все новым и новым экзистенциальным проблемам¹.

В самом деле, всякий, кто читал Платона хоть однажды, вынужден признать, что современному читателю зачастую непонятна постановка того или иного вопроса, едва ли доступна логика его рассмотрения и почти никогда не ясны конечные выводы или итоги. Платоноведение нового времени реконструирует философское наследие Платона, собирая его из разрозненных идей, не вполне согласованных друг с другом. Даже самые категорические апологеты репаются видеть в диалогах лишь нарочитую репрезентацию учения, но никак не естественную его экспликацию².

¹ Знаменем первой тенденции служит утверждение П. Бохенского: «...чтение диалогов Платона просто невыносимо для логика — столько они содержат элементарных промахов». См.: *Bernhardt J. Platon et le materialisme ancien*. Paris. 1971. P. 9. Другая сторона апеллирует к замечанию Гегеля о том, что «...лишь незнание философии затрудняет понимание платоновского философского учения» (*Гегель Г.В.Ф. Сочинения*. М., 1932. С. 130).

² См. *Stenzel J. Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig-Berlin, 1933. S. 105 ff.

Диалогические сочинения Платона, хотя и были предметом изучения и толкования на протяжении более чем двух тысячелетий, не являются в настоящее время текстами, досконально понятыми³. Ключ к выявлению и адекватной интерпретации их философского содержания все еще не найден. Видимого тематического или концептуального единства в литературном наследии Платона нет, напротив, обнаруживаются непримиримые противоречия в концепции между различными диалогами и даже внутри того или иного диалога, взятого как отдельное целое⁴. Далее, не только в содержательном отношении, но и в формальном, так называемые платоновские сочинения разнородны и неравноценны, среди них находятся гиганты и карлики, творения пышные и убогие, красноречивые и немногословные, наивные и непостижимо глубокомысленные. Все это неизбежно поставило под сомнение единое их авторство, породило «платоновский вопрос» — какие из дошедших до нас под именем Платона сочинений написаны самим философом, какие нет, и как вообще отразилась в платоновских сочинениях личность и судьба их создателя.

³ Например, один только диалог «Парменид» имеет практически необозримую библиографию, специальный раздел которой составляет дискуссия по поводу «третьего человека» (спор Платона и Аристотеля относительно гипостазирования), и тем не менее загадка «Парменида» все еще не решена. См. *Begen Fr. Formlose Formen. Plotins Philosophie als Versuche die Regressprobleme des Platonischen Parmenides zu lösen.* Göttingen. 1988. S. 3. ff. Ср. *Гайденов П.П. Эволюция понятия науки.* М., 1980. С. 145–163.

⁴ Так, много недоумений вызывает диалог «Софист», особенно тот его пассаж, где, по всей видимости, движение допущается в мир идей (249 C–D). См. *De Rijk L.M. Plato's Sophist. A philosophical Commentary.* Amsterdam, 1986. P. 13–19.

1. Платоновский корпус и платоновский вопрос

Платоновский корпус — *Corpus Platicum* — это принятое в филологической науке наименование для исторически сложившейся совокупности сочинений, которые со времени 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.

Первой важной вехой на пути формирования корпуса можно считать собрание платоновских сочинений, составленное выдающимся филологом античности Аристофаном Византийским (ок. 257–180 гг. до н. э.). Уже к этому времени под именем Платона ходили сочинения разного объема и достоинства, часть которых была отклонена Аристофаном, тогда как еще некоторая часть была помещена в собрании в качестве сомнительных или заведомо недостоверных, примыкающих однако к платоновским по жанру или по проблематике. Основу собрания составили безусловно платоновские сочинения, по представлениям тогдашней науки. Тот же Аристофан положил начало систематизации корпуса по тематическому принципу.

Следующий важный этап истории платоновского корпуса связан с деятельностью Фрасилла, астролога и грамматика времен Тиберия (I в. н. э.), чьим собранием, по существу, пользуется и современная наука. Фрасилл объединил платоновские сочинения в девять тетралогий (неопифагорейское влияние) по содержательно-типологическому принципу — крупные произведения вместе с крупными, мелкие — с мелкими, простые — с простыми, сложные — со сложными.

Итогом рукописной традиции стало издание Г. Стефана (Анри Этьена), одного из плеяды знаменитых

французских филологов-эллинистов XVI в., определившее, в свою очередь, современное состояние платоновского корпуса (новейшие издания Платона, как по-гречески, так и в переводах, сохраняют на полях пагинацию Стефана). К стефановской сумме уже ничего больше не прибавлялось и не прибавляется, речь идет только об исключении тех или иных сочинений из списка платоновских.

Если для античности, средневековья и Возрождения Платон был прежде всего непререкаемым авторитетом мудрости, мысли которого, а чаще даже самые слова воспринимались, запоминались и воспроизводились как самодовлеющие ценности, безотносительно к целому корпусу или к образу некогда жившего в Афинах грека по имени Платон, то в романтическую эпоху внимание читателей и критиков привлекала прежде всего личность Платона, «великого человека», одного из учителей человечества, и в своде его сочинений искали преимущественно отражение этой великой индивидуальности, причем не только в проявлениях ее интеллектуальной силы, но и в свидетельствах ее общечеловеческих слабостей или сугубо персонального житейского опыта. Как никогда прежде высокие требования стали предъявляться к уровню художественного мастерства и философской глубины тех произведений, что должны были впредь не просто освещать те или иные философские сюжеты, но как вышедшие «из-под пера» великого Платона, представлять философию в наиболее совершенном ее выражении и художественное творчество в его высочайших достижениях. Из платоновского корпуса был выделен крут сочинений-фаворитов, богатых яркими образами, занимательными сведениями, бытовыми картинками, драматическими столкновениями идей, понятных и привлекательных в их непреходящей актуальности. К их числу принадлежали «Федр», «Пир», «Федон», «Тимей», «Государство», «Апология Сократа», «Протагор», «Горгий», «Ион». Далеко не все сочинения корпуса могли отечать столь высоким (да и вряд ли правомерным)

критериям, а потому были отвергнуты. Однако и оставшиеся образцы творческого гения не складывались в унитарную систему. С развитием «исторического» метода к вопросу о составе и структуре корпуса присоединился еще вопрос об исторически адекватном понимании индивидуальной творческой судьбы Платона в контексте породившей его эпохи. Так сложился комплекс проблем, объединенных общим именем «платоновского вопроса», по аналогии со знаменитым «гомеровским вопросом» (об авторстве и времени создания так называемых гомеровских поэм) — какие из сочинений корпуса написаны самим Платоном, какие под его влиянием, а может быть, и в противовес ему, когда и в каком порядке они создавались, какие исторические события и лица нашли в них свое отражение.

Среди выдвинутых моделей разрешения «платоновского вопроса» наиболее продуктивными были признаны «биографическая» (или «генетическая») и «стилометрическая» (именуемая иногда «лингвостатистическая»⁵). В результате сближения двух этих направлений исследования к концу прошлого 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 излагаемых идей от учения Сократа, от обстоятельств его жизни и смерти), такие как «Лисид», «Лахес», «Евтифрон», «Апология Сократа», «Критон»; среднем, куда включались сочинения, наиболее совершенные в литературном отношении, но еще не слишком 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 рамки диалога, а тяготела к монологу и трактату,

⁵ См. *Tigerstedt E.N. Interpreting Plato. Stockholm-Uppsala, 1977. P. 25 sgg.*

постепенно теряя яркость и образность, набирая абстрактность, сухость и профессиональную узость, — 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 весь путь от робкого ученичества у Сократа к созданию самостоятельной теории идей, а от нее — к последующему сближению с пифагорейской концепцией («идеи-числа»), 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 юности⁶. Эта модель сохраняла безоговорочный авторитет вплоть до второй половины нашего столетия, когда философские сюжеты сочинений платоновского корпуса привлекли к себе более пристальное внимание, чем раньше и, напротив, их литературно-художественное совершенство перестало доминировать в оценке их исторической значимости.

Принципиально новый подход к решению «платоновского вопроса» потребовался в ходе так называемой тюрингенской революции, начало которой хронологически связывается с выходом книги Г.-И. Кремера «Аре-те (добродетель) у Платона и Аристотеля»⁷, где впервые во всей полноте и принципиальной значимости был поставлен вопрос об аутентичности прежде всего философского содержания сочинений корпуса (тогда как раньше речь шла в основном об их текстуальной фактуре и художественном уровне), причем как раз центральных и крупнейших из них. Фундаментом для такой постановки вопроса стало убеждение в том,

⁶ См. Соловьев В.С. Жизнь и произведения Платона / Творения Платона. Перевод с греческого В. Соловьева. М., 1899. Т. 1. С. 29 слл. Ср. Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона / Платон. Собр. соч. В 4 тт. М., 1990. Т. 1. С. 33–43.

⁷ См. Krämer H.-J. Arete bei Platon und Aristoteles. Heidelberg, 1959; Вопросы философии. 1977. № 11. С. 152 слл.

что философия Платона — это прежде всего метафизическая система, разработанная и преподаваемая в стенах Академии, а не совокупность философских рассуждений, представленных в литературных сочинениях, в том числе и диалогах-фаворитах.

На фоне «неписаного», эзотерического учения Академии литературному учению Платона отводилась более скромная роль — не заверять перед потомством величие Платона, а привлекать и готовить читателя к восприятию более сложных метафизических конструкций академической эзотерики; тем самым резко снизился уровень требований к художественному совершенству сочинений, освященных именем Платона, да и к самой их персональной аутентичности, — впереди и выше Платона стал платонизм — учение, начатое в платоновской Академии, продолженное в эпоху эллинизма и нашедшее великолепное завершение в системе неоплатонизма. Хронологический принцип организации корпуса не был отринут, но целью его стало проследить не биографию человека, а историю формирования эзотерического учения. Почетное место в корпусе вновь заняли письма Платона (художественная аутентичность которых более чем сомнительна) и даже «Послезаконие» (автором которого традиционно считается Филипп Опунтский, последователь Платона). Свидетельства непрямой традиции относительно внутриакадемического учения были собраны и систематизированы в специальном издании⁸. Для систематизации сочинений корпуса, не создав собственной модели, тюбингенцы возвратились к тетралогиям Фрасилла⁹.

Попытку скоординировать хронологический и типологический принципы систематизации платоновского корпуса с новым представлением о парал-

⁸ См. Gaiser K. Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart. 1963.

⁹ Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Hrg. von J. Wipperfurth. Darmstadt, 1972.

тельном существовании писаной и неписаной философии Платона сделал Х. Теслеф в работе «Исследования по платоновской хронологии»¹⁰. Не отвергая ни биографического, ни стилометрического метода, Х. Теслеф вносит в их применение существенные уточнения: 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 достоверным вариантом, поскольку достаточно известны и примеры развития в противоположном направлении — от сумбурной множественности и напряженности к простоте и ясности, вплоть до лапидарности¹¹. Идея вообще какой бы то ни было динамики внутри корпуса предполагает неременным условием равную аутентичность типологически однородных произведений, а она-то как раз все еще ждет обоснования. Со своей стороны Х. Теслеф предлагает хронологическую схему создания сочинений, входящих в платоновский корпус, где параллельно располагаются эзотерические, экзотерические произведения Платона и примыкающие к ним «сомнительные» сочинения, которые следовало бы именовать сочинениями «платоновской школы»¹².

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 экзоте-

¹⁰ Thesleff H. Studies in Platonic chronology. Helsinki, 1982.

¹¹ Ibidem.

¹² См. Müller C.W. Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. München. 1972.

рическую часть собственно платоновского наследия, оставляя в ней только наиболее прозрачные по содержанию и отшлифованные в литературном отношении сочинения: «Апология Сократа», «Федон», «Пир», «Федр». Сочинения же «позднего периода» (в биографической интерпретации) противопоставляются вышеназванным не как более зрелая ступень мышления, но как произведения другой ориентации; следовательно, речь уже может идти лишь об отражении различных аспектов платоновской концепции в разных группах диалогов корпуса (экзотерические и эзотерические), а не об изменении самой концепции в результате индивидуальной эволюции Платона-философа. Наконец, выдвинутое Х. Теслефом предположение о переходе того или иного произведения в процессе отделки и редактирования из экзотерического разряда в эзотерический (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 (а не только литературного) памятника.

Итак, современное состояние платоновского вопроса характеризуется тем, что утрачивает бывшее значение критерий авторской аутентичности (Х. Теслеф допускает «доделку» первоначального авторского варианта, осуществляемую учениками в ходе подготовки его к изданию), биографической обусловленности (от первого наброска до окончательной публикации проходят годы), стилистической типологии («гиганты» и «карлики», «поздние» и «ранние» диалоги свободно перемещаются с орбиты эзотерической на орбиту экзотерическую и наоборот). Остается всего лишь один критерий — выражение философских идей Платона — и обнаруживается, что такие бесспорные фавориты прошлых веков, как «Алкивиад I», «Феаг», «Евтифрон», «Гиппий Большой» или «бестселлеры» недавнего времени, как «Критон», «Ион» и даже опубликованный вариант «Государства», оказываются вытесненными из центра корпуса на периферию,

попадая в разряд лишь «сопутствующих» платонизму сочинений. При всей рациональности и убедительности концепции Х. Теслефа, вряд ли можно считать его схему окончательным решением вопроса. Ведь тот же самый критерий — углубленное и усовершенствованное выражение системы платонизма — может быть применен в более расширенном понимании, стоит лишь вспомнить о несомненной важности этической стороны платоновского учения (и тогда нет оснований для исключения «Критона» или «Государства») или эстетической (так ярко выраженной в «Ионе» или «Гиппии Большем»).

И все же самый важный итог работы Х. Теслефа в том, что история философии не может и не должна довольствоваться крохами со стола филологической критики, когда речь идет о наследии Платона.

2. *Герменевтический круг*

Наследие Платона рассматривается филологией и философией в разных аспектах, между тем как предмет рассмотрения этих двух наук — а также и других, пожелай они к нему обратиться, скажем, этнографии, политологии, истории математики или психологии и пр. — остается неизменно один и тот же. Именовать его можно по-разному, однако культурная традиция человечества давно уже закрепила за ним универсальное обозначение — имя Платона. В конце XX в. путать это имя и данное друзьями прозвище одного афинского гражданина, пусть даже выдающегося гения всех времен и народов, было бы непростительной наивностью. С другой стороны, пытаться с научной четкостью разграничить, что в платоновском наследии принадлежит отпрыску родовитой аттической семьи, а что есть последующее наслоение, — тоже было бы задачей утопической, если не сказать малопочтенной для профессионального ученого. Современное платоноведение входит в узкий пролив между Сциллой и Харибдой, между

изжитой традицией биографического персонализма в подходе к анализу платоновского наследия и выдвинутым в противовес этой традиции лозунгом «демифологизации»¹³ исторической фигуры Платона, призывом к перенесению акцентов с Платона на платонизм, с диалогов на неписаное учение, с экзистенциальных проблем на метафизические схемы¹⁴.

В этой ситуации становится как никогда ранее опасным откладывать «до лучших времен» апробацию того единственного корабля, на котором, собственно, и совершает свое плавание всякое платоноведение — а именно платоновского корпуса. Пора, наконец, дать строгий отчет в том, на какие тексты опирается платоноведение сегодня, имеет ли оно какие-то новые критерии для оценки аутентичности того или иного сочинения в платоновском корпусе или оно пользуется старыми и, наконец, располагает ли оно вообще какой-либо цельной концепцией платоновского корпуса как культурно-исторического памятника.

В платоновском корпусе нет ни одного сочинения, которое ни разу не было заподозрено в неподлинности филологической гиперкритикой прошлого и нынешнего веков. С другой стороны, платонизм и его апологеты готовы отметить печатью платоновского гения любое изложение академического учения об идеях. Налицо хрестоматийный вариант герменевтического круга: Платоном мы называем автора сочинений корпуса; в корпусе платоновских диалогов — те, что написаны Платоном. Однако безвыходным, или «порочным» кругом он кажется лишь на первый и достаточно поверхностный взгляд. Дело в

¹³ См. Oehler K. Der entmythologisierte Platon. In: Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Hrg. von. J. Wipperfurth. Darmstadt, 1970. S. 95 ff.

¹⁴ См. Reale J. Per una nuova interpretazione di Platone. Milano, 1982. Ср. также предисловие Дж. Реале к итальянскому переводу книги Т.А. Шлезака «Платон и писаная философия»; Szlezak Th. A. Platone et la scrittera della filosofia. Milano, 1988. P. 9.

том, что из прочтения сочинений, содержащихся в корпусе, вырастает суждение о смысле платоновского учения, тогда как обозрение структуры и состава корпуса как такового дает представление о письменном изложении этого учения, о литературной его репрезентации. Смысловая структура платоновской философии не определяется композицией корпуса, не литературными приемами выражается, а потому и не может к ним сводиться. Литературные диалоги дают материал для систематизации платоновских идей, но не дают и не обязаны давать готовой системы. Попытки выстроить диалоги корпуса в систему, адекватную философской системе, имеют целью скорее наше читательское удобство, нежели реставрацию сильно пострадавшего исторического памятника, без такой реставрации уже непригодно к экспонированию. Наука в данном случае пребывает в плену анахронизма, давно изжитого нашим эстетическим чувством: безрукая Венера Милосская пленяет нас больше, чем любые из некогда сделанных ее реставраций, сколь бы убедительными они ни казались. Платоновский корпус, как он есть, со всеми историческими поломками, сохраняет в себе больше непосредственной аутентичности, нежели любая его реконструкция, сколь бы рациональной она ни выглядела.

Когда исследователи и критики сетуют на отсутствие систематичности в платоновском изложении академического учения, они опять-таки подразумевают отсутствие системы в целом корпуса. Ведь отдельные диалоги дают несколько образцов вполне систематичного изложения предмета — разве не представляет собой космологическую систему «Тимей», этико-политическую — «Государство» или «Законы», наконец, «Федр», избранный Ф. Шлейермахером на роль «Пролегөмен» платоновской философии, — разве не систематизирует различные стороны платонизма? — тут сведены воедино учение о душе, о воспитании, о познании, о двух мирах (земном и небесном), о целях и возможностях фи-

лософской диалектики и философской литературы. В настоящее время история философии пытается выстроить в философскую систему то, что составляет компетенцию филологии и нуждается в филологическом анализе, а литературоведение, в свою очередь, пытается найти критерии аутентичности философского текста в слове, тогда как для Платона критерием аутентичности может быть только его мысль. Аксиома филологии «стиль — это человек» в данном случае требует существенного уточнения: Платон есть человек, Платон есть литератор *κατὰ στυλ-βασίαν*, «по совпадению», «привходящим образом», *κατὰ οὐσίαν* же, «по сути», как сказал бы Аристотель, Платон есть философ, мыслитель, и что немаловажно — великий мыслитель. Стиль, даже очень яркого автора, может быть точно имитирован подражателем, который сам обладает весьма умеренными литературными способностями, причем чем ярче стиль, тем легче он имитируется, тогда как гениальную мысль может спародировать лишь конгениальный имитатор. Говоря платоновским языком, душа Платона должна вселиться в имитатора Платона, чтобы он сумел измыслить платоновскую мысль, — но в таком случае между ним и Платоном не будет разницы. Еще резче: не тот, кто написал платоновские сочинения, — Платон, а тот Платон, кто придумал платоновский мир идей, а также продумал все апории, которые несла с собой и в себе эта необычайно плодотворная философская концепция.

В свою очередь, литературный диалог — это уже не сама мысль, но мысль, претворенная в произведение словесного искусства, а тем самым мысль, опосредованная эстетическим началом, равно как и эстетическим концом (целью). Но ведь эстетика Платона — составная часть его философского учения, причем отнюдь не наименее изученная его часть. Тем не менее центральная категория платоновской онтологии и эстетики — *арете* («добротность») — не была применена к анализу платоновского корпуса ни до Г.-И. Кремера, ни в кругу его горячих сторон-

ников¹⁵. Как биографическая, так и «тюбингенская» критика корпуса исходит из этиологических принципов: какова причина, где источник основных и побочных явлений, — а ведь платоновская философия стоит на телеологических позициях: к чему и до какой степени пригодно то, что мы рассматриваем, в чем его Благо, его добротность. И если платоновский вопрос сформулировать платонически: в какой мере тот или иной диалог и вся их совокупность доводит до сознания читателя платоновские идеи, — то любое новое его исследование будет вести к накоплению наших знаний о Платоне и платоновском корпусе, а не к дискредитации уже накопленного. Старый мудрый Парменид учил молодого Сократа (в платоновском «Пармениде») не отбрасывать с презрением любой сор, любую грязь, но в соре и грязи стараться прозревать Идею Блага Единого Бытия¹⁶. Время разбрасывать камни платоновского корпуса давно прошло, сегодня никто не отказывается их собирать¹⁷, остается все же неизжитым стремление расположить их не в первоначальном, но в каком-то более понятном нам порядке, а следовало бы попытаться

¹⁵ Содержание и значение книги Г.-И. Кремера, послужившей манифестом «тюбингенской революции» (см. выше прим. 7), далеко не исчерпывается реабилитацией «неписанного учения» Платона. Основу ее составляет тщательный и убедительный анализ категории «добротности» (арете) у Платона в связи с его представлением о «середине» и «мере». Верховная идея Блага обнаруживает себя в любой идее и каждой вещи как ее «добротность», каковая есть мера ее совершенства в иерархии совершенств от всесовершенства Единого до ничтожно малой его доли в последней единичной вещи, наихудшей в своем виде, едва-едва причастной своей идее лишь по названию.

¹⁶ См. Историко-философский ежегодник' 87. М., 1987. С. 56–61.

¹⁷ Ср. т. 1 в издании сочинений Платона на русском языке 1967 г. и в издании 1990 г.: «номенклатура» его значительно расширена, порядок же по-прежнему произвольный.

сначала понять тот, прежний, долго и неплохо служивший человечеству порядок, во всяком случае, полезно традиционный порядок сохранять и воспроизводить до тех пор, пока он не будет нами как следует понят¹⁸.

Систематичность философии Платона, в духе его учения о добротности и мере, может быть определена лишь как возможная мера систематичности, сообразная объему поставленных и решенных вопросов, целям философствования, а также не в последнюю очередь платоновским идеалам красоты, порядка и завершенности многосложного целого. Такое определение требует досконального знакомства со всей суммой представленных в платоновском наследии идей.

Спрашивается, можно ли воссоздавать философию Платона, не удостоверившись прежде, что мы имеем дело с достоверно платоновскими сочинениями? Дело в том, что философские идеи существенным образом соотносятся с породившими их проблемами и лишь внешним образом — с вынесшими их на обозрение публики контекстами. Великое счастье интерпретаторов (а может быть даже и вождельный ключ к Платону) заключается в том, что волновавшие Платона вопросы в текстах корпуса выписаны с достаточной тщательностью и полнотой, это известно любому его читателю и признано всеми критиками. Стало быть, все трудности состоят в том, чтобы воссоздать и систематизировать платоновские ответы именно конечные ответы не выявлены в платоновском литературном наследии, которое демонстрирует различные пути решения поставленных вопросов, как правило, не останавливаясь ни на одном из них. Вот это и есть истинный «платоновский вопрос» — дает

¹⁸ Как это сделано в классическом издании греческого текста, осуществленном Дж. Барнетом в начале нашего века, один из репринтов которого лег в основу русского перевода (см. выше), к сожалению, воспользовавшегося только его текстологическим аппаратом и пренебрегшего его разумным консерватизмом в отношении к целому корпусу.

ли платоновский корпус ответы на поставленные в нем вопросы, дает ли их сам Платон адекватно смыслу своего учения, в какой форме он это делает и как соотносятся собственно платоновские решения с аналогичными построениями в драматургической композиции платоновского литературного диалога.

При всей несистематичности, ироничности и неувловимости философское учение Платона, представленное в диалогах, выстраивается в яркую и весьма самобытную картину, которая, невзирая на все критики, покорила и покоряет умы и сердца миллионов людей в течение двух с лишним тысячелетий. Этого многовекового Платона тюбингенцы называли «мифом», пожалуй, сам основатель Академии не отверг бы такого наименования. Однако прежде чем «демифологизировать» Платона, не худо было бы прислушаться к тому, что сам Платон называет мифом и какое место уделяет ему в своем собственном мире. Уместно вспомнить, что миф и логос различаются у Платона не только по степени достоверности, но, что гораздо важнее, по предмету приложения: их области применения не пересекаются — где требуется логос, там бессилён миф, где хорош миф, там абсолютно неадекватен логос¹⁹. Логика, по Платону, — не универсальное орудие («органон») для всех правильных решений, равно как и недостаточное оснащение для успешного человеческого житья-бытья. Кроме точного знания и правильного рассуждения, требуется еще и «правдоподобный миф», «правильное мнение», «уподобление», «аналогия» и т. п.

Присутствие всех так называемых красот слога в платоновских диалогах — далеко не прихоть стилиста, это сознательный выбор философа, опирающегося на продуманную онтологическую концепцию. Разумеется, поставив твердое «не стиль, а метод», мы впали бы в ошибку; правильнее было бы сказать: «и

¹⁹ См. «Тимей», 28 А, где за бытием закрепляется логос, за становлением — миф. Это разделение подтверждается в «Филебе» (55 D – 62 C) и «Меноне» (96 E – 100 C).

стиль, и метод», — а задача платоноведения — в каждом отдельном случае тщательно взвесить на весах критики, в какой мере тот или иной прием выполняет стилистическую функцию, а в какой — методологическую. В любом случае можно с уверенностью утверждать: литературная деятельность философа Платона не может рассматриваться как непосредственное художественное творчество, повинующееся безотчетному вдохновению. Платон — мастер, расчетливый мастер, вырабатывающий новые приемы словесного искусства, отвечающие его концепции мира истины и мира мнения, правдивого и неправдивого искусства, воспитания, вдохновения, иронии и энтузиазма. Заключительный эпизод «Федра», который в тюбингенской интерпретации свидетельствует об отказе Платона от письменного выражения своей философии, на самом деле лишь фиксирует трудности, с которыми сталкивается философское умозрение при попытке дать словесное выражение тому, что уже за пределами языка; требуется незаурядное диалектическое искусство, чтобы умелым ведением беседы через вопросы и ответы, максимально оградить высказываемую мысль от превратного или недостаточного понимания, — в этом письменный текст должен сколь это возможно следовать устному диалогу: вопросы и ответы, притчи и аналогии, имитация живых характеров, воспроизведение чужих недоумений и возражений, — все это не прикрасы, не терапевтический прием подслащивания горького лекарства, как это предлагал Лукреций²⁰, это реальный платоновский «органон», средства адекватного выражения мысли, способы быть адекватно понятым²¹.

Единственно верный путь к тому, чтобы быть понятым другими, Платон видел в том, чтобы постичь пути знания и понимания прежде всего в своей собственной душе. Свое сочинение философ сначала читает внутри себя, затем с помощью красноречия

²⁰ Лукреций. «О природе вещей», I, 935–950; IV, 10–25.

²¹ «Федр», 275 Δ – 287 Δ.

пытается записать его в других душах («Федр», 278 А–В). Путь назидания — отпрыск пути познания. Ключ к загадке платоновского корпуса лежит в платоновском учении о познании.

3. Платоновский ответ на платоновский вопрос

Внимательное изучение платоновского корпуса показывает, что в нем, в совокупности составляющих его произведений, всесторонне и полно выражена тщательно проработанная философская концепция, свободная от догматической косности. Что же такое философская система Платона и в особенности — какова гносеология Платона, «органон» его системы? В наиболее общем виде философская система Платона — это всеобъемлющее учение о мире и человеке, центральное место в котором отведено проблеме 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 у Платона как познание Блага и справедливости, ибо лишь оно может помочь душе в последовательности ее земных воплощений раз от раза достигать все более высокой ступени в процессе совершенствования.

Состав философских дисциплин внутри платоновской системы складывается применительно к задачам самоусовершенствования души: политика, этика, эстетика, гносеология, космология, онтология, — все подчинено концепции Единого Блага, единой мировой души, единого целого космоса и всеобщей соразмерности всех идей и всех вещей.

Философия Платона — это философия общего, целого, единого, но не единичного, частного, множественного. Ее основная интуиция — постичь закон подчинения единичного — общему, частного — це-

лому, множественного — единому. В «Пармениде» этот закон именуется (*μέθεξις*) («причастность»). Ее символ веры — бессмертие родовой души, отрицающее принадлежность ее человеческому индивидууму, а тем самым отрицающее и сам этот индивидуум. Ее отправной принцип — дуализм миров, в одном из которых пребывают вечно сущие неизменные и совершенные идеи, тогда как в другом — преходящие, несовершенные вещи, — дуализм бытия и становления. В политике и этике это выражается в примате общегосударственных интересов перед частными; закон подчинения гражданина государству понимается как справедливость и становится залогом спасения и будущего блаженства души, полученной человеком во временное пользование, так же как возможность приобщиться к большему и лучшему, чем он сам. Таков пафос «Государства». В космологии это сказывается в низведении самодостаточного и самодвижущегося космоса досократической философии на уровень производного и произведенного механизма, скопированного с внеположного 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. Такова концепция «Филеба».

Тем не менее философия Платона — это не философия приоритетов, это философия меры. Крайности Платона — это не области существования, а пределы понимания. Истина в понимании 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, беспредельного и предела, соотношение которых в их смеси определяется числом.



Число — то, что объединяет физическое существование (становление) космоса и метафизическое бытие идей. Самое конечное, наивысшее, единство определяется числом «единица». Отношение 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 ее идеей. Мир вещей, таким образом, от мира идей отличается тем, что у любой идеи — свое число, целое, а у любой вещи — всегда дробное (отношение наличного к должному). Чем больше разрыв между наличным и должным, тем меньше мера совершенства вещи. Мир вещей именуется миром становления, поскольку любая вещь в нем находится в движении, направленном к совершенству, к сокращению разрыва между действительностью и истиной. Вещь всегда лишь становится тем, что есть ее идея, путь становления бесконечен, а разрыв между совершенствующимися и совершенством всегда сохраняется, ибо отягощенная несовершенством индивидуальности, не-общности, не-тождественности, вещь всегда чуть-чуть не-до-идея, как бы ни блистала она соразмерностью, добротностью и красотой²².

²² Отличие вещи от идеи выражается отрицанием тождества между индивидуальностью и бытием, поэтому индивидуальность — это не-бытие, или небытие, которое здесь не должно пониматься как «ничто», оно есть просто нечто иное, нежели бытие (единое). Слова «индивидуальность» Платон не употребляет («неделимое» для него есть идея, а не вещь), он говорит о «восприимнице всякого становления», как полагают интерпретаторы, разумея «материю». Не называет он не только не-бытием, но и «безвидным видом», — ведь как раз она делает вещь не-видом, отрицанием вида, следовательно, тем, что не подлежит умозаключению, во всяком случае — законному. Однако и в этой принципиальной не-общности индивидуальные вещи тоже составляют своего рода общность, хотя и парадоксальную. Эта парадоксальная анти-общность постигается «незаконным умозаключением», она есть неопределенность как таковая, неопределенность не-тождества, «ина-

Добротность, или добродетель, — это та же мера, но понятая в эстетическом или этическом смысле. В государстве мера — добродетель гражданина — это его сословная принадлежность и роль, понятые как справедливость и долг. В космосе мера — доброта вещи — дается ей как ее возможность («дюнамис»), т. е. как диапазон ее перемен в процессе становления и допустимых отклонений от идеала, определенный ее включенностью в соразмерное единство целого (своеобразный производственный «допуск»).

Мера и дюнамис философии состоит в очищении и возвышении души человеческой, во всемерном развитии способности бессмертной души к припоминанию тех созерцаний, какие доступны душам, поднявшимся до края, отделяющего небо (космос) от небесной области идей.

Ближайшим образом душе требуется припоминание идеи справедливости, однако познание высшей справедливости Единого в земных условиях оказывается едва ли не самым трудным познанием, к нему ведет долгий путь воспитания и образования, развития и упражнения мыслительных способностей.

Конечная цель философии — привести к осуществлению способность души путем мнения (состоящего из веры и уподобления) и мышления (состоящего из знания и рассуждения) находить верную дорогу как в лабиринтах неопределенно-подвижного становления, так и на магистралях определенно-покоящегося вечно-тождественного бытия.

«Вера (*πίστις*) и уподобление (*εἰκασία*) вместе составляют мнение (*δόξα*); знание (*ἐπιστήμη*) и рассуж-

ковости». «Инаковость», «иное» Платон обозначает греческим словом, имеющим категорию двойственного числа — *ἕτερον*, один из двух, латинское *alter* (ср. русское «второй»), отсюда и парадоксальное словосочетание «неопределенная двоица», начало неопределенности и нетождественности, инаковости. См. Гайденоко П.П. Эволюция понятия науки. С. 172–278, 229–238. Ср. Melting D.J. Understanding Plato. Oxford, 1987. P. 145–148.

дение (*διάνοια*) вместе составляют мышление (*νόησις*). Мнение охватывает становление (*γένεσις*), мышление — сущность (*οὐσία*). Как сущность относится к становлению, так мышление — к мнению, и как мышление к мнению, так знание относится к вере и рассуждению к уподоблению» («Государство», 534 А).

Вполне понять эту гносеологическую пропорцию значило бы снять все претензии к диалогам, касающиеся методологии, логики, многозначности и незавершенности развернутых в них рассуждений²³.

Трудность для понимания представляют упомянутые в данном контексте термины: «пистис», «эйкасия», «докса», «эпистеме», «дианойа», «ноэсис» — русские эквиваленты которых: вера, мнение, знание, — вообще плохо отвечают смысловым потенциям оригиналов, в этом же конкретном случае не годятся вовсе. Имея дело с миром становления вещей, душа составляет о них свое представление (мнение), складывающееся из принимаемой без рефлексии (на веру) непосредственной достоверности той или иной вещи (что она не есть сон и не есть нечто иное, нежели то, за что мы ее принимаем) и из отображения ее в душе (в сознании). Непосредственной убедительностью для мнения обладает и уподобление, сравнение, указание на прецедент. Оратор в суде или в народном собрании убеждает (зачастую фальшивыми аргументами), воздействуя на мнение.

Другое дело — рассуждение ума, здесь, в «Государстве», оно именуется «дианойа», что означает и собственно рассудок. Работа рассудка осуществляется посредством логоса. Логос — это внутренняя речь души, которая ведет беседу-диалог сама с собой, ставя вопросы и давая ответы. Задача такого внутреннего логоса — установление общностей и различий, подведение Вещи под ее идею, а идеи — под более высокую идею наряду с другими меньшими идеями,

²³ См. Доброхотов А. Л. «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // Историко-философский ежегодник' 87. С. 61–75.

отличия между которыми также должны быть установлены. Эта операция именуется «диайрезис», своего рода иерархическая классификация. Результатом диайрезиса становится родо-видовое определение (у Аристотеля в «Категориях» логос уже без пояснения, как технический термин, употребляется в значении определения). Ряд таких определений можно найти в традиционном приложении к платоновскому корпусу под названием «Определения»²⁴. Все эти определения основаны на трактовке соответствующих предметов в платоновских диалогах (в основном, это «Кратилл», «Тезетт», «Минос»), однако там у Платона мы находим пространное, всестороннее обсуждение предмета, никогда не заканчивающееся ни одним из подобных определений. Если какие-то формулировки и приводятся в ходе рассуждения, то они тут же подвергаются сомнению и критике. Есть два диалога — «Софист» и «Политик», которые как бы нарочно посвящены демонстрации такой работы по определению с помощью диайрезиса понятий «софист» и «политик». Вот примеры полученных определений:

Софист — это рыболов, поддевающий рыбу на крючок среди бела дня. (219 A – 222 D)

Софист — это охотник: 1) за ручными животными; 2) с помощью убеждения; 3) в частной беседе; 4) с требованием награды (221 D – 223 B)

Софист — это торговец: 1) собственным товаром; 2) по мелочи; 3) для души; а именно: 4) познаниями, 5) касающимися добродетели (223 B – 224 D) или

— это борец: 1) вступающий в спор; 2) в частной беседе; 3) на отвлеченные темы; 4) ради наживы (224 D – 226 A)

Искусство царственного мужа — политика — это ткачество, прямым плетением соединяющее нравы

²⁴ См. Платон. Диалоги. М., 1986. С. 427–434. Ср. там же. С. 431–432. Альбин. Учебник платоновской философии (перевод Ю.А. Шичалина). Здесь также приводится множество определений, в том числе определение самого диайрезиса («разделение») и правила его использования.

мужественных и благородных людей, объединяя их жизнь единомыслием и дружбой и создавая таким образом великолепнейшую из тканей.

Можно заметить, что определения эти довольно тщательно проведены, однако основаны на уподоблении и представляют собой развернутую аналогию, сродни знаменитым гомеровским сравнениям. Можно считать их логической мистификацией или чудачеством, однако, думается, дело здесь вовсе не в логике и не в иронии. Дело здесь во мнении.

Обсуждение вещей как реально существующих в своем становлении, в данном случае — 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, происходящим 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. Вот это уже разговор по существу. Если бы не ложность, подражательность создаваемых софистом отображений, 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 «Тезтет» 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 и освежение 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-следственных 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 этой сотни 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, статистического ритма. Идеи-числа вступают друг с другом в пропорциональные, по-гречески — в аналогичные — отношения. Через числовые про-

порции идеи не только связываются между собой, но и вступают в отношения аналогии с миром вещей. Через аналогию даже неделимая идея может получить свой логос.

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 «надстройки» воображения читателя на некоторую схему, которая и есть аналогия в двух сравниваемых явлениях. Используя открытие Гомера, Платон создал 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 узко специальным 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 родовидовых 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, возможно, не был бы Платоном), зато аналогии, мифы, притчи, драматические сцены в изобилии расцветивают 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 же 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 самодовлеющих, в свою очередь, произ-

ведений, каковым и само предоставляет необходимые дополнения и пояснения. Так, диалоги «Теэтет», «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 «Теэтете» 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, т. е. 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 устраняющий. Это как раз тот самый гносеологический экскурс VII письма, который после «тюбингенской революции» стоит в цент-

ре 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.

«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» (342 A – 344 D).

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 существуют «не в звуках и не в телесных формах, но в душах», а потому суть иное и по отношению к кругу самому по себе, и по отношению 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 беззлобных вопросов и ответов, может просиять разум и родиться понимание каждого предмета в той степени, в какой это доступно для человека» (344 B).



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 A).

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 «Политики» посвящен обсуждению постулата 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.), — ничто не уходит, все возвращается постоянно «на круги своя» (286 D – 274 E). 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?

4. Платон грядущего века

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 безнадежным 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 и — даст Бог — еще не раз способные возобновляться в будущем акты соприкосновения с творческой мыслью, запечатленной в диалогах платоновского корпуса, мыслей, чувств, творческих потенциалов его бесчисленных читателей. Для однократно свершаемой 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 Эвклида. Как человек, так и человечество обязаны 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 образцу и подобию космос в своем становлении к совершенству никогда его не достигает, но и не перестает вновь и вновь повторять путь совершенствования. Слово философии 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. 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 применении 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 подправить 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 и в словесном изображении объять необъятное, как он полагал, можно было бы только одним 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?), «Теэтета» — 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», 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 вели-

кого философа — путь вдумчивого толкования²⁵. На самом же деле никакой 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 мы готовы 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 ареала 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 мира²⁶. 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»,

²⁵ См. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник' 86. М., 1986. С. 255.

²⁶ De Rijk L.M. Op. cit. P. 51-55.

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, подобного тому, как в «Тимее» упоминается Демиург, сотворивший мировую душу, и демиурги, довершившие творение космоса, или вообще лишь идеи ума (души), как скажем, это с большой 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 представляет 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, отмечающим 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.

КОММЕНТАРИИ
к курсу
истории античной
философии

Пособие для студентов

Предисловие

Предлагаемая рукопись состоит из серии очерков, в которых прослеживается развитие античной философии от первых опытов рефлексии над традиционными представлениями мифологии, права, языка к обретению собственного предмета и профессионального арсенала методов, понятий, терминов, а также своего места среди прочих форм духовной культуры эпохи. История античной философии рассматривается здесь без отрыва от истории художественного творчества, нарождающейся науки, развивающегося литературного языка (греческого и латинского). Основная задача автора — сохранить историко-культурную адекватность в прочтении и интерпретации оригинальных текстов, по возможности стараясь ввести в этот мир даже и тех читателей, кто не обладает для этого достаточным знакомством с древними языками и античной историей. По большей части предлагаемые очерки представляют собой результаты самостоятельно проведенных автором исследований, наблюдений, попыток перевода античных текстов на русский язык и комментирования их, поэтому их совокупность не исчерпывает ни всех имен древних философов, ни даже всех школ или периодов. Пособие, вероятно, не должно заменить полное обеспечение. Если читатель не захочет продолжить начатое автором своими собственными усилиями, цель книги не будет достигнута.

Автор благодарит руководство философского факультета МГУ и кафедры Истории и теории мировой культуры за полную и действенную поддержку в дни испытаний, а также за исключительно благоприятные условия, созданные ему для работы над этой книгой.

Книга посвящается философам-первокурсникам.

Философия =

Слово «философия» возникло в языке Древней Греции и случилось это, как считают строгие ревнители терминологической точности, задолго до того, как появилась сама философия — по теперешним понятиям — учение об общих принципах бытия и познания, наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления, форма мировоззрения, рационально обосновывающая свои положения в их взаимосвязи.

Такая философия берет начало, скорее всего, только от мудрецов древней Элеи (Южная Италия, V в. до н.э.) и окончательно оформляется лишь в стенах платоновской Академии и отделившегося от нее аристотелевского Лицея (Афины, IV в. до н.э.). Однако уже за столетие-два до этого в разных точках античного круга земель стала зарождаться молва о выдающихся своей мудростью мужах, чьи глубоко-мысленные изречения — «гномы» — афористично и точно выражали фундаментальные принципы общественного сознания своего народа и своей эпохи (например, «ничего слишком», «большинство — зло», «знай всему пору», «лучшее — мера», «в усердии — все» и т. п.). Античное предание именovalo подобных мужей мудрецами («софой»), время от времени составляя из легендарных имен семерку наипервейших («семь мудрецов»). Сами же мудрецы благоразумно полагали, что мудрость — божественный удел, и для себя предпочитали имя «философов» или «любомудров».

Свойственный греческому языку обычай корнесложения позволил в одном имени соединить корни двух слов: «софия», обозначающего умудренность

ученого, испушенность мастера и вообще мудрость человека, способного принимать правильные решения или подавать благотворные советы, и «филия», подразумевающего дружественную привязанность, расположение, искреннее прилежание, — что вместе стало обозначать любовь к мудрости, наклонность к умствованию, приверженность к истине и, как следствие, отрешенность от мелочных и низменных забот повседневности, житейскую беспристрастность и беспомощность, возвышенное умонастроение, способность внимать божественным глаголам и провещать высокие истины неумудренным и непосвященным. До конца античности философ в глазах современников оставался блаженным чудачком, умницей и простофилей одновременно, существом когда полезным, а когда и зловредным; философам ставили памятники или выносили смертные приговоры, а иногда и то, и другое.

Место философов в общественной жизни со временем менялось, одно оставалось неизменным — признанная или не признанная властями, популярная или непопулярная, философия служила человеку, она была чутким барометром духовных запросов современности и ее безупречным компасом, трепетно-подвижная стрелка которого всегда указывала одно и то же направление — Благо, благо всех и каждого, благо мироздания и художественного творения, человеческого волеустремления и божественного провидения.

Итак, философия = филия + софия. Филия, правда, означает для грека не просто дружескую привязанность, но и прочный союз двух или более людей со взаимными обязательствами. Вступая в такой союз с мудростью, философ как бы обязуется не только пользоваться от щедрот софии, но и по мере сил содействовать ее благополучию и процветанию. Что же касается самой софии, то есть у этого слова еще один глубинный древний смысловой пласт, уже не ощущавшийся в исторические времена этимологически, но, как подводное течение, сильно влиявший на кон-

кретное употребление этого слова и его концептуальное осмысление. Наш соотечественник, выдающийся мифолог, этнограф, языковед, просто пронизательный мыслитель, В.Н. Топоров в этимологии греческого слова *σοφός* обратил внимание на связь его с древним индоевропейским корнем, обозначающим родство-принадлежность, который в русском языке представлен словами «свой», «свойство» и — продолжим уже по следам В.Н. Топорова — «свобода»¹. Свобода (слобода) — поселение своих людей, благо и защита для своих, но не для чужих — отсюда развивается антитеза свобода-рабство. София — это свойство того жизненного уклада, которым живут свои люди в своем сообществе. Греки называли свое сообщество «полис» и очень любили именовать «политической» и филию, и софию. Политическая филия — это дружба доблестных граждан по законам и во благо полиса. Политическая софия — это мудрое умение человека жить своим среди своих в собственном городе-государстве. Политические трактаты или учения — неперемнная составляющая в часть в наследии греческих мыслителей ранней и зрелой классики. Но и на развалинах исторического полиса античная философия продолжала строить иные, воображаемые, концептуальные «полисы», избирая для себя или конструируя новые уклады — по законам космоса, живой природы, рационального совершенства. Философия навсегда осталась мудростью самоопределения человека в мире среди своего и не своего, внутри своей собственной свободы. Ее первый и главный девиз, обращенный к человеку, — «познай самого себя». С этого шага начинается путь к познанию своей свободы, свободы птицы в небе, рыбы в воде, саламандры в огне, человека в дружеском сообществе согласно мыслящих людей.

Филия + софия = философия.

¹ Топоров В.Н. Еще раз о др. греч. SOFIA: происхождение слова и его внутренний смысл / Структура текста. М., 1980, С. 148–173.

Лучше всего, конечно же, вода...

(*"Ἀριστον μὲν ὕδωρ*)

Эпоха ранней греческой философии говорит с нами отрывочными афоризмами, изречениями знаменитых мудрецов, еще в древности ставшими общенациональными пословицами, либо извлеченными из утерянных контекстов цитатами, сохранившимися в сочинениях более поздних писателей. «В одну и ту же реку нельзя войти дважды», «Ничего слишком», «Познай самого себя», «Война отец всего», «Все есть вода» — или «Лучше всего, конечно же, вода». Мы готовы повторять и толковать эти изречения, они не всегда нам близки, но не кажутся как-то принципиально непонятными, в крайнем случае несколько странными, но мы готовы делать скидки на странности давно ушедших времен. «Ничего слишком» — наша культура тоже против излишеств. «Война отец всего» — мы устали от войн, но готовы принять суровую справедливость этого древнего наблюдения или поспорить с ней, но нам не кажется, что в этих афоризмах обсуждаются реалии, нам совершенно не знакомые, во всяком случае, не имеющие того непосредственного тождества с реалиями наших дней, какое мы без всякой задней мысли тут же устанавливаем, узнавая знакомые слова. «Лучше всего, конечно же, вода, но и золото имеет цену»... Станный, на наш взгляд, выбор — мы тоже готовы потеснить всевластие золота, поставив впереди что-то естественное, например, здоровье, или моральное, например, чистую совесть, но предпочтение, оказанное в данном случае воде, вызывает недоумение. Впрочем, может быть, они страдали от ее отсутствия или она им тяжело доставалась — в экстремальных ситуациях, может быть, и впрямь вспомнишь, что важнее и слаще воды

ничего нет. Древние были мудры, стоит прислушаться. Разумеется. Но еще больше стоит думаться.

Ходячие афоризмы — это, как правило, ответы эпохи, культуры на те вопросы или проблемы, с которыми она постоянно сталкивается. Судьба традиции в том, что вопросы уходят, а ответы остаются «золотым запасом» уже не для практического хождения, но впрок, на черный день, когда можно будет переплавить и снова пустить в актуальный оборот. А ответы без вопросов — это ответы на вопросы кроссворда, помещенного в предыдущем номере газеты, журнала — приходилось вам рассеянно пробегать глазами: Лист. Крыжовник. Надир. Толстой. Спекуляция. Секрет. ? Слова все знакомые, но без контекста и без того вопроса, на который они ответили, мы не можем остановиться на каком-то их смысле, ибо они многозначны. Венгерский композитор, часть растения, единица печатной продукции — да мало ли что еще может значить слово «Лист». О ком из многих Толстых идет речь? Исторические датировки помогли бы уточнить не только персоналии, но и появление того или иного значения. Скажем, часть растения — это вечно. Все остальные «листы» — позднейшие накопления культуры. И такое простое слово, как вода, тоже накапливало в культурной традиции смыслы и употребления, требующие исторического пояснения, реконструкции вопроса. «Отдыхаем — воду пьем, заседаем — воду льем» — что подумает о нас и наших заседаниях далекий потомок?

Два греческих мудреца практически одновременно высказали эту интригующую мысль о тотальном превосходстве воды. Это первый европейский ученый и естествоиспытатель, впервые объяснивший и предсказавший солнечное затмение, Фалес, опять-таки первый основатель первой философской школы — милетской. И это Пиндар — поэт, прославлявший цвет нации — победителей в спортивных состязаниях, поэт, выразивший меняющийся со времен Гомера духовный опыт нации, учитель нравственности. Слово Фалеса: начало всех вещей — вода. Слово Пинда-

ра мы уже приводили частично, теперь приведем пространнее:

Лучше всего на свете —
Вода.
Но золото,
Как огонь, пылающий в ночи,
Затмевает гордыню любых богатств¹.

Из этих двух высказываний хорошо бы для начала понять, оба они об одном и том же — или о разном, одна ли вода течет в жилах той и другой мысли. В натурфилософском контексте «воду» Фалеса понимают обычно физически, как одну из стихий, наряду с огнем, воздухом и землей, в данном случае у Фалеса выдвинутую вперед, как, скажем, у других философов на первое место выдвигались, в свою очередь, и воздух, и огонь, и земля, поодиночке или парами, — так или иначе речь идет о химическом веществе, содержанием естественных или искусственных водоемов, невидимо, но ощутимо растворенном в окружающей нас среде — в воздухе, в земле, в живых телах, практически — во всем, потому и начало всех вещей. Теоретически, конечно, эта мысль уже не проходит: огонь воде не товарищ, из камня воду не выжмешь, если это не кусок сыра из кармана храброго портняжки. Если уважать Фалеса как ученого, следует, вероятно, от практической стороны картины несколько отвлечься в сторону возможных расширительных толкований и, прежде всего, внимательнее отнестись к другим словам, составляющим высказывание: что есть «все вещи» и что, собственно, здесь может означать слово «начало» — *ἀρχή* — самым ближайшим образом называющее для греков верховную власть. Сравним древнейший гимн Зевсу древнейшего поэта Терпандра:

Зевс, всех вещей власть (*ἀρχή*),
всех вещей предводитель,
Тебе воссылаю начало (*ἀρχήν*) моего гимна...

¹ Пер. М.А. Гаспарова. См. изд.: Пиндар. Вакхилид. Оды, фрагменты. М., 1980, С. 8; ср. С. 22.

Или, в переводе Вяч. Иванова:

Зевс, ты — всех дел верх!

Зевс, ты — всех дел вождь!

Ты будь сих слов царь, ты правь мой гимн, Зевс!

Вяч. Иванов крайне уместно и вовремя напоминает нам еще об одном важнейшем смысле слова *ἀρχή* — верх. Одного корня с *ἀρχή* и древность, архаика, и аристократия, власть лучших, древнейших, высших. Если ввести высказывание Фалеса в культурно-философский контекст, то оно звучит традиционно: греческая мифология часто называла в качестве прародителей всего Океана и Тетиса, олицетворения водных потоков. Мифическая география (космография) тоже окружала все существующее кругами или даже сферами воды. Вода — царица всех вещей — так будет звучать это изречение Фалеса и в этом смысле он оказывается с Пиндаром в одно слово: *ἄριστος* у Пиндара — то самое производное от *ἀρχή* — наилучшее, наидревнейшее, властительное. Это интуиция культуры, интуиция нации, развивавшейся в ходе освоения водного пространства. Стоп. А что такое водное пространство? — Вода, вода, кругом вода. В культуре земледельческой Европы символом открытого простора стало безбрежное колыхание полей, слово «поле» вошло в число физических терминов и укрепилось в абстрактном смысле, почти забыв о своем происхождении. Произнося слово «вода», не имел ли Фалес в виду чего-то уже более отвлеченного и всеобъемлющего, чем вода как природная стихия или мифическое олицетворение? Необозримая водная гладь с поднимающимися изредка вверх вертикалями и пирамидами островов. Пространство. Нам и сегодня случается употреблять слово «пространство» как синоним слов «вселенная», «космос». «Все вещи объемлет власть пространства?», — может быть, так нужно понимать Фалеса? Если вопрос о всеобъемлющем уже стоит, то такой ответ вполне понятен и ёмок.

Что же Пиндар? Отсылает нас к новостям философии? Вряд ли. У него свои задачи и свои вопросы.

Поэт начинает свою песню и должен выбрать для нее достойнейший предмет, — самое возвышенное, самое древнее, самое властительное. «Если бы я взялся воспевать наилучшее, я, конечно же, воспел бы воду, я поведал бы все об этой царице стихий, прародительнице всего, окружающей нас безбрежности, но сегодня я воспеваю золото — награду человеческих доблестей, я пою героического человека, я прославляю воспитавший его город, я напомним о славном и бесславном, о должном и не должном, я осмеливаюсь предпочесть этот предмет безусловно достойнейшему, потому что это моя песня» — примерно так следует понимать слово Пиндара: оно не о воде, а о наилучшем.

Лучше всего, конечно же, вода...



От φύσις к εἶδος:
от «природы» к «идее»

*Вянет лист. Проходит лето
Иней серебрится.
Юнкер Шмидт из пистолета
Хочет застрелиться.*

*Погоди, безумный, снова
Зелень оживится!
Юнкер Шмидт, честное слово,
Лето возвратится!*

Это смешное и грустное стихотворение, как всегда у Козьмы Пруtkова, глупое и глубокомысленное одновременно, вполне может служить символом первых шагов человека на пути осмысления природы. Действительно, неуклонная цикличность сезонных процессов, их повторяемость, узнаваемость и предсказуемость, стали той первой на опыте добытой истиной, которую люди обрели взамен молвы о героических предках и всемогущих небожителях, каковой им приходилось довольствоваться в догомеровские и гомеровские времена. Счислимое постоянство движения небесных светил, ветров и течений, птиц и насекомых, возрастания растений и взросления животных показывало, что человек живет в мире, где произволу силы противостоит уверенная правота знания, не поведенного слепым сказителем с голоса Музы, но открытая зрячим и зорким очам в самом непосредственном разворачивании роста из семени, стебля, листка, почки, бутона, цветка, завязи, плода, созревшего, перезревшего и вновь открывшегося семени. Это знание требовало слова, какого не было ни в возвышенном слове эпоса, ни в лексиконе обыденной

жизни. Таким словом стало имя существительное *φύσις* (фюсис), образованное от глагола *φύω* (рождаю), который этимологически равен русскому глаголу «быть», а в некоторых формах спряжения (в частности, в перфекте) попросту входит в парадигму греческого глагола *ἔβην*, подобно латинскому *sum-fui-esse* (как, собственно, и русское «быть» связано в одну парадигму с «есть»). *Φύσις* (фюсис) поэтому обозначает не только всякое рождение и разрастание, но и вообще всякое быльё нерукотворного происхождения, каким порастает земля, а потом и не только земля, что по-русски традиционно переводят словом «природа». Сделавшись словом знания об этом былье, слово *φύσις* (фюсис) стало не просто называть его, но обозначать одно порождение в отличие от другого и каждое, в свою очередь, в совокупности присущих ему важных для человека проявлений (ср. русское слово «порода»). Считается, что начало этому положили врачи, изучавшие лекарственные возможности растений, с одной стороны, и типовые особенности различных недугов, частей тела или тел разного естественного происхождения применительно к возможному их исцелению. «Природа» (фюсис) или «порода» обнимало все части растения (корень, стебель, лист, цвет, плод) со всеми лекарственными свойствами каждой части в отдельности (что от лихорадки, что от запора, что от разлития желчи)¹.

Если имя «пальма» называет просто одну породу деревьев в отличие от других (скажем, платана или кипариса), то пальма как природа, природа пальмы, обнимает все наше знание об этой породе со всеми сроками ее развития, со всем хорошим и плохим, что она дает человеку, а главное, чем один экземпляр породы лучше другого и можно ли это определить заранее, на глаз, без печальных проб и ошибок. «От худого семени не жди доброго племени» — древняя поговорка обретает новый смысл — знание природы

От φύσις к εἶδος: от природы к идее

¹ См. статью И.Д. Рожанского «Понятие природы у древних греков» в журнале «Природа» (№ 3, 1974).

вещи, ее происхождения, гарантирует успех в работе с ней. (Как в старом прелестном венгерском мультике про Густава, купившего себе собаку. Воры вошли в квартиру, вытерли об нее ноги, вынесли все содержимое. Не унывающий хозяин тащит собаку на охоту, самолично учит залезать в лисью нору и вплавь кидаться за подбитой уткой — никакой реакции. Вдруг в горах происходит обвал, в глазах собаки загорается счастье: она разрывает снег, она откапывает и отливает хозяина от неминуемой гибели. Сладкое объятие в диафрагму — они поняли друг друга — собака была сенбернар.) Знание породы — емкое информативное знание и в жизни общественной. Человеческая порода наследуется вместе с природными склонностями и способностями. Династии правителей и мастеров — лучшее тому подтверждение. Аристократия держится на превосходстве породы — в этом еще вполне уверен Феогнид, но какое-то глубокое беспокойство назревает и в его поучениях. Природа вещи выявляет себя в характерном для породы внешнем облике, лучшие экземпляры отличаются от худших тоже внешними чертами красоты и гармонии — только смотри, примечай, набивай глаз и не ошибешься. И тем не менее уже у Гераклита мы читаем: «Природа любит скрываться» (DK 22, B 123). Гераклита с древности прозвали «темным», то ли за мрачный пессимизм отдельных высказываний, то ли за общий афористично загадочный стиль письма, но это изречение одно из самых ясных и существенно уточняет, что же значит слово «природа» по отношению к вещи, с одной стороны, и знанию о вещи — с другой. Бабочка, кладка, гусеница, куколка, бабочка — это одна вещь или несколько? Во всяком случае, это не одна личина, это ряд личин, не имеющих ни малейшего внешнего тождества, даже сходства. Человек, который утром ходит на четырех ногах, днем на двух, а вечером на трех — тоже претерпевает ряд метаморфоз, как и любое природное существо. Природа является в которой из этих сменяющихся друг друга личин? Или в одной из них? Или в их сумме? Или

она скрывается в том самом усилии мысли, которое некогда открыло человеку, что под разными личинами, за ними стоит нечто одно, не явленное ни в одной из личин, ни тем более в сумме, которая не может быть представлена одновременно для одного экземпляра, только от нескольких, и потому не есть одна вещь.

Природа вещи развернута во времени, она движение (у слова φύσις суффикс «действия по глаголу»), то, с чего мы начали — счислимое постоянство перемен незримого единого. И если разнообразные природы этого мира — тоже всего лишь личины более глубинного его единства, то своя природа есть и у мироздания в целом, которое обнаруживает точнейший распорядок движения, но не втискивается в весьма ограниченные рамки чувственного человеческого зрения. Единство мироздания может быть слитным, как у растения, от семени до семени, или дискретным, как у насекомого, от имаго до имаго — где-то в разных местах, в разных средах, в разных режимах передвижения, питания и т. п., — но без этого единства скрытой природы нет ни мироздания, ни его распорядка. «Этот миропорядок, один и тот же для всех, не сотворил никто ни из богов, ни из людей, но он был всегда, есть и будет огонь вечный, мерами возгорающийся и мерами угасающий» (DK 22, В 30), — таково слитное единство природы-космоса по Гераклиту и здесь Эфесский мудрец продолжает традицию милетской школы, начатую Фалесом, для которого, как мы видели, символом единой природы всеобъемлющего мироздания представлялась понятая как некое единство вода.

Богатейшее по последствиям решение было предложено пифагорейцами, то ли философской школой, то ли религиозным орденом, то ли политическим объединением, главой и учителем в котором почитался Пифагор — то ли бог, то ли сын божий, то ли родоначальник европейской математики. Единая природа мироздания, как и все единые природы, различающиеся внутри него, есть число, аритмос. По-

От φύσις к εἶδος: от природы к идее



нашему число не вещь, а для греков еще какая. Числа представимы геометрически, они наглядны, они, как любил именовать их А.Ф. Лосев, статуарны. В мире нет простых вещей. Все вещи сложны, сложность вещи составляет ее внутреннее число. Вещи-числа вступают во взаимодействие, от взаимодействия чисел возникают музыкальные интервалы, рождается музыка мира, которой мы не слышим, потому что звучит она вечно, без того фона тишины, на котором наше ухо способно различать звуки. Число это не только состав, это еще и ритм. Звук — это знак движения, все вещи движутся, их числа задают им ритм их особого движения. У каждой природы — свой ритм естественного развертывания. Римский поэт Лукреций, утверждая, что не могло быть на земле кентавров, доказывал это тем, что у человека и коня — разный природный ритм развития. Человек в два года — младенец, а конь — в расцвете сил, в двадцать — конь одряхлел, а человек свеж и преисполнен юной энергии и т. п. (V, 878–924). Природа как число развернута в пространстве и во времени, она объемлет все изменчивые личины вещи, она больше не скрывается за личинами, но она и не видна в естественном облике вещи, потому что облик числа — иной, он усматривается отвлеченным от вещи умственным взором. Это удел избранных. Но есть и другой способ увидеть числа. Для нас представление о числах связано с написанием арабских цифр (вспомните у К. Чапека: «О шея лебедя, о грудь, о барабан, и эти палочки, трагедии знаменья» — так в поэтических видениях преобразился номер пропштафившейся машины — 235). Греки обозначали числа буквами алфавита и уже любому непосвященному было понятно, что где речь идет о числе, там возникает слово, звучащее слово, развернутое во времени. В мироздание вглядываются и вслушиваются. Единая природа вечнодвижущегося мироздания выявляет себя в слове, Логосе, — и это мы читаем у Гераклита, но здесь не обошлось без влияния Пифагора. Демокрит вообще предложил считать, что мироздание составлено из букв — недели-

мых тел (атомов) различной конфигурации, которые, соединяясь, дают разные вещи-слова, в зависимости от того, сколько их будет, в каком они расположатся порядке, каковы будут их очертания и взаиморасположение. Единая природа — это единая структура. Ни воды, ни огня вообще нет как таковых. Есть стечение атомов — в той или иной структуре. Нет ни рождения, ни смерти, есть только стечение атомов или их растворение. Какая же природа без порождения? Природы в собственном смысле тоже нет. Есть две противоположные природы: атомы и пустота. Атом — это тело без пустоты, поэтому неделимое, нерушимое, вечное. Пустота — это то, что отделяет атом от атома, чтобы они не слились и не превратились в один огромный атом, из которого уже не построишь ничего. Пустота обеспечивает структуру, структуру козы в отличие от структуры кузнечика. Ясно, что речь идет уже о каком-то механическом мире, о конструкции, а не о порождении.

Из решения: единая природа есть число, — быстро последовало, что единая природа есть множество природ, объединенных соотношением — не больше. Восстановить и утвердить единство во множестве сделал своей задачей Парменид.

Сколь бы велико ни было число, присваиваемое той или иной природе или обнимающее то или иное множество вещей, оно замешано на единице, основано на единице и может быть осмыслено лишь как нечто одно. Так понимала числа пифагорейская арифметика. Множество вне единства — беспредельное. Число есть соединение предела с беспредельным, введение необозримого в четкие рамки определенности. Как бы ни была растянута во времени и разбросана в пространстве природа, перед мыслью она должна предстать не просто в единстве, а как нечто одно. То одно, что будет обнимать все, всеобщая природа, возможно только как одно единственное единое ("Еν), такое слово дает теперь Парменид для обозначения того, что именовалось уже и *πᾶν* (все, вселенная), и *κόσμος* (миропорядок) и *φύσις* (фюсис,

От φύσις к εἶδος: от природы к идее



природа). Сочинение Парменида — поэма, как другие поэмы этого философско-дидактического жанра (Эмпедокла, Ксенофана), она именуется «О природе», но слову «природа» как обозначению всякого бытия Парменид твердо противопоставляет другие слова из парадигмы глагола «быть», и прежде всего форму «есть» (3-е л. ед. ч. наст. вр.). Знание природы, как мы помним, давало знание того, что постоянно бывает и, можно твердо рассчитывать, еще не раз будет так, как было прежде. Парменид всякому было-бывает-будет решительно противопоставил «есть» — всегда, неизменно, не может не быть. Кони скажут, резвятся, участвуют в состязаниях, побеждают, старятся, теряют резвость и пыл, — все это бывальщина, свойственная их природе. Но конь есть зверь, зверь есть животное, животное есть живое существо, живое существо есть сущее, сущее в конечном счете есть Одно-Единственное-Единое, которое, венчая эту пирамиду того, что есть, именуется формой *εἶναι* — инфинитив глагола «быть» — быть, или бытие, как переводится это слово Парменида в современной философской традиции. Этому бытию коня — зверем, зверя — животным и т. д. нет альтернативы, и если на всякое природное «бывает» находится «сроду не было», не бывает, то небытия рядом с этим бытием, равносмысленного ему, нет. Парменидовское есть не поддается отрицанию, оно не результат наблюдений, опыта, оно достояние мысли. Эка важность, — сказали бы иные, — бывает и мысль не вполне удачной, — но не Парменид. Словом «мысль» (*νόησις*) или «мыслить» (*νοεῖν*) Парменид обозначает не всякое более или менее осмысленное высказывание, но лишь то, которое содержит в себе это безальтернативное есть. «Конь есть зверь» — это не дано нам ни в каких чувствах, ни в каких житейских поворотах опыта, это достояние мысли. Бытие дано только в мысли, в свою очередь, мысль есть исключительно как мысль о бытии, в этом они — одно и то же, они тождественны.

Откуда же берется эта мысль, явным образом от-
тесняющая сферу бытования природы? На этот счет

Пармениду приходится поведать эпическую историю, как посетил он божественное местопребывание Правды, где ему и открыли скрытую от смертных взоров истину. Истина требует от человека выходов за пределы своей смертной природы. Это взгляд с другой точки зрения. Парменид впервые рисует две картины природы. Вторая — как у прежних физиологов, рассматривает единую природу мироздания как космос, но космос больше не истина, он лишен неподвижности — условия всякого тождества, а без тождества нет непреложной, без отрицания небытия, истины. Миропорядок обсуждается в той человеческой способности, которая с этих пор именуется «доксой» (*δόξα*) — это «слава» — разговоры, пересуды, мнения, представления, как верные, так и нет. Первая же картина — с точки зрения божественного откровения — дает нам Одно-Единственное-Единое-Бытие, вечное, неизменное, цельное, полное, всеовершенное, мир мысли, а не природы.

Оттесненная от истины, «природа» становится словом не первого ряда, теряет космическое распространение, ограничивается миром самородных, не рукотворных вещей, который все чаще начинает противопоставляться миру вещей, рукотворных, производимых человеком. Этот второй мир начинает интересовать философию все больше и больше.

И прежде всего выясняется, что за именем «конь» и за именем «ваза» стоят не вполне равноценные вещи. Особенно, если речь идет о мастере, который собирается сделать вазу — ситуация, в которой никогда не окажется тот, кому нужен конь — полцарства за коня! — других методов нет.

В слове «природа» было точно обозначено, что имя, нарицательное имя человеческой речи — вода, камень, дерево, лошадь, человек — называет не каждую вещь в отдельности, но нечто такое, что одновременно и включает эту вещь в большое множество вещей, таких же, как она, и отличает ее от большего множества вещей, не таких, как она. Но что дает че-

От φύσις к εἶδος: от природы к идее



ловеку основание для приложения к вещи того или иного имени, для присвоения ей знака той или иной природы (породы)? Тут два пути: либо мы знаем происхождение вещи — теленок родился от коровы и быка, следовательно, ему уже от рождения можно присвоить имя «корова» или «бык»; младенец родился в царской опочивальне, ему при рождении нарекают громкое и славное, «царское» имя, что-либо в роде «Покоритель мужей» (Александр), «Вождь народов» (Архелай) и т. п. Однако на этом пути возможен такой поворот судьбы — наследник престола может оказаться слабым отпрыском, а порождение коровы — уродом, «не мышонок, не лягушка, а неведома зверушка» — как тогда их называть, эти противные своей природе порождения? — Да уж разумеется, не по их происхождению, не по анкетным данным, а по их собственным свойствам, по тому, что они сами могут предъявить. По-гречески это называется «усия» (достояние члена общины, то, что у него есть), «сущность» («эссенция» по-латыни). Сущность всех уродов будет состоять в том, что они уроды, а можно ли различать их как-то в их уродстве и на каком теперь основании, если не на основании происхождения? Можно, если пойти по второму пути: корову от лошади мы отличаем по их облику, не справляясь в документах. Так же уродцев и выроdkов можно различать по их собственному виду. Если от коровы родился уродец, по виду смахивающий на жеребенка, то уж скорее его следует назвать жеребенком, чем теленком. Если в царском чертоге родился ничтожный ублюдок, то следует именовать его на основании очевидности, а не метрической выписки, — пусть его зовут «Тупицей», «Страшилищем», «Злодеем» и т. п.

На страницах платоновских диалогов начинают появляться молодые афиняне, тезки своих знаменитых предков. Аристид внук Аристиды, Фукидид внук Фукидида — какие славные имена, какие великолепные породы! Многообещающие знакомства. Однако выясняется, что природа основательно отдохнула на молодых людях, тогда как сплошь и рядом люди дале-

ко не аристократического происхождения, благодаря личным достоинствам, обучению, удаче становятся успешными политическими деятелями — абсолютная ценность понятия «доброй породы» девальвируется на глазах. Наперекор стихиям порождение коровы, уж какое ни вышло, предлагается именовать по его «виду» (эйдос) и это считается более рациональным, не прекословящим рассудку. На того, кто выпал из естества, распространяются представления, формирующиеся в сфере рукотворного мира. «Видами»-эйдосами, по Сократу, населена душа мастера. Мысленным взором выбирает он из них образец для создаваемой вещи и старается воплотить его в подходящем материале. Эйдос не чужд природе.

«Вид», «эйдос» — очевидный облик вещи — это тот, что изобличает природу вещи и ее породу, а также обнаруживает сущность вещи, у которой как бы нет собственной природы, естественного происхождения, — это относится к вещам рукотворным или тем, какие мы относим к «неживой» природе (в конце концов ваза — не порождение вазы, а гора — не порождение горы). Эйдос есть более точное обозначение того, что стоит между именем и вещью. К тому же эйдос говорит еще и о том, что помимо вещей вне человека и обозначающих их звуков человеческой речи существуют еще некие двойники вещей внутри человека, некие умственным взором усматриваемые образы, соотносимые с именами, которыми населено внутреннее пространство человеческой души.

Собственно философия обрела себя с того момента, когда философы — и раньше других, по-видимому, Сократ — поняли, что за именами стоят не самые вещи внешнего мира и не объединяющие-разъединяющие их классы-породы, «природы», а прежде всего те их образы, которые существуют лишь в человеческой душе.

В качестве «образцов» эйдосы начали принимать на себя все мыслимые совершенства, о каких не заботилась природа. Порода «человек» объемлет разное, но эйдос «человек» должен быть наилучшим из лю-

От φύσις к εἶδος: от природы к идее



дей в лучшую пору его развития. Ребенок, женщина, старик, больной — все отпадает, остается хорошо упитанный мужчина в самом расцвете сил. Для ребенка, девушки, коня остаются возможности эйдосов, но лишь сверхъестественной красоты. И вот, оглядывая взглядом художника всю эту галерею совершенств, Сократ пришел к естественному для античного человека заключению, что, будучи лучше земных вещей, эти образы души не от них происходят, а от каких-то других, надо думать, еще более прекрасных (интуиция народа и культуры была: лучшее не происходит от худшего, только наоборот).

По проторенной Парменидом дороге пошло дальнейшее удвоение миров: мир вещей с его изменчивостью и мир неизменных совершенств, по разным версиям — либо в занебесной («Федр»), либо внутри космоса, в плоском пространстве «мировой души», принадлежащих небу, но не принадлежащих телесной природе. И как у Парменида, природе отводится докса, а знание, мысль, истина имеют дело только с миром бессмертных идей. Человеку и себя пришлось приобщить к бессмертию ценой раскола на бренное природное тело и бессмертную душу, переходящую из одного воплощения в другое.

Что же наш бедный юнкер Шмидт? Теперь он может спокойно застрелиться из своего пистолета — возвратится лето или не возвратится, решительно никого уже не интересует.

Идея — вещь! А прочее все гиль, —

говоря словами Репетилова из «Горя от ума».

Великая правда Протагора

Сочинение Протагора называлось «Ἀλήθεια», что переводится, как правило, «истина». Что «истина», «veritas» (и романские производные от него), «Wahrheit» и «ἀλήθεια», при их вынужденном соответствии друг другу в практике перевода, означают далеко не одно и то же, посвященным объяснять нет нужды. Однако даже для посвященного велик соблазн по крайней мере каждое из этих слов понимать в каком-то идеальном, никогда реально не имевшем места, значении, сообразном платоновскому, «что может слово», или «чего оно хочет». Разумеется, всем известно, что значение слова культурно-исторически обусловлено, между разными эпохами иной раз пролегает бездна непонимания, и все-таки этимологизирование как способ проникновения в «исконную природу» слова-представления-понятия остается слабостью, которой подвержены и мэтры, и неофиты. Этимология слова ἀλήθεια не представляет большого числа вариантов. В любом из вариантов выделяется корень -λαθ- и префикс α-. Корень -λαθ- встречается в глагольных формах, означающих со-кровение, утаивание, забвение или обман. Префикс α- трактуется двояко: либо α- privativum, либо α- sociativum, — платоновский вариант этимологии ἄλη + θεία — «божественный скачок» — рассматривается только как миф. Социативный вариант позволяет интерпретировать ἀλήθεια как обозначение систематизированного знания, если -λαθ- понимать как одну из ступеней корня -λα- сравни λαός (народ), λαμβάνω (принимаю), λαγχάνω (получаю по жребию), λανθάνω (удерживаю скрытым), однако у подобной интерпретации мало приверженцев. Привативная версия распространена

значительно шире, согласно ей *ἀλήθεια* — это нечто «не-сокровенное», «от-кровенное», «незабвенное». В известной работе «Учение Платона об истине» М. Хайдеггер настаивает на изначальности именно такого понимания истины у греков — как непосредственной очевидности, «открытости» бытия, которая, тем не менее, человеческому разуму достается как результат приватизационных действий, подвигов отвоевывания того, что скрыто от обыденного опыта и от-крывается философствующей душе. Применительно к Платону хайдеггеровская интерпретация не вызывает серьезных возражений. Тем не менее, столь же непосредственно очевидно, что Протагор должен был иметь в виду какое-то иное представление об истине, когда утверждал в своем трактате «*Ἀλήθεια*», что «человек есть мера всех вещей».

Даже если на протяжении веков греческое слово-понятие «*ἀλήθεια*» сохраняет свой внутренний образ от-крытия, от-кровения, не-сокровенности, то кто, что, у кого, для кого, каким образом и зачем отвоевывает у сокровенности, а также чем, кем и за счет чего обеспечивается эта сокровенность, — легко предположить — будет меняться, чем и будет обусловлено историческое развитие смысла и употребления термина.

Когда у Гераклита мы находим изречение: «Природа любит скрываться» (DK 22, B 123), то интерпретировать его вместе с М. Хайдеггером в том же платоновском смысле открытости бытия и слепоты не получившего соответствующего воспитания человека, пожалуй, было бы опрометчиво. Природа, которая, по слову того же Хайдеггера, есть путь разворачивания природного существа от семени — через росток, корень, стебель, лист, цвет, плод — до семени, никогда нигде не выявляется в каком-то единственном виде, а проходит перед телесным взором лишь чередой личин (в биологии — метаморфоз) и в этом смысле, действительно, любит скрываться. В качестве истины (неизменного, непреходящего) природа открывается только умному зрению, чуткой душе,

и подобное откровение может рассматриваться как милость богов или как венец человеческих усилий, во всяком случае, это необыденное происшествие и не дело людей заурядных. Сохранившееся вступление к поэме Парменида «О природе» как раз живописует в подробностях путь приобщения человека к божественному откровению истины. Истина от бога, истина как сверхчеловеческое знание о сверхчувственном бытии — этот парменидовский образ становится фундаментом сократово-платоновой гносеологии, приписывающей и предписывающей человеку знание того, что далеко превышает человеческую конечную природу. Без утверждения бессмертия души и ее сверх-индивидуальной природы подобный рационалистический объективизм рискует обернуться фикцией или блефом.

Протагорово сведение истины к человеческому измерению рассматривается в противопоставлении той божественной объективности как субъективизм и релятивизм. Но это справедливо только при том допущении, что Парменид и Протагор говорят об одной и той же истине — об истине внешнего по отношению к человеку мира. Однако у слова «ἀλήθεια» есть еще одна сфера применения, кроме природной, это суд, демократическое полисное судопроизводство. Выступая перед судом сограждан, Сократ обещает выложить «πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν» — все без утайки. «Ἀλήθεια» здесь уже не откровение, но откровенность. Ложь в суде преследовалась по закону во все времена. Ложь — когда о вещах говорят «как они не суть» — ὡς οὐκ εἰσίν, когда же «как они суть» — ὡς εἰσίν, — это правда, истина, ἀλήθεια. Но можно ли требовать на суде от рядового гражданина сверхчеловеческого божественного откровения? Разумеется, нет. Справедливо ли преследовать по суду человека за его конечность, за его земное несовершенство? Разумеется, несправедливо. Мерой правды и неправды в суде выступает сам человек, его откровенность. Чистосердечно заблуждаясь, чего-то по простоте душевной не понимая, но оставаясь откровенным, искренним, че-



ловек не лжет, он и не может претендовать на большее, чем откровенность, — как что ему представляется, так это и есть для него, большее — для богов или от богов. Это и была великая правда Протагора, которая заставила платоновского Сократа вопрос об истине поставить как вопрос о человеческой природе. Если в природе человека нет ничего сверхчеловеческого, то прав Протагор и нет истины помимо субъективного представления. Чтобы спасти объективную истину — а это была потребность дня, Еврипид взывал со сцены («Финикиянки», 498 сл.): устраните субъективность в представлении о добре и зле и прекратите войны, — пришлось к человеческой природе прибавить сверхчеловеческую, а именно — божественную природу бессмертной души. Бессмертная душа уже может претендовать на знание вечного. А если не бессмертная, то хотя бы родовая: род знает больше, чем единичный человек. Но тогда и свиной, и блошинный род имеет право на свою долю такой частичной истины, но это уже сюжет для Аристофана.



Дельфийский оракул
о мудрости Сократа,
превосходящей
мудрость Софокла и Еврипида

Некогда любому гимназисту было известно изречение, по преданию, полученное одним из приверженцев Сократа у самого Дельфийского оракула:

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

(составители учебных пособий по древнегреческому языку ценили этот оракул как парадигму образования степеней сравнения от прилагательного σοφός).

Нет нужды сегодня вдаваться в фактическую историю, кто, когда и зачем сочинил это двустипшие и приписал его Дельфийскому оракулу, приурочив к событиям, упомянутым в «Апологии Сократа». Изречение это имеет достаточно древнее хождение и заслуживает внимания просто как элемент культурно-исторической традиции. Такая аттестация числится за Сократом давно и примечательно, что здесь он стоит не в ряду таких мужей, как, скажем, Пифагор или Парменид, Питтак или Солон, но в ряду с Еврипидом и Софоклом. — Мудрость Сократа возвеличивается перед мудростью аттической трагедии. Можно было бы и оставить это изречение в покое, повторив слова Иокасты: «ne probentur oracula, quae semper mentiantur» (фразировка новейшая, но мысль древняя), однако на примере той же Иокасты мы видим, как неблагоприятно оракулами пренебрегать. К тому же это высказывание имеет себе некоторую поддержку в одном, тоже традиционном, свидетельстве из биографии Платона: Платон в юности чувствовал в себе призвание трагического поэта, но встреча с Сократом, как принято говорить, круто изменила его жизнь. И по этому свидетельству Сократ одержал

верх в состязании с аттической трагедией, причем эта победа, победа в душе Платона, должна быть признана первостепенной. Именно для Платона оказалось существенно важным, что мудрости Софокла и мудрейшего его Еврипида превыше мудрость Сократа, и пожалуй только в личности и наследии Платона изречение Дельфийского оракула получает свой истинно-исторический смысл.

Вот почему впредь речь пойдет скорее о Платоне, чем о Сократе, тем более, что, решись мы говорить о Сократе, все равно пришлось бы обращаться прежде всего к *платоновскому* Сократу. Считается, что Платон — не самый надежный источник сведений о Сократе. Скажем больше — в силу крупного масштаба своей личности — как раз самый не-надежный, если преследовать достоверность исторического факта, но по той же причине и наиболее надежный, во всяком случае, наиболее почтенный там, где речь идет о культурно-историческом феномене.

Пожалуй, мы бы многое отдали, чтобы иметь хоть одну, хоть юношески-незрелую, но трагедию Платона, да что там — хотя бы фрагмент, хотя бы название! Даже призрак ненаписанной, оставленной трагедии великого афинского мыслителя способен тревожить наше воображение подозрением невосполнимой печальной утраты. А может быть это неправда, и никаких трагедий Платон не писал и не собирался писать, а все это выдумки? «*Ne probentur oracula...*»? Пусть выдумки — но с какой стати? Читатели Платона соглашались, пожалуй, что в его диалогических сочинениях угадываются черты, способные сделать честь дарованию крупного драматурга — это не раз отмечалось и в платоноведении — живость в изображении характеров, мастерское построение мизансцен, заманчивые экспозиции, как мы теперь бы сказали, энергичное развитие концепции, умелое подведение ее к кульминационному пункту, тактическое ослабление напряжения к развязке, ирония, сродни трагической, наконец, пародирование некоторых условностей трагедии, например, стихомифии, да и многие другие

мелочи в этом роде. Черты эти видны были и эллинистическим критикам не хуже, чем нам, а Платона они читали больше в усерднее, чем мы, да и трагедию древности знали значительно шире. Будем считать, что устами Дельфийского оракула, равно как и платоновского биографа, говорит в данном случае эллинистическая филология, и доверимся им настолько, насколько мы можем довериться ей. Итак, в судьбе Платона произошел перелом, в результате которого мы имеем не трагедии Платона, а платоновский диалог.

Нашему веку, в отличие от прошлого, бесконечно импонирует то обстоятельство, что величайший философ древности свои глубочайшие идеи представил нам не в систематической разработке, но в формах диалога, столкновения разных мнений, спора, — где, как не в споре, рождаться истине! Где прошлый век находил досадную бессистемность, мы слышим отрадную нашему слуху полифонию, Платон представляется нам образцом великого мыслителя и художника, постоянно ищущего, испытывающего себя и других, с боя и спора берущего истину, ненавязчиво, но с неотразимой убедительностью ее предлагающего. Однако и на этом солнце есть пятна. К нашей досаде с годами ослабевает в Платоне и диалогичность, и драматичность повествования, характерность персонажей. Уходит Сократ, пропадает непосредственность и живость, появляется сухость, монотонность, серьезные изменения происходят и в философском мышлении — нас огорчает отказ от яркости, пластичности, иронической недоговоренности и диалогической открытости — так родилась концепция старческого оскудения или трагической судьбы Платона, что в данном случае одно и то же, ибо фиксирует то наблюдение, что Платон изменяет Платону.

Доверившись Дельфийскому оракулу и эллинистическому биографу Платона, мы получаем возможность осмыслить творческий путь великого мыслителя и художника, не прибегая к концепции трагического перелома, отметившего его последние годы. С



помощью античной филологии нам хотелось бы понять художественную логику перехода от нарядного диалога в «Пире» или «Ионе» к назойливым нотациям в «Законах» или «Тимее». Судьба платоновского диалога в творчестве Платона может дать ключ к пониманию того, что же есть платоновский диалог как литературный жанр. Ведь правота оракула еще и в том, что действительно в жанровой конъюнктуре тех лет трагедия уступила свое ведущее место сократическому диалогу, во всяком случае, для сохраненного нам античностью наследия это так. Платоновский переход от диалога, им блестяще развитого и — в строгом смысле — им, собственно, и созданного — к (не будем пока определять этот жанр) не-диалогу было бы полезно проследить в свете засвидетельствованного эллинистической филологией перехода от не-диалога (а именно, трагедии) платоновской юности к диалогу ранних и зрелых лет афинского философа. Дело в том, что эту исходную ступень — трагедии — вернее следовало бы назвать вместо не-диалога супер-диалогом, поскольку философский спор в аттической трагедии представлен в чрезвычайно развитых и честных (что не всегда можно сказать о платоновском диалоге) формах. А если так, то линия спада диалогичности прочерчивается от самого начала литературной деятельности Платона, а не лишь по мере приближения к концу.

В каждой трагедии, как она представлена у Софокла и Еврипида, наступал такой момент, когда противоборствующие персонажи в словесной схватке выражают свое жизненное кредо. У Софокла, как все мы помним, это спор правды с неправдой, в котором, по несчастию, правда не пробивается к душе трагического героя. Тем тяжелее обходится ему прозрение. Истина не рождается в споре, она раскрывается герою в его страданиях. Но в споре выявляются разные жизненные позиции, разные философии, одна из которых торжествует, но на деле, а не на словах. У Еврипида, как не раз отмечалось, тоже столкновение двух жизненных позиций, двух мировоззрений со-

ставляет ядро трагедии. Но две философии сталкиваются не как правда и неправда, но как два мнения, равно убедительных и равно неправых. И в этом споре не рождается истина, в нем расшибаются лбы. Что же касается платоновского Сократа, то он вообще не признает спора; он слова никому не дает сказать без того, чтобы не запутать его в противоречиях, припереть к стенке, разоружить и принудить к сакраментальному признанию: «Теперь я и сам вижу, что не знаю этого». Какая уж там полифония! Беседа продвигается вперед только тогда, когда собеседник монотонно, но с виртуозным разнообразием внутри этой монотонности, поддакивает: «да-да, конечно, разумеется, еще бы нет!, вот-вот!, я и сам того же мнения». Подобные реплики вставляются и повторяются с почти эсхилловской орнаментальностью. В платоновских сочинениях представлены портреты многих мыслителей разного толка, с его слов мы знаем их наиболее ярко и остро сформулированные мнения, но вся эта философическая разноголосица допущена сюда не для того, чтобы в их споре или в споре с ними родилась истина — спор Платон считает дурной склонностью дурных людей («Законы», 907 b-c). Задачу сократической майевтики Платон видит в том, чтобы очистить души своих чрезмерно насыщенных собеседников от некритически усвоенных хлестких формулировок типа «все течет» или «все стоит» («Тестет», 210 с).

Примечательно, что серьезное и добросовестное отношение к диалогическому спору, агону, к его смысловой или конструктивной роли в разворачивании концепции претерпевает у Софокла, Еврипида и платоновского Сократа градацию, обратную той, что отмечена оракулом для мудрости этих великих мужей. Таким образом, если к старости Платон все реже и реже прибегает к использованию приемов агона, то в этом нет измены той мудрости, которой он учился у Сократа.

Какие же черты легендарной греческой софии, накапливаясь и возрастая от Софокла к Еврипиду и Сократу, дали повод Дельфийскому оракулу для про-



ведения вышеупомянутой градации? Сам Сократ, почтенный и польщенный божественным избранием, толковал ответ оракула в том смысле, что из всех мудрецов он один вполне искренне понимает тщету человеческих познаний, он «знает, что ничего не знает», тогда как другие не знают даже и своего незнания, да и не желают его узнать. В «Апологии» нет указания на то, что в подобном осознании незнания Сократ не одинок или не оригинален. А между тем, как раз Софокл и Еврипид достаточно красноречиво свидетельствовали своими драмами, что и они этому «знанию незнания» не чужды.

Бесконечно по числу и по способам перетолкованный «Эдип» несет в себе и это толкование: вера в божественный оракул, а не рациональные соображения пусть даже безупречного мужа спасут его и народ. Ведь что узнает Эдип в своем трагическом узнавании и чем он так потрясен? Что он убил отца, что вступил в нечестивейший брак с матерью? — А разве он не знал этого с самого начала? Разве не к этому вела его судьба? Разве не этого он должен был ждать каждую минуту? Страшная весть могла бы принести ему своего рода облегчение: больше нечего ждать и нечего бояться, свершилась судьба, исполнилось божественное предвещание, — можно с чистой душой отправляться в Колон и вместе с мученическим венцом принять венец благодетеля страны своего погребения. Ведь не напрасно Эдип выведен не запальчивым авантюристом, а мужем высочайших достоинств, отцом народа, разумеется, он не совершал своих ужасных преступлений, он их «претерпел», и в этом «Эдип-царь» и «Эдип в Колоне» не расходятся друг с другом. Преступление Эдипа иное. С чистыми помыслами и благородными намерениями он стремился избежать зла, готовый к самопожертвованию: он покинул отца и мать, оставил наследный престол, обрек себя на лишения, *он все разумно рассудил — он не знал только, что не знает самого себя*, не знает даже того, кто он, каких родителей он сын. Свое незнание постигает он в трагическом узнавании и этим открытием он до

основания души потрясен. Вот где таилась его погибель, его неправда, его гордыня. Тогда еще нужно было ослепить себя, когда ему стал известен божественный оракул. Он должен был не пытаться обойти или смягчить судьбу разумным поведением, а поверить оракулу, внять ему — ведь оракул не безнадежен: если Эдип будет хранить чистоту, не согрешив ни убийством, ни браком, он не нарушит оракула, но и не совершит ужасных преступлений. Всего-то требовалось: чистоты и веры (в конечном счете всякое убийство — отцеубийство, всякий брак — инцест), а он понадеялся на разум. Ах, человек, хитер ты, ловок и умен, но слеп и не ведаешь своей слепоты. Таков и Креонт в «Антигоне», понадеявшийся на то, что знает себя как человека разумного и твердого, способного не дрогнуть перед неразумной женской чувствительностью, — он не знал себя. Семья наказала его за высокомерное презрение — к самому простому, нерациональному, но конечно-изначальному в человеке — его родственной привязанности, издревле почитавшейся священной, а разум не помог ему в тот миг, когда очи его прозрели: разум сделал свое дело и равнодушно удалился.

У Еврипида люди тоже разумны, логичны, изощрены в аргументации, когда им приходится в споре защищать свою жизненную позицию. Но что они творят! Не говоря уже о том, как жестоки они и коварны в отношении к ближним своим — что они делают с собой! Они, так хорошо знающие и доказывающие свою правоту, почему они ничего не могут сделать для себя? Уж если наказывать неверного мужа, так непременно сжигая соперницу и убивая собственных детей («Медея») — кто здесь страдает, кто прав, кто торжествует, кто вершит справедливое возмездие? Уж если мстить за преступно погубленного отца, так лишь до потери своего собственного облика человеческого («Электра»). Преследуя свои законные права, они топят себя в трясине, сами себя побивают камнями, опустошают себя, лишают всего, — и если бы не божественное вмешательство,

тот самый пресловутый «бог из машины», всегда считавшийся слабым местом еврипидовской драматургии, ни одна из человеческих драм не имела бы развязки. Пора покончить с многовековым предрассудком: божественное вмешательство — не свидетельство слабой драматургической техники, а выражение еврипидовского благочестия, сценическая реализация его глубокого убеждения: если до сих пор наше небо не рухнуло на нашу землю, если мы еще не погребли себя под руинами наших собственных деяний, то, видно, бог хранит нашу землю. Человек не способен сохранить даже себя, не говоря уже о том, чтобы служить оплотом своему народу.

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

Когда бы всем казалось на земле
Одно и то же мудрым и прекрасным,
Раздоры бы не тяготили мира.
Увы! Для рода смертных ничего
Нет равного на свете, только имя
Уподобляет вещи, а не сущность.

(«Финикиянки», 498–503, пер. И. Анненского).

Так ставит вопрос Еврипид. Отвечает на него Софократ.

Что же есть справедливость сама по себе, благо само по себе, что вообще есть что, независимо от мнений или интенций? Пора человеку обратиться к этим вопросам, а не суетной возне честолюбий. Этим-то призывом и поразил сограждан Сократ. Знать, что ты ничего не знаешь — еще не все благочестие Со-

крата. Стремиться к знанию, но истинному, а не мнимому, неустанно преследовать истину, но божественную, а не суетную, быть другом мудрости, никогда не почитая себя мудрецом — вот мудрость платоновского Сократа и нельзя не признать, что здесь он идет по пути, который указал и наметил Софокл, расчистил и пробил вперед Еврипид, но по этому пути Сократ идет дальше и выше. «Тысячу фунтов, — как сказал бы принц датский, — за каждое слово оракула!». — Аттическая трагедия скорее, чем досократическая философия, открыла путь Сократу и дала ему точку опоры, позволившую ему совершить сократовский переворот в философии. Трагедия свела философию с небес на землю (что Цицерон приписывает Сократу), она сама была по существу своему и по своей роли в жизни общества религиозно-этической философией своего времени и тяготение юноши-Платона к трагедии изобличает в нем не только литературное призвание, но и неизменную приверженность философии. Что же касается Сократа, то его репутация этического философа по преимуществу — тоже предрассудок, столь же несправедливый, сколь и стойкий. Сократ задавался вопросами о справедливости, о благе, о достоинстве мужа, о любомудрии и о составляющих его любезности и мудрости, но *о самих по себе*, а не применительно к поведению человека в наличествующей ситуации. «Приземлителем» философии Сократ не был; он был, конечно, заземлен, этот босой мудрец, из аттической земли, из афинской городской диалектики впитавший силу и дух своей мудрости, но витал он все-таки в облаках, как совершенно справедливо подметил Аристофан.

Почему же личность Сократа с ее выросшей из трагедии мудростью, с ее поистине трагической судьбой, отвратила молодого Платона от трагедии? Ставший на много лет центральной фигурой платоновского диалога, разве не мог бы Сократ стать протагонистом трагедии? Ведь мы знаем, что трагедии с историческими сюжетами писались в это время (до нас они, правда, не дошли — не потому ли, что не

поднялись на высоту трагической мудрости почтенных оракулом драматургов?). Но Сократ не мог стать героем трагедии, поскольку не было в нем того трагического неведения, которое лежало в основе «перипетий» и «узнаваний» — «того главного, чем трагедия увлекает душу» (Аристотель, «Поэтика», 50 а 33). Следует отдать должное чуткости молодого художника, который сумел уловить эту очень тонкую и крайне существенную черту: ведь до нас дошла попытка трагедии со всезнающим героем — «Прикованный Прометей», но эта прекрасная оратория была трагедией лишь по самым внешним признакам, оставаясь зрелищем поучительным, но не потрясающим; возможно, еще до аристотелевских наставлений Платон понял, что без переломов, без узнаваний (переходов от неведения к прозрению) трагедии нет.

Историческая ирония своего рода есть в том, что фигура Сократа, которую мы способны ощущать не иначе как трагическую, нашла сценическое изображение как раз в аттической комедии, а не в трагедии. Оставим в стороне вопрос о том, насколько пасквильным был образ Сократа у Аристофана, но разве сам Платон пожалел комических красок для портрета своего учителя? Многие черты в платоновском диалоге напоминают о трагедии, но немало и тех, что предвосхищают новую комедию — это прежде всего чуждый гротеска комизм человеческих характеров, сглаженный мудрой ироничностью и мудрой добротой (наиболее яркие приемы этого — в «Пире»). Тем не менее платоновский диалог — это не трагедия и не комедия, не «драма идей», как часто называют его, и вообще драмой может именоваться лишь в крайне метафорическом словоупотреблении. Кого-кого, а Платона не ввело в заблуждение то обстоятельство, что Сократ ведет разговоры о предметах, которые мы теперь, как и Цицерон в свое время, отнесли бы скорее к области этики: о благе, о справедливости и т. п., а не о мироздании, скажем, не о природе ощущений, не о способах вывода из посылок. В этих «этических» рассуждениях не решалась судьба человеческая или

судьба народная, в них строился новый мир, тот мир, где не стоит вопроса о том, «чем я тебя или чем ты меня обидел», либо о том, «счастливы ли царь своим золотом?», где важно и должно созерцать, «что есть справедливость или несправедливость сама по себе и чем они отличаются от всего прочего и друг от друга», либо «каково в целом царское и человеческое счастье или несчастье и каким образом человеческой природе надлежит добиваться одного или избегать другого» («Теэтет», 175 с). Всеобщий характер и все-ленский масштаб этих вопросов был под силу только эпосу.

Мечтать о славе трагического поэта было вполне естественно для юноши платоновских времен — трагедия была тогда царицей жанров, что же касается эпоса, как мифологического, так и дидактического, то он был уже вчерашним, но еще не позавчерашним днем литературы. Кроме того эпос должен был представляться подобающим жанром для готовых ответов (эпический поэт всегда вещает с божественного голоса; не отступил от этого канона даже Лукреций), пафос сократических бесед состоял в неизменном вопрошании, в очищении от заблуждения, истина же постоянно увлекала собеседников вперед и дальше, пребывая неуловимой. В предшествующей литературе не было образца, следуя которому Платон мог бы выразить это совершенно новое событие: рождение знания, но не в трагическом страдании, куда вовлекала человека самонадеянность его разума, и не в божественном откровении (как у Эмпедокла или Парменида), а в беседе дружески расположенных друг к другу людей, при содействии чудаковатого, но таинственно мудрого повителя. Слушатели Сократа записывали по памяти его беседы, а записи эти давали читать родным и знакомым, расширяя таким образом его аудиторию, — об этом говорит Платон в «Теэтете». Как и когда подобные записи превратились в особый литературный жанр — сказать трудно, значительно легче судить о причинах его быстрого и широкого распространения, а также непреходящей

актуальности — ведь жанр философского диалога не оставлен без подражания и литературой наших дней. В нем, как не раз отмечалось, найдено хорошее равновесие серьезного и смешного, бытовой характеристики и отвлеченного умозрения, пафос познания не возвышается до ходульности, юмор не переходит в гротеск. Однако подобное благодушие в неомраченном виде характерно лишь для тех диалогов в «Платоновском корпусе», которые филологическая критика прошлого и нынешнего веков признает ранними произведениями Платона или принадлежащими другим, неизвестным, авторам. Трудно говорить о хронологии применительно к «Платоновскому корпусу» (не исключено, что самые «благодушные» диалоги, самые простые — как раз самые последние), однако последовательность усложнения и объемного разрастания, без сомнения, может быть прослежена — и вместе с усложнением повышается и беспокойство: в ироничности прорывается скорбь, в риторическом «изобличении» (прием опровержения утверждений оппонента) — раздражение и гнев. Таковы «Горгий» и «Теэтет».

Увеличение объема и усложнение композиции диалогов связано также с введением более отвлеченного материала и специально теоретического рассмотрения. В «Тимее» изобразительные и драматические элементы сведены на нет, зато теоретическая часть разворачивается в *систематическое* изложение космологии и космогонии. Что же касается «Законов», то здесь и познание мироздания, и внимание к человеку, и государственная мудрость находятся в счастливом сочетании продуманности, пережитости, пере-чувствованности и перевоссозданности. Платон прошел путь от непосредственной наблюдательности и живой изобразительности к все-объемлющему постижению и всеобщему проникновению, живописатель афинских городских сцен, афинской городской мудрости и аттической философичной велеречивости с годами встал перед космосом в его расположении, строе, порядке и движении. Может быть и не с годами,

но так или иначе жанровой сценки с приложением семинарского конспекта оказывалось недостаточно там, где до сих пор властвовал эпос и где необходим был эпос.

Отношения между древнегреческой философией и древнегреческим эпосом, внешне противоборческие, на деле были сложнее. Философом гомеровского времени был Гомер и тот же Гомер был поэтом современной ему философии. Всякая последующая эпоха философии, как бы она ни относилась к гомеровскому эпосу и его философии, нуждалась в своем Гомере — создателе если не систематической, то цельной и ярко-образной картины мира на основе выработанной философией мировоззрения. Та же эллинистическая филология, оракулы которой оказались столь непогрешимыми в предыдущем рассмотрении, называет Платона подражателем и соревнователем Гомера («О возвышенном», XIII, 3–4) — довольно странная идея для нас, привыкших считать Платона противником эпических рассказов вообще и Гомера в частности (на основании собственных платоновских заявлений). Однако в свете концепции неуклонного развития Платона, художника и мыслителя, не изменившего себе в старости так же, как не изменил он себе в юности, оставив трагедию ради сократического диалога, идея эта представляется не столь уж абсурдной. Творческий путь Платона вел его к построению эпически авторитетной картины мира, способной полностью заместить не-философские, обывательские представления о нем. Сократический диалог был лишь первым пробным шагом на этом пути. Приближаясь к его завершению и оглядываясь, возможно, на дни и увлечения своей ранней юности, Платон с такими словами обращается к трагическим поэтам: «Достойнейшие..., мы и сами — творцы трагедии, наипрекраснейшей, сколь возможно, и наилучшей. Ведь весь наш государственный строй представляет собой подражание самой прекрасной и наилучшей жизни. Мы утверждаем, что это и есть наиболее истинная трагедия. Итак, вы — творцы, мы — тоже творцы. Предмет



творчества у нас один и тот же. Поэтому мы с вами соперники и по искусству, и по состязанию в прекраснейшем действе. Один лишь истинный закон может по своей природе завершить наше дело, на него у нас и надежда» («Законы», 817 b). Так, на одном дыхании прошла жизнь этого человека: верный призванию трагического поэта, нашедший, благодаря встрече с Сократом, истинный предмет для своего творчества, после долгих поисков, сомнений, обретений и разочарований он создал, наконец, ту трагедию, о которой сам он мог сказать, что она истинная и наилучшая. То, что по нашему теперешнему определению жанров достижение Платона следовало бы именовать эпосом, а не трагедией, не имеет никакого значения.

Вот какой смысл можно прочесть в изречении Дельфийского оракула, если предположить, что автором его был вдумчивый литературный критик, а сокровенным адресатом — трагичнейший из философов — Платон.



Елена Прекрасная (Истина и призрак)

Старцы народа сидели на Скейской возвышенной башне,
Старцы, уже не могучие в брани, но мужи совета...
Старцы, лишь только узрели идущую к башне Елену,
Тихие между собой говорили крылатые речи:
«Нет, осуждать невозможно, что Трои сыны и ахейцы
Брань за такую жену и беды столь долгие терпят,
Истинно, вечным богиням она красотой подобна!
Но, и столь прекрасная, пусть возвратится в Гелладу,
Пусть удалится от нас и от чад, нам любезных, погибель».
Гомер. Илиада, III, 149–160. пер. Н. И. Гнедича

*Все быстрое —
Символ, сравнение.
Цель бесконечная
Здесь — в достижение.
Здесь — заповеданность
Истины. всей.
Вечная женственность
Тянет нас к ней.*

И.В. Гете. Заключительный
хор из трагедии «Фауст».
пер. Б.А. Пастернака

Елена Прекрасная родилась в Древней Греции, но слава о ее совершенной красоте пережила собственно античную эпоху и унеслась далеко за пределы ее родины. Куда бы ни бросала Прекрасную Елену ее счастливая литературная судьба, везде она оказывалась дома: среди невесток троянского патриарха Приама она — любезное и кроткое дитя, в средневековом замке — властительная и многотимая госпожа, на празднике берендеев — зрелая жена, величествен-

ная и в своей сердечной мудрости и в своей сердечной слабости. То, что получило название «вечной женственности», уже много веков до того носило имя Елены Прекрасной. Елена — это сама красота, за эту красоту как за самую драгоценную добычу вели спор эллины и троянцы, отдавая за нее жизнь и не спрашивая, добра ли она. И даже напротив, неизменными спутниками прекрасной Елены всегда были не добро и добродетель, но ложь, вероломство и гибель.

Елена родилась от обмана. В лживом образе лебедя, бедного лебедя, предстал перед Ледой владыка богов и за милосердие отплатил бесчестьем. За яблоко раздора Афродита назначила ценою честь и верность Прекрасной Елены. Цепь последовавших затем событий — бесконечная вереница злоумышлений, козней, клятвопреступлений, обид и отмищений, порождающих еще более тяжкие обиды. Эсхилу уже в самом имени Елены слышалось предвестие грядущих бед — «плена», в который будут увлечены сердца людей: красота рождает страсть, страсть переходит в стремление к обладанию, а то ведет к соперничеству, соперничество — к войне, война — к неисчислимым жертвам и страданиям¹. «Красота-то ведь гибель наша!» — восклицает сумасшедшая барыня у Островского². В помрачении рассудка говорится это или в

¹ Эсхил, Агамемнон, 687 сл. Русские переводчики передают образы Эскила общим словом «плен», но в созвучиях греческого текста угадывается и «тлен» и «одоление», и «обольщение».

² Островский А.Н. Гроза, действие IV, явление VI:

«Барыня: ... Красота! А ты молись богу, чтобы отнял красоту-то! Красота-то ведь гибель наша! Себя погубишь, людей соблазнишь, вот тогда и радуйся красоте-то своей. Много, много народу в грех введешь! Вертопрахи на поединки выходят, шпагами колют друг друга. Весело! Старики, старые, благочестивые, об смерти забывают, соблазняются на красоту-то! А кто отвечать будет? За все тебе отвечать придется...» Слова эти оказываются поразительно созвучными судьбе и переживаниям греческой Елены Прекрасной.

некотором божественном озарении, выпадающем иногда на долю безумцев, как верили в далекие и даже не столь далекие годы? Этому вопросу не одна тысяча лет. Есть ли красота уже сама по себе добро, как полагали гомеровские старцы, или для красоты добродетель является наилучшей спутницей, как привыкла думать Офелия?³ Или же красота сама по себе есть зло? И вообще, что значит «красота» и «почему ее обожествляют люди»?⁴ И как в новейшие времена, так и в древности, вопрос «что есть красота?» очень быстро заменялся другим вопросом: что есть истинная красота? А если есть красота истинная, то есть и ложная. Следовательно, важно уметь отличить истинную красоту от ложной. Так с самого начала оказались завязаны в один узел проблемы красоты, истины и знания, и все эти три идеи античная мудрость увидела и сделала предметом философского истолкования в образе Елены Прекрасной.

В диалоге «Федр» Платон рассказывает притчу (243 а-б):

«Для погрешающих против священных сказаний есть одно древнее очищение. Гомер его не знал, а Сестихор знал: лишившись зрения за поношение Елены, он не был так недогадлив, как Гомер, но понял причину и, будучи причастен Музам, тотчас же сочинил:

Не верно было слово это,
На корабли ты не всходила,
В Пергам троянский не плыла, —

³ Шекспир. Гамлет, акт III, сцена 1.

⁴ Заболоцкий Н.А. Некрасивая девочка (1955):

И пусть ее черты нехороши,
И нечем ей прельстить воображение,—
Младенческая грация души
Уже сквозит в любом ее движении.
А если это так, то что есть красота
И почему ее обожествляют люди?
Сосуд она, в котором пустота,
Или огонь, мерцающий в сосуде?

а сочинив всю так называемую «Покаянную песнь», он сразу же прозрел»⁵. Платон неизменно поддерживает ту рационалистическую и этическую критику Гомера, которую начала зарождающаяся философская поэзия VI в. до н.э. Дочь Зевса, Прекрасная Елена, совершеннейшая красота, не могла совершать поступки и претерпевать положения, приличные разве что героине комической оперы Оффенбаха. У Гомера боги выше моральной критики, но молодая философия провозгласила божество высшим моральным авторитетом, а поэтому и в мифологической традиции (достаточно разноречивой) она стала строго отбирать исключительно нравоучительные предания. Нравственность Елены Прекрасной отныне должна была быть без упрека, и вот в противовес Гомеру предпочтение отдается той версии, согласно которой жена спартанского царя Менелая, сохраняя верность супругу, не ушла вместе с троянским царевичем Парисом, а была переправлена богами в Египет, где пребывала, пока не кончилась Троянская война и пока не нашел ее Менелай, прибитый к египетскому берегу превращениями обратного пути на родину. За что же тогда велась Троянская война, если не за восстановление чести и собственности царя Менелая? В этом случае причинами войны назывались более глубокие соображения (необходимость облегчить страдания матери-земли, изнемогавшей под бременем чрезмерно расплодившегося человеческого рода), а непосредственным предметом раздора был объявлен «призрак» Елены, созданный богами и претерпевший участь гомеровской героини⁶. Парис увез с собой в Пергам призрак, старцы восхищались призраком, победители вернули себе призрак и тысячи жизней были принесены в жертву призраку.

⁵ Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 177. Название сочинения Стесихора «Палинодия» (здесь в переводе — «Покаянная песнь») стало нарицательным для всякого произведения, выражающего резкий переворот в умонастроении автора.

⁶ См.: Еврипид. Трагедии. М., 1969. Т. 2. С. 76–77.

Этот мифологический двойник Елены стал любимым персонажем философских притч на самые разные темы, не только моральные или гносеологические, но и физические и метафизические. Так, у того же Платона в «Государстве» имя Елены появляется тогда, когда речь заходит о низменных удовольствиях, как-то: обжорство, любострастие, алчность, властолюбие, гоняясь за которыми, люди «лягают друг друга, бодаясь железными рогами, забивая друг друга насмерть копытами — все из-за ненасытности, так как они не заполняют ничем действительным ни своего действительного начала, ни своей утробы». Эти «призрачные образы» истинного удовольствия тем не менее «производят сильное впечатление, приводят людей в неистовство, внушают безумную страстную в них влюбленность и служат предметом раздора: так, по утверждению Стесихора, сражались под Троей мужи лишь за призрак Елены, не ведая правды» (586 b–c)⁷. Здесь для Платона Елена Прекрасная уже не просто истина без греха, она — истинное наслаждение, истинная страсть, истинная честь в отличие от недостойных предметов суетных людских устремлений. Неистинная Елена именуется здесь греческим словом «эйдолон» (в переводе — «призрак»), от которого впоследствии произошло слово и понятие «идол».

«Эйдолон», «идол» — уменьшительная форма от слова «эйдос» («вид», «облик»), служившего у Платона обозначением идеального, совершенного и неизменного образа вещи, каковому должна она подражать в текучем мире становления и в каковом она пребывает в вечности бытия. Эйдос вещи есть сама вещь поистине, в отличие от любых ее случайных и временных модификаций. «Эйдолон», идол, будучи уменьшительной формой, может иметь в греческом языке (как и во многих современных) еще и уничижительный смысл, как, скажем, ручонка — это просто маленькая рука, а книжонка — это еще и легковесная



⁷ Платон. Соч. М., 1971. Т. 3. (I) С. 412.

книга. «Идол» у Платона — это легковесный эйдос, недостаточно глубоко постигнутое, поверхностное представление о том, что есть истинное совершенство и красота. Однако не у всех греческих авторов «идол» имел такое же значение дурного и неистинного образа.

Об «идолах» повествовал уже Гомер, который не знал, что в Трою боги послали лишь призрак Елены, а не истинную дочь Леды и Зевса. У Гомера «идолы» — это души умерших в Аиде. В XI песни «Одиссеи» многоопытный и многострадальный царь Итаки спускается в подземное царство, дабы спросить тень прорицателя Тиресия о своей будущей судьбе.

Разум ему сохранен Персефоной и мертвому, в аде
Он лишь с умом, все другие безумными тенями веют.
(X, 494–495, пер. В. А. Жуковского)

«Безумные тени», населяющие Аид, — это бесплотные «идолы», неосязаемые образы, сохраняющие все признаки своей прижизненной земной индивидуальности. Лишенные не только жил, мышц и костей, но и памяти о прошедшей жизни, души умерших не узнают Одиссея, но он различает их всех, узнавая и родных, и близких друзей, и тех, о ком знал лишь понаслышке. Среди теней Одиссей видит идол своей матери, которую он, отправляясь в поход, оставил живою. Узнав образ, он тем самым узнал о смерти матери. Вот его рассказ: в горестном порыве:

Три раза руки свои к ней,
любовью стремимый, простер я,
Три раза между руками моими она проскользнула
Тенью иль сонной мечтой...

(XI, 205–208)

«Ты ли это, мать моя,— вопрошает Одиссей,— или Персефона обманывает меня, посылая пустой идол?» — «Нет, Персефона не обманывает тебя, — отвечает идол матери, — все телесное сокрушает погребальный огонь, а здесь ты видишь отлетевшую от тела душу» (XI, 210 сл.). Гомер не называет материи,

из которой соткан или вылеплен этот идол. Аристотель говорил, что душа — это форма тела⁸. Может быть, и гомеровская душа — это чистая форма, без всякой материи, добыча зрения, не осязаемая для рук, так сказать, «неосязаемый чувствами звук» вроде гоголевских мертвых душ? В таком предположении мало вероятности, ибо вся античность (исключая Платона, разумеется) более или менее решительно высказывается против существования чего бы то ни было бестелесного. Большинство древних писателей, рассуждая о душе человека, наделяют ее некоторой материей, самой тончайшей из всех, какие (опять-таки гоголевскими словами) «может представить воображение человеческое»⁹. Гомеровский идол бесплотен, т. е. лишен человеческой плоти, но он не ложь, не мираж, не обман зрения. Стоит душе напиться жертвенной крови, и к ней возвращается память — вот почему Одиссей получает возможность беседовать в Аиде и с матерью, и с некоторыми из умерших друзей. Можно сказать, что идол у Гомера — это «сам человек», не утративший со смертью ничего личного¹⁰. Если бы Гомер и знал, что в Трое находился идол

⁸ Аристотель. О душе, 412 а – 413 а. См.: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 394–396.

⁹ Своеобразный свод представлений древнего материализма о материи души дается у Лукреция («О природе вещей», III, 94–416).

¹⁰ Всем памяты первые стихи «Илиады»:

Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына,
Грозный, который ахейнам тысячи бедствий содеал:
Многие души могучие славных героев низринул
В мрачный Аид, и самих распростер их

в корысть плотядным.
(I, 1–4, пер. Н.И. Гнедича)

Здесь «душа» и «сам человек» противопоставляются друг другу. Этому противоречию можно указать разные объяснения. Наиболее простое, по-видимому, может заключаться в том, что перед лицом смерти «сам человек» — это, конечно,

Елены, это ничего не изменило бы в гомеровском мире. Идол Елены, прекрасный, как сама Елена, все так же восхищал бы старцев и юношей совершенством своей красоты, и для прекращения раздора богам достаточно было бы сделать два идола — по одному для греков и для троянцев — или столько идолов, сколько пар глаз созерцало этот божественный образ на высокой стене пергамской крепости. Пусть Одиссей не может обнять идол матери, но встреча с ней, уже умершей, для него — неслыханно щедрый подарок богов. Если причина Троянской войны не в грехе Елены, а в промысле Зевса, то тем более идол Елены не злой обман, но награда воинам, чудесное видение, гений чистой красоты среди ужасов битвы. Обманом можно считать троянского коня, сделанного человеческими руками, а божественное творение — идол Елены — двойник ее души есть орудие божественной воли, тем самым уже священное и почетное.

Чрезвычайно важное место занимали «идолы» вещей в картине мира, построенной античными материалистами. Демокрит, а за ним Эпикур и Лукреций считали, что человек видит мир постольку, поскольку от поверхности всех тел непрерывно отлетают их тончайшие оболочки (сохраняющие внешний облик тел), которые, проникая в тело человека и достигая его глаз, становятся для человеческой души источником представления об окружающих предметах. По-гречески Демокрит и Эпикур называли эти оболочки «идолами» либо в память об идолах Гомера, либо отождествляя свои образы-оболочки с душами-тенями гомеровского Аида. Латинские писатели, передавая учение Демокрита, называют его идолы «спектрами», а поэт Лукреций прямо говорит о призраках, тенях, подобиях, тончайших изваяниях

тело человека, которое перестает жить, а не его бессмертная душа; в Аиде же душе приходится носить свойства индивидуальности, иначе в царстве мертвых все тени были бы «на одно лицо».

тел, отлетающих с их поверхности и уносящихся в воздухе по всем направлениям, достигающих зрения человеческого иной раз очень далеко от покинутых ими предметов, а порой и после их гибели¹¹.

Когда образы умерших являются нам во сне и мы видим их как живых и беседуем с ними как с живыми, повествует Лукреций¹², мы готовы подумать, что пленники Аида, тени, души покойников вырвались из своего заточения, но это не души, ибо человеческая душа распадается на первоначала вместе с гибелью и распадением тел, служивших им вместилищем; это те образы, которые без числа теснятся в воздухе, пробегая многообразными путями, когда прямыми и короткими, а когда долгими и запутанными, от поверхности предмета до поверхности тела человека и от открытых пор до чувствительной части глаза (для того чтобы видеть, не всегда необходимо держать открытыми веки). Тот, кому только во сне осталась горькая сладость редких и неусловленных встреч с навсегда утраченным другом, будет ли сетовать на призрачность посетившего его видения? Эти сонные видения — такой же подарок ночи, каким была для Одиссея встреча с тенью матери в Аиде.

Воинов у стен Пергама обманул не идол Елены (предположим, стайку таких идолов ветер перебрал с европейского берега на азиатский), который всегда остается истинным и полномочным представителем отторгнувшего его тела, их обманула невозможность проверить показания одних чувств показаниями других. Если ощущение зрения подкрепляется ощущением слуха, а лучше всего — ощущением осязания, тогда можно говорить об истине¹³. Пусть под Троей не было Елены, но красоту воины видели настоящую, ибо нет зрения помимо идола, а идолы — это всегда

Елена Прекрасная (истина и призрак)

¹¹ См.: Лурье С.Я. Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970. С. 114, 320 (468–470), а также: Лукреций. О природе вещей. IV, 50–53.

¹² Лукреций. Указ. соч. IV, 33–41.

¹³ Там же, 230–233.

истинные образы, обманывается уже рассудок, когда оценивает показания чувств¹⁴.

Ни для Гомера, ни для атомистов в сопоставлении идола с истиной не было драматического конфликта. Идол тоже был своего рода истиной или даже истиной по преимуществу. Тот пафос, с которым Платон повествует о жертвах, свергнутых призраком в пагубное заблуждение, вряд ли здесь возможен. Однако мимо этого сюжета не прошла греческая трагедия, и он получил поразительно глубокое, хотя на первый взгляд и неожиданное, психологическое истолкование в трагедии Еврипида «Елена».

В прологе трагедии мы застаем Елену, истинную и безгрешную, глубоко несчастной. Елена рассказывает свою историю и сопутствующие ей предания, но когда повествование доходит до призрака, речь ее становится сбивчивой; да, было сотворено богами подобие ее «из неба», оно было предоставлено воле и коварству Париса, но притом Зевс зажег войну меж греков и фригийцев, чтобы снять чрезмерное бремя с матери-земли и «чтобы лучший грек был славою отмечен», а наградой владыка богов назначил Елену, но кого — ее или призрак, героиня Еврипида сама уже плохо различает. Над войсками носился пустой призрак, но имя везде повторялось Елены. Кровь, пролитая на берегах Скамандра, падает проклятием — на кого? На призрак или на ту, что носит имя Елены и есть Елена? Не зная за собой преступления, Елена так мучится чувством вины, что хотела бы умереть. От самоубийства ее удерживает предсказание Гермеса: «В Спарту с мужем ты вернешься». Появляется один из греческих героев с корабля, приставшего к берегу неподалеку отсюда; он видит женщину, похожую на Елену, и готов пронзить ее стрелой за одно только сходство с ненавистной всем дочерью Зевса, останавливает его лишь страх: все-таки он пришелец на чужой земле. Елена сама заговаривает с ним. Из этой беседы она и зритель узнают, что Илион

¹⁴ Там же, 478–484.

пал семь лет назад и царь Менелай добыл победный трофей — свою спартанскую жену, что в море греческий флот разметала буря, в которой, вероятно, погиб Менелай, что мать Елены — Леда — удавилась, не пережив позора своей дочери, что братья Елены — Диоскуры — тоже, по слухам, закололись из-за сестры. В конце разговора тронутый отзывчивостью собеседницы пришелец говорит:

Хоть видом ты похожа на Елену,—
 Душа иная у тебя — совсем
 Иная¹⁵.

Парод — выходная песня хора — превращается в горестный плач о судьбах Леды, Менелая и самой Елены, не совершившей ни единого преступления и осыпанной столькими проклятиями.

Как можно видеть, страдают не только люди, принимающие идол за истину, страдает истина от вины идола, вводящего людей в заблуждение. Как у Гомера и атомистов идол принадлежит истине, так и у Еврипида истина не отделяет себя от своего идола. Истина не может быть спокойной и благополучной, если ее именем и ее идолом творится зло.

Но рыдания хора стихают и начинается первое действие. В очередной раз перечисляя свои безвинные злодеяния, Елена проклиная красоту, которая иных венчает счастьем, а для нее стала гибелью. Корифей уводит Елену, после чего появляется Менелай — оказывается, буря разбила его корабль вблизи этого берега, на обломке кия он добрался до суши вместе с женой, которую он отбил у троянцев. Спрятав свой драгоценный трофей в пещере, царь, в облике водяного, прикрытый лишь клочьями водорослей, пытается найти помощь в здешнем дворце. От привратницы он узнает, что здесь нашла приют Елена, спартанская царица. Первая мысль Менелая — что его пещеру уже успели посетить местные жители — но нет, Елена Спартанская живет здесь с того време-

Елена Прекрасная (истина и призрак)

153

¹⁵ Еврипид. Указ. соч. С. 85.

ни, когда греки еще не уплывали под Трою. Менелай терзается в догадках: либо во дворце живет самозванка, либо у него двоится в уме и на Ниле есть второй Зевс или второй Лакедемон, второй Тиндар, да и, пожалуй, вторая Троя. Появление Елены прерывает его невеселые думы. Менелай в ужасе: тезка Елены и его Елена похожи, как две капли воды. Елена первая узнает мужа, хотя успела оплакать его как погибшего. Она бросается к супругу, но тот отстраняет ее: «Ко мне не прикасайся!». С этого момента традиционная в греческой трагедии сцена узнавания переходит в столь же традиционный «агон» — спор об истине, столкновение двух убеждений¹⁶.

Менелай, оставивший жену в пещере, принимает эту новую Елену за призрак, а Елена, истинная Елена, еще недавно не отделявшая себя от идола, сейчас горит желанием избавиться от соперницы, которая к тому же и не жена вовсе, а облако какое-то, эфир, изваянный из неба призрак. Между героями происходит диспут чисто философского содержания.

Елена еще надеется, что муж просто не узнаёт ее. «Я твоя жена», — уверяет она. «Но тогда вместе с тобой у меня оказываются две жены, а я один и не могу быть супругом сразу двух жен», — возражает Менелай. «Открой глаза! Разве ты не видишь, что это я? Чему верить, если не глазам», — в отчаянии повторяет Елена. «Мои глаза не находят различия между тобой и той, что я привез из-под Трои, а ум мой бессилен решить, кто призрак, кто человек». — «Но вот она я, я — правда, а та — идол». «Я — правда» — все, что может сказать Елена. «А в Трое тоже была ты?» — нерешительно спрашивает герой. «Это имя может быть одновременно повсюду, а тело — лишь в одном месте; я все эти годы была здесь», — с гордостью сообщает жена, надеясь обрадовать мужа доказательством своей непогрешимости, но именно этот ответ больно ранит его сердце, и он делает свой выбор: «Тебе, жена, я желаю всяких благ за сходство с беско-

¹⁶ Там же. С. 102 сл.

нечно дорогой мне супругой, а я уеду отсюда с той, добытой такой нелегкой ценой».

Не прогневишь: трудов своих обузе
Я верю больше, чем тебе, жена¹⁷.

На глазах у почтеннейшей публики человек решительно отдает предпочтение призраку перед истиной, пороку перед добродетелью, памяти перед непосредственным чувством. Что это? Софистическая причуда в духе Горгия, тоже сочинившего апологию Елене Троянской¹⁸, где остроумными доводами доказывается невинность неверной жены? Склонность Еврипида к парадоксам известна, но его парадоксы — менее всего игра ума, Еврипид слишком добросовестно «входит в положение» героя; он выступает против ходячего мнения, однако отстаивает он не доказуемость противоположных суждений, а правомерность противоречивых чувств.

Сцена имела, по-видимому, неизменный успех. Аристофан пародирует ее в комедии «Женщины на празднике Фесмофорий». Зять Еврипида изображает Елену, сам Еврипид — Менелая, супруги якобы встречаются в Египте. «Ты Менелай, узнаю тебя по водорослям» — восклицает мнимая Елена (846–929).

Действительно ли Менелай не сумел отличить истину от призрака? Это маловероятно, подобный сценический трюк украсил бы комедию, но не трагедию. Еврипид достаточно ясно показывает другое. Призрак, с которым борется Елена, таится не в пещере у морского берега, но в душе ее супруга. Менелай убежден, что он ратными подвигами отвоевал у троянцев честь обладания Еленой Прекрасной (вспомним, ведь эту награду назначил Зевс «лучшему из греков»), он вернул к тому же себе свою собственность, наказал незаконных претендентов за вероломство и святотатство. В чистосердечии самоочевидной истины и безупречной добродетели Елена протягивает руки

Елена Прекрасная (истина и призрак)

¹⁷ Там же. С. 106.

¹⁸ См. Ораторы Греции. М., 1985. С. 22–31.

к своему долгожданному властелину: вот я, живая, настоящая, из осязаемой плоти, неизменно верная тебе жена, — только прикоснись, и ты убедишься в моей правоте, рассеется сон твоего заблуждения, ты постигнешь, что до сих пор вез в Спарту лишь призрак (заметим, что для этого Елене потребовалось немалое мужество — ведь она знает, что дома ее ждет всеобщая ненависть; вот, казалось бы, тут-то и спрятаться в тени идола, подставить призрак вместо себя, самой сказаться призраком, раз уж Менелай готов тому поверить, но истина смело идет навстречу своей судьбе, памятуя предсказание Гермеса: «В Спарту с мужем ты вернешься»). Что перед истиной призрак должен отступить, потеряв всякую цену, это для Елены ясно, как день. Но Менелай медлит. Он не торопится отличить истину от лжи «наощупь»¹⁹. Он готов признать в здешней египетской Елене свою бывшую невесту, свою прежнюю супругу — за нее стоят непосредственные показания всех его чувств. Но разве та, добытая в Трое, — неосязаемый чувствами звук? А годы трудов и лишений для него и для всей Эллады, а потоки пролитой крови, родной и чужой, вражеской и дружеской, а справедливое воздаяние за бесчестие, а торжество победы и слава победителя — разве все это не ощущал он каждым атомом своего тела? Предпочесть всему этому бесславие слабоумного слепца, принесшего тысячи жизней в жертву своей недалекости, пусть даже по роковой воле богов? Слишком неравной ценой представляется ему безоблачная истина и постная добродетель, с одной стороны, за горе, труд, справедливость и славу — с другой. И кто сказал, что если на одной чаше весов истина, то на другой непременно должна быть ложь?

¹⁹ Ср. эпиграмму Тимона:

Чувствовал ложь Аристипп наощупь —
в особе столь нежной
Это не диво...

(См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 124.

На другой чаше тоже истина, только другая. Призрак не пустой мираж, он тоже соткан из материи, только другой, и его материя — эфир — ничуть не хуже материи живого тела, уж скорее, лучше, возвышеннее. Перед Менелаем две истины: трудная и легкая, омраченная и ясная, злая и добрая. Он, как Геракл на распутье (в притче софиста Продика), должен выбрать из двух истин ту, что его больше привлекает²⁰, и он выбирает ту, что ему дороже досталась. Менелай выбирает страдание, мрак и зло — но разве он не прав? Менелай остается верен заблуждению, с которым он прожил труднейшие годы своей жизни, но разве он не вызывает сочувствия? Еврипида недаром называли «философом от сцены» и «трагичнейшим из поэтов»²¹. Конфликт между истиной и призраком он показывает не «извне», как Платон, путем обличения, но «изнутри», через страдания героя, сострадание зрителя и общее для них преодоление тягостного заблуждения и устремление к божественному свету истины. Истина открылась Менелаю еще в первом действии, но она потребовала от героя готовности перечеркнуть свою жизнь и свою личность, предлагая будущее счастье безвозмездно, зато оставляя прошлые страдания без искупления, — и он отшатнулся от нее.

Второе действие начинается с рассказа вестника (слуги): та жена, что скрывалась в пещере, вознеслась на небо, к породившему ее эфиру. Улетая, она успела сообщить, что была лишь призраком, что Александр-Парис не владел Еленой, что всему виной были замыслы богов. Этот «голос свыше» обезоруживает Менелая. Дуэт Менелая и Елены повторяется еще раз, но если в первом действии каждое слово жены отзывалось болью отчаяния в сердце супруга, то теперь повторение тех же слов вызывает в нем взрывы бурного ликования. Менелай уже счастлив всем: и тем, что жены не

²⁰ См.: Ксенофонт *Афинский*. Сократические сочинения. М. — Л., 1935. С. 61–65 (II, 1, 21–34).

²¹ См.: Аристотель. Соч. М., 1984. Т. 4. С. 659 («Поэтика», 1453 а)

было в Трое, и тем, что боги перенесли ее в Египет, и тем, что все эти годы жена была в безопасности, а все превратности войны и плавания делил с ним призрак. Теперь уже он сам открывает обретенную истину слуге: вот истинная Елена, она невинна, она моя супруга. «Все муки — даром? И награда — призрак?» — лаконично подытоживает старый раб, причем к его душе истина пробивается значительно легче и быстрее, чем к душе господина. «Богов чудесна воля и неисповедимы их пути!» — тут же восклицает он²². Здесь заканчивается философическая часть трагедии и начинается авантюрная: счастливые супруги хлопочут о том, как обмануть бдительность местного правителя и добыть у него все нужное для возвращения на родину, бегут, а поднявшуюся было суматоху улаживают спустившиеся с неба Диоскуры, итог всему подводит хор:

Многовидно явленье божественных сил,
Против чаянья много решают они:
Не сбывается то, что ты верным считал,
И неожиданному боги находят пути;
Таково пережитое нами.

Кроме этой поучительной сентенции, оставляющий свое место зритель уносит в памяти последние слова утихомирленного Диоскурами египетского царя:

Елене
Счастливого возврата пожелаю.
Нет доблестней ее, нет и верней,—
Она достойная сестра бессмертных.
О, радуйтесь, блаженные, сестре,
Благословенной между жен земных²³.

Это говорится о Елене, а не об Алкестиде или Пенелопе. Еврипид превзошел и Стесихора и Горгия: Елена уже не просто невинна, она — образец добродетели. Совершенная красота провозглашается со-

²² Еврипид. Указ. соч. С. 113-114.

²³ Там же. С. 162.

вершенной добродетелью. А нужно ли непременно соединять две эти идеи? Красота хороша красотой, добродетель — добродетелью. Что приобретают они от соседства друг с другом? Это соседство необходимо не красоте и не добродетели, оно необходимо истине. Дело в том, что в истине красота и добродетель неотделимы друг от друга. Еврипид это сказал, но не растолковал. За более подробными разъяснениями следует обратиться к Платону.

Отношение Платона к красоте не было однозначным. Кто не помнит известных эпизодов из «Пира» или «Алкивиада», где Платон намеренно принижает ценность красоты перед мудростью и добродетелью. Не менее известна и та часть беседы в «Пармениде», где речь заходит о красивом и безобразном перед лицом идеи. Однако еще раз вчитаемся в эти строки, начиная с вопроса Парменида (13b – e):

«...Представляется ли тебе, например, подобие само по себе чем-то отдельным от того подобия, которое присуще нам, и касается ли это также единого, многого и всего, что ты теперь слышал от Зенона?

— Да, — ответил Сократ.

— И таких идей, — продолжал Парменид, — как, например, идеи справедливого самого по себе, прекрасного, доброго и всего подобного?

— Да, — ответил он.

— Что же, идея человека тоже существует отдельно от нас и всех нам подобных — идея человека сама по себе, а также идея огня, воды?

Сократ на это ответил:

— Относительно таких вещей, Парменид, я часто бываю в недоумении, следует ли о них высказаться так же, как о перечисленных выше, или иначе.

— А относительно таких вещей, Сократ, которые могли бы показаться даже смешными, как, например, волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь, ты тоже недоумеваешь, следует или нет для каждого из них признать отдельно существующую идею, отличную от того, к чему прикасаются наши руки?

— Вовсе нет, — ответил Сократ — я полагаю, что такие вещи только таковы, какими мы их видим. Предположить для них существование какой-то идеи было бы слишком странно...

— Ты еще молод, Сократ, — сказал Парменид, — и философия еще не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со временем, когда ни одна из таких вещей не будет казаться тебе ничтожной; теперь же ты, по молодости, еще слишком считаешься с мнением людей»²⁴.

Что заставляет Сократа колебаться? Идея — это не просто нечто, пребывающее в отвлечении от вещи. Идея человека — это прежде всего идея идеального человека, превосходного во всех отношениях, «красивого и добродетельного», как любили говорить в древних Афинах²⁵. Но как быть с идеей грязи? Как представить себе превосходную во всех отношениях грязь? Можно было бы сказать — как самую некрасивую и самую недобропорядочную, но это значило бы упустить из виду самое главное в идее — ее обращенность к благу. Благо у Платона было самой главной идеей или даже единственной, все прочие идеи были идеями постольку, поскольку они указывали на благо²⁶. Однако благо Платон полагал не в том, что кому за-благо-рассудится, но в едином. А там, где благо как идея тождественно единому как идее, там высшим совершенством вещи любого вида будет ее причастность единому, т. е., говоря физически, а не метафизически, ее способность найти свою часть в единстве мироздания и наилучшим образом исполнить свое предназначение. И если так, то идеальной

²⁴ Платон. Соч. Т. 2. С. 408–409.

²⁵ Об идеале афинской демократии — «калокагатии» (соединении физического совершенства и моральной доблести в каждом гражданине полиса) см.: Лосев А. Ф. Классическая «калокагатия» и ее типы // Вопросы эстетики. М., 1960. Вып. 3. С. 411–475.

²⁶ См.: Государство. Кн. VI–VII.

грязи уже не нужно ни красоты, ни безобразия, а нужно хоть какое-то доброе предназначение, отвечая которому она могла бы реализовать все лучшее, на что она способна, чтобы про нее можно было сказать «добрая грязь». Но ведь это не так-то просто — придумать для грязи какое-то доброе применение. А кто сказал, что просто — постичь высшую мудрость бытия? Именно высшая мудрость и открывает благо каждой вещи, а не людские мнения, отдающие предпочтение красивому перед некрасивым.

Даже все некрасивое в роке
Оселяет своя благодать, —

сказал поэт, называя «роком» все ту же высшую мудрость²⁷. Но уж если есть своя благодать у некрасивого, то должна быть своя благодать и у прекрасного.

Всякое существующее единое есть множество составляющих его сторон, характеризующих его свойств, включающих его определений. Благо единого состоит в соразмерности и слаженности членов множественности внутри единого. Соразмерность открывается глазу как красота, а слаженное взаимодействие всех частей внутри целого космоса позволяет каждой вещи выявить свою добродетель²⁸. В этом и состоит истина единого-блага (Филеб, 64 е – 65 а).

Красота сама по себе, т. е. идея красоты (а что как не идея красоты есть Елена Прекрасная?), и добродетель сама по себе, идея добродетели, неразлучны в истине бытия. Среди живущих людей один может быть отмечен красотой, другой — умом, третий — добрым нравом, но ум как идея причастен благу, а следовательно, в нем слиты идеи истины, красоты и добродетели, как и во всякой идее. Вот почему истинная Елена Прекрасная может быть только добродетельной, как провозгласил в «Покаянной песне»

²⁷ Есенин С. Персидские мотивы («Свет вечерний шафранного края», 21–22).

²⁸ Платон. Соч. Т. 3 (I). С. 82–83.

Стесихор, и абсолютной добродетелью, как утвердил это своей трагедией Еврипид.

Что же идол Елены? — почему красота принадлежит благу, а подобие красоты — злу? В диалоге «Софист» Платон уточняет понятие «идола», делая различие между «идолами» и «фантасмами»²⁹. Идолы сохраняют подобие эйдосам, а фантасмы — пустые призраки. Идол Елены не пустой призрак, он подобен красоте, говорит о красоте и влечет к восхищению красотой. Зло происходит от того, что человек стремится присвоить себе то, чему должен верить себя. Вспомним Менелая: он колебался, заблуждался и страдал, пока искал, какое из двух благ присвоить себе — славу или непогрешимость, но когда ему открылась истина, он сам вверился Елене и воле богов. Только слепцы могут утверждать: «красота обманчива» или «идолы обманчивы». Не красота обманчива, а человек не всегда способен в красоте разглядеть ту истину, которую она собой являет. Если то восхищение, которое она вызывает в душе, человек принимает за обещание эгоистических удовольствий, будь то низменных, будь то возвышенных, он рискует быть обманутым. Восхищаться красотой поистине значит, говоря бессмертными пушкинскими словами, «понимать душой все... совершенство» возлюбленного, живое ли это существо, неодушевленный предмет или целая стихия — музыка, например, или наука, физическое движение или интеллектуальное созерцание. Прекрасная Елена послана богами не для того, чтобы погубить мир, а для того, чтобы, восхищаясь красотой, человек учился видеть в ней черты истины и блага. Призраком она обернется для того, кто захочет подчинить ее себе, мимо жадных рук она проскользнет сырым облаком, как эфирный идол Елены у Еврипида, как ледяной идол Снегурочки у Островского. Тому, кто сам подчинит себя ее власти, читая в ее чертах черты добродетели, кто постигнет в языке красоты язык истины, она станет путеводной звездой.

²⁹ Там же. Т. 2. С. 349–350 (236 b – c)

дой, опорой и защитой, как «Вечная женственность» Фаусту в финале его трагедии.

А все-таки есть ли красота пустой сосуд или «огонь, мерцающий в сосуде»? Красота есть идея. Все красивое, что мы видим в этом мире, не более чем идола красоты, ее подобия, изваяния, а из чего изваяно такое подобие, это уже не столь важно; оно может быть сотворено из глины на гончарном круге, и тогда это сосуд, из холста и красок — тогда это картина, из душевной материи — и тогда это самый тонкий образ красоты, а поэт, назвавший душевно прекрасное существо «некрасивой девочкой», просто не сумел до конца отрешиться от людского мнения³⁰. А тот образ красоты, которому чаще всего достаются упреки моралистов, который вылеплен как здоровое, соразмерных очертаний и полное свежих сил человеческое тело, ничуть не меньше способен говорить об истине и совершенстве тому, кто готов отдать этой красоте жизнь и душу, как Иван Северьяныч, «очарованный странник» Лескова.

Но добра ли красота, т. е. будет ли чуждая добру красота земных вещей «идолом» или «пустой фантасмой»? Разумеется, фантасмой. Только благо — истинно. Всякая вещь истинна лишь в меру причастности своей благу. Платон готов любить мир, но лишь за то благо, которое он в себе несет, будучи копией с благого образца. В мире к благу примешано зло, а этого «черненького мира» Платон не полюбил бы никогда. Но ведь истинное благо — только в едином, в частном нет полноты истины и блага. Одна идея безупречна, все идола ее — не без греха. Можно ли вообще отдавать дань восхищения чему-то частному, пусть даже и причастному отчасти идеальной красоте?

На троянской стене стоял призрак Елены Прекрасной, но и у египетских могил скрывался тоже призрак, хотя и одетый в человеческую плоть, а не сотканный из эфира. Истинной Елены для Платона нет ни среди живущих, ни в царстве мертвых, где, по

³⁰ См. примеч. 4.

преданию, душа Елены стала подружкой души Ахилла (идея неотразимой красоты и вечной женственности соединилась с идеей непобедимой силы и высшей доблести)³¹. Истинная Елена для Платона — та, что еще не родилась, та, что покоится в единстве единого. Все сущее еще до того, как оно возникает, есть единое, а после возникновения существует в единстве. Лишь в свете единства единого может быть постигнута какая бы то ни было идея. Красота неразлучна с добродетелью в единстве бытия, как и добродетель с красотой, но ни красота не есть добродетель, ни добродетель не есть красота. Добродетель как добротность всякой вещи есть открывающаяся пытливому уму на опыте взаимоопределенность всех вещей в единстве бытия. Красота есть угадываемая уже чувством в облике вещи незаурядная точность ее исполнения и тем самым ее «привлекательность» для глаза, души и ума, та привлекательность, которая увлекает чувство к любованию совершенством, а ум — к изысканию истоков этого совершенства и к отысканию пути для собственного совершенствования. Добродетель удобна, красота взыскательна.

«Итак, он встретил Сократа — умытого и в сандалиях, что с тем редко случалось, и спросил его, куда это он так вырядился. Тот ответил:

— На ужин к Агафону. Вчера я сбежал с победного торжества, испугавшись многолюдного сборища, но пообещал прийти сегодня. Вот я и принарядился, чтобы явиться к красавцу красивым»³².

Пусть этой платоновской шуткой закончится рассказ о судьбе Елены Прекрасной, о торжестве красоты в этом мире, о ее нелегких победах и о ее благодетельной власти над людьми.

³¹ См.: Зелинский Ф. Ф. Из жизни идей. Т. 3. Соперники христианства. СПб., 1907. С. 166–167.

³² Платон. Соч. Т. 2. С. 99.

Символы человека у Платона и платоническая любовь

«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 «гимнасий» или «проксегию». «Символ» отчасти сродни «симптому», оба слова означают нечто сопутствующее, совпадающее с чем-то, причем настолько постоянно, что оно может даже считаться признаком этого чего-то, 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 («проксегии») совпадение двух таких «символов», половинок переломленного при заключении союза дружбы ее залога, служило удостоверением прав предъявителя на дружеский прием и юридическое покровительство. Любовь — это стремление двух символов-половинок прежде 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 в полноте целого.

Со временем черты грубого материализма этой сказки, поведенной в застольной беседе комическим поэтом Аристофаном, из памяти сентиментальной части человечества изгладились и первоначальное единство и цельность тела человеческого заменилось изначальным сродством душ:

Он верил, что душа родная
Соединиться с ним должна,
Что, безотрадно изнывая,
Его вседневно ждет она...

(А. С. Пушкин. Евгений Онегин, глава II, ст. VIII.)

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 симптомы 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 в самосознании человеческого существа, ставшему реакцией на захвативший поколение софистов утар преувеличенного восторга перед совершенством человеческой особи. «Человек — мера прекрасных пропорций», — утверждает пластикой своих творений Поликлет. «Да что там — человек есть мера всех вещей, мера их бытию и небытию», — так, по преданию, говорил Протагор. Даже Поликлету Платон не расточает обычных для античности похвал, а слова Протагора цитирует с неизменным негодованием. И хотя особых причин сочувствовать Аристофану у Платона, кажется, не было, историю карательной операции, произведенной богами над человечеством, он пересказывает не без заметного 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!» (190 d). Телесная красота в этом мире — медная монета. Золото — благородство души, возвеличенной стремлением к мудрости (218 e). Каждый из нас действительно есть лишь символ человека, неполная и

вечно тяготеющая к восполнению его часть, но цельность человека не в обретении родного тела или родной души в возлюбленном, 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 вытеснен из платоновских изданий, в результате чего теперь он не только выпал из поля зрения научных исследований, но — что печальнее всего — почти бесследно исчез из культурного обихода читающего человечества. А между тем, когда-то это произведение считалось жемчужиной платоновской прозы. Его глубокомыслие высоко ценил Владимир Соловьев. Пусть оно и 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 к литературе платонизма, причем к наиболее свершенным 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 возлюбленно-го, 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, юноша 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. Приходит день, когда Алкивиад видит около себя одного Сократа, который начал ухаживать за ним едва ли не первый, но, оттесненный толпой поклонников, — теперь он заговорил, и с каждым 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 я сегодня 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 тот, кто не познал самого себя, кто полагается на выдающиеся свойства своей натуры — рост, красоту, крепость рук и твердость воли — 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 b).

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, это тот, кто пользуется, а не то, чем пользуются, «сам человек» есть душа, но не тело и не смешение телесного и духовного. Следовательно, познает себя лишь тот, кто познает свою душу, тот же, кто знает свое тело, знает только свое собственное, но не себя (131 a–b). 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 справедливо-го 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 аисты», — заключает в умилении Сократ эту беседу, добавляя, впрочем, по обычаю всех «пророков по свершении», что слишком сильна несправедливость в этом городе, что опасается он, как бы не разбился об эту скалу благие намерения юноши и не оказался город сильнее Сократа и сильнее Алкивиада.

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 b–c), (а попросту место, куда внедряется божественная софия). Душа тоже есть символ — символ божественной премудрости и поэтому она тоже охвачена любовью к совершенствованию той несовершенной части цельной софии, какая ей врождена. Любовь к другой человеческой душе не есть тяготение к слиянию ради восполнения целого, как в рассказе Аристофана, — любовь души к душе есть движение возвышающее, а не сдвигающее, опекающее, а не вцепляющееся, божественное призвание человека, а не проклятие богов.

Повесть о любви Сократа и Алкивиада рассказывается и в «Пире». Только там возбужденная Сократом в Алкивиаде страсть к премудрости выражается в движениях, еще очень близких тем, что описаны в речи Аристофана: цветущий, в самом зените успеха, а не на исходе его, Алкивиад преследует и увлекает Сократа, (не отходит от него ни на шаг) неприступного, как Иосиф Прекрасный, но Сократ, похоже, только тешит самолюбивую гордость, не прогоняя настойчивого обожателя, но и не удовлетворяя его. Издевательский тон комедии слышится и в этом повествовании, заключающем застольную беседу «Пира». Совсем иные интонации звучат в «Первом Алкивиаде»: деликатность, скромность, взаимная предупредительность, отзывчивость, благодарность. «Первый Алкивиад» похож на исправленное издание романа о платонической любви старца и юноши, причем исправленное по предписаниям «Государства». Вместе с грубыми, характерными для комедийного остроумия поворотами и переворотами темы, здесь оказалась отвергнутой и эмоциональная напряженность в изображении того душевного движения, которое именуется здесь все тем же именем Эрота. Здешний Эрот, однако, это пай-мальчик, благонравный ребенок, крылатый херувимчик, добродетельный птенчик, приносящий в клюве пропитание родителям — пожалуй, даже воспетый у Пушкина поклонник Канта и поэт счел бы его уж слишком постным. Если это и не соб-

ственноручное творение Платона, то это все-таки платоновское создание, поскольку не кто иной как Платон сознательно и решительно рассек существо человека на два символа: тело и душу, — принадлежащие к двум различным целостностям: преходящему миру сотворенных и порожденных вещей и миру вечных идей. В облике Сократа настойчиво подчеркивается контраст между некрасивой, едва ли не уродливой наружностью и прекрасной душой (силен — шкатулка, хранящая драгоценные ароматы — «Пир», 215 b).

Справедливости ради следует заметить, что не с Платона началось некоторое охлаждение афинян к идеалу старой полисной калокагатии — красота, неотделимая от доблести. В трагедиях Еврипида истинное благородство души проявляется в тех человеческих натурах, где его прежде не стали бы искать — почтенная мать семейства («Алкестида»), юная девушка и совсем молодой Ахилл («Ифигения в Авлиде»), юноша-подросток Менекей («Финикиянки»). Простой крестьянин, принявший царскую дочь в своем доме не для того, чтобы воспользоваться ее несчастьем, но чтобы поправить допущенную по отношению к ней несправедливость, являет аристократизм нравственный, это замечают и констатируют царские отпрыски («Электра»). Не в первый раз трагедия ставит нравственный вопрос, ответ — за философией. Решение Платона стало радикальным: между телом и душой нет нужды искать ни полной, ни частной гармонии, соединения и т. д.

Соединение двух этих чуждый друг другу символов в одном существе вынужденно, несущественно, обременительно для обоих, разъединение — желанная цель, ради которой строится платоновское здание государства, воспитания, справедливости. «Идея есть страсть, — написал в одном из своих посвящений проф. А.Ф. Лосев, — а страсть есть идея». Символы «Пира» указывают на страстность платонической идеи, зато «Первый Алкивиад» показывает умственную идеальность платоновской страсти.

Пусть не все произведения традиционного Платоновского Корпуса по языку и строю мысли могут быть отнесены к классическому периоду греческой словесности и классическому веку греческой философии, но совершенно неисторическим должен быть признан тот еще не изжитый по сей день подход к наследию античности, когда только имя гения на титуле дает сочинению право на благосклонность ученых. Ведь мы далеки от того, чтобы историческое значение Платона ограничивать его собственноручными творениями, а поэтому составленные еще в античности парафразы и даже подделки платоновских произведений должны стать предметом внимания исторического следования как первые концепции и первые интерпретации философии платонизма и поэтики Платона, возможно, не самые адекватные с точки зрения нашего века, но едва ли не более влиятельные в пору, отделяющую нас от античности, чем собственно платоновские сочинения.

Некогда очень популярная, но теперь отзывающаяся изжитой древностью идея «платонической любви» складывалась на основании всей платонической традиции, а символов «Первого Алкивиада» — в первую очередь. Перелистывая собрание сочинений Платона в нынешнем его виде, читатель уже не имеет возможности убедиться том, что образ платонической любви значительно глубже укоренен в эстетике самого Платона, чем это можно заметить, погружаясь в опасные неоднозначности «Федра» без оглядки на спокойные и ясные откровения «Государства».



Писаная и неписаная философия Платона

Два-три последних десятилетия изучение платоновской философии ведется по большей части под знаком проблемы «неписаного» или внутриакадемического, «эсотерического» учения Платона, которое понимается не как частный факт творческой биографии основателя Академии, а как систематически сконструированное учение об основных началах бытия, в отличие от многокрасочной, разнообразной по предметному содержанию и способам изложения суммы литературных сочинений Платона¹. Уже с начала нашего века платоноведение отдавало заметное предпочтение той части платоновского наследия, которая связана с историей развития науки, логического мышления, философской онтологии и методологии, перед той, что обращена к эстетике, нравственности, политике, теологии и была в центре внимания почитателей Платона в прошлом столетии². Работы Л. Робена и Ю. Штенцеля не только сами знаменовали серьезный прогресс в понимании платоновского идеализма, но и на много лет вперед определили направление последующих исследований³. Включение Платона в контекст истории логики и методологии науки было

¹ См.: Вопросы философии, № 11, 1977, С. 152 сл., а также сб.: Современные зарубежные исследования по античной философии. М., 1978, С. 91 сл., и особенно С. 79 сл.

² См.: Соловьев В.С. Жизнь и произведения Платона / Творения Платона. Пер. с греч. В. Соловьева. М., 1899. Т. 1. С. 1–30; а также Friedländer P. Platon. Berlin, 1954.

³ Robin L. Platon. P., 1955; Stenzel J. Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. Leipzig, 1924. Ero же: Plato's method of dialectic. Oxford, 1924.

справедливым, но неизбежно должно было столкнуться с рядом трудностей, осмысление и преодоление которых составило и составляет до сих пор реальное содержание платоноведческих работ, отодвигая решение основной задачи — адекватное прочтение системы философии Платона на основании сохранившегося его литературного наследия — на неопределенный срок, когда будут созданы предпосылки для ее будущего решения⁴. Дело в том, что система философии Платона — это предмет скорее мечтаний и предположений историков философии, нежели историческая реальность, засвидетельствованная надежными источниками. Творческое наследие Платона представлено сочинениями, соединяющими в себе изложение серьезных философских вопросов с элементами художественной прозы, причем последние не всегда ограничиваются местом внешнего украшения, но сплошь и рядом внедряются в логическую последовательность изложения: терминологический язык пронизывается риторическими фигурами, а к основному серьезному тону повествования постоянно примешиваются то патетические, то шуточные, подчас откровенно иронические ноты⁵.

Даже если в литературных произведениях Платона и выражена какая-то философская система, то выявить ее на основе диалогов чрезвычайно трудно (в первую очередь по причине взаимной противоречивости отдельных высказываний или их подозрительной ироничности), поэтому платоноведение всегда предпочитало говорить об отсутствии системы в «писаной» философии Платона, возлагая тайные или явные надежды на так называемое «неписаное» учение Академии, о существовании которого свидетель-

⁴ См.: Гайденок П. П. Эволюция понятия науки. М., 1980, С. 135 сл.

⁵ Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-культурного ряда; Миллер Т. А. Об изучении художественной формы платоновских диалогов / Новое в современной классической филологии. М., 1979, С. 41–125.

ствуют многие античные источники⁶. Радикальная попытка опереться в интерпретации платоновской философии прежде всего и преимущественно на эти свидетельства, отведя чтению диалогов вторичную и подчиненную роль, была предпринята рядом исследователей в период от конца 50-х до начала 70-х годов и получила название «тюбингенской революции», поскольку толчком к ней послужили созданные в Тюбингене работы Г.-И. Кремера⁷, обратившегося к внимательному изучению сообщений о «тайном» учении Академии, и К. Гайзера⁸, который в 1963 г. выпустил небывало полное собрание фрагментов из сочинений античных авторов, где содержатся упоминания о неписаной философии Платона или пересказываются некоторые ее положения. «Тюбингенская революция», встреченная многими исследователями в Европе и Америке с живым энтузиазмом⁹, как бы заново открыла этот источник изучения Платона (известный со времен поздней античности, однако имевший репутацию недостаточной надежности, если не заведомой фальсификации) и раздвинула горизонты платоноведения, позволив ему от бесконечного топтания вокруг одних и тех же неясностей платоновского корпуса перейти, наконец, к обозрению философского наследия Платона в широкой исторической перспективе, поскольку достижения Академии, Аристотеля и неоплатоников рассматривались тюбингенцами в некотором новом единстве «платонизма», получившего,

⁶ См.: Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Herausgegeben von J. Wipperm. Darmstadt, 1973, S. VII ff.

⁷ Krämer H.-J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg, 1959.

⁸ Geiser K. Platons ungeschriebene Lehre / Studien zur systematischem und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart, 1963 (Testimonia Platonica). S. 441–555.

⁹ Ochler K. Der entmythologisierte Platon (1965) / Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platon. Darmstadt, 1972, S. 95–131.

в свою очередь, перед лицом этой новой интерпретации новый вид и новое содержания. Платонизм от возникновения и до завершения стал трактоваться как учение о метафизических началах бытия и об иерархии идей (а не, скажем, о путях познания, о царстве вечных неизменных прекрасных идей, о наилучшем государственном устройстве и о воспитании души, как считалось прежде), а в этом смысле — как продолжение скорее досократической, нежели сократовской традиции¹⁰.

Лидеры и поклонники тюбингенской революции предполагали, что отныне в центр внимания историков философии встанет эсотерическое учение Академии, а диалогические сочинения Платона останутся предметом литературоведческих изысканий, либо будут пересмотрены платоноведением в свете онтологической системы неписаной философии. Предположения эти отчасти оправдались, отчасти нет. Действительно, ни одна крупная монография по Платону, ни одна серьезная работа историко-философского направления теперь уже не обходят молчанием «неписаное учение». Однако большинство ученых склоняется к убеждению, что внутриакадемическая лекция «О благе» может рассматриваться лишь как часть платоновского наследия, наряду с диалогами, но никак не вместо них¹¹. Объявленная в ходе вышеупомянутой революции «де-мифологизация Платона» (Платон как систематик и ученый вместо Платона-художника и экзистенц-философа), по-видимому, довольно быстро совершилась, причем выразилась она не в замене устаревшего образа новым и даже не в переосмысливании привычного, но в стремлении исследователей ставить все новые вопросы к платоновским текстам, заново возвращаться к давно признанным безнадежными апориям, понять до конца все то непонятное или плохо понятное в Платоне, что под

¹⁰ Krämer H.-J. Op. cit., S. 38.

¹¹ Findley J.M. Plato. The written and unwritten doctrine. London, 1974. Ero же: Plato and Platonism. N.Y., 1978.

прежними «мифологическими покрывами» гласно или негласно приписывалось специфическому стилю платоновского творчества, а не, пусть и временной, все же несостоятельности современной науки, не способной обсуждать поставленные Платоном философские вопросы на достаточном уровне профессиональной философской компетенции или герменевтической проницательности¹².

В первую очередь заново была поставлена на обсуждение центральная и фундаментальная проблема историко-философского понимания Платона — единство и внутренняя динамика платоновского наследия. Аутентичность и хронология сочинений, составляющих платоновский корпус, была тотальным образом пересмотрена и переоценена в работе Х. Теслефа «Исследования по платоновской хронологии» (1982 г.) через полвека после того, как отшумела более чем тридцатилетняя эпопея «стилометрических изысканий и откровений»¹³. Название «стилометрии» получила попытка ряда платоноведов поставить решение «платоновского вопроса» (состав и порядок сочинений корпуса) на «строго научную» основу путем применения к платоновскому корпусу методов статистики и даже вычислительной техники. Статистическое обследование текстов отдельных сочинений корпуса показало, что по частоте употребления некоторых стилистических элементов платоновские произведения могут быть объединены в несколько групп, которые, в свою очередь, могут быть по тому же самому принципу противопоставлены друг другу. В основном произведенная таким образом сортировка совпала с уже имевшимся распределением сочинений на «ранние», «средние» и «поздние», сложившимся во

¹² С новой силой прозвучало во многих работах замечание Гегеля о том, что только незнание философии мешает пониманию смысла платоновских диалогов (см.: *Hegel G.W.F. Sämtliche Werke*, Hrg. Glockner, Stuttgart, 1955, Bd. 14, S. 170.

¹³ *Thesleff H. Studies in Platonic Chronology*. Helsinki, 1982.

времена господства «биографического» принципа в осмыслении и оценке платоновского наследия. Это совпадение произвело поначалу впечатление неоспоримой истинности достигнутых результатов и хотя изначальное допущение: что проще, то раньше, что сложнее — то позже, — никак не подтверждалось ни внутри биографической модели, ни внутри стилометрической, она еще полвека продолжала служить аксиомой¹⁴. Х. Теслеф — один из немногих, кто ставит этот принцип под сомнение¹⁵. Стилометрические методы годны лишь для уточнения типологии сочинений, причем лишь стилистической их типологии, но без введения соответствующих параметров ничего не могут дать для определения хронологии произведений, равно как и их аутентичности. 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 внутри корпуса предполагает непременно условие равную аутентичность типологически неоднородных произведений, а она-то как раз все еще ждет обоснования¹⁶.

Х. Теслеф предлагает свою модель построения платоновского корпуса. В основание ее автор кладет следующие допущения:

1) Всякого рода «внешние критерии» (упоминания известных исторических деятелей или событий и т.п.) могут давать лишь «нижнюю» хронологическую границу (*terminus post quem*).

2) Развитая драматическая форма диалога составляет специфику платоновского понимания этого жанра. Диалог, тяготеющий к монологу-лекции, есть дань внешнему влиянию.

¹⁴ Op. cit., p. 1–3.

¹⁵ Ibid., p. III, 53.

¹⁶ Ibid., p. 83.

3) Диалоги могут ставить перед собой различные цели, в соответствии которым приводится степень досказанности или недосказанности в разрешении обсуждаемых вопросов.

4) Короткие диалоги не относятся к раннему периоду.

5) Некоторые диалоги сравнительно большого объема прошли несколько редакций, выполненных либо самим Платоном, либо с его согласия.

6) За очень редкими исключениями платоновский корпус сформировался при жизни Платона. Корпус содержит произведения неполной аутентичности (как результат проводившихся редакций)¹⁷.

Признание принципиальной роли внутриакадемического учения в ходе формирования платоновского корпуса Х. Теслеф не называет в числе своих основоположений (возможно, не видя здесь своего приоритета), однако оно, бесспорно, входит в его «новую модель», причем автор расширяет понятие «эзотерической» деятельности Платона, не ограничивая ее лекцией «О благе», но относя к ней и некоторые из известных диалогов¹⁸.

Размышления над составом, типологией и хронологией платоновского корпуса Х. Теслеф суммирует и схематизирует в развернутой таблице, где в хронологическом порядке располагаются параллельно экзотерические, эзотерические произведения Платона и примыкающие к ним «сомнительные» произведения, которые справедливее было бы именовать сочинениями платоновского корпуса или «платоновской школы»¹⁹. К 380 г. до н.э. Х. Теслеф предполагает написанными «Апологию», диалоги «Менексен», «Гор-

¹⁷ Ibid., p. 97–98.

¹⁸ Теслеф предполагает, что такие диалоги, как «Горгий», «Менон», «Кратил», «Теттет», «Парменид», «Тимей», «Филеб», «Софист», существовали в двух редакциях — эзотерической и экзотерической, причем для одних окончательной была первая, для других — вторая. См.: Op. cit., p. 97 sqq.

¹⁹ Ibid., p. 236–238.



гий», «Протагор» в их аутентичном варианте, «Пир», первые наброски начальных глав «Государства» и «Федра». Между 380 и 370 гг. в основном экзотерическая работа («Федон», «Пир», «Федр» в окончательном варианте, «Эвтидем», «Лисид», «Хармид», «Теэтет»), экзотерические варианты «Горгия», «Теэтета», исключительно экзотерические «Менон» и «Кратил», а также из сопутствующих платоновским сочинений — «Клитофон», «Критон», «Лахес», «Алкивиад I», «Феар», «Гиппий меньший», «Ион», «Соперники в любви», «Эвтифрон». С 365 по 355 г. только «Государство» завершено в экзотерическом варианте, основная работа приходится на экзотерические сочинения: «Законы» (первые наброски), «Парменид», «Тимей», «Кратил», «Софист», «Политик». Из сочинений платоновского круга к этому периоду Х. Теслеф относит диалог «Гиппий больший», опубликованный вариант «Государства». В последнее пятилетие жизни Платона экзотерический отдел представлен «седьмым письмом» и лекцией «О благе» (той самой, которую тюбингенцы отождествляют как раз с «тайным» учением Академии), а также «Законами» в их окончательном варианте; экзотерический отдел — «Филебом», не-аутентично платоновский — мелкими диалогами «Гиппарх», «Сизиф», «Минос», «Демодок», «О добродетели», «О справедливости» и письмами. 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., а в начале III в. — «Аксиох» и «Алкиона».



Итак, можно видеть, что в реконструкции Х. Теслефа платоновское наследие предстает значительно преобразованным по сравнению с предшествующими образами Платоновского корпуса. Не вдаваясь в подробности текстологии (приемами и арсеналом которой автор владеет с завидным совершенством), отметим важные для историков философии моменты концепции Х. Теслефа. Во-первых, это менее четкое, чем прежде, разделение сочинений корпуса на аутен-

тичные и неаутентичные, т. е. опять-таки, как и в тюбингенской концепции, большее, чем раньше, 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», «Федон», «Пир», «Федр». Сочинения же т. н. «позднего» периода (в биографической интерпретации) противопоставляются вышеуказанным не как более зрелая ступень мышления, но как произведения иной ориентации, а следовательно, речь уже может идти об отражении различных аспектов платоновской философии в разных группах диалогов, а не об изменении самой концепции в результате эволюции Платона-философа. Наконец, предположение о переходе в процессе отделки и редактирования того или иного произведения из экзотерического раздела в эсотерический (как «Горгий», «Тезетет») и наоборот (как «Законы», «О благе») снимает напряжение в противопоставлении этих двух родов академического наследия, а тем самым возвращает Платоновскому корпусу авторитет не только литературного, но и философского памятника. Если принимать классификационную таблицу Х. Теслефа не как догму (кстати, сильную сторону его работы составляет как раз отсутствие категоричности в утверждениях), а как демонстрацию возможностей построенной им «новой модели», то нельзя не признать ее продуктивной и многообещающей. В самом деле, не в противопоставлении этико-эстетической и логико-методологической сторон платоновского наследия заключается секрет постижения гениальности Платона, но, вероятно, в осмыслении их единства, причем открытие «скрытого» учения не должно пробивать бреши в этом монолите или деформировать его структуру, тем более, что с его помощью можно представить содержание платоновского наследия более богатым, а структуру более стройной.



Работа К.М. Сэйра «Поздняя онтология Платона. Разгаданная загадка»²⁰ решает проблему соотношения писаного и неписаного учения Платона примерно в том же ключе, что и Х. Теслеф, хотя и на совсем ином материале и фундаменте. Загадка, разгадку которой обещает заглавие, была выдвинута на обсуждение в книге Г. Чернисса «Загадка ранней Академии» (Беркли, 1945)²¹, послужившей в свое время одной из самых сильных провокаций к «тюбингенской революции». Речь идет о том давно замеченном обстоятельстве, что Аристотель, критиковавший Платона с его теорией идей, имел перед глазами (или в памяти) скорее всего какое-то иное ее изложение, нежели представленное в сочинениях корпуса²². Для решения этой апории и были привлечены сообщения о неписаном учении Академии. К.М. Сэйр, внимательно анализируя содержание и логику рассуждений в «Пармениде» (который он делит на два довольно самостоятельных раздела — «Парменид I» и «Парменид II»), «Софисте» и «Филебе» приходит к выводу, что замечание Аристотеля («Метафизика», 1076 b 15-16) имеет в виду построения платоновского «Филеба». В этом диалоге дается развернутая теория идеи как смешения предела и беспредельного, устойчивого и текучего, единства и множественности (являющейся как «больше» или «меньше»)²³, тогда как в «Тимее» идея выступает лишь как предел (соответственно — единство, устойчивость, совершенство), а множественность, текучесть и несовершенство присоединяются к ней в акте творения космоса вместе с материей²⁴. К.М. Сэйр полагает, что в концепции «Филеба» идеи гомогенны вещам и служат для них парадигмами, а такие

²⁰ Sayre Kenneth M. Plato's late ontology. A riddle resolved. Princeton-New-Jersey, 1983.

²¹ Cherniss H. The Riddle of the Early Academy. Berkley-Los-Angeles, 1945.

²² Sayre K.M. Op. cit., p. 184.

²³ Ibid., p. 17, 175.

²⁴ Ibid., p. 14-16.

образом преодолевается разобщенность мира идей и мира чувственных вещей, каковая имела место в диалогах среднего периода. Об отказе от первоначальной концепции идеализма говорит, по мнению автора, и диалог «Парменид», в первой части которого проигрывается первая теория и подвергается критике, поле чего во второй части излагается новое понимание, близкое концепции «Филеба»²⁵. При такой интерпретации нет нужды прибегать к «неписаному учению», ибо «загадка» Академии переносится в проблематику «писаной» философии Платона и трактуется как победа пифагорейской онтологии в споре с учением элеатов о бытии как исключительно Едином, абсолютном и бессоставном (своего рода промежуточный этап этой борьбы автор усматривает в допущении «комбинированных» идей при построении концепции «Софиста»)²⁶.

В монографии К.М. Сэйра «неписаное» учение оказывается «писаным», тем самым Платоновскому корпусу возвращается статус аутентичного отражения развивающейся философии самого Платона, вместо роли «литературного прикрытия» для тайного учения, роли изощренной мистификации, создающей иллюзию движения того, что изначально пребывало завершенным, устойчивым и неизменным. Однако сама «разгадка» старой загадки платоновской Академии оказывается иллюзорной, поскольку проблема не разрешается, а лишь перемещается из логической сферы в историческую, ибо вопрос о том, с чем связано было колебание Платона между элеатской и пифагорейской концепциями и что определило победу пифагорейской ориентации, остается без решения и включается в число биографических фактов. А между тем, подлинной разгадкой могло бы стать лишь выявление внутренней логики в концепции платоновской идеи, в частности, той мощной потенции, которая была заложена в тождестве Еди-

²⁵ Ibid., p. 183.

²⁶ Ibid.

ного и Блага²⁷. Это тождество делает идею идеалом вещи, а в качестве такового она столь же гомогенна ей, сколь и гетерогенна, поэтому между концепциями «Филеба» и «Тимея» нет принципиальной разницы, загадкой остается лишь то, каким образом в системе Платона подстраивались один к другому те разнообразные аспекты концепции идей, которые порознь рассматривались в отдельных диалогах.

Так и не разгаданная загадка своеобразной платоновской «самокритики» вновь и вновь воспроизводится в исследованиях 80-х годов. Три уже упоминавшихся диалога: «Парменид», «Софист» и «Филеб» — находятся преимущественно в центре внимания, поскольку выраженная в них онтологическая концепция позволяет находить больше точек соприкосновения между Платоном и Аристотелем, с одной стороны, а также между Платоном и Платином — с другой, чем это можно было сделать, основываясь на «Федре», «Федоне», «Государстве» и даже «Тимее», но тем самым она кажется и противоречащей концепции этих литературных шедевров Платона. Обсуждению этих противоречий в основном и посвящены работы ученых последних лет. Если в «Филебе» принципиально новой кажется «гомогенность» идей и вещей, то в «Софисте» камнем преткновения становится замечание Платона (249 с-е), допускающее в мир идей движение и изменение. Обзор различных подходов к интерпретации указанного пассажа дается в работе Л. М. де Рийка «"Софист" Платона. Философский комментарий» (Амстердам, 1986)²⁸. Автор выделяет, по крайней мере, две основные тенденции в истолковании комментаторами речи Чужеземца в «Софисте»: «Надо, подражая мечте детей, чтобы все неподвижное двигалось, признать бытие и все и движущимся и покоящим-

²⁷ Kato M. *Techné und Philosophie bei Platon*. Fr.a.M., 1986. Lauer mann Ch. *Platons Konzeption der Bewegung des Geistes*. Amsterdam, 1985.

²⁸ De Rijk L.M. *Plato's Sophist. A philosophical Commentary*. Ameterdam., 1986.

ся»²⁹. Первая состоит в том, что пассаж понимается буквально и усилия интерпретаторов направлены к согласованию тезиса о неизменности истинного бытия с тезисом об истинности движущегося бытия³⁰. Вторая имеет целью избежать буквального прочтения путем различного рода сублимаций понятия «движущееся» применительно к бытию как неизменной идее³¹.

Сам автор считает наиболее перспективным путь возможно более близкого к тексту прослеживания логики и словоупотребления самого Платона, дабы избежать как модернизации, так и неосмысленного буквализма. Следуя этим путем, автор обращает внимание на особую функцию имени в гносеологии, да и в онтологии Платона. Базисом платоновской логики (практической, по замечанию автора, а не теоретической³²) Л.М. де Рийк считает «Идентификацию одной или более возможностей (*δυνάμεις*) в преходящем мире посредством имени»³³. «Та или иная «вещь» представляется наблюдателю как неопределенный узел возможностей (*δυνάμεις*) и он пытается различить и поименовать каждую из них, «разобрать на слог» и буквы, как это делается со словами»³⁴. Сообразно этому эйдосы трансцендентные, по крайней мере, перед лицом познания предстают как эйдосы имманентные, и чем больше углубляется Платон в изучение преходящего мира, а не трансцендентного царства идей, тем больше ударения делает он на имманентности эйдосов вещам³⁵. Такова интерпретация, к которой склоняется автор данной монографии в результате собственных наблюдений и критическо-

²⁹ «Софист», 249 с-д. См.: Платон. Соч. в 3 т. М., 1970, Т. 2, С. 369–370.

³⁰ *De Rijk*, Op. cit., p. 13–14.

³¹ *Ibidem*, p. 15–19.

³² *Ibid.*, p. 21.

³³ *Ibid.*, p. 352.

³⁴ *Ibid.*, p. 352–353.

³⁵ *Ibid.*, p. 51–55.



го пересмотра аргументов ее многочисленных сторонников. Пафос ее состоит в том, что Платон двигался и пришел к более серьезному приятию мира и тем самым к «реабилитации» материи и становления вместо безоговорочного отрицания их перед лицом вечных и неизменных идей³⁶. Таким образом, происходит и «реабилитация» самого Платона, которого бескомпромиссный идеализм его наиболее ярких литературных произведений делал как бы «аутсайдером» античной философии, от начала и до конца сохранявшей серьезное и эстетически возвышенное отношение к космосу, телу, движению жизни и пластичности вещества. Однако вряд ли Платон нуждается в подобной реабилитации. Противопоставление «трансцендентности» и «имманентности» идей в платоновской концепции столь же искусственно, как и вышеупомянутое противопоставление «гомогенности» и «гетерогенности». В аспекте космологии идеи имманентны вещам, как это недвусмысленно сказано как раз в «Тимее»³⁷, трансцендентность идей по отношению к вещам важна в онтологическом и гносеологическом аспектах, причем если для Платона наиболее тесно связаны именно эти последние, интерпретаторы последних лет настойчиво пытаются сблизить гносеологический аспект с космологическим, как это было у Аристотеля, поэтому немудрено, что с каждым годом обнаруживается все более сходства в концепциях Платона и Аристотеля. А между тем, Платон не раз указывал на различие истинного знания и правильного мнения, относя последнее к миру и космосу, оставляя первое лишь для идеальных предметов — идей, чисел и фигур³⁸. Такого различия не было у Аристотеля, поэтому его критика платоновских идей — это прежде всего критика платоновского знания, исследующего не то, что имеется, а то, что должно быть. Идея как идеальный предел совершен-

³⁶ Ibid., p. 185.

³⁷ Ibid., p. 57, 183.

³⁸ См.: «Менон», 96 е – 100 с. Платон, Соч., Т. 2, С. 406–411.

ствования любой вещи не исключает движения, а лишь его идеализирует, и, как движение есть подвижный образ вечности³⁹, так и вечность есть неподвижный образ движения, его прообраз и цель. Бытие у Платона «движется и покоится» не попеременно, а вместе — движением, находящим свое совершенное завершение в вечно неизменном покое. Тождество Единого и Блага как раз и задает эту внутреннюю динамику бытия, которое истинно не просто само в себе, а прежде всего в своем совершенстве. Телеологический аспект немислим без этой внутренней динамики, у Аристотеля он заключен в самой внутренней форме терминов «энтелехейа» и «энергейа», у Платона он выражен в данном контексте «Софиста» посредством речевой фигуры «гендиадис» (одно понятие через два слова⁴⁰) — «и движущееся и покоящееся». Однако смешивать телеологический аспект с онтологическим так же недопустимо, как и гносеологический с космологическим, во всяком случае, у Платона, который скорее готов допустить имманентность вещей идеям (когда в «Пармениде» размышляет, не подобна ли идея парусу, покрывающему множество вещей своим единством, или дневному свету, пребывающему повсеместно одновременно и нераздельно⁴¹), нежели наоборот, что значило бы брать сотню негодных челноков за образец для изготовления одного годного⁴².

Если историческая наука прошлого века всячески старалась обнаружить и обрисовать индивидуальность Платона, уникальность и неповторимость его мысли, то исследователи последних лет едва ли не

³⁹ См.: «Тимей», 50 с – 53 а. Платон, Соч., Т. 3 (1), С. 491–495.

⁴⁰ К сожалению, эта манера, хорошо известная всем, кто читал Платона по-гречески, не получила принципиальной разработки в филологических исследованиях о языке платоновских сочинений.

⁴¹ См.: «Парменид», 131 а–с. Платон, Соч., Т. 2, С. 409.

⁴² См.: «Кратил», 389 а–с. Платон, Соч., Т. 1, С. 423, а также «Тимей», 28 с – 29 а, там же, т. 3 (1), С. 469–470.



задались противоположной целью — по возможности исключить из предмета рассмотрения все «исторические казусы» в наследии Платона, т. е. моменты, которые могут иметь обоснование лишь в чертах личностной уникальности человека по имени Платон, жившего в Афинах на рубеже V и IV вв. до н.э. Связано это, вероятно, с общим падением популярности методов историзма в его идущей от романтиков концепции, требовавшей от историка художественного чутья и почти беллетристической способности выстроить убедительную картину жизненного пути человека, его «историю». Историко-культурную «эпопею» вытеснил «логический» подход, берущий свой предмет в диахроническом разрезе и в контексте специальной проблематики той или иной области знания⁴³. И если поначалу тюбингенская революция казалась открытием новых источников изучения Платона и новых перспектив для оценки формирования и последующего развития его философии, то к началу 80-х годов недвусмысленно обнаружился ее методологический характер. Влияние концепции Г.-И. Кремера оказалось шире и сильнее, чем популярность у исследователей собрания фрагментов, подготовленного К. Гейзером. Новая трактовка Платона и платонизма вполне обходится и без «неписаного учения» как такового, ибо это прежде всего рассмотрение платоновского наследия в наиболее абстрактных определениях, вне исторической и личностной конкретности, которая, собственно, и была отвергнута под именем «мифического покрова». Наиболее характерна в этом отношении выпшедшая в 1982 г. на итальянском языке работа самого Г.-И. Кремера «Платон и основания метафизики»⁴⁴. Общепризнанный глава «эсотеристов» более чем через двадцать лет после выхода ему же принадлежавшего манифеста «тюбингенской революции», не пересматривая ее

⁴³ См.: *Studies in Plato's Metaphysics*. L., 1965, 1967 (2).

⁴⁴ Krämer H.-J. *Platone et i fondamenti della metafisica*. Milano, 1982.

итогах, тем не менее уже активно пользуется возможностью опираться в своих построениях на материалы диалогов. Однако в его работе эти тексты фигурируют наравне с другими «свидетельствами», вопрос о философской аутентичности диалогов Г.-И. Кремер считает пережитком «шлейермахеризма», с которым он ведет даже более ожесточенную полемику, чем двадцать лет назад. Основные принципы того, что он называет «шлейермахеризмом», Г.-И. Кремер определяет следующим образом.

1) Концепция неразрывности художественной формы и философского содержания платоновских произведений, отождествление метода платоновского философствования со способом изложения его в диалогах.

2) Отрицание непрямой традиции платоновского учения.

3) Предположение о «дидактическом плане», положенном в основу систематизации платоновской философии; реализация этой системы в диалогах; соответственно этому различие типов диалога в зависимости от того, насколько полно и непосредственно они представляют целое этой системы⁴⁵.

Все эти принципы представляются Г.-И. Кремеру неприемлемыми, равно как и предложенное Ф. Шлейермахером толкование известного рассуждения в «Федре» о недостатках литературного изложения философии (у Г.-И. Кремера в его работе об «арете»⁴⁶ этот пассаж был эпиграфом и знаменем отрицания диалогической традиции). По Ф. Шлейермахеру, в «Федре» содержится как раз обоснование необходимости диалогической, а не догматической формы изложения философского учения, ибо только во всестороннем обсуждении предмета, в испытании всех «да» и «нет» Платон видит залог неуязвимости записанного перед позднейшими толкованиями — догматическое изложение он

⁴⁵ Op. cit., p. 33–34.

⁴⁶ Krämer H.-J. Arete bei Platon und Aristoteles. Heidelberg, 1959.

сравнивает с мертвым изваянием, а диалогическое — с живой работой мысли⁴⁷.

Г.-И. Кремер считает, что пребывание современного платоноведения на этих шлейермахеровских позициях не может дать положительных результатов, поскольку это приводит к тому, что за деревьями платоновских диалогов совершенно скрывается из виду лес метафизики платонизма, которой в истории принадлежит более продуктивная роль, чем «писаной» философии, породившей лишь слабые подражания типа наигранно театральных, позерских диалогов Цицерона и т.п.⁴⁸. Однако позицию Г.-И. Кремера в данном вопросе никак нельзя назвать сильной. Кремер не желает замечать, что не диалогическая форма сама по себе, а выраженное через нее стремление к многостороннему и по возможности всестороннему обсуждению предмета составляет важное достижение Платона, что позволяет применительно к писаной философии Платона говорить о диалектике не только в специфически античном смысле этого слова, но и в том, какой оно имеет в развитых философских системах новейшего времени.

Проводя сравнение между неписанным учением Платона и его же учением об идее Блага, как оно выражено в VI и VII книгах «Государства», Г.-И. Кремер основное различие усматривает в том, что эсотерическая концепция принимает Единое и множественность (читай: «добро» и «зло») как равно изначальные и паритетные принципы бытия, хотя и не равные по рангу, тогда как в «Государстве» постулируется один единственный принцип — идея Блага⁴⁹. Однако кто внимательно проследит развитие платоновской концепции идеи, единой идеи, идеи блага в их отношении к бытию, миру и познанию, на протяжении не одного «Государства», но и в рассуждениях «Парме-

⁴⁷ «Федр», 276 а. См.: Krämer H.-J. Platone et i fondamenti..., p. 36.

⁴⁸ Ibidem, p. 136 sqq.

⁴⁹ Ibid., p. 153–154.

нида», «Софиста» и «Тимея», легко убедиться в том, что второй принцип — множественности — неизменно следует за первым везде, где речь идет о бытии, космосе и познании. Уже упоминавшиеся выше проблемы гомогенности или имманентности идей вещам связаны как раз с рассмотрением этого вопроса — о соотношении единого и многого не только отдельных вещей, но и в идеях, и даже в самом бытии. В «Пармениде» речь идет о невозможности единого бытия как бытия, причем множественность признается оборотной стороной идеи, прежде всего говорящей о единстве, поскольку, становясь бытием, единое перестает быть единым, становясь уже многим⁵⁰. О неперменном присутствии неопределенного, безвидного пространственно-материального начала наряду с эйдосом при возникновении элементарных составляющих мироздания говорится в «Тимее»⁵¹. Метафизика Платона, представленная в «неписаном» учении, отличается, таким образом, не числом фундаментальных принципов и даже не сухим схематизмом изложения, но его односторонним и недостаточным характером при сравнении с многосторонним исследованием тех же вопросов, проведенным в диалогах (в онтологическом, космологическом и гносеологическом аспектах).

Как и в первой своей монографии на эту тему (1959 г.), Г.-И. Кремер в новой своей работе делает Платона родоначальником аксиологической теории трансцендентального, предвосхитившим средневековое учение о трансцендентальности (сущее, единое, благо, истина взаимнопереходны, всякое сущее есть благо), однако писаная философия Платона не только не подтверждает, хотя бы косвенно, такую концепцию, но прямо ее отвергает. Если в логическом и космологическом смысле Платон признает неизбежность второго (материального и злого) начала, не-

⁵⁰ См.: Гайдено П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 145–147.

⁵¹ См.: «Тимей», 48 с – 50 с. Платон, Соч., Т. 3 (1), С. 489–491.

определенной двоицы (об этом, как мы имели возможность видеть, говорят «Парменид» и «Филеб»), то это вовсе не значит, что он признает «неопределенную двоицу» фундаментальным принципом познания и сколько-нибудь приемлемым компонентом этики. Никакого подобия манихейскому дуализму добра и зла (пусть даже под «председательством» добра) Платону приписывать нельзя, ибо прежде всего в этике Платон признавал только справедливость как абсолютное благо истинным регулятором деятельности, отвергая всякие попытки житейского практицизма внедрить принцип терпимости ко злу в мировоззрение философа. Никакими соображениями «высшей мудрости» Платон существование зла не оправдывал, признавал лишь идеально справедливое устройство общества, в зле он видел только неизбежный атрибут Мира и существования, а для философа готовил счастливую участь посмертного пребывания вне Мира и вне существования, в платоновской терминологии — становления⁵². Точно так же не признавал Платон за Миром и существованием истины, отождествляя ее только с Бытием и Благом, но ни в коей мере с неопределенной двоицей. Где начинается множественность, там начинается «докса» и «логос» об истине, но не сама истина, которая содержится лишь в нетронutom совершенстве идеи. Об этом говорят «Менон» и «Филеб»⁵³. Предложенная в кремеровской реконструкции неписаного учения иерархия ценностей может еще согласоваться с реалистической этикой и гносеологией Аристотеля, но никак не с платоновским идеализмом, для которого идея, единое, благо, истина — не ценности, а идеалы, назначение которых не в том, чтобы удовлетворить человека и привести его в состояние гармонии с самим собой, а в том, чтобы побуждать человека к постоянному восхождению, к постоянному отрицанию в себе неустой-

⁵² См.: «Государство», 610–621. Платон, Соч., Т. 3 (1), С. 441–454.

⁵³ См. выше прим. 38.

чивого начала неопределенной множественности вплоть до совершенного отрешения от всего того, что не есть единое, благо, истина, красота. Значение Блага как меры понято Г.-И. Кремером опять-таки односторонне, все в том же духе отождествления гносеологии и космологии, тогда как идеализаторский пафос Платона в понятии меры делает ударение на ее устремленности к единению всей и всякой множественности в едином (для вещей — в идеях, для идей — в идее Блага), т. е. платоновская мера есть мера самоотрицания существующего, а не мера его самоутверждения⁵⁴.

Часто прибегая к примерам из области геометрии, Платон видел в этой науке не формальный образец для дедуктивных построений (Г.-И. Кремер говорит о *more geometrico* в изложении неписаного учения⁵⁵), а реальное осуществление своего гносеологического идеала — интеллектуальной работы с идеальными фигурами без каких-либо реверансов в сторону не-идеального характера очертаний земных предметов, которым она, казалось бы, должна подражать и служить и которые она, напротив, властительно «исправляет» и любовно «идеализирует» ради обретения истины⁵⁶. Для практического применения истины геометрии будут по мере надобности снижены и де-идеализированы, но без первоначальной идеализации не может быть достигнута вообще никакая истина⁵⁷. По такому, не иному образу геометрии представляет себе Платон и все прочие области познания: истинное знание — это знание идеальной вещи и вещи в ее идеальном исполнении, а знание практическое, — вполне приемлемое подспорье в жизни, но к истинному знанию оно имеет отношение смутной тени, если получено эмпирическим путем, до узрения истины, или более или менее совершенного изображения («эйкон»),

⁵⁴ Krämer H.-J. *Arete...*, S. 201.

⁵⁵ Krämer H.-J. *Platone et i fondamenti...*, p. 264.

⁵⁶ «Государство», 510 b – 511. Платон, Соч., Т. 3 (1), С. 318–319, а также 527 а–с, там же, С. 337–338, 529 е, С. 341.

⁵⁷ См.: «Филеб», 61 е – 62 е. Платон, Соч., Т. 3 (1), С. 79–80.

если оно сделано с истинного оригинала применительно к его несовершенным копиям⁵⁸.

Этот воинствующий идеализаторский пафос писаной философии Платона на самом деле гораздо больше способен был эпатировать общественное сознание своим анти-демократизмом и фанатизмом, чем «неписаное учение» своим схематизмом или «абстрактной сухостью»⁵⁹. Скорее напротив, в своем сухом и абстрактном виде неписаное учение представляло опасность для ложного истолкования в духе позднейшего манихейства, что-де философия неспособна мыслить бытие абсолютно единым и вынуждена прибегать к принципу множественности как ко второму основополагающему принципу бытия (как толкует это Кремер). Однако в «Пармениде», «Тимее» и «Филебе», рассмотренная с разных сторон, проблема фатальной неизбежности «неопределенной двоицы» получает разрешение, которое делает лекцию «О благе» лишь описанием одного из аспектов платоновской метафизики, но не ее исчерпывающей суммой. Неписаное учение не поглощает теорию идей как более общее учение о более общих принципах, а лишь описывает структуру иерархии идей в аспекте их убывающей абстрактности.

Диалектический ход рассуждений в «Пармениде» показывает, что единое (читай: идея) не может быть, не становясь тем самым многим (читай: неизбежность мира как логическое продолжение «неопределенной двоицы») ⁶⁰. Но в том же самом рассуждении утверждается нетождественность единого и многого. Если бы быть единым значило то же, что быть многим, то прав был бы Парменид и не было бы ничего кроме единого-многого или многого-единого, во всяком случае, одного единственного. Нетождественность единого и многого как раз и позволяет говорить о бытии единого как противоположности бытия мно-

⁵⁸ См.: «Государство», 533 е – 534 а. Платон, Соч., Т. 3 (1), С. 345.

⁵⁹ Krämer H.-J. Platone et i fondamenti..., p. 174–175.

⁶⁰ См. выше прим. 50.

гого, как о возможности идеи отдельно от множества «причастных» ей вещей и о познании как устремлении к идеализации, к постижению того, что существует во множестве, через то, что существует в единстве. «Неопределенная двоица» не паритетно изначальный принцип бытия, объединяющий добро и зло, а принцип разведения добра и зла, духа и материи, совершенства и несовершенного. Не будь двойки, Единое Благо вынуждено было бы принять на себя все эти атрибуты в их нечленораздельном единстве (единении), но двойка есть, более того, ее не может не быть, а потому Единое бытие сияет во всем своем непререкаемом совершенстве⁶¹.

Такая метафизическая система отвечает индивидуальности Платона больше, чем абсолютизированная схема «неписаного учения», и позволяет избежать того свертывания исторической перспективы, которое становится результатом концепции Г.-И. Кремера, когда метафизические принципы платонизма объявляются неизменными от Платона до Плотина. Но если мерить Платона и Плотина не одними абстрактными схемами, но всей суммой мировоззрения и мироотношения, то прежде всего бросается в глаза напряженно-негативное отношение Платона к разного рода традициям, в русле которых он невольно обнаруживал себя и свое учение; Платон немыслим без спора, конфликта, отрицания, максимализма в утверждениях; он не приемлет Гомера, Демокрита, демократию, даже жизнь, если она не ведет к совершенствованию души. Как это все непохоже на Плотина с его стремлением «все примирить, все сгладить»!⁶² Не лишено смысла еще и следующее соображение: неоплатонизм вобрал в себя не одну традицию платонизма, в неоплатонизме слились достижения стоицизма, аристотелизма, неопифагорейства — тех течений античной

⁶¹ Ср. Гайдено П.П. Указ. соч., С. 211 слл.

⁶² См. Аверинцев С.С. неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления. В сб.: Платон и его эпоха М., 1979, С. 89.

мысли, которые развились именно как разнообразные реакции на бескомпромиссность платоновской философии, на ее неуживчивость в соседстве с дорогими для античности культурными ценностями — поэзии, опытного знания, чувственного наслаждения и т.п.

К положительным результатам своей концепции Г.-И. Кремер причисляет и то, что она отменяет проблему реконструкции (на основании диалогов) интеллектуальной эволюции Платона, так как система неписаного учения считается уже сложившейся ко времени составления сколько-нибудь серьезных диалогических сочинений. К «тяжким пережиткам» шлейермахеризма идея эволюции не принадлежит (Шлейермахер не был приверженцем биографического принципа интерпретации платоновского наследия, в котором он сам видел реализацию «дидактического плана»⁶³), однако среди платоноведов двадцатого века большинство разделяет именно эту концепцию, выдвинутую среди первых К.Ф. Германном⁶⁴ и отвечающую не потерявшему влияния принципу историзма, наряду с шлейермахеровским принципом литературного и философского единства платоновского наследия. Думается, что концепция эволюции лучше справлялась с проблемами противоречий внутри корпуса, чем это удастся тюбингенцам с помощью их концепции «литературной симуляции»⁶⁵. Насущной задачей платоноведения теперь, на наш взгляд, является достижение такого понимания противоречащих пассажей и их соотношения, которое по возможности исключало бы предположения о внешних воздействиях и вскрывало бы внутреннюю логику платоновской философии в единстве всех ее аспектов — онтологического, космологического, гносеологического, этического, равно как в единстве писаного и неписаного учения Платона.

⁶³ Krämer H. Platone et i fondamenti..., p. 34–36.

⁶⁴ Hermann K.F. Geschichte und System der platonischen Philosophie. Heidelberg, 1839.

⁶⁵ Krämer H. Platone et i fondamenti..., p. 143.

Беседа о Логосе в платоновском «Теэтете» (201 с – 210 d)

Задача предлагаемой работы — привлечь внимание читателей к заключительному эпизоду платоновского «Теэтета» (201 с – 210 d), пока еще не получившему, к сожалению, как по смыслу, так и по содержанию своему достаточно полного перевода ни на русский, ни на иные европейские языки¹. Эпизод этот интересен и важен тем, что в нем обсуждаются, определяются или просто упоминаются в тесной связи одного с другим основополагающие понятия древнегреческой философии, стоящие за такими труднопереводимыми на новые языки терминами, как *ἐπιστήμη*, *δόξα*, *λόγος*, *στοιχεῖα*, *εἶδος*, *ἰδέα* и пр.

Рассмотрению понятия, которое в русском переводе по установившейся традиции передается как «знание», посвящен весь диалог, воспроизводящий беседу Сократа с математиком Феодором из Кирены и афинским юношей Теэтетом, чей облик и духовный склад оказались поразительно близкими Сократу.

«Что есть знание?», — спрашивает Сократ. «Знание — это искусственность мастера», — таков первый

¹ Здесь и в дальнейшем приводятся следующие издания переводов: Платон. Соч. Перевод В. Карпова. Т. 5. СПб., 1879; Платон. Теэтет. Перевод с греч. и прим. В. Сережникова. М.-Л., 1936; Платон. Соч. в трех томах. Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Т. 2. М., 1970 (переводчик «Теэтета» — автор предл. статьи); *Platons Werke*, Übers. von F. Schleiermacher, v. 2, Bd. 1. Berlin, 1824; *Die Gesamtausgabe von Platons Dialogen*, Übers. von O. Apelt, Bd. 4; Leipzig, 1922; *The Dialogues of Plato*, tr. by B. Jowett, v. III. Oxford, 1953; *Plato. Oeuvres complètes*, v. 8, p. 2. Paris, 1955; *Cornford F.M. Plato's theory of knowledge*. N.Y., 1935.

ответ Теэтета. «Но ведь каждый мастер искушен в своем ремесле, мы же ищем единый вид, выразимый единым словом» (145 d – 148 e). «Знание есть чувство», — это второй ответ (151 e). Но чувства несовершенны и непостоянны. Закрывши глаза, отвернувшись, в отдалении и через много лет мы продолжаем знать увиденное однажды. Чувство — еще не знание (151 e – 169 e). Уступая настояниям Сократа, Феодор берет на себя роль своего учителя Протагора, чтобы защитить утверждение последнего: «Знание есть мнение», однако Сократ без труда опровергает ученика вместе с учителем. Сколько людей, столько и мнений. Но не всякого человека и не всякое мнение истинно. Знание — единое, непреложное знание — не есть мнение (170 – 187 в). Но ведь бывает мнение, согласное с истинной. «Не следует ли сказать, что истинное мнение есть знание?» — таков третий ответ Теэтета, произнесенный с далеко уже не той решительностью, какая звучала в первых его ответах. Ты прав, соглашается Сократ, какое же знание бывает помимо истинного мнения! Однако истинное мнение бывает и помимо знания. Судья, выслушивающий речи истцов и ответчиков, не мог бы судить, если бы он не получал истинного мнения, но знания он, не побывавший на месте преступления, иметь не может.

Истинное мнение и знание — не одно и то же (187 с – 201 e). Отсюда и начинается тот заключительный эпизод, рассмотрение которого составляет задачу предлагаемой статьи. Теэтет в четвертый раз пытается ответить на вопрос о знании. «Я слышал от кого-то, что знание есть не просто истинное мнение, но *ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου* — это выражение и есть тот камень преткновения, который не позволяет, как нам кажется, удовлетворительным образом перевести весь следующий за ним разговор, посвященный выяснению смысла или, вернее, трех смыслов, трех значений употребленного здесь термина *λόγος*.

Но если именно этот термин трояко истолковывается здесь же, в этом самом эпизоде, то в чем, собственно, состоит проблема? Разве не сводится задача

переводчика в таком случае лишь к простому нахождению в новом языке более или менее подходящего эквивалента древнему термину «логос» сообразно платоновскому его истолкованию? Оказывается, нахождение это совсем не просто.

Обратимся к русским переводам. «Теэтет», 201 с-д:

Перевод, опубликованный в 1879 г.:

«Теэтет. Теперь пришло мне на мысль то, Сократ, что я слышал от кого-то, но забыл было. Он сказал, что истинное мнение с умом есть знание, а без ума — отлично от знания. И в чем не представляется ума, то непознаваемо, — так называл он это, — а в чем представляется, то познаваемо».

Перевод, опубликованный в 1936 г.:

«Теэтет. Сейчас пришло мне в голову, что я слышал от кого-то, Сократ, но потом забыл. Он утверждал, что истинное мнение с определением есть знание, а без определения оно не имеет ничего общего со знанием, и вещи, не доступные определению, непознаваемы, по его собственному выражению, и только вещи, доступные определению, составляют предмет знания».

Перевод, опубликованный в 1970 г.:

«Теэтет. Сейчас я вспомнил то, что слышал от кого-то, но потом забыл: он говорил, что знание — это истинное мнение с объяснением, а мнение без объяснения находится за пределами знания. Что не имеет объяснения, то непознаваемо — так он это назвал, — а то, что его имеет, познаваемо».

Не будем сейчас ставить вопроса, насколько каждый из этих переводов помогает проследить развитие мысли в заключительном эпизоде диалога. Поставим вопрос иначе: сравнивая три разных перевода, можем ли мы сказать, что все они передают нам один и тот же текст Платона? Ответ, по-видимому, придется дать такой: сопоставление всех трех переводов позволяет вычислить лежащий где-то за ними общий

субстрат подлинника, но, взятые порознь, они направляют мысль читателя по существенно различным путям.

Много лет отдавший изучению Платона, посвятивший ему не один том своих трудов и постоянно к нему возвращающийся проф. А. Ф. Лосев однажды очень удачно сравнил платоновские сочинения с большими оркестровыми произведениями, по отношению к которым перевод может претендовать лишь на роль скромного и бедного переложения той или иной темы для какого-либо несложного инструмента². В этом, вероятно, и кроется причина того, что перевод Платона никогда не может ограничиться или быть исчерпан каким-то одним вариантом; переводы бесконечно пересматриваются, даются *разные* переводы, и разноречивость их не должна компрометировать их точность, скорее напротив: разноречивость *точных* переводов служит залогом постепенного возрастания полноты того общего перевода, который включает в себя и те переводы, которые выполнены для издания сочинений Платона, и те, что даются в научных исследованиях как средство интерпретации платоновской мысли. Он составляет достояние словесной и умственной культуры того или иного народа и разделяет вместе с ней все превратности ее бытия и развития.

Трудность, перед которой стояли исследователи и переводчики прошлого и начала нынешнего столетия, заключалась в том, что они главным образом стремились проследить развернутую в указанном эпизоде теорию знания, а способ ее развертывания, в частности употребленные здесь сравнения и аналогии, не приходил им на помощь, но лишь затемнял, по их мнению, смысл рассуждения. Не только диалектическое соотношение между единым, множеством и целым иллюстрируется здесь примером соотношения букв, слогов и слова, но и сам логос опреде-

² См.: Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона. — В кн.: Платон. Соч. в трех томах. Т. 1. М., 1968, С. 62.

ляется также через эти буквы и слоги. Как выход из затруднения было принято (гласно или негласно) убеждение в том, что указанные аналогии не совсем удачны³ и задачу перевода можно не усложнять передачей угадывающихся здесь намеков и параллелей.

В последующие годы вместе с повышением интереса к способу рассуждений Платона были предприняты попытки и в указанном эпизоде достичь такой интерпретации логоса, которая не отстраняла бы буквенных аналогий, но включала бы их структуру в рассматриваемое здесь понятие. Был обнаружен ряд моментов, сближающих в данном случае понятие логоса с понятием числа⁴.

В предлагаемой работе мы попытаемся дать еще одно переложение заключительного эпизода «Тезета», избрав в качестве перелагаемой темы развитие здесь противопоставление множественности и единства, а в качестве инструмента — один из полузабытых русских эквивалентов греческого логоса, для перевода данного эпизода до сих пор, насколько нам удалось установить, не употреблявшийся. Для этого нам придется брать текст (или, как теперь чаще говорят, контекст) платоновского диалога в изначальном смысле этого понятия как *плетение* мысли, где переплетаются и соединяются многочисленные нити и каждая нить вносит в плетение свою окраску, свою фактуру, связывая все участки ткани в единое полотно. Постараемся при этом с возможно большим вниманием и уважением отнестись к тому, что Платон оставил нам свое учение именно в таком непрямом и опосредованном драматургией диалога выражении, и пусть исходной аксиомой для нас станет утверждение: если

³ См.: Сворцов Н. Платон о знании. М., 1871. С. 128 (раздел «Примечания к тексту диалога»).

⁴ См.: Gadamer H.G. Platons ungeschriebene Dialektik / Kleine Schriften. III, Idee und Sprache. Tübingen, 1972, S. 31–33. Библиография и критический разбор такого рода концепций даны в многотомном труде А.Ф. Лосева «История античной эстетики» (см. т. 3. М., 1974, С. 337 и сл.).

Платон так сказал, значит Платон считал нужным так сказать⁵.

II

В заключительном эпизоде «Теэтета» сплетаются две нити философской беседы о знании: *δόξα* и *λόγος*. Библиографический список трудов, посвященных прямо или косвенно рассмотрению содержания и употребления этих излюбленных терминов древнегреческой философии, мог бы составить целую книгу и предмет обсуждения также для целой книги⁶. Что же касается вариантов перевода этих терминов на новые языки, то их перечень будет значительно короче: термин *δόξα* передается почти исключительно словом «мнение» (или латинским *opinio* и производными от него в новых языках), в переводах термина «логос» превалируют, как правило, различные обозначения логической деятельности.

Счастливая особенность рассматриваемого диалога состоит в том, что почти каждое из упоминаемых в нем понятий здесь же и определяется, — в этом Сократ видит золотое правило всякой философской беседы (164 с-а). Произнесши слово *δόξα*, Теэтет и Сократ выясняют для себя значение этого термина (189 d сл.). Их рассуждение сводится к следующему. Душа, рассматривая вещи, мысленно дает себе логос, состоящий из вопросов и ответов, утверждений и отрицаний, в

⁵ Изучение того, как высказал Платон то, что он высказывал, становится особенно актуальным сейчас, когда увлечение поисками свидетельств для реконструкции так называемого неписаного учения Платона в ряде работ западных ученых не только вытеснило интерес к письменным его сочинениям, но и поставило под сомнение ценность платоновских диалогов как философских источников, оставив за ними значение «лишь литературных произведений» (см.: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Herausg. von J. Wipperfurth, Darmstadt, 1972, особенно S. 449).

⁶ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 1. М., 1972, С. 342 и сл., 698, 704.

результате чего она приходит к чему-то непротиворечивому и устойчивому, что и есть докса. Иначе говоря, заключает Сократ, докса есть логос, но не перед прочими и не в звуке, но в молчании и перед собой. Можно видеть, что докса означает здесь установившийся результат внутреннего рассмотрения, определенный для себя, но не выраженный для другого. Вот почему в предлагаемом переложении этой темы докса передается русским словом «воззрение», в котором присутствует значение «суждения», «учения», «мнения», но при этом еще и сохраняется ощутимая связь с непосредственным восприятием, видением, рассмотрением, кроме того, моменты субъективности и объективности в такой передаче этого термина оказываются уравновешенными.

Итак, воззрение само по себе, как говорится в «Теэтете», не есть знание: в четвертый раз отвечая на вопрос о знании, Теэтет представляет на обсуждение слышанное им когда-то выражение: ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου («истинное воззрение с логосом»).

Здесь Сократ предлагает Теэтету дать себе отчет в том, что же, собственно, значит это слово «логос».

Первый смысл слова λόγος — обнаруживать свою мысль через звуки посредством глаголов и имен, отпечатлевая свое воззрение в потоке, исходящем из уст, как в зеркале или в воде (206 d).

«И делать это может всякий... если он не глух и нем от рождения; поэтому, сколько ни есть правильных воззрений, все они обнаруживаются при посредничестве логоса...»

Второй смысл слова λόγος состоит в следующем: когда о чем-то спрашивают, что это такое, в ответ перечисляются составляющие это буквы... Например... если на вопрос что есть повозка, мы сможем назвать колеса, оси, кузов, поручни, ярмо (207a).

Третий смысл логоса — это приобретение знака, по которому искомое можно было бы отличить от всего прочего (208 с).

Из сопоставления трех этих ответов на вопрос о значении слова λόγος можно заключить, что в данном

эпизоде платоновского диалога *λόγος* понимается, во-первых, как членораздельная речь, во-вторых, — как членоразделяющая мысль, берущая предмет в его членораздельном складе, и, в-третьих, — как та же членоразделяющая мысль, на этот раз берущая предмет в его членораздельном отличии от всякого иного предмета. Таким образом, *ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου* оказывается истинным воззрением, соединенным с членораздельно высказанной отчетливой мыслью, проясненным ею⁷.

Как же передать по-русски сплетение этих нитей платоновского текста, не впадая при этом в унисон с переводами из Декарта или Спинозы?

До сих пор мы оставляли без внимания еще одну нить текста. Дело в том, что Сократ отвергает и этот четвертый ответ на вопрос о знании. Ни само по себе истинное воззрение, ни оно же с поручительством логоса не удостоиваются его доверия. Дает ли он свой ответ на вопрос о знании? Нет. Значит ли это, что и Платон уклоняется от ответа? Из других сочинений Платона мы можем судить о том, что для него есть

⁷ Б. Парэн, автор книги «Эссе о логосе у Платона» (см.: *Parain B. Essai sur le logos platonicien. Paris, 1942*), анализируя данный эпизод «Теэтета», высказывает убеждение, что пока мы понимаем здесь логос как некоторую логическую операцию, мы не сумеем дать ни удовлетворительного перевода, ни верного истолкования всему эпизоду в целом, и предлагает усилить в переводе моменты, связанные с языком (правда, автор берет язык в специфическом смысле языка науки, преимущественно математической) и речью, привлекая для этого такие термины, как «формула» («формулировка») или «пропозиция» (т. е. «предложение» в грамматическом смысле и «теорема» — в математическом). Ф. М. Корнфорд (Op. cit., p. 142 и сл.) указывает на соединение здесь в термине «логос» одновременно значения «речи», «определения», «перечисления», «отчета» и т. п., в переводе же находит возможным подменять одно английское слово другим (сохраняя в скобках *λόγος*) в зависимости от того, какой стороной поворачивается логос в том или ином микроконтексте.

знание⁸, да и в этом диалоге он двумя намеками указывает на то, что истинное познание познает вещи не в их многосложности, но в их едином неразложимом виде, едином облике, подвластном логосу в той же мере, в какой подвластен ему элемент (205 с–d). Почему же не дает ответа Сократ? Каково его последнее слово?

«Теперь же я должен идти к царскому портику из-за того обвинения, что написал на меня Мелит. Завтра, Феодор, мы опять здесь встретимся» (205 с–d).

Мы знаем, какие последствия для Сократа имело обвинение Мелита. Знаем мы и то, о чем беседовали на другой день Сократ, Феодор, Теэтет, Сократ Младший и некий Чужеземец, — о темах этого дня речь заходит не раз, но как будто бы впервые: ни намек на вчерашнее. Разговор, не оконченный в «Теэтете», продолжен не был. А может быть, ответ все-таки дается в этом диалоге, однако не прямой, не декларативный, не тот назидательный ответ, который профессор Академии дал бы своим ученикам, но иной — ответ, какой художник Платон дает своей совести художника.

III

Вспомним экспозицию диалога: только что принесли смертельно раненого и смертельно больного Теэтета. Тенью смерти отмечены начало и конец этого произведения Платона. Это «обрамление», о котором любят говорить литературоведы, эта скорбная переключка двух трагических нот не должна ли прояснить нам смысл диалога? Славный, благородный юноша стал доблестным мужем. И вот Евклид провожает его в последний, по всей вероятности, путь. Обрел ли знание Теэтет? Имел ли его Сократ? Скептическое настроение, вообще свойственное сократическим беседам Платона, оборачивается в этом диалоге настроением трагического скептицизма. Ни

⁸ Об этом ясно и просто написано В.Ф. Асмусом (см.: Асмус В.Ф. Платон. М., 1969, С. 61–99)

слова не произносится в утверждение истины. В скорбном соседстве предстают роды души и смерть тела, печальным содружеством связываются повитуха и воин.

Диалог этот, один из наиболее важных по смысловому содержанию обсуждаемых в нем проблем, можно признать и одним из наиболее глубоких в художественном отношении. Есть у Платона сочинения более гармонически и пластически совершенные, более пестро расцвеченные изобразительными элементами, более щедро украшенные драматическими действиями и характерами, но, пожалуй, нет у него произведения более пессимистического (даже в тех сочинениях, где смерть Сократа как бы присутствует на самих страницах, как в «Критоне», «Федоне», «Апологии», а не нависает отдаленной тенью, как здесь, больше жизнеутверждения и утверждения неоспоримых истин, чем в «Теэтете») и, мы бы сказали, более проникновенного. Именно здесь мы находим исполненный с бесконечным сочувствием к модели портрет философа вообще, почтенного и смешного, мудрого и беспомощного, именно здесь Сократ говорит о желаемом бегстве отсюда (из края смертной природы) — туда, в свободный от зол край (187 а), именно здесь (144 d–e) Сократ пристально вглядывается в своего юного собеседника, как в самого себя⁹, и уходит, оставив того в недоумении, — а может быть, и в беседе старый повитель лишь испытывал самого себя (ср. 157 с)? Теэтету помогал он освободиться от гнетущего душу бремени или только себе? Да и не сон ли все, что произошло? (158 с).

В недоумении остаемся и мы. Нить платоновской мысли, казалось, была уже у нас в руках — и вот она оборвалась. Может быть, здесь речь шла не о логосе

⁹ Этот мотив «зеркала» усилен удвоением и повторением: Теэтет сходен с Сократом ликом, Сократ младший — именем; в «Политике» (258 а) это еще раз подчеркивается уже прямым авторским текстом для тех, кто не слышал этого мотива в подтексте «Теэтета».

и не о знании, но через них — об ином? Однако наше недоумение поможет нам вытянуть еще одну нить переводимого текста — его «подтекст». Дело в том, что ни одно сочинение Платона не истолковывается однозначно и не исключает толкований взаимоположенных. Язык точных наук неприемлем для передачи платоновского языка. Но чтобы язык перевода мог сохранить многозначность и глубокую многозначительность оригинала, его должны составлять самые простые слова.

IV

Что же значит этот λόγος Платона? Каким словом должны мы его передать? Но это слово уже было произнесено нами тысячу раз. Сколько же можно, как говорил Сократ, перематывать туда-сюда один и тот же свиток, закрывая глаза на то, что написано в каждой его строке!

Платон. «Теэтет», 201 с — 210 а.

«Теэтет. Теперь я вспомнил, Сократ, то, что слышал от кого-то, по потом забыл. А говорил он, что знание — это истинное воззрение, проясненное словом¹⁰, а не

¹⁰ Итак, λόγος мы переводим как «слово». После окружного пути через ум, определение, объяснение и пр. и пр. мы опять приходим к тому, с чего начинаются всякие уроки греческого языка: λόγος есть мысль, выраженная в речи, мысль изреченная. «Мысль изреченная есть ложь», — как сказал Ф. Тютчев, и он был прав не только художественной правотой, которой художник всегда прав, но еще и другой, если угодно, — этимологической — правотой. Нам стоит лишь принять, что фраза эта отвечает не на наш вопрос о мысли изреченной, но на вопрос о лжи. Что есть ложь? Ложь есть мысль, мысль изреченная. Здесь обнаруживает себя этимологическое родство греческого «логоса» и нашего слова «ложь». Есть отрасль языковедческой науки, именуемая этимологией («корнесловием»), у которой в распоряжении словари, учебные курсы, научные журналы, историколингвистические методы. Однако, помимо этой, существует еще другая эти-

мология, которую мы бы назвали поэтической. Этимологические гипотезы платоновского «Кратила» потрясают душу своей фантастической смелостью, и с точки зрения этимологической науки они совершенно несуразны. Но еще более потрясает душу то, что в подавляющем своем большинстве эти гипотезы удалось не только перевести, но и воспроизвести на материале германской лексики вдохновенному переводчику Платона Ф. Шлейермахеру, чей подвиг, хочется думать, будет когда-нибудь повторен и на поприще российской словесности.

Этимологические гипотезы, а в терминах античной риторики — этимологические фигуры — это одна из тех поэтических вольностей, приверженность к которым поэты сохраняют от давних времен и до наших дней. Сколько таких гипотез, имеющих подчас смысл и философских гипотез тоже, поставил, например, Лукреций, не поясняя их, но лишь связывая в стихе слова *voluntas* (изволение) и *voluptas* (вожделение), *mater* (мать) и *materies* (материя). Имеющий уши, да слышит! Ф.И. Тютчев слышал этот глубокий нижний тон русского слова «ложь» (этимологически ни ложь, ни вранье не несут в себе отрицание истины или правды). Можем ли мы в тон ему сказать: «Знание есть истинное воззрение, пронизанное ложью»? Если бы мы стремились передать дух диалога, если бы задачей нашего перевода было выражение, выявление его трагически-скептического тона, мы бы так и сделали. «Все, что вы называете знанием, есть ложь. Знание — ложь». И в таком переводе не было бы противоречия замыслу Платона. Однако наша задача иная: попытаться перевести слово Платона, т. е. и пробивающуюся в смене вопросов и ответов мысль и ту ясную, точную в каждый момент и в далекой перспективе, хотя и не однозначную, речь, к которой Сократ не менее придирчив, чем к мысли. Именно этой сократической придирчивости мы обязаны тем, что имеем свидетельства самого Платона о значении слова *lógos*. Выдержит ли русское слово ту нагрузку, под которой стоит платоновский логос? Но ведь оно уже несло нагрузку греческого логоса не одно столетие. Впрочем, кому одного слова покажется недостаточно, тому мы предлагаем везде, где в переводе — «слово», читать — «осмысленное слово».

проясненное словом — вне знания; и для чего нет слова — то непознаваемо — так он это и назвал — и для чего есть слово — то познаваемо.

Сократ. Очень хорошо. Но скажи, это самое познаваемое и непознаваемое как он различал? — Одно ли слышали об этом ты и я?

Теэтет. Право, не знаю, смогу ли я это связно изложить. Вот если бы кто другой рассказывал, мне думается, вслед за ним и я припомнил бы то, что слышал.

Сократ. Ну что же, не хочешь рассказывать свой сон — слушай мой. Пожалуй, я тоже слышал от каких-то людей, что первые, как бы сказать, буквы, из которых складываемся и мы, и все прочее, не имеют для себя слова. Каждую из них самое по себе можно только именовать, но прибавить что-либо к этому невозможно, даже и того, что она есть или не есть; ибо тогда ей приписывалась бы бытность или небытие — ей же нельзя приносить ничего, коль скоро кто-то говорит только о ней одной, ведь к ней неприменимы ни «само», ни «то», ни «отдельное», ни «единственное», ни «это», равно как и многое другое, тому подобное, что то и дело прикладывается ко всему, будучи иным для того, к чему оно относится. А если бы о такой букве можно было вести речь и если бы для нее было свое собственное слово, то во всем прочем не было бы нужды. На самом же деле ни одно из таких первоначал нельзя описать словом, ибо ему не дано даже быть, но только лишь именоваться; первоначало имеет только имя¹¹, то же, что складывается из первоначал, будучи само некоторым переплетением, подобно этому из переплетения имен получает свое слово, ибо существо слова в сплетении имен. Таким образом, эти буквы бессловес-

¹¹ Имя здесь, по-видимому, не притязает ни на какую более интимную и существенную связь с вещью, нежели та, какую имеют с вещью ярлык, номенклатурный номер, наконец, просто задержавшийся в прикосновении к ней указующий перст. Это имя (здесь даже уместнее сказать «это наименование») безотчетно, в этом контексте оно противостоит слову, которое есть отчет.

ны¹² и непознаваемы, однако они ощутимы, познавнью же, описанию, истинному воззрению доступны слогги. Следовательно, если кто-то получит истинное воззрение на что-либо помимо слова, то душа будет владеть истиной, но не знанием, ибо кто не может дать отчет и подобрать слово для чего-то, тот не знает этого. Привлекая же слово, он постигает все это и в конце концов подходит к знанию. Вот мой сон. Слышал ли то же или иное?

Тезтет. Совершенно то же самое.

Сократ. Итак, тебе нравится утверждение, будто истинное воззрение, проясненное словом, есть знание?

Тезтет. Положительно нравится.

Сократ. Значит, Тезтет, толпы мудрецов давно состарились в поисках того, что мы вот так в один день взяли и постигли?

Тезтет. Во всяком случае, последнее наше рассуждение, по-моему, прекрасно.

Сократ. Пожалуй. Ведь всякое знание может быть помимо слова и правильного воззрения? Впрочем, кое-что в этом рассуждении мне не нравится.

Тезтет. Что же?

Сократ. То, что с виду сказано наиболее складно: будто бы эти буквы непознаваемы, познаваем же род слогов.

Тезтет. Разве это неверно?

¹² «Бессловесными» (алогичными) и непознаваемыми Платон именует первоначала потому, что они неразложимы (бесчленны), и тем самым членоразделяющему логосу нет здесь применения; по определению «элемент» и «логос» несовместимы, также по определению неприменимо сюда и обсуждаемое знание, предполагающее применение логоса. Но отсюда можно заключить также и то, что обсуждаемое здесь знание есть логическое знание, а не какое-либо другое, на возможность которого Платон указывает в диалоге «Менон» (86 а), где состояние сведущей души, имеющей истинные воззрения, не пробудившиеся еще к логическому знанию, обозначается причастием от глагола *μαρδάνω*, что дает нам основание условно назвать это знание «математическим».

Сократ. Это нужно еще выведать. Возьмем заложниками те примеры, на которых все это было высказано.

Теэтет. Какие же?

Сократ. Возьмем буквы и слоги нашего письма. Или, по-твоему, не они были образцом для говорившего то, что мы обсуждаем?

Теэтет. Да нет, они, конечно.

XL

Сократ. Давай-ка проверим их, а более — проверим самих себя, хорошо ли мы выучили азбуку. Прежде всего вот что: слоги можно прояснить словом, а буквы — нет?

Теэтет. Пожалуй, да.

Сократ. Вот и мне так кажется. Поэтому, если кто-то произнесет первый слог имени Сократа вот так: С — о, — как, Теэтет, прояснить, что это значит? Ну, что ты ответишь?

Теэтет. Что это сигма и омега.

Сократ. Это и есть твое слово, проясняющее этот слог?

Теэтет. По-моему, да.

Сократ. Тогда точно таким же словом ты можешь прояснить и сигму?

Теэтет. Но на какие же буквы можно разобрать букву? Ведь сигма относится к безгласным звукам, это всего лишь какой-то шум, похожий на свист в глотке. А взяте бэту — так это и не голос и не шум, да и большинство букв тоже. Поэтому очень хорошо сказано, что буквы нельзя прояснить словом. Из них только семь наиболее сильных обладают голосом, слову же не причастна ни одна.

Сократ. Что же, друг, мой, — вот мы и нашли истинное знание?

Теэтет. Очевидно.

Сократ. Итак, правильно ли мы доказали, что буква непознаваема, а слог — познаваем?

Теэтет. По-видимому, да.

Сократ. А скажи, за слог мы почитаем обе буквы, а в случае, когда их больше, все буквы или же некий единый облик, возникший от их сложения?



Тезтет. Мне кажется, все буквы мы считаем слогом.

Сократ. Взгляни же на эти две: сигму и омегу. Обе составляют первый слог моего имени. Разве не это знает тот, кто знает этот слог?

Тезтет. А разве нет?

Сократ. Значит, он знает сигму и омегу?

Тезтет. Да.

Сократ. Как же так? Ни ту, ни другую он не знает и, не зная ни одной, вдруг узнает обе?

Тезтет. Это ужасно нелепо, Сократ.

Сократ. Но ведь ежели, чтобы узнать обе буквы, надо знать каждую из двух, то необходимо, следовательно, заранее знать все буквы, чтобы когда-либо узнать слог, — и таким образом уносится стремглав прекрасное, нами сложенное слово.

Тезтет. Кто бы мог ожидать?

Сократ. Знать, плохо мы его стерегли. Ведь, пожалуй, за слог следовало бы принять не буквы, а возникающий из них некий единый вид¹³, имеющий свой собственный единый облик¹⁴, иной, нежели эти буквы.

Тезтет. Ну конечно же. И скорее всего это более верно, чем первое.

Сократ. Давай посмотрим и не будем малодушно отступаться от великого и священного слова.

Тезтет. Ни в коем случае.

Сократ. Пусть же будет так, как мы только что сказали: единый облик, всякий раз возникающий из сложенных букв, есть слог, будь то в грамматике или во всем прочем.

Тезтет. Разумеется.

Сократ. Поэтому частей у слога быть не должно.

Тезтет. Почему?

Сократ. Потому, что если есть части, то целым неизбежно будут все эти части. А ведь твое слово было, что возникающее из частей целое есть некий единый вид, иной, нежели все части.

Тезтет. Да, это так.

¹³ εἶδος («эйдос»)

¹⁴ ἰδέα («идея»)

Сократ. А все и целое, по-твоему, одно и то же или разное?

Теэтет. Мне это не совсем ясно. Но раз уж ты велел мне постараться, то я скажу без опасений, что это разное.

Сократ. Старания твои, Теэтет похвальны. А можно ли то же сказать и о твоём ответе — следует проверить.

Теэтет. Давай же проверим.

XLI

Сократ. Итак, целое отлично от всего — таково было наше последнее слово?

Теэтет. Да.

Сократ. А можно ли сказать, что отличаются чем-то «все вместе» и «все»? Например, когда мы считаем: один, два, три, четыре, пять, шесть или когда мы произносим такие выражения: «дважды три» или «трижды два» либо «четыре да два» или «три да два да один», или «пять да один», — говорим ли мы всякий раз одно и то же или разное?

Теэтет. То же самое.

Сократ. И это было шесть или что-то иное?

Теэтет. Нет, не что иное.

Сократ. Значит, все вместе, названное в каждом из этих выражений, было шесть?

Теэтет. Да.

Сократ. Не получается ли, что говоря «все вместе», мы ничего не добавляем?

Теэтет. Ничего не подделаешь.

Сократ. И получается, что мы выговариваем не что иное, как шесть?

Теэтет. Не что иное.

Сократ. Итак, что касается чисел, то, приговаривая «все» и «все вместе», мы величаем одно и то же?

Теэтет. Очевидно, да.

Сократ. Вот наше слово об этом. А скажи, число плетра¹⁵ и сам плетр — одно и то же?

¹⁵ Плетр — мера длины или площади.

Тезтет. Да.

Сократ. То же самое и для стадия?¹⁶

Тезтет. Да.

Сократ. Так же и число войска и самое войско? И все подобное таким же образом? Ведь каждое из них есть и сущее «все» и число «все».

Тезтет. Да.

Сократ. А число каждого есть не что иное, как его части?¹⁷

Тезтет. Не что иное.

Сократ. А что имеет части, то будет из частей?

Тезтет. Очевидно.

Сократ. А все части есть все, как мы договорились, коль скоро все будет все число.

Тезтет. Так.

Сократ. Значит, целое не будет из частей, ибо тогда оно было бы всем, будучи всеми частями.

Тезтет. Видимо, не будет.

Сократ. А то, что есть часть, — разве иного чего-то часть, а не целого?

Тезтет. Часть — это часть всего.

Сократ. Ты храбро отбиваешься, Тезтет. А когда это все ничего не претерпело, оно есть то же самое все?

Тезтет. Непременно.

Сократ. А целое — разве не есть то же самое, у чего не отнято ничто ни с какой стороны? То же, у чего что-то отнято, не есть ни все, ни целое, причем из одного и того же вместе получается одно и то же.

Тезтет. Теперь мне кажется, что целое ничем не отличается от всего.

Сократ. Итак, мы говорили, будто у чего есть части, то и как целое, и как все будет всеми этими частями?

Тезтет. Да, так мы и говорили.

¹⁶ Стадий — мера длины.

¹⁷ В русском языке слово «число» мы привыкли понимать как число вещей, сочетание «число вещи» режет нам слух, однако именно в этом сочетании нам придется понять и запомнить слово «число», выступающее в русских переводах единственным заменителем греческого ἀριθμός.

Сократ. Вернемся опять к прежнему. Если слог не есть буквы, то неизбежно буквы эти он будет иметь не как свои части, иначе, будучи тождественным этим буквам, он будет познаваем наравне с ними?

Теэтет. Так.

Сократ. Значит, во избежание этого мы полагали его отличным от этих букв?

Теэтет. Да.

Сократ. Что же? Если буквы не суть части слога, то можешь ли ты указать какие-то другие части слога вместо его букв?

Теэтет. Нет, конечно. Смешно было бы, Сократ, отбросив одни буквы устремляться за другими, — а признай я у слога части, вышло бы именно так.

Сократ. Разумеется, Теэтет. Последнее наше слово было то, что слог есть некий облик, не имеющий частей.

Теэтет. Видимо, так.

Сократ. Помнишь, дружок, как немногим раньше мы одобрили то суждение, что-де нет слова для первоначал, из которых складывается все прочее, поскольку каждое из первоначал лишено состава, и неправильно было бы прилагать к нему отличные от него и чуждые ему словечки «есть», «это», каковая причина и делает его бессловесным и непознаваемым.

Теэтет. Помню.

Сократ. Не это ли причина также и того, что единый вид не имеет частей? Ибо я не вижу другой причины.

Теэтет. Кажется, другой и нет.

Сократ. Так не причислить ли и слог к тому же виду, коль скоро он не имеет частей и есть один единый облик?

Теэтет. Скорее всего, да.

Сократ. Следовательно, если слог состоит из многих букв и есть нечто целое, буквы же — его части, то равно познаваемы и равно изречимы будут и слоги и буквы, поскольку все вместе части оказались тем же, что и целое.

Теэтет. Правильно.

Сократ. Если же он — единое и не имеет частей, то как слог, так и букву нельзя прояснить словом и нельзя познать, ибо все это вызвано одной и той же причиной.

Теэтет. Ничего не могу возразить.

Сократ. Итак, мы не можем принять того суждения, что-де слог доступен познанию и речи, буква же — напротив?

Теэтет. Нет, если мы поверим нашему слову.

Сократ. А с другой стороны, не примешь ли ты скорее противоположное утверждение, в правоте которого ты мог убедиться сам, обучаясь грамоте?

Теэтет. Какое же?

Сократ. Обучаясь, ты старался различать каждую букву самое по себе и на взгляд и на слух, чтобы в речи и в письме тебя не смущало их расположение. Не правда ли?

Теэтет. Истинная правда.

Сократ. Ведь и у кифариста, я думаю, ты научился в конце концов умению следить за каждым звуком и определять, в от какой струны он исходит. Не так ли? А звуки — это буквы музыки, и с этим согласится всякий.

Теэтет. Непременно.

Сократ. И если судить обо всем прочем следовало бы, отправляясь от постигнутых нами букв и слогов, то мы сказали бы, что для совершенного усвоения любого урока род букв дает и более отчетливое и более могущественное знание, чем род слогов. И если кто-то утверждал бы, что слог познаваем, а буква не познаваема по рождению своему, то мы подумали бы, что это ребячество, вольное или невольное.

Теэтет. Несомненно.

XLII

Сократ. Мне кажется, доказать это можно еще иначе, однако не забыть бы нам об исходном нашем утверждении. Рассмотрим, в каком, собственно, смысле сказано, что слово, сопровождающее возникновение истинного воззрения, становится конечным знанием.

Теэтет. Давай посмотрим.

Сократ. Итак, повтори, что означает у нас это самое слово. На мой взгляд, речь идет об одном из трех.

Теэтет. Из каких трех?

Сократ. Первое, пожалуй, вот что: обнаруживать свою мысль через звуки посредством глаголов и имен, отпечатлевая свое воззрение в потоке, исходящем из уст, как в зеркале или в воде. Или ты не находишь, что слово имеет этот смысл?

Теэтет. Нахожу. По крайней мере можно утверждать, что произносящий слова так именно и поступает.

Сократ. И делать это может всякий, т. е. более или менее удачно объявлять свои воззрения по поводу каждой вещи, если он не глух и нем от рождения; поэтому, сколько ни есть правильных воззрений, все они обнаруживаются при посредничестве слова, и, следовательно, ничье правильное воззрение не окажется вне знания.

Теэтет. Ты прав.

Сократ. Не будем, однако, поспешно обвинять в пустословии того, кто объявил знанием то, что мы теперь рассматриваем. Ведь может статься, слово его было не об этом, но об ином. А именно: когда о каждом спрашивают, что это такое, и ответ дается посредством [перечисления составляющих это] «букв».

Теэтет. О чем ты говоришь, Сократ? Приведи какой-нибудь пример.

Сократ. Например, Гесиод говорил, что в повозке сто деревянных частей, назвать которые я не в состоянии, да и ты, я думаю, тоже. Но достаточно и того, если на вопрос, что есть повозка, мы сможем назвать в ответ колеса, оси, кузов, поручни, ярмо.

Теэтет. Думаю, этого достаточно.

Сократ. А может быть, наш ответ показался бы смешным, как если бы на вопрос о твоем имени мы стали бы произносить один за другим слоги и сочли бы себя грамматиками, способными сказать свое слово об имени Теэтета по всем правилам грамматики потому только, что, имея правильное воззрение, мы выговариваем буква за буквой наши слова. Ведь мы заявили до этого, что нельзя рассуждать о чем-то со знанием дела, пока, имея о каждом истинное воззрение, не опреде-

лишь его посредством перечисления составляющих его «букв».

Тезет. Правда.

Сократ. Получается, что мы относительно повозки имеем правильное воззрение, тот же, кто способен разложить ее существо на сто частей, вместе с этим присоединяет к истинному воззрению еще и слово, причем бывший обладатель воззрения становится искушенным знатоком, ибо он определил целое через буквы¹⁸.

Тезет. Но разве это хорошо? Как по-твоему, Сократ?

Сократ. Так же, как по-твоему, дружок. И если ты допускаешь, что слово для каждого есть путь, проходящий через буквы, а путь через слоги или через что-то еще большее неразумен, то скажи мне об этом, чтобы мы вместе могли это рассмотреть.

Тезет. Я охотно это допускаю.

Сократ. Считаешь ли ты кого-нибудь знатоком чего-то, когда он то же самое относит порой к одному, порой — к другому или когда к тому же самому он относит то одно, то другое?

Тезет. Клянусь Зевсом, я не считаю.

Сократ. А не припомнишь ли ты, с чего и ты и другие начинали изучение букв?

Тезет. Ты, разумеешь, что к тому же самому слогу мы относили то одну, то другую букву или ту же самую букву ставили то в подобающий, а то и в иной слог?

Сократ. Я разумею это.

¹⁸ Как одно слово состоит из букв (иначе: как, произнося слово, мы произносим одну за другой его буквы), так наше слово о повозке может состоять из многих слов, каждое из которых будет словом об одной из составляющих повозку частей. Логос в этом случае сохраняет собирательное значение глагола λέγειν и означает не просто проговоренную мысль о предмете, но сложносоставную мысль о сложносоставном предмете. Слово в таком смысле означает не одно слово, но много слов, как в сочетаниях: «Слово о полку Игореве», «Слово о словах» и т. п.

Тезетет. Нет, клянусь Зевсом, я этого не забыл и не считаю знатоками тех, кто допускает подобное.

Сократ. Тогда как же? Если в одно и то же время, изображая имя Тезетета (Θεαίτητος), кто-то подумает, что следует написать Т (Θ) и е (ε), и напишет их, а потом, принимаясь писать имя Феодора (Θεόδωρος), тоже напишет Т и е, подумав, что так и следует, — то, скажем ли мы, что он знает первый слог ваших имен?

Тезетет. Но мы только что договорились, что в этом случае его нельзя считать знатоком.

Сократ. А что мешает ему так же поступить и со вторым, и с третьим, и с четвертым слогом?

Тезетет. Ничто.

Сократ. Однако он соединяет с истинным воззрением перечисленные буквы, когда пишет имя Тезетета по порядку?

Тезетет. Это ясно.

Сократ. Значит, еще не имея знания, он уже имеет, как мы говорим, правильное воззрение?

Тезетет. Да.

Сократ. И правильное воззрение он проясняет словом, поскольку он держит путь через буквы, а мы согласились, что это и есть слово.

Тезетет. Правда.

Сократ. Выходит, бывает правильное воззрение в соединении со словом, которое нельзя назвать знанием.

Тезетет. Боюсь, что да.

XLIII

Сократ. Мы полагали, что обогатились наиболее истинным словом о знании, но, как видно, это был сон. Или не будем винить себя раньше времени? Ведь может статься, слово нужно определять не так, как мы рассмотрели, а последним из тех трех видов, ибо мы говорили, что только один из них имел в виду тот, кто определил знание как правильное воззрение, проясненное словом.

Тезетет. Ты прав. Действительно, одно еще осталось. Первое было как бы изображение мысли в звуке, второе — недавно рассмотренный путь через буквы к целому, — а что же третье? Каково будет твое слово?

Сократ. Таково, как сказали бы многие: уметь назвать какой-либо знак, по которому искомое можно было бы отличить от всего прочего.

Теэтет. Какое слово и о чем мог бы ты указать для примера?

Сократ. Например, если угодно, заговорив о солнце, я думаю, достаточно будет показать, что оно самое яркое из всего идущего по небу над землей.

Теэтет. Разумеется.

Сократ. Подумай же, чего ради это сказано. Не об этом ли мы недавно толковали, что-де если схватишь отличие каждой вещи от прочих, то схватишь, как говорят некоторые, слово именно этой вещи? А пока ты захватываешь что-то общее, то у тебя будет лишь слово общности этих вещей.

Теэтет. Понимаю. И мне кажется, было прекрасно называть именно это словом¹⁹.

¹⁹ Здесь следует иметь в виду, что как буква для собеседников из диалога Платона означает в грамматическом смысле и букву, и звук — вещи, в современной лингвистике противоположные, так и слово может быть понято и как собственно слово, и как противостоящее ему в новейшей науке понятие. Таким образом, сумма значений логоса в данном контексте — членораздельная, четко артикулированная и отчетливо выраженная вовне мысль. Можно ли утверждать, что у Платона логос имеет такое значение везде и всегда? Ответ на такой вопрос должен быть дан лишь на материале этих «везде и всегда», т. е. путем просмотра одного за другим всех контекстов, где встречается это слово. Такая задача выходит, разумеется, за рамки предлагаемой статьи. Однако уже теперь можно с уверенностью сказать: нить, которую нам удалось нащупать под словом «логос» в контексте «Теэтета», сама является сложно сплетенной и многообразно окрашенной, но какими бы своими волокнами или оттенками ни выступала данная нить на лицевой стороне текста (иные волокна и оттенки оставались бы на это время скрытыми с изнанки), ее фактура, вполне выявившаяся, наверное, лишь здесь, в «Теэтете», останется неизменной везде и всегда, т. е. свою членораздельную четкость логос будет сохранять в значениях и речи, и смысло-

Сократ. Кто же соединяет с правильным воззрением на какое-то сущее отличие его от прочих, тот и будет знатоком того, от чего прежде он имел лишь воззрение.

Теэтет. Так мы и скажем.

Сократ. И вот теперь, оказавшись уже совсем близко к тому, что я обрисовал, подобно живописцу, я ничего не могу разобрать. А ведь издали изображение казалось таким красноречивым!

Теэтет. В чем же дело?

Сократ. Расскажу, если смогу. Коль скоро я имею правильное воззрение от тебя, то, присоединив к нему еще и слово, я узнаю тебя, если же нет, то останусь лишь с одним воззрением?

Теэтет. Да.

Сократ. А слово было истолкованием твоего отличия?

Теэтет. Так.

го склада, и понятия или любой другой логической категории. М. Хайдеггер, рассматривая этимологическую емкость и сферу приложения термина *λόγος* в древнегреческой философии, приходит к выводу, что в основе своей *λόγος* означает собирательное единение и в этом смысле может быть отождествлен с Единым (см.: *Heidegger M. Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1954, S. 213, 219–220). М. Хайдеггер, бесспорно, прав, возводя философский смысл логоса к значению глагола *λέγειν*, традиционный перевод которого – собирать (*sammeln*), однако в таком толковании ускользает один существенный момент: «собирать» — это «брать» — слово, принадлежащее другому, столь же важному для философской терминологии семантическому гнезду (по-гречески *λαμβάνω*); глаголу же *λέγειν* более адекватен русский глагол «сочетать», исходящий из того же корневого гнезда, что и «считать» (как и «читать»; ср. латинский глагол *legere* и германский *lesen*), «счет», «отчет», «четкость», «отчетливость». Этим характером отчетливости и многосложной членораздельности логос как раз и отличен не только от Единого, но и от других понятий, с которыми он то и дело тесно соприкасается, как-то: «речь», «мысль», «ум», «эйдос».

Сократ. Когда же я имел лишь воззрение, то прежде всего я не захватывал мыслью ничего из того, чем ты отличаешься от других?

Тезтет. Видимо, нет.

Сократ. Значит, я мыслил что-то общее, что тебе присуще ничуть не в большей степени, чем кому-то другому?

Тезтет. Непременно.

Сократ. Так скажи, ради Зевса, чем же больше в таком случае я имел воззрение от тебя, нежели от кого-то другого? Предположим, что мыслил я, будто существует вот этот Тезтет, который есть человек, с носом, глазами, ртом и прочими членами тела. Разве такое рассуждение заставило бы меня мыслить Тезтета скорее, чем Феодора или — по пословице — последнего из мидийцев?

Тезтет. А как же быть?

Сократ. Но если я мыслю не только имеющего нос и глаза, но курносого и пучеглазого, то не больше ли я мыслю тебя, нежели себя самого или кого-то такого же?

Тезтет. Ничуть не больше.

Сократ. И не прежде, я думаю, получится воззрение от Тезтета, чем когда эта твоя курносость даст мне какой-то отличительный от других, какие я видел, курносостей памятный признак, — и так же во всем остальном, из чего ты состоишь. Она же, если я и завтра тебя встречу, напомнит мне о тебе и даст правильное воззрение.

Тезтет. Ты совершенно прав.

Сократ. Значит, по поводу каждого бывает и правильное воззрение и воззрение отличительное?

Тезтет. Очевидно.

Сократ. Тогда что бы еще могло значить это присоединение слова к правильному воззрению? Ведь крайне смешным оказывается наставление, призывающее примыслить, чем что-то отличается от прочего.

Тезтет. Почему?

Сократ. Потому что оно приказывает нам к тому, чье отличие от прочего мы имеем как правильное воззрение, присоединить правильное воззрение на то, чем

оно отличается от прочего. И сколько бы мы ни перематывали туда-сюда один и тот же свиток, это ничего не прибавит к тому наставлению, которое по справедливости следовало бы назвать приказанием слепого, ибо лишь в ослеплении прощительно приказывать присоединить то, что имеем, чтобы постигнуть то, от чего мы уже имеем воззрение.

Теэтет. Если это так, то что же ты хотел выведать, задавая вопросы?

Сократ. Если бы «узнать», мой мальчик, означало присоединить слово, а не отличительное воззрение, то мы бы радовались приобретению прекраснейшего из слов о знании. Ведь познание — это некоторое овладение знанием, — не так ли?

Теэтет. Так.

Сократ. Значит, на вопрос, что есть знание, можно ответить, видимо, что это правильное воззрение со знанием различия. Ведь присоединение слова заключалось для него в этом.

Теэтет. Видимо.

Сократ. Вот уж простодушны мы были бы, если, исследуя знание, мы говорили бы, что знание — это правильное воззрение со знанием будь то различия, будь то чего другого. И выходит, Теэтет, что ни чувство, ни истинное воззрение, ни слово, присоединившееся к истинному воззрению, пожалуй, не есть знание.

Теэтет. Видимо, нет.

Сократ. И мы все еще беременны чем-то и мучимся, дружок, этим знанием или все уже произвели на свет?

Теэтет. Клянусь Зевсом, с твоей легкой руки я сказал больше, чем носил в себе.

Сократ. И повивальное искусство наше признает все это мертворожденным и недостойным воспитания?

Теэтет. Решительно все.

XLIV

Сократ. Итак, если ты впредь согласишься забеременеть чем-то, Теэтет, и родишься, то после нынешнего упражнения плоды твои будут гораздо лучше; если же будешь пуст, то менее тягостен будешь окружаю-

щим, целомудренно и кротко полагая, что не ведаешь того, чего не изведal. Ведь только этого умеет добиваться мое искусство, а больше ничего, и мне неведомо ничто из того, что известно прочим великим и дивным мужам, сколько ни есть их и сколько ни было. А повивальное искусство мать моя и я получили в удел от бога, она — для женщин, я — для юношей, благородных и славных. Теперь же я должен идти к царскому портику из-за того обвинения, что написал на меня Мелит. Завтра, Феодор, мы опять здесь встретимся.



«День открытых дверей»
в платоновской
Академии

История эта, скорее, детективного свойства. О Муза Артура Конан-Дойля и Агаты Кристи! О Муза Б. Акунина и А. Марининой! А вернее — о Муза Эдгара По и Герберта Честертона! — Ибо смутные предчувствия обещают нам мистические переживания, возможно, не обойдется без спиритического сеанса.

Мы только что рассмотрели «Теэтет» от начала до конца, особенно внимательно вчитались в заключительную часть, получили, кажется, ответы на поставленные вопросы, насколько это возможно у Платона, и все-таки это сочинение не отпускает от себя, есть в нем какая-то загадочная неисчерпаемость. Роды души прошли, но нет ни освобождения, ни изнеможения. Трагическая ирония заключительного «завтра мы опять здесь встретимся» магической силой заставляет нас вернуться к первой странице с готовностью начать все сначала. Мы искали определение знания. Определения мы не нашли. Знания, следовательно, тоже. Или это не так? Может быть, именно некое неясное обретенное знание толкает нас к тому, чтобы все повторить, еще раз пройти все вехи и ступени, чтобы превратить безотчетное в отчетливое — или опять потерять ускользающую нить. Какой-то досадный, похожий на парадный, звон, исходя от текста, беспокоит душу на этот раз. Ангел смерти двумя крылами, с начала и с конца обнимает это сочинение, а сколько неумеренной похвалы внутри! Теэтету-герою воздано должное, но что же так перехваливать мальчика! Какую апологию Философам произносит Сократ, — после нее на других смертных и смотреть не хочется. Да и себя со своим пресловутым повивальным искусством Сократ не забывает превозносить



чуть ли не через слово. А как довольны собой и своими трудами составители диалога, присевшие отдохнуть от сельских забот и послушать в исполнении слуги записанные по памяти рассуждения! Диссонанс не дает покоя. Это кричащее самодовольство, это назойливое самоутверждение — это же реклама! Злой гений наших дней, как он оказался там, где нет и в помине потребительского общества или чего-то похожего на перепроизводство? Разве что, духовных ценностей. А почему нет? Тюбингенцы давно же академическое «протрептик» (увещание) неофициально подменили этим словом: писаной философии отводилась роль привлечения слушателей в Академию, — по-нашему, PR и реклама. Итальянский исследователь Дж. Роджероне в 1983 году издал объемистую книгу, в которой подробно разбирает конкурентную ситуацию, сложившуюся в Афинах между Академией с ее отвлеченно-метафизическими интересами и первым гуманитарным университетом Исократы, поборника традиционных ценностей калокагатии (духовного совершенства на базе физического), пайдейи (воспитания на основе усвоения культурного наследия), высокой гражданственности и патриотизма. Все эти моменты, как мы помним, платоновской антропологией и политикой были преодолены и переведены на иной уровень рассмотрения, в свете концепции бессмертия души и справедливости как земного представителя метафизического Блага. Именно давлением этой конкуренции — считает автор, — объясняется поворот к реабилитации роли опыта в процессе познания, наметившийся в «Софисте» и «Политике»¹. Что же, богине конкуренции случалось принимать и не такие жертвы. Так, может быть, и впрямь реклама занятий в Академии — не абсурд? Пока Сократ знакомится с поступившими на него доносами, попробуем в его отсутствие, не углубляясь в содержание диалога, рассмотреть его текст в

¹ Roggerone G.A. La crisi del platonismo: Nel «Sophista» e nel «Politico». Lecce, 1983 (p.11–13)

инфракрасных лучах (без неона и электроники) рекламных ходов и пиаровских приемов. Опыт чтения детективов очень бы нам пригодился, потому что явных доказательств нет. Интуиции, ассоциации, завышающие штампы: *ipsorum lingua Celtae, nostra Galli appellantur*, — это у Настеньки Каменской с уроков латыни на юридическом «*Gallia describitur*» в позвоночнике застряла (Кельты-Галлы).

Итак, возвращаемся к первым страницам диалога.

Героическая биография Теэтета. — Кто сказал, что из высоколобых умников вырастают только ничемные верхогляды? Занятия геометрией, беседы с Сократом не помешали развитию совершенного гражданина, как вы его называете. Академия воспитывает героев.

Пространная история составления диалога. — Обратите внимание! Наши сочинения — это записи подлинных бесед Сократа, сделанные очевидцами. Более того — это авторизованные записи, не раз просмотренные и исправленные самим учителем; в отличие, скажем, от воспоминаний Ксенофонта, за которые Сократ, возможно, и не несет никакой ответственности. Заметим: Сократ уже реабилитирован. Он — легендарный мудрец, его наследие притягательно. Есть терпкий привкус скандала, но когда это мешало рекламе!

Не пропустим и грамотного слугу. — Ваша пайдейя много приобщила рабов к высотам духовной культуры? У нас рабы читают с листа и решают геометрические задачи без предварительной подготовки («Менон»). Вы все еще печетесь о породистом теле, а для нас главное — бессмертная душа, и не накачанный предрассудками раб, что касается обучения наукам, даст сто очков вперед отпрыску именитого семейства, уже послушавшему риторы и софистов.

Начало собственно сократического диалога. Еще одна экспозиционная сцена — которая по счету? — в «Теэтете» их больше, чем в любом другом диалоге, — подбор участников беседы. Сегодня это геометры — старый да малый. Тут не надо спрашивать,



почему — над входом в Академию высечен лозунг «не знаком с геометрией, не входи!» Значит, нам покажут, как навыки, приобретенные при рассмотрении геометрических теорем, пригодятся для решения задач логических. Это произойдет очень скоро. Будет знаменитый геометрический пассаж с введением термина геометров — *δύναμις* (дюнамис), которому суждено стать одним из ключевых слов у Платона, в частности, в диалоге «Софист», являющемся продолжением «Теэтета».

Юного Теэтета рекомендуют в самых превосходных степенях похвальных слов. Молодых людей много было в диалогах платоновского корпуса, были хорошенькие, добродетельные, разбитные, сам Сократ появлялся юношей в «Пармениде», но такого мустеркинда не было, к тому же внешностью своей он — юная копия старого Сократа. Опять антитеза тело-душа? Однако в учебном заведении есть еще проблема проходного балла — у вас в этом году какой, господин Исократ? Конкурс — еще не показатель.

Подзывая к себе Теэтета, Сократ просит его сесть напротив, чтобы «получше рассмотреть самого себя», — ведь, говорят, между ними особенное сходство. С этой доверительной ноты начинается общение старика и юноши. В пространнейшем отступлении Сократ — в который раз — повествует о своем повивальном искусстве как бы свежему слушателю, не забывая при этом помянуть и тех своих «пациентов», которые составили афинскому повителю дурную репутацию — испортились, прекратив со мной тесное общение, те, кто вернулся, исправились. Вряд ли с первых минут разговора Сократ делает юноше предупреждение: не подумай меня оставить! — скорее, задача все та же: отмести старые попреки, если кто захочет их вспомнить. В Академии не воспитывают политических авантюристов.

После нескольких наводящих вопросов сын Фенареты ставит диагноз. Юноша Теэтет вынашивает в себе бремя нарождающихся решений. Помочь появиться ему как нельзя кстати. Заключается страхо-

вой договор — если роды не принесут удачного плода, обид и претензий не будет. И сей интимный процесс начинается, и нас, читателей, никто не выставляет за дверь. У Аристофана в «Облаках» роды проходили за плотно закрытыми дверьми мыслильни — упаси бог выкидыша — Стрепсиада развлекали байками, не пуская внутрь до окончания процесса (133–183). Неужели перед нами приоткрывается святая святых Академии? Несомненно! В Академии сегодня день открытых дверей! Именно это означает тот парадный гул, который не отпускал нас от текста и заставил вновь в него вчитываться. Теперь понятно — вчитываясь, нужно еще смотреть во все глаза по сторонам — мы внутри Академии, такое бывает не каждый день. Мы имеем возможность видеть, какая здесь ведется работа, какими методами, на каком материале, в каких формах.

Итак, примечаем. Занятия проходят в небольших группах, в данном случае, межвозрастных, старые вместе с малыми. Работа ведется как индивидуально, так и перекрестно, в присутствии и при участии слушателей. Протагонистом остается Сократ (учитель), второй актер вызывается попеременно. Как водится, иные отнекиваются, но Сократ так или иначе добывается своего, и отвечать приходится всем, не только отличникам.

Ставится вопрос — что есть знание? — он обсуждается пространно и долго, дается не один вариант ответа, все варианты обсуждаются многосторонне, с привлечением наглядных примеров, цитат, мифов, гипотетических картин. Геометрия идет впереди всех вспомогательных средств. Но не геометрией единой живы слушатели Академии. Сократ охотно цитирует Гомера, Гесиода, лириков, трагиков. Цитата из Гесиода:

Самонадеянно скажет иной: «Сколочу-ка телегу!» —
Но ведь в телеге-то сотня частей!

Иль не знает он, дурень?²²—

²² Работы и дни, 455–456, пер. В.В. Вересаева.

стала опорой, рефреном «изюминкой» теории лого-са, развитой в заключительной части диалога. Из «сотни частей» выжато все, что она только могла дать в риторском и методическом отношении, и как санкционированная эпосом благоглупость, и как наглядный пример.

Философы-предшественники и философы-оппоненты упоминаются без счета. Цитаты редки и повторяются неоднократно. Истинным героем в день открытых дверей становится Протагор, превращаясь постепенно в третьего взрослого участника диалога наряду с Сократом и Феодором, а на некоторое время занимая место протагониста. Сократ цитирует Протагора, разбирает его мысль, опровергает, высмеивает, даже бранит. Потом, проявляя чудеса политкорректности, предлагает защищать Феодору, защищает сам, от своего лица, наконец, вызывая из небытия его дух, как на спиритическом сеансе, заставляет его произносить речь от первого лица, с опровержением всего, что было здесь против него сказано. Но в Академии собираются не духовидцы, тут просвещение, поэтому роль Протагора-протагониста берет на себя все тот же Сократ. Сенсационное открытие! В Академии концепции разыгрываются как роли, причем не по тексту, по смыслу ситуации, по духу учения, как его берется воспроизвести или творчески применить к потребностям рассуждения его добровольный репрезентатор. Делаем еще более смелое предположение — все, что якобы происходило при жизни Сократа, в пору молодости Тезтета, уже давно звучит не с голоса обученного чтеца, а разыгрывается перед нами слушателями Академии, где не переводятся талантливые мальчишки, находятся исполнители и на возрастные роли. Серия представлений *поп стор* «Беседы с Сократом», в роли Сократа бессменный протагонист Академии. В тех же спектаклях, где роль Сократа не главная, протагонистом опять-таки остается схолярх, уже под другой личиной. Кто-нибудь припомнит диалог с участием Платона? На роль Платона в труппе нет исполнителя.

Правда, один выразительный случай припомнить можно. В экспозиции «Федона» остается неясным, присутствует ли в пространстве диалога Платон — «не помню», — говорит рассказчик, в разговоре Платон себя не обнаруживает. В аттической драме есть на сей случай любопытнейший прецедент. Когда у Эсхила актеров было только два, а персонажей на сцене должно было быть три и никак не меньше, вместо Прометея, скажем, в таком случае целый эпизод лежала кукла, — об этом пишет Аристофан в комедии «Лягушки» (909–921). Платон-ироник, Платон-трагический поэт куклу не куклу, а статиста без речей, но с выразительной мимикой мог себе позволить ради исторической справедливости и в память о великом Эсхиле.

Течение урока в Академии может быть прервано на любом месте. Только Сократ уговорил Феодора вступить с ним в беседу, как она застопоривается. Может быть, они решили, что мальчикам пора размяться. Во всяком случае, старики начинают самодовольную болтовню, что-де они хозяева своих рассуждений, а не рабы клепсидры, и могут останавливать и возобновлять беседу по желанию и что только философ свободен, ибо ничто мелочное, своекорыстное, вообще житейское не имеет над ним власти, даже самая жизнь. Кажется, это последнее пространное отступление в этом диалоге. После него рассуждение продолжается уже в очень плотном режиме до конца диалога, что с еще большим основанием заставляет предполагать, что это была большая рекреация.

Дальнейшее рассуждение предваряет еще один воображаемый разговор с Протагором (на сей раз за него Феодор), и обращение к известному спору между последователями Гераклита и Парменида о том, что все течет или же все стоит. Уклоняясь от того, чтобы принять какую-то из сторон, Сократ возвращает рассуждение Тезтета о знании к тому моменту, когда было предложено определение, что знание есть ощущение. Последовательно обсуждается еще несколько версий: знание есть истинное мнение, зна-



ние есть истинное мнение с присоединением логоса, знание есть истинное мнение с присоединением логоса и еще некоторого отличительного признака. Беспомощность всех вариантов обнаруживается довольно быстро, но по ходу рассмотрения уточняются многие термины – мнить, мыслить, знать, логос, то, что вне логоса, алогон, простое, неделимое, и сложное. Утверждается постулат: *ἄτομον ἄλογον* (неделимое, простое — вне логоса). Подчеркивается, что все, происходящее в душе, совершающаяся мысль (разговор души с самой собой), мнение, знание и пр., лишено звука, которым оснащается внешняя речь человека (189 е – 190 а). Этот пассаж живо вызывает в памяти гносеологический экскурс знаменитого VII письма (342 а – 344 d), а именно, характеристики четвертой ступени познания, на которой объединяется все, что в душе — мнение, знание, мысль, в отличие от имени, определения и изображения, существующих вне души и так или иначе связанных с чем-то «материальным», по крайней мере, с ощущаемым посредством слуха, зрения или осязания. Нас не выставили с сеанса родовспоможения, может быть, нам еще и предложили эсotericкий урок? Очень похоже на то. Взяв сокровеннейшее имя «знание», собеседники проходят ступени определения, изображения, душевной работы несомненно возвратно-поступательным продвижением, проверяя одну ступень другой, рисуя пробные модели (душа — восковая табличка Мнемозины, душа — клетка для птиц-познаний), конструируя гипотетические интуиции (Сократ и Теэтет издали — можно перепутать). Пятая ступень, разумеется, остается без оглашения, но она подготовлена постулатом *ἄτομον ἄλογον*, а именно, идея как неделимое лишена логоса. Некоторый намек на то, что Теэтет оказался очень близок к пятой ступени, есть в последних словах Сократа о том, что после сегодняшнего упражнения юноша приобрел кроткое и целомудренное (*σωφρόνως*) сознание того, что не знает того, чего он не знает. Приобретаемое на пятой ступени познание именуется в

VII письме *φρόνησις καὶ νοῦς* (344 а) — целомудренное усмотрение ума³. Очистившись от ублюдочных фантомов, душа уже подготовлена к новой работе и к новым, более высоким достижениям. Встреча собеседников — не последняя.

Возможности детективного жанра позволили нам «между строк» диалога вычитать много соблазнительной, хотя и не доказуемой информации. Впрочем, точно ли — между строк? Мы не отходили от текста, мы просто старались не упускать из вида мизансцены, если они обозначены, и отнестись с максимальным доверием к любому указанию на то, как что делается в очерченном рамками диалога пространстве. От первого до последнего слова очень непростая, многофазовая беседа Сократа с Теэтетом, посвященная определению знания, прошла у нас на глазах, надо думать, описывая ее, а не только передавая смысл рассуждений, автор преследовал какую-то цель, каковой, вероятнее всего, было показать, что так вести беседу — хорошо, так передавать ее в писаном сочинении — правильно. Ведь не зря же в «Федре» специально обсуждался этот вопрос, как предавать письму достижения философии. Ответ был — максимально приближенно к формам живого общения учителя и слушателей. Отсюда не следует, что именно так дело происходило в Академии. Но если так — хорошо, почему же в Академии непременно не так? В крайнем случае, не

³ Слово *σωφροσύνη* (того же корня, что наречие *σωφρόνως*) означает, собственно, юношеское целомудрие и сохраняет ощутимую связь с первоначальным значением, будучи перенесенным в сферу добродетели и ума. Слово *φρόνησις* — того же корня, но без приставки *σω-* «цело»-, которая в данном случае не прибавляет что-то к корню, но лишь усиливает его собственный смысл. Так «благоразумие» в русском языке с отделением приставки (корня) «благо» не теряет смысла блага, присущего разуму. Так же и «целомудрие» (с приставкой или без) лишь напоминает, что мудрость скромна и кротка на пятой ступени познания, как и на первой.

только так, не всегда так, но чтобы «только не так» — абсурд.

Итак, артистично проведенный урок, с элементами игры (в родовспоможение души), театрального перевоплощения (с вызыванием призрака Протагора), с использованием не только, геометрических чертежей, но и воображаемых картин, не вычитан нами между строк, он выписан *expressis verbis* в тексте диалога. Мы берем на себя смелость распространить его приемы на практику Академии. Опровергнуть такое предположение нельзя, а доказать можно пытаться, столь же пристально вчитываясь в мизансцены других диалогов — спиритические сеансы с явлениями вещающих покойников здесь не редкость. Поэтому реальная проблема не в том, превращалась ли когда-нибудь, хоть изредка, Академия в домашний театр, а в том, действительно ли текст диалога рождался из записи имевшего место рассуждения, или все-таки Платон писатель, художник слова, сам все продумал, придумал и написал от первой до последней буквы. Если доверять букве текста, то делал это не Платон. Тогда чьи же реплики следует отнести на счет Платона, а чьи — на счет собеседников Сократа? Эти последние сами импровизировали свои реплики или зачитывали по шпаргалке? Или мы остановимся на том, что в диалогах воспроизводятся исторические беседы Сократа, Сократом же авторизованные, а не инсценированные в Академии режиссерским гением Платона? После всех деструкций, произведенных в платоноведении после тюрбингенской революции, Платон-художник исчезает у нас на глазах, Академия берет на себя редакционно-издательскую деятельность, а вместе с ней и ответственность за тексты. Платон вряд ли писал собственноручно даже приписанные ему эпиграммы, скорее диктовал, а такая форма работы требует перечитывания, гибкой обратной связи. Разыгрывание только что продиктованного не целыми спектаклями, а короткими сценками могло быть хорошей обкаткой текста перед выработкой

окончательного варианта. Предположения, опять — увы! — только предположения. Но ведь на то и человек, чтобы предполагать. Даром что ли вводил Сократ Протагора в число участников диалога и предоставлял ему самому защищать свою великую Правду. «Душа, не притязай на удел бессмертных», — это слова Пиндара (Пифийская 3, «Асклепий», 60–65), но под мыслью Протагор подписался. И все же греки требуют доказательств. Есть доказательство! Отсутствие решения в конце диалога. Такое себе позволяли только в Академии.

Философский лексикон Аристотеля в интерпретации М. Хайдеггера

Никто не станет оспаривать справедливость такого принятого сегодня требования и критерия ценности научной работы, как высокая цеховая квалификация ее автора. Книгу ли, статью ли о том или ином предмете из области античной философии может предлагать читателю лишь *специалист*, что подразумевает дипломированного специалиста, усвоившего технологию своего цехового производства («Беда, коль пироги начнет печи сапожник»). И все-таки соблазн дилетантского вмешательства в спор о предметах всеобщей значимости неизменно велик, да и опутимых препон как будто бы нет: разве наследие античности не досталось всем и каждому, кто к нему прикоснется? И разве не должна быть высшей аттестационной инстанцией автору книги сама книга? Действительно, разве концепция сократовской иронии, предложенная Кьеркегором, уступает в авторитетности, скажем, ницшеанской трактовке духа и смысла античной культуры на том основании, что Ницше был профессором классической филологии, а Кьеркегор — нет? Во всяком случае, западная наука о классической древности испытала на себе влияние обеих этих концепций и — более того — синтезировала их, выработав взамен образу статуарной, пластически-совершенной, т. н. «вингельмановской» античности представление об античности противоречивой, мучительно раздваивающейся между светом научной рациональности и мраком до-рационального мифа или послерациональной мистики, трагически несовершенной и постоянно восходящей к самопознанию.

М. Хайдеггер, обращаясь в своих историко-философских работах к античной эпохе, то и дело вторга-

ется в законные владения классической филологии: критика, чтение и перевод текстов, лексикологический анализ терминов и т. п. Толкуя Платона, Аристотеля, Парменида, Гераклита, Анаксимандра, М. Хайдеггер то подает голос в общий тон научной преемственности и как бы доводит до нужного ему конца концепции своих ученых предшественников, то запальчиво отвергает самые принципы научного подхода к историческому наследию философии, противопоставляя цеховой догматической традиции опыт индивидуального непосредственного общения со словом древнегреческой мудрости¹. Отсутствие профессионализма еще не означает невежества, хайдеггеровские опыты прочтения греческих текстов заслуживают внимания научной критики не только как образец дилетантской несостоятельности (ее легко предположить и несложно доказать), но и как пример артистической герменевтики, позволяющей свободному от цеховых предрассудков мыслителю, видеть или угадывать неожиданные смысловые пласты или связи там, где добросовестный школяр, не располагая возможностями научного доказательства, *обязан* быть слепым и недогадливым, не говоря уже о тех случаях, когда он просто недогадлив и слеп. Недостаточно проштудировать предмет, надо продумать мысль — таков постоянный лейтмотив и основной аргумент в хайдеггеровской полемике с авторитетами общепринятых научных истин.

Парадоксальность, образная яркость интерпретаций, не исключая также и некоторой мистической туманности, характерны для любой из герменевтических пьес М. Хайдеггера, но даже и в их ряду выде-

¹ Наиболее отчетливую формулировку и наглядную демонстрацию методологических принципов хайдеггеровской герменевтики можно найти в статье «Изречение Анаксимандра» — см. *Heidegger M. Holzwege*. Frankfurt am Main, 1957, S. 343. Русский перевод см. в изд.: *Хайдеггер М. Разговоры на проселочной дороге*. М., 1991. См. также *Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером*. М., 2004.

ляется работа под заглавием «О существе и понятии φύσις. Аристотель, "Физика", В I»². Ни один фрагмент не толкуется у М. Хайдеггера ради него одного или ради его ближайшего окружения — рассмотрение всякий раз ведется в горизонте всеобъемлющего целого; перевод отдельного термина (скажем, ἀλήθεια у Платона, λόγος у Гераклита, χρεών у Анаксимандра) обсуждается непременно в контексте общеисторической концепции всей европейской философии, не говоря уже об индивидуальности автора рассматриваемого фрагмента, которая дорисовывается с искусством, заставляющем вспомнить о достижениях современной палеонтологии или о пылком воображении пушкинского Дон Гуана («Оно у нас проворней живописца. Вам все равно, с чего бы ни начать, с бровей ли, с ног ли»). Φύσις Аристотеля становится поводом для осмысления едва ли не всего терминологического арсенала автора «Метафизики» и «Физики», которая, по выражению М. Хайдеггера, в такой же степени есть «метафизика», в какой «Метафизика» есть «физика»³.

«Аристотелевская "Физика", — выделяет свою мысль М. Хайдеггер, — есть сокровенная и потому еще ни разу не продуманная в достаточной степени основная книга западной философии»⁴. Даже самые высокоученые исследования философии Аристотеля имеют тот недостаток, что они всецело подчинены духу «схоластики нового времени» и мыслят Аристотеля не по-гречески. Цель своей работы М. Хайдеггер видит в том, чтобы вскрыть «содержательное» в греческом тексте, выявить специфически греческое понимание природы и противостоящих ей понятий.

Стержнем, вокруг которого организуется изложение, автор делает перевод указанного в заглавии

² Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles Physik B 1. См.: Wegmarken. Fr. a. M., 1967. S. 309 ff. Здесь и далее ссылки даются на текст издания: Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις. Аристотель, Физика, В I. М., 1995. С. 26 сл.

³ Там же. С. 31.

⁴ Там же. С. 30.

фрагмента аристотелевской «Физики». Свои переводческие принципы в данном случае М. Хайдеггер формулирует так: «Поскольку этот “перевод” есть, собственно, истолкование, то к нему требуется одно только разъяснение: этот “перевод” ни в коем случае не есть перетаскивание греческих слов под специфическую нагрузку нашей речи. Он собирается не заменить греческий текст, но лишь только ввести в него и как введение в нем исчезнуть. При этом ему недостает чеканных штампов или закругленных оборотов, почерпнутых из нашего собственного языка, этот перевод не знает приятности и “лоска”»⁵.

В справедливости этой последней авторской оценки читатель еще не раз убедится, что же касается принципа «введения в текст» и «исчезновения в тексте», то к обсуждению его нам придется вернуться после того, как будут рассмотрены те конкретные решения, которые предлагает М. Хайдеггер в этой работе как образцы продуманного истолкования аристотелевских выражений и стоящих за ними аристотелевских представлений.

Вопросом о смысле греческого термина *φύσις* Хайдеггер задается не с тем, чтобы выяснить происхождение и развитие понятия природы, одного из центральных понятий западной метафизики. Напротив, он даже предлагает встать вне историко-философского интереса к «истории понятия», — только тогда, вдумавшись в содержание представлений, запечатленных в аристотелевской концепции сущего в его целокупности, человек нового времени в беседе с мыслителем прошлого сможет решить свои проблемы, и прежде всего, проблему сохранения природы и человека перед лицом все поглощающего прогресса техники⁶.

«Отправляясь по следам аристотелевского определения» природы, М. Хайдеггер обращает внимание прежде всего на то, что «ядром вопроса о “физике”»

⁵ Там же. С. 34.

⁶ Там же, С. 30.

становится у Аристотеля определение движения. Что все в этом мире: небо, море, растения, звери, — движется, греки знали и до Аристотеля, многие философы пытались определить понятие движения, однако только Аристотель, по убеждению Хайдеггера, «впервые достиг такой ступени вопроса и даже впервые ее создал», на которой движение обсуждается не как нечто «встречающееся среди прочего», но как «вопрос об основном образе бытия»⁷.

Первый параграф второй книги «Физики» проводит разделение всего сущего на существующее «от природы» и существующее «через другие причины», т. е. тем самым *φύσις* утверждается как причина. «При слове и понятии “причина”, — замечает Хайдеггер, — мы мыслим как само собой разумеющееся “каузальность”, т. е. род и способ того, как одна вещь “действует” на другую»⁸. В противовес этому новейшему пониманию употребленное здесь греческое слово *αἴτιον* «разумет в данном случае то, что выступает виновником, из-за которого некое существо есть то, что оно есть»⁹. Эта вина не имеет характера каузално действующего воздействия, причина должна здесь пониматься буквально как «первый зачин», который совершает «открытие вешности какой-либо вещи»¹⁰. Каузальность есть лишь производный род такой причинности.

В дальнейшем (192 b 13–15) для выражения причины — *αἴτιον* стоит слово *ἀρχή*. «В большинстве случаев, — поясняет Хайдеггер, — греки слышали в этом слове нечто двойственное: во-первых, *ἀρχή* разумеет то, от чего нечто берет свой исход и начало, во-вторых же то, что в то же время как этот исход и начало берет верх над тем другим, что от него исходит, и таким образом держит это другое, а тем самым над ним господствует, начальствует. *Ἀρχή* означает одно-

⁷ Там же, С. 32–33.

⁸ Там же, С. 35.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

временно начало и господство»¹¹. В соответствии с таким пониманием Хайдеггер предлагает переводить *ἀρχή* как «исходное распоряжение» или «распорядительный исход», настаивая на сохранении в переводе существенной двойственности этого понятия и замечая в скобках, что понятие это, по всей вероятности, не могло быть «архаическим» и в космологии первых философов «вмыслено» задним числом впервые начиная с Аристотеля и затем через позднейшую «доксографию»¹².

В этом пассаже *φύσις* определяется как *ἀρχή κινήσεως*, «распорядительный исход подвижности»¹³. М. Хайдеггер замечает, что приводимое здесь перечисление родов движения (увеличение и уменьшение, изменение, перемещение) без различения и обоснования такого, а не иного различия, показывает, что подвижность Аристотель понимает в очень широком смысле (широком, однако, не в значении расширенного, нечеткого или поверхностного, но в значении существенной и основательной полноты). «Под господством механического мышления наук нового времени мы теперь склоняемся к тому, чтобы подвижность в смысле перемещения от одного местоположения в пространстве к другому понимать как основную форму движения и все подвижное "объяснять", истолковывать по ней. Этот род подвижности, *κίνησις κατὰ τόπον* — подвижность относительно точки и места, есть для Аристотеля лишь один среди других и никоим образом не выделяется как просто движение»¹⁴.

Понимание «перемещения» тесно связано с пониманием «места», последнее в античности было несколько иным, нежели в новое время. «*Τόπος* есть некоторое *πού*, то или иное "где" и "там", к чему какое-либо определенное тело приписано: огненное принадлежит горе, земное — долу. Сами эти места:

¹¹ Там же, С. 36–37.

¹² Там же, С. 37.

¹³ Там же, С. 38.

¹⁴ Там же, С. 38–39.

горе — долу (небо — земля), — размечены, помечены отличительным образом, через них определяются расстояния и связи, а также то, что мы называем "пространством" и для чего греки не имели ни слова, ни понятия. Для нас теперь не пространство определяется через место, но все места определяются как точки расположения тел и через бесконечное, повсюду однородное, нигде не размеченное пространство»¹⁵.

Понятие покоя, отвечающее понятию подвижности в смысле смены места, предполагает пребывание на том же самом месте. Такой покой, однако, может соединяться с движением. Растение, которое укореняется на своем местопребывании, может расти (движение увеличения, *αύξησις*) или чахнуть (*φθίσις*). И наоборот: лисица в беге постоит — коль скоро она сохраняет одну и ту же масть — покоем неизменности, без *ἀλλοίωσις*. Усмотрение всех этих пересекающихся явлений как родов подвижности для М. Хайдеггера тайно свидетельствует о таком взгляде на основную черту их, которой Аристотель фиксирует в слове и понятии *μεταβολή*, — в переводе Хайдеггера — «перепад». Любая подвижность есть такой «перепад» из чего-то (*ἐκ τινος*) во что-то (*εἰς τι*). «Так мы говорим о перепадах в погоде или в настроении и думаем при этом о перемене»¹⁶. Существенной сердцевины греческого понятия *μεταβολή* можно достичь, по Хайдеггеру, лишь обратив внимание на то, что в любом перепаде нечто до сих пор скрытое и отсутствовавшее приходит (выпадает и попадает) в сияние очевидности¹⁷. Освободившись от мнения, что движение есть в первую очередь перемещение, человек нового времени должен научиться видеть, каким образом движение для греков было некоторым способом бытия и имело характер того, что М. Хайдеггер именует при-бытием и при-сутствием. Путь к такому пониманию лежит; по мнению Хайдеггера,

¹⁵ Там же, С. 39.

¹⁶ Там же, С. 40

¹⁷ Там же.

через осмысление противопоставления природы и техники, существующего «от природы» и произведенного человеческим искусством.

В ходе рассуждений Аристотеля (192 b 16–20) сущему из рода растений, зверей, земли, воздуха противопоставляется сущее рода лежанки, покрывала, щита, повозки, корабля, дома. Первое — это φύσει ὄντα, второе — поделки, которые в своей подвижности делания, производства и тем самым в покое сделанности, произведенности, имеют совсем иной «распорядительный исход» (ἀρχή), нежели существующее по природе. Ἀρχή поделок есть τέχνη¹⁸. Τέχνη означает, по Хайдеггеру, не «технику» в смысле производства, не означает оно также искусства в расширенном смысле умения производить, но τέχνη есть понятие, относящееся к познанию и обозначает «искушенность в том, на чем основывается любое изготовление и производство; искушенность в том, где то или иное производство, например, производство лежанки, должно происходить, оканчиваться и завершаться»¹⁹. Понятие τέχνη Хайдеггер связывает с понятиями εἶδος и τέλος. «То, на чем производство “прекращается”, есть стол как готовый стол, но готовый именно как стол, как то, что есть стол, каким образом он выглядит; во взоре заранее должен стоять εἶδος стола, этот наперед узренный вид, εἶδος προαιρετόν, он-то и есть тот конец, τέλος, в котором искушена τέχνη²⁰. Τέλος Хайдеггер понимает не как цель и не как назначение, но как «сущностно определенную завершенность», которая лишь как таковая может восприниматься как цель и предполагаться как назначение.

Таким образом, ἀρχή произведений искусства-ремесла, распорядительный исход их подвижности, их предвзятый вид, εἶδος προαιρετόν, существует не в них самих, а в ком-то другом, в ἀρχιτέκτον, в том, кто распоряжается над этой τέχνη как ἀρχή. Тем самым они

¹⁸ Там же, С. 42.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же, С. 42–43.

как бы и различаются от φύσις ὄντα, существующего по природе, поскольку то имеет распорядительный исход своей подвижности в самом себе. Однако, по изложению Аристотеля, разграничение между произведенным и выросшим проводится совсем не так односложно. В рассуждение принимаются еще две характеристики: οὐσία, сущность, и σμιβηθεκός, приходящее. Прежде чем приступить к рассмотрению этих категорий, М. Хайдеггер делает небольшое отступление, посвященное греческому слову *катηγορία*.

Значение термина «категория» выросло, по Хайдеггеру, из обычного употребления этого слова, восходящего к глаголу *катаγορεύειν* — на агоре (ἀγορά) в открытом судебном разбирательстве кому-то не на жизнь, а на смерть сказать, что он есть «тот, который...»²¹. В более широком смысле это значит: призывать что-то как то-то и такое-то, призывать так, что в этом призывании, «призывании», и через него призванное становится, ставится в общедоступное и открытое, явное. Слово *катηγορία* есть наименование того, что есть нечто: дом, дерево, небо, море, твердое, красное, здоровое; термин «категория» разумеет некоторое отличительно помечающее призвание. ««Категории», — продолжает М. Хайдеггер, — лежат в основании тех ежедневных призываний, которые оформляются в высказывания, «суждения»; только поэтому и могут эти категории, в свою очередь, быть найдены под водительством высказывания, того, что называется λόγος; вот почему Кант должен был таблицу категорий «выводить» из таблицы суждений; вот почему познание категорий как определений бытия сущего, так называемая метафизика, есть в некотором сущностном смысле познание этого логоса, т. е. «логика», поэтому метафизика удерживает имя логики там, где она приходит к полному (возможно-му для нее) сознанию себя самой, у Гегеля»²². В данном месте Аристотеля мы сталкиваемся со словом

²¹ Там же, С. 44.

²² Там же, С. 45.

категория в дотерминологическом смысле. Лежанка по такой «категории» есть сделанная из дерева вещь. Как нечто сделанное, она имеет распорядительный исход подвижности не в ней самой, но как кусок дерева она принадлежит растительности и уже должна иметь *ἀρχὴ κινήσεως* в себе самой. Вот тут-то и важно учесть, что лежанка уже не есть дерево, она есть лишь деревянная, а под «призвание» «деревянного» может попасть лишь то, что есть нечто иное, нежели дерево: ведь ствол дерева мы призовем как древесный, но никогда не как «деревянный», напротив, можно назвать «деревянным» жесткое яблоко или «деревянной» выправку какого-нибудь человека. Согласно своей «категории» лежанка есть того или иного вида употребительная вещь, к дереву она не имеет никакого необходимого отношения, она может быть из камня или из стали. Древесность лежанки есть *συμβηβεχός*, привходящее. Вот почему для определения «существующего от природы» недостаточно сказать, что оно имеет *ἀρχὴ κινήσεως* в себе самом, здесь важно отличать «в нем самом» как в том, что оно есть как оно само (а это и есть *οὐσία*), от того в нем самом, что есть в нем как привходящее, *συμβηβεχός*.

Слово *οὐσία*, как замечает Хайдеггер, первоначально не было философским «выражением», но оформилось в «термин» только у Аристотеля, когда тот в употреблении его мысленно стал выделять его «решающее» значение как единственное. При этом и до Аристотеля, и после него слово *οὐσία* сохраняло еще и обыденное свое значение, подразумевая и дом, и двор, и состояние, имущество, и наличность. Хайдеггер переводит это слово мало приятным на слух, по собственному его признанию, и почти ничего не говорящим словом «существенность» для того только, чтобы избежать таких ходячих переводов, как «субстанция» или «бытие»²³. Когда Аристотель определяет здесь же *οὐσία* через *ὑποκείμενον*, а существующее от природы называет *τὰ φύσει συνεστῶτα*, то для Хай-

²³ Там же, С. 54.

деггера это указывает на понимание бытия как устойчивого присутствия²⁴. Неустойчивость вещей, их *ῥυθμός* (ритм), есть их сложность, составность; природа есть *τὸ ἀρρύθμιτον πρῶτον* — «первоначально и само по себе бессоставное»²⁵, именно в этом значении *φύσις* может употребляться как синоним термина *στοιχεῖον* — «элемент», когда речь заходит об элементах всего сущего, о «стихиях» огня, земли, воды и т. п.²⁶. В качестве «элементарного» природа противопоставляется сложным вещам как *αἰδιον*, «вечное» — *γινόμενον ἀπειράκις*, «бесконечно становящемуся». Хайдеггер предостерегает от понимания этой «прозрачной» антитезы в «христианском» смысле различения безграничной и ограниченной длительности²⁷. «Различие между собственно сущим и не сущим состоит не в том, что одно длится бескрайне, а другое претерпевает некий обрыв своего срока: с точки зрения срока оба могут быть бескрайними или небескрайними, — решает то, что собственно сущее от него самого присутствует и потому как уже предлежащее — *ὑποκείμενον πρῶτον* — встречается, не сущее, напротив, то присутствует, то отсутствует, так как оно присутствует лишь на основе уже предлежащего, т. е. *при* нем обретается или оказывается пропущенным. Сущее (в смысле «элементарного») есть определенное «всегда-здесь», не сущее есть «всегда-прочь», причем «здесь» и «прочь» понимаются на основе присутствия, а не применительно к простому «сроку»»²⁸.

Проследивая дальнейшие рассуждения Аристотеля, М. Хайдеггер в соответствии с этим противопоставлением «первоначально бессоставного» и «составления», «ритма», пытается истолковать и аристотелевское различение терминов *ἕλη*, «материя» и *μορφή*, «форма». «*Ἔλη* и *μορφή* переведены были рим-

²⁴ Там же, С. 55–56.

²⁵ Там же, С. 63.

²⁶ Там же, С. 63–64.

²⁷ Там же, С. 64–66.

²⁸ Там же, С. 66–67.

лянами как *materia* и *forma*; в истолковании, данном таким переводом, это различие перешло в Средние века и в Новое время. Кант принял его как различие между "материей" и "формой" и объяснил его как различие "определимого" и его "определения" (ср. "Критика чистого разума", "Об амфиболии понятий рефлексии". А, 266, В, 322). Тем самым достигается наиболее крайнее удаление от греческого различения у Аристотеля»²⁹. И греческое слово *ἕλη*, и латинское слово *materia* означают одновременно и лес растущий и лес как строительный материал, а затем и как вообще материал для какого-либо производства. Однако если *ἕλη* означает материю для производства, то «сущностное определение этой так называемой материи зависит от истолкования существа "производства"»³⁰.

Аристотель вводит наряду с термином *μορφή* выражение *εἶδος κατὰ τὸν λόγον*, откуда М. Хайдеггер заключает, что *μορφή* следует понимать, исходя из эйдоса, а эйдос в связи с логосом³¹. Эйдос в истолковании Хайдеггера «разумет вид некоторой вещи и некоторого сущего вообще, но этот вид как зрелище, как воззрение, обзор», который может ссужать и ссужает единственно лишь «идея», «поскольку сущее в этот вид выставлено и, стоя в нем, само от себя присутствует, а это значит, есть»³². Платон принимает эйдос как нечто само для себя присутствующее и таким образом единичным сущим, которые стоят в этом виде, общее; тем самым единичное в качестве вторичного, в противоположность идее как собственно сущему, низводится до роли не сущего. Аристотель, напротив, полагает, что этот дом здесь и та гора там не суть нечто не сущее, но они-то как раз и есть сущее, коль скоро они выставляют себя на обозрение как дом, гору, эйдос же понимается как эйдос только

²⁹ Там же, С. 73.

³⁰ Там же.

³¹ Там же, С. 74.

³² Там же.

в кругозоре непосредственного призывания сущего, как эйдос от логоса и по логосу. Призывание это призывает нечто единичное как то или иное, это значит как нечто того или иного вида. Эйдос и *μορφή* можно понять только исходя из логоса³³.

Чтобы уловить существо греческого логоса, М. Хайдеггер предлагает вспомнить определение человека как *ζῷον λόγον ἔχον*. «Что понимает этот *λόγος*? В языке греческой математики слово “логос” означает приблизительно то же, что и “связь”, “отношение”; мы говорим “аналогия” и переводим “соответствие”, понимая определенного рода отношение или даже отношение отношений; при слове “со-ответствие” мы не думаем о речи или высказывании. Такое математическое употребление, отчасти принятое и в философии, удерживает нечто от первоначального значения слова “логос”: дело в том, что “*λόγος*” принадлежит к “*λέγειν*”, а слово это называет то же самое, что наше “читать”, считать, сочетать, собирать... “Читать”, собирать — понимает: многое рассеянное принести вместе к одному и это одно в то же время пре-под-нести и до-ставить — куда? В несокрытое присутствие»³⁴. Аристотель, по словам Хайдеггера, не дает какой-либо особой теории логоса, он лишь сохраняет то, что греки до него распознали как существо глагола *λέγειν*. Подтверждение своей концепции Хайдеггер усматривает в гераклитовской антитезе: «Владыка, чей оракул в Дельфах, ничего не высказывает и ничего не скрывает, но знаменует», где глагол *λέγειν* выступает как антоним глаголу *κρύπτειν*, скрывать, а тем самым может быть передан глаголом «рас-крывать». Смысл фрагмента толкуется так: оракул не просто рас-крывает и не просто сокрывает, но он показывает, что хочет сказать; он раскрывает, сокрывая, и сокрывает, раскрывая»³⁵.

Логос в греческом определении сущности человека понимает то отношение, на основе которого при-

³³ Там же, С. 75.

³⁴ Там же, С. 78–79.

³⁵ Там же, С. 79–80.

существующее как таковое впервые собирает себя вокруг человека и для него³⁶. Перед логосом природа φύσις раскрывает себя как μορφή, а не как ἕλη или просто «первоначально бессоставное». Чтобы понять такое превращение, следует более точно представить смысл антитезы ἕλη — μορφή. Связующим звеном между двумя этими противопонятиями выступает, по толкованию Хайдеггера, аристотелевская концепция «возможности» — δύναμις. «“Δύναμις” означает способность, а лучше — пригодность к — присутствующее в мастерской дерево есть в пригодности к некоторому “столу”, однако характер такой пригодности к столу дерево имеет не вообще, но лишь как дерево выбранное и подогнанное; выбор же и подгонка, т. е. характер пригодности, определяется из “производства” производимого; производить же, мыслимое по-гречески, равно как и по исконному смыслу нашего слова, означает: про-из-водить нечто в присутствии как тем или иным образом выглядящее, готовое; ἕλη в таком случае есть профессионально-пригодно распорядительное, которое принадлежит сущему как плоть и кость, каковое сущее имеет в ней исходное распоряжение своей подвижности. Но лишь выведенное в тот или иной вид, в этом выведении — μορφή — сущее есть то, что оно есть и как оно есть»³⁷. Μορφή, таким образом, имеет преимущество перед ἕλη³⁸. Подтверждение этому Хайдеггер находит в том пассаже аристотелевского текста, где устанавливаются соотношения между категориями φύσις, ἀρχή, μορφή и парой δύναμις — ἐντελέχεια.

Ἐντελέχεια — одно из самых загадочных выражений Аристотеля. Пытаясь выяснить содержание этого термина, Хайдеггер возвращается к понятию «подвижности» и заявляет, что решающим моментом здесь выступает то обстоятельство, что «греки понимали подвижность из покоя»³⁹. В данном случае ему прихо-

³⁶ Там же, С. 80.

³⁷ Там же, С. 81–82.

³⁸ Там же, С. 83.

дится провести различие между «подвижностью» и «движением». «Подвижность понимает то существенное, из чего определяют себя движение и покой. Покой расценивается как “прекращение” (*παύεσθαι* — Мет., Q, 6, 1048 b 26) движения. Недостаток движения позволяет считать себя как крайний его случай (= 0). Но как раз этот понятый как разновидность движения покой имеет все же в существе своем подвижность... Конец движения не есть следствие его прекращения, но есть начало подвижности как улавливающего удерживания движения. Подвижность движения тем самым в высшей степени состоит в том, что движение подвижного улавливает себя в своем конце, *τέλος*, и как уловленное таким образом “имеет” себя в конце: *ἐν τέλει ἔχει*, отсюда *ἐντελέχεια* — имение-себя-в-конце. Вместо им самим отчеканенного слова *ἐντελέχεια* Аристотель употребляет также слово *ἐνέργεια*. Здесь вместо *τέλος* стоит *ἔργον*, творение в смысле про-из-водимого и про-из-веденного»³⁹. Когда Аристотель говорит в «Метафизике»: *φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμει ἐστίν* (1049 b 5), то обычный перевод «очевидно, что действительность раньше возможности» выглядит явным заблуждением, поскольку явственное противоположное. Хайдеггер надеется в своем истолковании снять эту видимость заблуждения. *Ἐνέργεια* как себя-в-творении-удержание раньше («первоначальное исполняет существо чистого присутствия»), чем *δύναμις* как некоторая пригодность чего-то к чему-то⁴¹.

Заключительная часть работы посвящена решению проблемы двойственного понимания природы *φύσις* как страдательного вещества, с одной стороны, и деятельной формы — с другой. М. Хайдеггер стремится постигнуть эту двойственность в ее изначальном и существенном единстве. Все предшествовавшие интерпретации аристотелевских терминов подготовили конечный вывод: ни вещество не есть безразлич-

³⁹ Там же, С. 85.

⁴⁰ Там же, С. 85–86.

⁴¹ Там же, С. 90.

ный материал, ни форма не есть застывший результат, но и материал есть вещество пригодное к той или иной вещи, и окончательное оформление есть путь от «еще не» к «более не»⁴². «Каждое живое своей жизнью начинает также и умирать, и наоборот: умирание есть тоже жизнь, ибо лишь живое способно умирать; умирание может быть высшим “актом” жизни»⁴³. «Пока цветок “всходит” (*φύει*), опадают листочки бутона; по-являе-т-ся плод, тогда как цветок увядает». «Выведение в вид позволяет присутствовать так, что одновременно в присутствии постоянно присутствует отсутствие (*στέρησις*)»⁴⁴. Цветок как бы от-с-та-в-ляе-т-ся через плод, но как плод растение возвращается в свое семя, осуществляя тем самым свое восхождение в свой собственный вид — *φύσιν ὁδὸς εἰς φύσιν*. *Φύσις* тем и отличается от *τέχνη*, что в этой первой *εἶδος* сам по себе и как таковой приносит себя к при-су-т-ствию и не нуждается, как это происходит в *τέχνη*, в привходящей *ποίησις*, которая нечто обыкновенно подручно наличествующее, например, дерево, впервые про-из-водит в вид «стола», а это произведенное само по себе никогда не есть «в пути» и не может быть «в пути» к столу⁴⁵.

Φύσις ... есть из себя самой и в самое себя путешествующее при-су-т-ствие от-су-т-ствия ее самой. *Φύσις* есть один из родов бытия, а именно, тот, который в самом себе имеет начало своего бесконечного движения по пути к тому, что есть он сам⁴⁶.

Последние слова статьи соотносят *φύσις* и *ἀλήθεια*, «природу» и «истину» в излюбленном хайдеггеровом образе «несокровенности» самораскрывающегося бытия. Изначально, полагает Хайдеггер, философия понимала не природу как род бытия, но бытие как природу, почему и стоит это слово в центре рассмотре-ния т. н. досократической натурфилософии; аристоте-

⁴² Там же, С. 93–103.

⁴³ Там же, С. 104.

⁴⁴ Там же, С. 103.

⁴⁵ Там же, С. 105–106.

⁴⁶ Там же, С. 106.

левская концепция природного сущего — отзвук той первоначальной слитности природы, истины и бытия.

Таково хайдеггеровское «введение» в чтение Аристотеля, после которого, по замыслу интерпретатора, сам греческий текст должен заговорить с нами своим греческим голосом, без посредничества позднеантичной и схоластической традиции, равно как и филологической науки нового времени, в системе которой предложенный перевод не имеет ни прецедента, ни обоснования. Нет смысла перечислять пункты расхождения такого перевода с данными общих и специально аристотелевских словарей — не менее далек Хайдеггер и от педантического послушания лексикологии немецкого языка; в хайдеггеровских сочинениях филология сталкивается не с оплошностями нерадивого ученика, а с предложениями непроверенных гипотез, доказательство которых предоставляется тому, кто способен его провести и кто в нем нуждается.

Что же реально предлагает аристотелеведению рассмотренный выше перевод? В историко-философском смысле предложение Хайдеггера сводится к настойчивому ограждению аристотелевского наследия от широко распространенного обыкновения понимать его если не вполне «на уровне» современных достижений философской мысли, то в очень похвальном приближении к этому уровню. Это, безусловно, своевременное и строго научное требование, подготовленное развитием принципа историзма в подходе к памятникам античной культуры, однако осуществлению его в настоящее время мешает не столько несознательность исследователей, сколько отсутствие четких критериев для отделения собственно античного в античном наследии от того античного, которое, естественно развиваясь, перешло в позднейшее и дошло, наконец, до современного. Так, например, хайдеггеровское истолкование греческого понимания места как места существенного укоренения, а не места случайного расположения, артистически весьма привлекательно, но в этом истолковании остается без объяснения тот важнейший момент, что позднейшее «не-греческое»

понимание пространства как бесконечной длительности зародилось именно в недрах греческой философии, чего не отрицает и сам Хайдеггер. Подобным образом обстоит дело и с другими терминами, для которых М. Хайдеггер сочиняет «истинно греческие» значения. Так, в значении термина «логос» присутствуют смыслы «собираания» и «выявления для другого», постольку, поскольку он означает членораздельную человеческую речь. Кроме того, логос имеет множество крайне суженных употреблений, в которые его общее значение уже никак не вмещается. То, что в школе Аристотеля обозначения основных философских понятий приобретают статус «технических терминов», Хайдеггер признает и в этой, и в других своих статьях. Но в таком случае, расплывчатый перевод таких терминологических выражений в их до-терминологическом смысле не может быть использован для передачи таких недвусмысленно терминологических сочетаний, как *εἶδος κατὰ λόγον* или *πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως*.

Подробная критика каждого из предложенных вариантов перевода потребовала бы тщательного анализа аристотелевской терминологической системы, для которого в рамках данной статьи нет ни материала, ни места, ни необходимости. Здесь важно представить одно: поймать Гераклита или Аристотеля на слове — еще не значит понять те задачи, решению которых посвящена была деятельность этих мыслителей; М. Хайдеггер многообразно толкует сказанное и невысказанное в слове философии, но обходит молчанием цель высказывания, тот самый «телос», семантические возможности которого он описывает столь вдохновенно. В платоновские времена в смысле «что значит слово?» говорили «что может слово?» или «что хочет слово?». Из этих двух Хайдеггер выбирает первое, пренебрегая вторым, полагая, что достигает таким образом «объективности» анализа, на деле же такое исследование возможностей без оценки их отбора теряет всякую историческую конкретность. «Плохая физика — как сказал бы А.С. Пушкин — зато какая великолепная герменевтика!»

Троянский конь, или «четыре вины» Аристотеля

Философ Ницше заметил как-то, что в человеке стремление к познанию причин — отголосок извечной человеческой мстительности. Причина — это вина («Ты поведай нам вину твоего, Иван, прихода в нашу светлую страну» — говорит Месяц Месяцович в сказке Ершова «Конек-Горбунок»). Выяснение причин — это выдвижение обвинений. Словом «причина» в текстах Аристотеля переводится греческое слово *aitía*, тесно связанное с судопроизводством, как и его латинский эквивалент *causa*. «Четыре причины», по Аристотелю, определяют любую вещь: материя (*causa materialis* в европейской схоластике), форма (*causa formalis*), творец (*causa efficiens*) и цель (*causa finalis*). Пока мы пользуемся словом «причина», упуская из виду характер «вины», нам кажется, что все эти четыре причины сами себя обеспечивают и отыскиваются автономно, по очереди, без оглядки друг на друга, хотя и очевидно, что, скажем, творец и цель связаны теснее, чем, скажем, творец и материя или материя и форма. Обычный сакраментальный пример: статуя — форма, медь — материя, скульптор — творец, цель — исполнение заказа или дар. В этой благополучной ситуации все четыре причины кажутся досадными тавтологиями — все они вытекают естественно из одного только произнесенного слова «статуя». Но случаются ситуации менее безоблачные, и тогда ох как требуется умение правильно оценить эти четыре «вины» и далеко не просто это будет сделать.

После долгих лет осады, береговых стычек, поединков и перестрелок проснувшиеся в одно прекрасное утро троянцы увидели со стен, что берег пуст —

ни греков, ни палаток, ни кораблей. В распахнутые ворота народ хлынул из крепости, еще не веря радости, но уже теряя разумную бдительность. Здесь был лагерь, здесь мы сражались, здесь стояли корабли — все позади, греки убрались восвояси, конец войны, мир! Вот и доказательство! Посмотрите — что это за сооружение оставлено на берегу? Искусное, не обошлось без Афины, должно быть, дар примирения. Ввести его в город, предъявить богам. Не теряйте голову, сограждане, прозвучали более трезвые голоса. Распотрошить эту махину или сжечь. Боговдохновенный жрец Нептуна восклицает: вы что, не узнаете греков? Наверняка это диверсия, механический лазутчик или что похуже. Да хоть бы и дар, от данайцев страшны и подарки. Так описывает эту сцену Вергилий в поэме «Энеида». «Глупость — восклицает Эней — какая глупость погубила Трои!» Все как будто оглохли — ведь Лаокоон ударил копьем в бок механического зверя и зазвенело оружие, спрятанное внутри, но никто не услышал, не различил звук, не понял причины. Дикая древность.

В просвещенные аристотелевские времена любовью слушатель Лицея подошел бы к делу методично и, вооруженный учением Аристотеля о четырех причинах, повел бы следующий «обвинительный процесс».

Вина первая — что за форму мы имеем перед собой? По очертаниям это конь. Но если бы под сотнями протянутых к нему рук играли упругие мышцы, лоснилась бархатная кожа, струилась шелковая грива — это был бы конь. Но здесь, извините, мы имеем дерево, технический материал. Следовательно, это техническое изделие — и все. Пока ничего более определенного, пока нам не известна вина-творец и вина-цель. Итак, вина вторая — древесина.

Вина третья. Никто не видел, как появился деревянный конь на берегу. Никто не видел, кто его сделал. Имени мастера нет. Есть рука мастера. Кто он? Бог? Человек? Если бог, от бога принять придется, будь хоть чума. А человек? Скорее всего — грек,

из своих никто на себя ответственность не берет; тем более важно решить вопрос о четвертой вине: с какой целью сделал это грек. От этого будет зависеть не только, что делать с машиной, но и попросту окончательное определение, что это такое, т. е. вина первая.

Вина четвертая. Цель. Если греки хотели мириться, можно было, как у людей, и провести переговоры, и заключить мир, и, наконец, обменяться подарками, а не бросать на берегу молчком неопознанный бесхозный предмет подозрительного вида. Версия о даре — наименее убедительна. Вот какую-то гадость сотворить напоследок с досады, что пришлось убираться восвояси ни с чем, — это более вероятно. Решаем, что гадость — не берем. Но все-таки что же это? Почему не дается в руки ответ? Ведь мы уже прошли все четыре причины, и не установили ни одной окончательно. Стоп! Вторая вина отслежена небрежно. Не плоть, а древесина — но сплошь или машина полая внутри? Тогда что в полости? Материя установлена не полностью. А ведь древесный бок, как изящно выразился Вергилий, «набит солдатом» (как «селедкой» или «зерном»). Если бы это выяснилось вовремя, то есть полностью была установлена вторая вина, то все прочие вины тут же стали бы на место: сотворили это чудо греки с целью высадки десанта. Отсюда окончательный ответ:

Вина первая — перед нами укрытие десанта, сделанное греками с диверсионной целью в виде полой машины громадных размеров, обшитой четырьмя видами древесины (Вергилий, упоминая деревянного коня в четырех местах, называет четыре различные породы дерева).

А если бы внутри была хлопушка с конфетти? От изменения материальной вины, скорректировать пришлось бы и все остальные. То же произошло бы, если бы творцом диверсионной машины был признан бог. Тогда цель — кара, а форма — орудие гнева. Или — скажем, целью была бы не высадка десанта, а наказание предателей — их передавали троянцам в

такой экзотической упаковке. Тогда формальная вина — орудие возмездия.

Что же так трудно и неустойчиво все с этими четырьмя причинами-винами? Трудно в учении, легко в бою. Трудно, пока гадаем, пока троянский конь стоит неподвижным чучелом и не введен в действие. Только в действительности, в энергии, выявляются у Аристотеля истинные формы вещей, их сущности и приводящее, их способности, причины, природы. Со статуей все было просто только потому, что ее действительность, энергия и энтелехия — стоять. Аристотель же свою философию строил для движущегося мира, потому и применение его орудий, категорий, требует расторопности.



Делосская пальма, или форма как материя

«Зачем покупать сиамского котенка и не кормить его?» — вопрошает реклама новейшей ваксы для ботинок. Зачем именовать «формой» то, что не имеет конфигурации и вообще никак не связано со зрительными ощущениями? Формальная логика именует формами свои единицы классификации, поэтому первая сущность — солдатский топор в заплечном ранце — рассматривается как соединение в одной отдельно взятой вещи некоторой материи и формы. Форма в данном случае именуется «топор». Ошибется, кто представит «форму топора» как насаженный на топорщище острый с одной стороны, утяжеленный с другой стороны кусок металла. «Форма топора — раскалывание» — поправит его адепт аристотелевской школы. Но если форма — раскалывание, тогда и материя, наверное, не вполне дерево+чугун, потому что важно, какая конфигурация у того и другого, скажем, будь металл не сточен, а закруглен, это уже будет булава, колоть орехи можно, раскалывать дрова — уже нет. Где наша спасительная статуя? Припадаем к ее пьедесталу: вот она, медь, материя. Вот она, статуя, форма. А что изображает статуя — Геракла, Нику или корову — это уже конфигурация, или «морфе», с формой не путать. Стой, статуя, крепче, не падай и не трогайся с места, как некий Каменный гость или Медный всадник. Не оживай, как Галатея, ибо что тогда будет с твоей материей и твоей формой — страшно подумать. «Природа», порою живого существа, тела, кажется, будет по переносу, «как бы», формой живого существа. Скажем, человек, женщина, будет формой бывшей статуи, а материя — даже не медь, а живая плоть, сама насквозь

пронизанная мельчайшими материями и формами — сосуды, мышцы, кости, кровь, лимфа — не перечесать. Схоласт пусть прикует себя к пьедесталу цепями, а мы уже знаем, что у Аристотеля все нужно наблюдать в работе, рассматривать в действии, тут-то все и скажется, что есть форма и что есть материя этой формы.

Славный остров Делос явился среди моря богине Латоне, когда пришла пора ей рожать двух божественных близнецов — Артемиду и Аполлона. Прекрасная пальма росла посреди острова, на который ступила богиня. Мощными руками обхватила Латона крепкий стройный ствол, потужилась и разродилась благополучно. Так повествует гомеровский гимн к Аполлону Делосскому.

Зададим себе несколько контрольных вопросов. Пока пальма росла себе на обрыве, что было ее формой? — Пальма (а не платан). О материи не говорим, материя тоже пальма, ее специфическая пальмовая древесина, из которой она растет и прирастает, но не сделана техническим способом. Но вот пальма включилась в действие иного рода, чем просто расти, как свойственно растениям. При родах Латоны пальма исполнила роль родовспомогательного снаряда и в этом действии ее формой стал родовспомогательный снаряд. Какая материя позволила ей с этой ролью справиться? Пожалуй, прочность и неподвижность, укорененность — т. е. то, что она дерево, а не травинка и не зверь, — родовая форма, даже не видовая.

Прошли века. Экранизировав «Одиссею» и «Илиаду» на Голливуде добрались и до гомеровского гимна к Аполлону. Можно снимать в пруду, можно компьютерным способом, но почему бы не прокатиться на Делос? Натурная съемка все еще пользуется успехом. Вороха поролоновых пальм на все случаи жизни погрузили на съемочный пароход. Съемочная группа в сезон радостно отправляется в путешествие по времени и пространству, вспать — волнующее приключение!

Первое, что они видят на Делосе — пальма! Стоит с тех самых пор, да как стройна, крепка, свежа.

Ребята, снимаем подлинную пальму — во все анонсы, во все афиши. Та была пальма или не та, но на сей раз она включилась в процесс съемок и сыграла в нем роль реквизита, декорации. Реквизит стал ее формой на эти дни. А какая материя обеспечила успех роли? Совершенная конфигурация, идеальный типаж, то, что следует именовать «морфе». Как материя в данном действии выступает «морфе».

Может быть, все-таки как-нибудь переименовать эту материю, состоящую из чистой конфигурации, и форму, состоящую в функции, а не в облике? Неодолимая сила традиции. Да и во что переименовывать? Материю у нас продают в магазине рулонами, но это не мешает нам рассуждать о высоких материях. Форму у нас принимают не только материалы, но и процессы. Главное, не терять мысль, даже если слово сильно сбивает с толку близостью похожих контекстов. Или на поклон в музей: преславная, прекрасная статуя!



«Фантастический прорыв» Эпикура

В истории античной философии Эпикур — одна из наиболее крупных фигур. Именно им были отчетливо и бескомпромиссно сформулированы основные положения античного материализма. Во многом восходя к атоизму Демокрита и отталкиваясь от него, Эпикур, тем не менее, дает существенно новую философскую концепцию мира и человека, созвучную многим достижениям аристотелевской логики, антропологии и этики, отвергая и в то же время пытаясь восполнить самый слабый момент в учении платоновской школы — отсутствие в нем внимания к конкретно существующей вещи и неповторимой человеческой особи, той самой, которую именно Аристотель назвал «первой сущностью», заявив при этом, что философия не занимается тем, что прежде всего бросается в глаза, но исследует конечные начала.

Эпикур более серьезно, чем даже сам Аристотель, отнесся к этим «первым сущностям», или «атомам», как их именовал все тот же Аристотель. У Эпикура объединились в общей системе физические атомы Демокрита и логические атомы Аристотеля, была выработана единая концепция мира и человека, где человек был понят как психически и социально неделимое, атом (в латинском переводе Цицерона — индивидуум), в отличие от демокритовского понимания, когда человек представляется как аналог космоса. Как и Аристотель, Эпикур выделил общественную сферу бытия человека из поглощавшего ее в досократическую эпоху физического бытия, и в этой сфере человек сделался не только основным, истинным и неделимым первоначалом, но и первой и наиглавнейшей целью. В то же время Эпикур, в отличие от

софистов, не распространял эту самостийность и самодержавие человека на гносеологическую область, вернув гносеологию в систему физического учения, отринув платоновскую диалектику и метафизику, подчинив познание природе, вернее двум природам — природе окружающего мира и природе человеческого разума, во взаимодействии которых рождается истина, подтверждаемая лишь опытом практической жизни человека.

Незыблемому бытию платоновских идей Эпикур противопоставил живой материальный контакт человеческого существа с предметами природного мира и открытый горизонт разнообразных толкований и объяснений, рассматривающих различные связи материальных вещей в природе, а не иерархию идей в метафизическом построении.

Революционный характер эпикуровской философии сразу же снискал ему в античности и восторженных поклонников и яростных противников. Многие, а в особенности, наиболее оригинальные черты его учения (в частности система гносеологии) остались так и не понятыми до конца античности, да и в новое время представляют известные трудности для интерпретации по причине сбивчивости и неясности сообщений античных источников об этом предмете.

Слава Эпикура в античном мире была широка и велика, но носила неизменный характер скандальности, спровоцированный скорее оригинальностью эпикуровских трактовок традиционных представлений, нежели реальным противостоянием между общепринятой традицией миропонимания и эпикуреизмом. Так, прежде всего, Эпикура обвиняли в безбожии, потому лишь, что эпикурейские боги не наделены сверхъестественным могуществом или властью над природным и человеческим миром, однако в представлении Эпикура о богах сконцентрированы все ценностные пределы эпикурейской философии — совершенная материя, совершенная этическая индивидуальность, блаженно-бесконечная жизнь в пространствах междумирий, без душевных волнений и

без притеснений из окружающей среды. Далее Эпикуру приписывалась проповедь гедонизма, неразборчивость в средствах достижения удовольствий, неводержанность и неумеренность. Сообщения античной биографической науки о жизни Эпикура, а также фрагменты его наследия опровергают эту молву. Эпикур, действительно, объявлял наслаждение и удовольствие предельным благом человеческого и всякого другого живого существа, однако наслаждения признавал лишь самые умеренные, достижимые без причинения несправедливых обид другому, а следовательно, без неизбежно следующих за обидой боли, ссор, раздоров, возмездия, страданий и т.п., а из всех возможных для человека наслаждений наивысшим считал духовные, и прежде всего — сладость дружеского общения человека с человеком и радость научного познания. Тем самым беспочвенны и обвинения Эпикура в намеренном культивировании невежества.

Тем не менее, несмотря на убедительные опровержения, дурная слава вместе с именем Эпикура перешагнула в средние века и в Новое время, равно как и приверженность учению Эпикура, сохранявшиеся в многочисленных эпикурейских школах, разбросанных по всему античному миру, почти затухшая в христианское средневековье, возродилась с новой силой в эпоху рационализма и просветительства и, поддержанная авторитетами П. Гассенди, О. Гюйо, А. Франса и А. Боннара, дошла до наших дней, возводя Эпикура в ранг одного из величайших учителей нравственности и мудрости.

Истинное значение философского наследия и личности Эпикура следует, вероятно, искать не в одной из этих крайностей и не в золотой середине между ними, а в исторически точной оценке истоков эпикуреизма, его структуры и смысла, а так же влияния его (как положительного так и отрицательного) на последующее развитие античной философии, Преломление эпикурейских идей в философии Нового времени не может быть рассмотрено в рамках данного текста, во-первых, потому что оно не состав-

ляет факта античной философии, а во-вторых, потому что только внутри своеобразной ситуации того или иного мыслителя Нового времени, испытавшего воздействие Эпикура, оно может получить исторически точную оценку, однако без осознания этого последующего влияния Эпикура, вероятно, нельзя найти верного ключа к пониманию эпикурейского учения, во многих своих чертах как бы чуждого античной эпохе и в то же время вряд ли возможного в каком-либо другом регионе и в иной период духовной истории человечества.

Обширными данными об истоках и путях формирования личности Эпикура мы не располагаем. В биографии Эпикура даже самые доброжелательные и словоохотливые источники отмечают лишь три момента: коренное афинское происхождение, при том что годы детства и юности Эпикура прошли вне Афин, окончательное возвращение в Афины в 300 г. до н. э., покупку знаменитого сада и основание в нем философской школы и, наконец, его скромную и праведную жизнь в кругу любящих друзей-учеников и мучительную смерть от тяжелой болезни почек в 271 г. до н. э. семидесяти двух лет отроду. Припоминают при этом, что одним из популярнейших наставлений в школе Эпикура было *λάτρε βίωσας*, «проживи незаметно». О годах ученичества Эпикура сообщают, что наибольшее влияние оказали на него книги Демокрита и личность его старшего современника Пиррона, признанного впоследствии основателем скептической школы. Этическое учение Эпикура объявляют заимствованным у Аристотеля. Непосредственным наставником Эпикура в философии называют Навсифана, чье имя упоминается у Диогена Лаэртского в преемстве как демокритовской, так и пирроновской традиции. Однако сам Эпикур, как говорят, отрицал чье бы то ни было влияние, утверждая свою полную самостоятельность в философии и абсолютную оригинальность своего учения. Попробуем и мы прежде всего рассмотреть содержание

дошедших до нас сообщений вне связи с возможными прототипами, а лишь в их взаимной соотношенности и возможной последовательности.

К сожалению, Эпикур разделил судьбу большинства античных философов, сочинения которых не сохранились, а известны лишь по упоминаниям, пересказам или критическим разборам позднейших ученых писателей. Правда Эпикур здесь счастливее многих — в универсальном труде Диогена Лаэртского (III в. н. э.) «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» ему посвящена полностью заключительная десятая книга. Помимо жизнеописания, скупого на биографические подробности, зато исполненного доброжелательности и даже апологетического пафоса, эта книга содержит сжатый обзор эпикуровской теории познания и чуть более двух печатных листов текстов, выдаваемых за авторские сочинения самого Эпикура. Среди них три письма («К Геродоту», «К Пифоклу» и «К Менекею») и серия из сорока афоризмов, преподносимых как единое сочинение под названием «Главные мысли». Каждое из писем представляет собой краткий комpendиум одного из разделов эпикуровского учения. Письмо к Менекею посвящено исключительно этическим вопросам, письмо к Пифоклу излагает некоторые объяснения природных (метеорологических) явлений, письмо к Геродоту составлено как обзор всего эпикуровского учения о природе, где основные положения физики перемежаются элементами психологии и гносеологии, в эпикурейской традиции оно именовалось «Малым обзором», в отличие от не сохранившегося «Большого обзора». «Главные мысли» содержат этические наставления.

Те понятия о научной добросовестности в передаче наследия того или иного философа, которых придерживался Диоген Лаэртский, существенно отличаются от принятых в наше время. Его труд содержит и множество заведомо подложных писем знаменитых философов, составление которых широко практиковалось в риторских школах в качестве



учебных заданий, и пересказы учений, беспомощные и невразумительные, как, например в случае с Платоном и Аристотелем, о наследии которых, к счастью, можно судить на основании более надежных источников и прежде всего, сочинений платоновского и аристотелевского корпуса.

Однако именно в отношении Эпикура Диогена можно признать наиболее добросовестным источником. Дело в том, что помимо этих выдаваемых за авторские греческих текстов, существуют латинские интерпретации, значительно более ранние, чем труд Диогена, которые почти полностью подтверждают его данные. Это прежде всего великолепная поэма римского поэта Лукреция «О природе вещей», в которой ученик и поклонник Эпикура развивает его идеи. Бесценным подспорьем в толковании наиболее трудных вопросов являются и посвященные Эпикуру страницы философских сочинений Цицерона, а более всего речь авторитетного эпикурейца Веллия, приведенная в трактате «О природе богов».

Кроме перечисленных выше достаточно целостных сочинений существуют еще многочисленные фрагменты, рассеянные в трудах античных ученых писателей. В конце прошлого века выдающийся немецкий филолог Г. Узенер собрал в одном издании практически все дошедшие до нас источники изучения эпикурейской философии, греко- и латиноязычные, исключая, разумеется поэму Лукреция как сочинение достаточно обширное, во-первых, и во-вторых, достаточно самобытное, чтобы служить источником изучения не Лукреция, а Эпикура, а кроме того, в своей художественной целостности неделимое, представляющее эпикурейскую философию в целом, а не во фрагментах. Опыт Г. Узенера был повторен и продолжен в Англии филологом и историком философии С. Байли в 1926 г., когда он издал собрание эпикуровских текстов, снабдив их переводом на английский язык и комментарием (чего не было в издании Г. Узенера), а затем в Италии Дж. Аригетти, который опубликовал лишь источники без перевода

(итальянский перевод сопровождал издание Э. Биньоне 1920 г.), зато дополнил собрание Г. Узенера новыми фрагментами, обнаруженными уже в двадцатом столетии среди новейших папирусных находок (издание вышло впервые в Турине в 1960 г. и затем повторялось). Неоднократно издавались основные сочинения Эпикура и на русском языке в переводах С.И. Соболевского¹ и М.А. Гаспарова².

Однако, несмотря на столь солидную текстологическую базу, Эпикур не стал фаворитом историко-философских исследований в двадцатом столетии. Здесь сказалась общая установка, с трудом преодолеваемая в последние годы, согласно которой послеаристотелевское время объявлялось упадком философской мысли, а в учениях эллинистических школ существенными считались лишь этические проблемы.

Этическая проблематика всегда стояла в центре античной философии, особенно в Афинах, и рассмотрение метафизики или физики Аристотеля или Платона в отрыве от этики не может дать адекватных результатов. Так же и в учении крупнейших эллинистических школ — стоической и эпикурейской — важно понять единство всех составляющих частей. Дело в том, что именно в эти послеаристотелевские годы формально утвердилось школьное разделение философии на логику, физику и этику, поэтому рассматривать эти разделы можно и вполне изолированно, однако верно оценить и до конца понять — лишь в их единстве и взаимодействии.

Из одной работы в другую неизменно переходили три фундаментальные истины: в этике Эпикур был индивидуалистом и гедонистом, в физике — материалистом и атомистом, в гносеологии-сенсуалистом и противником диалектики. Однако применительно к

¹ *Тит Лукреций Кар. О природе вещей.* Т. 1. Редакция латинского текста и перевод Ф.А. Петровского. М., 1946. Т. 2. Статьи. Комментарии. Фрагменты Эпикура и Эмпедокла. М., 1947.

² *Тит Лукреций Кар. О природе вещей.* М., 1983.

античной философии, где термин «идея» введен был в философский словарь Демокритом, которого мы считаем родоначальником материализма, а понятие материи было сформулировано уже после Демокрита, в школе Платона, его идейного антагониста, категориями новейшего времени следует пользоваться с большой осторожностью и осмотрительностью. И гедонизм, и индивидуализм, и сенсуализм античных философов при ближайшем рассмотрении если не оборачиваются в свою противоположность, то, во всяком случае, начинают играть неожиданными гранями и оттенками.

Смысл философии Эпикур видел в ее способности влиять на душу человека и помогать ему обрести душевное спокойствие и благополучие среди житейских бурь и превратностей судьбы.

«Пусты слова того философа, которым не врачуется никакое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезни из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души»³.

Жизнь человеческой души, согласно Эпикуру, представляет собой неразделимое единство эмоциональной и рациональной сфер, и задача философии — понять их единство и довести это понимание до сознания каждого человека.

«Нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и, наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно» («Главные мысли», там же, V, С. 601). Именно поэтому этическое учение Эпикур строит на фундаменте физического. Традиционная этика, связанная с мифологическими представлениями и полагавшаяся на страх больше, чем на знание, становится главным объектом его нападков и разоблачений.

«Нельзя разрушить страх относительно самых важных вещей, не зная природы вселенной, но подзревая истину в чем-нибудь из того, что рассказыва-

³ Пер. С. И. Соболевского, С. 645–646.

ется в мифах. Поэтому нельзя без изучения природы получать удовольствие без примеси [страха]» (там же, XII, С. 603).

Рациональное преобразование этики, начатое Сократом и проводившееся им в логическом плане, у Эпикура переходит в план физиологический. Таким образом, Эпикур борется уже не с относительностью и субъективизмом в до-философской морали, но с неосведомленностью человека в том, что касается его собственной природы, физической природы его тела и души.

«Для плоти пределы наслаждения бесконечны, и время для такого наслаждения нужно бесконечное. А мысль, постигнув пределы и конечную цель плоти и рассеяв страхи перед вечностью, этим самым уже приводит к совершенной жизни и в бесконечном времени не нуждается. При этом мысль ни наслаждений не чуждается, ни при исходе жизни не ведет себя так, будто ей чего-то еще не хватило для счастья» (перевод М.А. Гаспарова, «Главные мысли», XX, С. 321).

Регулятором поведения человека в представлении Эпикура должно стать не общественное благо, и не космическое или онтологическое благо, а его собственное индивидуальное благо, понятое в аспекте физической теории как благополучие тела и души, сообразованное с теми критериями истины, выявлением которых занимается специальная часть философии, т.н. каноника.

Эпикурейская каноника, призванная научить человека отличать истину от лжи и рассеивать недоумения, непосредственно служит решению этических задач, наряду с физическим учением, а не лишь в качестве его орудия. «Нужно держать в виду действительную цель жизни и полную очевидность, по которой меряются мнения, — иначе все будет полно сомнения и беспорядка» (перевод М.А. Гаспарова, XXII). Цель жизни определяет физика, очевидность — один из критериев каноники; этика выступает как производное от физического знания, проверенного и утвержденного каноникой.

Если попытаться в этих общих рассуждениях о смысле и задачах философии, при всей их отрывочности и несистематичности, выделить какие-то кардинальные и направляющие мотивы, то прежде всего бросается в глаза стремление к упорядочению человеческого бытия и его ограничению, введению в какие-то разумные, согласованные с естественной потребностью пределы. Нет попыток расширить сферу могущества человека или мобилизовать его на какую-то целенаправленную деятельность. Если вспомнить, как явственно во всех сочинениях Платона звучал мотив выхода из потемков и восхождения к вершинам знания, добродетели, мотив преодоления ограниченности человеческих возможностей, ставший психологическим фундаментом платоновской метафизики, то нетрудно предположить, что метафизические проблемы не ставились и не затрагивались Эпикуром именно потому, что он сознательно ограничивал бытие человека рамками его физического существования. Место телеологического пафоса классической афинской философии здесь вновь занимает этиологическая тенденция, рассмотрение и выявление естественного порядка природы, хотя и не ради практических успехов, как это было у досократиков, а ради построения такого физиологического мировоззрения, которое оправдывало бы и даже утверждало бы общественную пассивность индивидуума. «Кто знает пределы жизни, тот знает, как легко избыть боль от недостатка, сделав этим жизнь совершенною; поэтому он вовсе не нуждается в действиях, влекущих за собой борьбу» (там же, XXI).

Установка на ограничение потребностей и действий человека в физике и канонике оборачивается у Эпикура не механическим сокращением теоретического знания, но его принципиальным упрощением.

Согласно сообщению Диогена Лаэртского, каноника (теория познания), физика (учение о телах, первопричинах и первоначалах) и этика (руководство к самосознанию и к практической деятельности человека) преподавались в школе Эпикура, как самосто-

ятельные дисциплины. Есть уточнение: каноника часто не выделялась из физики как самостоятельный раздел, а лишь служила в нее методологическим введением — это подтверждается отчасти построением «Письма к Геродоту», где несколько положений из каноники предваряют изложение физики, а отчасти и порядком изложения у самого Диогена, где изложение каноники предпослано собственно эпикуровским сочинениям по физике и этике. Это обстоятельство, вероятно, помешало античным критикам и позднейшим исследователям разглядеть единую схему, аналогичное построение во всех трех разделах эпикуровского учения, при том что структурная и смысловая аналогичность физики и этики давно замечена и не вызывает сомнений. Вот почему, принимая во внимание слабую разработанность в историко-философских исследованиях именно гносеологической части эпикуровской философии, целесообразно, вопреки традиции, начать рассмотрение наследия Эпикура не с каноники, а с физики и этики, чтобы после их взаимного сопоставления перейти к канонике, имея уже в руках ключ к логике рассуждений философа, продемонстрированной им в двух наиболее важных в мировоззренческом отношении разделах своего учения.

Физика

Приведенное у Диогена Лаэртского «Письмо к Геродоту», или «Малый обзор», было составлено, по преданию, самим Эпикуром как краткий конспект для тех, кто уже знаком с его философией, в отличие от «Большого обзора», обращенного к начинающим, положенного, вероятно, в основание поэмы Лукреция «О природе вещей». Тем не менее и в письме к Геродоту, и в поэме Лукреция изложение эпикурейской философии начинается с тезиса «ничто не возникает из несуществующего» (Д.Л., X, 38; у Лукреция — «ничто не возникает из ничего божественным образом» — I, 150). Дальнейшее рассуждение таково: «...иначе все бы возникало из всего, не

нуждаясь ни в каких семенах, и ... разрушалось бы в несуществующее», а таким образом «все давно бы уже погибло, ибо то, что получается от разрушения не существовало бы» (там же, X, 39). Нетрудно заметить, что пафос этого утверждения направлен против концепции возникновения мира, принятой в платоновской школе. В данном контексте Эпикур употребляет для обозначения несуществующего греческий термин *μη ὄν* по-русски иногда передаваемый словом «меон», служивший у Платона обозначением материи, как он ее называл, «темного вида», «восприимницы всех рождений» («Тимей», 49 а, 52 b), участвующей наряду с эйдосом в создании любой вещи. Эпикур как бы ловит Платона на слове: из несуществующего, из ничего, разумеется, ничто возникнуть не может. Отсюда вывод: материей может служить лишь нечто существующее, притом существующее без возникновения и без уничтожения. Можно заметить, что примерно таким же образом критиковал Платона Аристотель, однако степень зависимости Эпикура от Аристотеля установить очень трудно, ибо ныне известные фундаментальные сочинения аристотелевской школы во время Эпикура обнародованы не были. Однако достаточно характерно уже и то, что во многом Эпикуру ближе Аристотель, чем Платон, следовательно, такова была логика времени — ранне-эллинистическая эпоха тяготела к натурализму и материализму, платоновская концепция идей долго оставалась без понимания и продолжения.

Примечательно, что Эпикур критикует Платона как бы «этимологически», не вдаваясь в сложности концепции, опираясь на «первые значения слов, не нуждающиеся в истолковании» (Д.Л., X, 38). Второй «этимологический» аргумент против концепции платоновского «Тимея» касается вселенной, которая по-гречески именуется *πάν*, «все» («пан»): если вселенная есть все, то она не может мыслиться вечной и неизменной, ибо помимо и вне «всего» нельзя помыслить уже ничего такого, во что эта все-вселенная могла бы перейти при изменении, ровно как ничего

такого, что могло бы своим вмешательством побудить ее к изменению. Тем же доказывается и беспредельность вселенной, ибо нет того, что могло бы быть за краем, откуда, собственно, и мог бы наблюдаться этот край (там же, X, 38).

Эпикур очевидным образом не стремится дать подробную картину мира, свою первоочередную задачу он видит в том, чтобы «понять то, что стоит за словами» (там же, X, 38). Основания эпикурейской физики не сколько «физичны», сколько «логичны». Система, в которую они выстраиваются, тоже обращена к разуму, а не к воображению (тем резче контраст между эпикуровскими источниками и поэмой Лукреция, стремившегося любой теоретический тезис представить в наглядном образе). Итак, по Эпикуру, вселенная-все по самому смыслу этого слова вечна и неизменна, а существующие в ней вещи возникают из непременно существующего и в него же разрешаются после гибели; это существующее всецелое включает в себе тела, о существовании которых говорят нам наши ощущения, а необходимость признать существование пустоты диктуется разумом: движение тел очевидно, а для передвижения нужен простор, место, «неосязаемая природа», или пустота (там же, X, 39–40).

Тела и пустота — вот две природы, составляющие всецелое вселенной (именно так употребляет Эпикур слово «природа», полностью в традициях досократовской и аристотелевской космологии). Помимо этих двух природ нет ничего самостоятельно существующего, все остальное должно мыслиться как «признаки» или «свойства» (Д.Л., X, 40) (*σημπτώματα ἢ συμβεβηκότα*). Лукреций называет это «свойствами» (*conjuncta*) или «явлениями» (*eventa*) (I, 449–450). Думается адекватную оценку употреблению и содержанию этих терминов можно дать лишь в сопоставлении с понятием вещи, для которой они выступают признаками или свойствами, ибо это понятие, как можно будет убедиться в дальнейшем, весьма своеобразно и сильно отличается, скажем, от аристотелевского.

Тела, согласно Эпикуру, могут быть сложными, т. е. возникающими из чего-то и во что-то разрушающимися, и простыми, т. е. никогда не возникающими и не погибающими, а, напротив, составляющими те тела, что подвержены возникновению и уничтожению (X, 40–41). Эти простые и неизменные тела Эпикур называет вслед за Демокритом, «атомами», т. е. «неделимыми», а так же «семенами» и «началами». Простые тела не содержат в себе пустоты, тогда как сложные, помимо первоначал, содержат в себе также и пустоту. Атомы разнообразны по виду (X, 42), внутри одного вида число подобных атомов совершенно беспредельно (*ἄπειρον*, «апейрон»); этим обеспечивается вечность и бесконечность вселенной, однако число различных видов небеспредельно, а лишь неохватно (*ἄπειροληπτον*, «аперилептон») — этим, вероятно, объясняется то обстоятельство, что мы не встречаем крупных атомов, доступных зрительному восприятию (такую возможность, напротив, допускал Демокрит, не накладывающий ограничения на число видов). Можно предположить также, что у Эпикура был еще один резон ограничить число видов изначальных тел. Диоген поясняет это место не очень понятным, на первый взгляд, аргументом (X, 43): «Ведь он говорит ниже, что внутреннее деление совершается не до бесконечности; такую оговорку он делает, чтобы не подумали, будто раз качества вещей изменчивы, то и по величине атомы отличаются от совершенной бесконечности». Думается, здесь дело не в одной величине атомов, а в той связи между понятиями атома и вида (*эйдоса*), обсуждение которой началось у Демокрита и было продолжено у Платона и Аристотеля. Демокрит, по-видимому, отождествлял атом и вид, поэтому деление сложной вещи происходило скорее на неделимые виды атомов, чем на неделимые тела, во всяком случае, принципиально важно было именно деление на атомы того или иного вида. Своего рода геометрические атомы положены в основание вещей как предел деления и начало структуры также и у Платона в «Тимее». И

демокритовские, и платоновские атомы были скорее типами элементов, нежели единичными элементами. По отношению к единичной вещи термин «атом» стал применять впервые лишь Аристотель, обозначивший словом «атом» индивидуум, в отличие от вида-эйдоса. Эпикур, как и Аристотель, понимает под термином «атом» единичное физическое тело (в противоположность пустоте), однако атомы-первоначала, семена сложных вещей выступают уже не столько как физические тела, сколько как элементарные типы, не подверженные разложению на иные, не подобные себе типы. Число таких типов должно быть ограничено, ибо в противоположенном случае делению не будет конца. Примечательно, что этот довод приводится в изложении Лукреция (I, 478 сл.). Вот его рассуждение: всякое тело того или иного вида, как делимое, так и неделимое, как плотное, так и пористое, в очертаниях своих позволяет выделить какое-то число частей, например, правую и левую, начало, конец и середину или тому подобные части; мысленно меняя порядок расположения этих частей, можно получить все новые и новые формы; если проделать эту операцию с атомами тех или иных видов, то можно эти виды размножить, тем самым реальное разнообразие атомов, и следовательно вещей в мире умножится во сто крат за счет этого мысленного эксперимента, — тогда померкли бы все человеческие ценности, ибо в любой момент могло явиться нечто более совершенное, чем известные образцы совершенства, все равно как не было бы и предела числу безобразий, и без того достаточно омрачающих человеческую жизнь. Итак, можно видеть, что именно разнообразие видов атомов гарантирует разнообразие вещей в мире, а различие в сочетаниях, порядке и взаимном расположении атомов лишь умножает начальную потенцию самих атомов, но не создает этой потенции. «Буквенные» аналогии, настойчиво повторяемые Лукрецием, подтверждает этот тезис: слова различаются числом и расположением букв, но если бы не различались по виду сами буквы, не различались бы и слова, рав-

но как если бы виды букв не были ограничены числом, возможности сочетания их в разнообразном порядке резко возросли бы и от общепонятного языка ничего бы не осталось.

Все это еще раз говорит о том, сколь важное значение придавал Эпикур своему понятию атома, который был для него не просто элементарным физическим телом, но прежде всего элементом со своей физиономией, и эта индивидуальная физиономия атома определяла, по Эпикуру, в конечном счете физиономию всего мира с его богатством разнообразных вещей. Вышеприведенное замечание Диогена (не исключено, правда, что это замечание вставлено уже в текст Диогена позднейшим схолиастом) следует, вероятно, понимать в том смысле, что если качества и разрушаются при дроблении вещества, то нельзя доводить возможность дробления до бесконечности за счет величины, иными словами — атом не есть наименьшая величина, атом есть наименьшее качество. В этом же смысле можно понимать и рассуждение Эпикура о невозможности бесконечного деления ограниченного предмета на «плоские» частицы (X, 56–57).

Не один только облик атома определил судьбу мира, по Эпикуру, тому же самому атому Эпикур приписал и начало движения всего мира. По Аристотелю, природные вещи, в отличие от вещей, произведенных человеком, имеют начало движения в самих себе, тогда как рукотворные вещи имеют начало движения в произведшем их мастере. Для Эпикура атом есть та минимальная вещь, от которой берут начало все прочие, более сложные, природные вещи. Этот атом имеет начало движения в самом себе. Причем атом индивидуального вида и в движении выявляет свою индивидуальность. Как среди прочих физических тел атом выделяется «лица не общим выражением», так и среди движений его движение должно выделяться уникальной траекторией. Эпикур выражает эту идею следующим образом: лишь на фоне одинакового движения может быть выявлено индивидуальное, поэтому если общее нормативное движение

атомов представить в виде прямой линии, то одного шага влево или вправо достаточно, чтобы утвердить индивидуальный характер движения, поэтому вместо хаотического движения атомов у Демокрита Эпикур предлагает свою картину: атомы падают параллельно по отвесной линии (отвес в данном случае лишь символизирует прямую линию, а не указывает на какой-либо «верх» или «низ») и один-единственный раз, в неопределенное время, в неопределенном месте, по побуждению собственной природы, без всякого внешнего воздействия каждый из них совершает отклонение от прямой линии, что ведет, естественно, к столкновению одного атома с другими атомами, от этого толчка берут начало другие толчки, под действием внешних толчков возникают сцепления атомов, более или менее устойчивые, и так возникает весь окружающий нас мир (Лукреций, II, 216–224).

Начала у вселенной никогда не было, атомы и пустота выступают в ней как первопричины ее и самих себя (Д.Л., X, 44). Беспредельность вселенной, у Эпикура понятая логически из самого слова «пан» («всё»), у Лукреция трактуется как неизмеримо большее пространство, по которому разбросаны как отдельные атомы, так и целые миры.

Понятия центра вселенной, ее верха или низа эпикурейская концепция не допускает (X, 60), однако при рассмотрении движения обозначение «верха» и «низа» Эпикур считает уместными, предоставляя их определение наблюдающему сообразно занимаемой им позиции при наблюдении.

Окружающий человека мир, с землей, небом, и небесными светилами, не является, по Эпикуру, ни единственным, ни уникальным (X, 45), поскольку даже атомов единственных в своем роде нет, а следовательно, образующиеся от их столкновения и сцепления конгломераты также должны иметь неоднократные повторения, — не исключено, что вполне тождественные. Относится это и к человеку (Лукреций, III, 853 сл.). Идентичные по составу и структуре комплексы составляющих его атомов могут возникать в разных концах



вселенной и в разное время, однако типологическое тождество не есть тождество индивидуальностей; именно поэтому атом как физически неделимое выявляет свою индивидуальность лишь в отклонении, индивидуальность человека составляет уникальный груз его памяти, своеобразная запись индивидуальной траектории его жизненного пути.

Миры, как любая сложная вещь, возникают и погибают, распадаясь на составляющие их первоначала (X, 73–74). Отдельные миры во вселенной разделяются пролегающими между ними «междумириями» (X, 89). Атомы, если они свободны от сцеплений с другими, в междумириях движутся с одинаковой скоростью, независимо от их величины или тяжести. Здесь же, в междумириях, обитают, если верить Цицерону, и эпикурейские боги («О природе богов», I, 18). О богах Эпикур и Лукреций говорят с неизменным благоговением и восхищением, вопреки распространенной молве о безбожии эпикурейцев. Однако эпикурейская теология яснее очерчена в этическом и эстетическом аспекте, нежели в космологическом. Боги, по Эпикуру, состоят из атомов, самых тонких, легких, совершенных. Как всякое сочетание атомов, божественное тело должно было бы иметь начало и конец своего существования, однако боги именуются бессмертными (X, 123). Следует ли это бессмертие понимать как бесконечно долгую жизнь или как исключение из всеобщего правила для сложных тел, не вполне ясно. Зато недвусмысленно звучат неоднократно повторяющиеся в эпикурейских текстах утверждения о том, что ни в жизни человека, ни в природных процессах, наблюдаемых в околоземном мире, боги не принимают никакого участия (X, 123–124).

Выяснению естественного хода и естественных причин наиболее мощных и впечатляющих природных явлений посвящены полностью «Письмо к Пифоклу», приводимое у Диогена Лаэртского, специальный раздел в «Письме к Геродоту», большая часть пятой и целиком шестая книга поэмы Лукре-

ция. Этой части своего учения Эпикур, как можно было видеть из цитированных выше тезисов о назначении философии, придавал первостепенное значение, полагая, что именно страх перед небесными явлениями более всего мешает счастливой жизни человека, делая его рабом мифических предрассудков (X, 85–86). Именно здесь, при обсуждении природных явлений, Эпикур формирует свои оригинальные методы естествознания, отличные от общепринятых основоположений физики как раздела философии.

В объяснении природных явлений, считает Эпикур, не следует все подгонять под один и тот же принцип, как это делается в этике или при изложении основ атомистики, где каждому явлению отвечает лишь одно истолкование. Небесные явления допускают «много причин своего возникновения и много суждений о своей сущности, которые все соответствуют ощущениям» (X, 86). Естественно-научные изыскания состоят не в выдвижении аксиом или установлении законов, а во внимательном наблюдении и разборе явлений, выделению в них примет, аналогичных другим, доступным непосредственному рассмотрению, земных явлений, в оценке этих многообразных аналогий и в допуске всех предположительных объяснений, которые не противоречат очевидности и обыденному опыту. Тот же, кто «одно объяснение принимает, а другое, столь же соответствующее явлению, отвергает», — по словам Эпикура, — «соскальзывает из области физиологии в область мифологии». Так например, восход и закат солнца, луны и других светил можно объяснить тем, что они, будто бы, каждый раз заново рождаются, при сходных предпосылках, а можно и тем, что они то появляются над землей, то скрываются за нею; что последнее соображение допустимо как и в случае круговращения всего неба при неподвижности земли, так и в случае движения только этих светил, при неподвижности неба. Ущерб и прирост луны может объясняться и вращением этого тела, и изменениями в воздухе, и вмешательством иного, заслоняющего луну тела, так же и свет луны



может быть и ее собственный, а может быть и отраженным светом солнца. Столь же многообразные объяснения предлагаются и движению планет, появлению комет, затмениям солнца и луны, громам и молниям, землетрясениям, ураганам и т. п.

Столь своеобразное представление о научной истине является вполне закономерным следствием эпикурейской концепции возникновения вещи и ее сущности, а также необходимости и случайности в основополагающем мировом движении — в отклонении атома. Отклонение атома свободно и неопределенно, возникновение вещи и самые ее границы определяются внешними воздействиями, а не ее внутренней сущностью. Существование вещи от возникновения ее до ее уничтожения может быть достигнуто лишь наблюдением, но никак не предварительным рассуждением. Строго говоря, мы не можем с абсолютной уверенностью прогнозировать даже завтрашний восход солнца, не говоря уже о его предстоящих затмениях. Это был решительный разрыв с досократической традицией философии, днем рождения которой считается день солнечного затмения, свершившегося по предсказанию Фалеса. Этим шагом наносился непоправимый ущерб представлению о могуществе человека, о потенциях разума, наконец, о самой пользе развития наук. Такой ущерб требовал основательной компенсации в этическом учении, но такова была изначальная установка Эпикура: в отрыве от этики физика бессмысленна и бесцельна.



Этика

В этическом учении Эпикура было четыре заповеди, которые считались основополагающими, так называемое «четверозелье» («тетрафармакон»).

Первая: «Блаженное и бессмертное (существо) и само не имеет хлопот (беспокойства) и другому не причиняет их, так что оно не одержимо ни гневом, ни благоволением; все подобное находится в немоощном».

Вторая: «Смерть не имеет никакого отношения к нам: ибо то, что разложилось, не чувствует, а то, что не чувствует, не имеет никакого отношения к нам».

Третья: «Предел величины удовольствий есть устранение всякого страдания. А где есть удовольствие, там, пока оно есть, нет страдания или печали, или того и другого вместе».

И, наконец, четвертая, несколько неожиданная: «Не долго продолжается непрерывное страдание в плоти; но крайне сильным оно бывает в течение очень короткого времени, а такой силы, что лишь превышает удовольствие в плоти, оно длится не много дней. Длительные же немощи (болезни) содержат в себе больше удовольствия, чем страдания» («Главные мысли», I-IV).

Расхожее мнение об эпикурейской этике включает в себя совсем иные фундаментальные ценности: беспечное житье, в котором высшее благо — наслаждение; духовная свобода, не признающая над собой никакого гнета, ни в виде божественного произвола, ни в виде природной необходимости; самоустранение индивидуума от общественной жизни (девиз «проживи незаметно»), наконец, обретение и покоя и радости для души в дружеском единении близких по духу людей (для философа — это крут учеников и единомышленников, посвящающих досуг ученым занятиям). Все эти моменты в учении Эпикура присутствуют, однако исторически верного осмысления их совокупности и внутренней иерархии нельзя, по-видимому, достичь без помощи того ключа, который предлагается в приведенном выше «четверозельи». Что было главным, что второстепенным для Эпикура и его единомышленников, что целью, что средством, об этом позволяет судить как раз это четвероединное основоположение, начинающееся, вопреки общепринятому мнению о гуманистической ориентации эпикурейской этики, а так же ходячему предрассудку о т. н. «безбожии» эпикурейцев, со слова не о человеке, но о божестве. В интерпретации Лукреция этот тезис звучит так:



Ибо все боги должны по природе своей непременно
Жизнью бессмертной всегда наслаждаться

в полнейшем покое,

Чуждые наших забот и от них далеко отстранившись.
Ведь безо всяких скорбей, далеки от опасностей всяких,
Всем обладают они и ни в чем не нуждаются нашим,
Благодеяния им ни к чему, да и гнев неизвестен.

II, 646–651 — I, 44–49, перевод Ф. А. Петровского.

(последний стих можно читать и так:

К нашим заслугам они безучастны и гнев им неведом).

В этой концепции божественного один из главнейших смысловых узлов всего эпикурейского мировоззрения. Эпикур, в отличие от современных ему стоиков, вслед за Платоном и досократиками еще раз пытается противопоставить философское миропонимание традиционному мифологическому, проповедниками которого в античном обществе выступали эпическая поэзия, драма (предметы школьного изучения), пластика, демократические виды творчества, наконец установления государственных культов. Божество в эпикурейской трактовке перестает быть космически действующей силой, божество понимается как этический идеал, причем этот этический идеал предполагает невмешательство в ход природных и общественных процессов, максимальную самодостаточность, которую собственно и подразумевал Эпикур, говоря об удовольствии как об отсутствии страдания. Таким же образом и человека эпикурейская этика рассматривает в полной изоляции и самодостаточности. Ни бог, ни общество не предъявляют у Эпикура к человеку никаких требований, да и у человека нет устремлений ни к обществу ни к божеству. Общество понимается как внешний ограничитель в самоопределении человеческой личности, а божество — как внутренний ее предел, как ее идеал или образец для подражания, мерило оценки. Успешная деятельность — цель всякого этического учения — остается вне поля зрения Эпикура. Его больше заботит не

успех, а другой регулятор человеческого поведения — страх. Под страхом Эпикур понимает всякое стремление избежать принуждения и насилия, сохранить индивидуальную свободу. Эпикур рассуждает о страхе перед богами, перед могущественными природными силами, перед катаклизмами общественной жизни; особое место в этическом учении Эпикура занимает трактовка страха смерти.

Страх перед богами устраняется из мироощущения человека уже первым тезисом «тетрафармакона», — боги безучастны к людям. Отчасти в нем же снимается и страх перед природными стихиями — хотя бы в том смысле, что эти последние уже не могут выступать в сознании человека как орудие божественного гнева. О природном характере внушающих страх небесных явлений учит физика, ее доказательства лишь подтверждают концепцию божества, сформулированную в этическом учении: высшее благо, т. е. божественное, не может быть сопряжено с заботами или злодеяниями.

Понятием страха смерти Эпикур обозначил другой важнейший момент человеческого существования и самосознания — его конечность. Платон не ограничивал жизнь души рамками единичного человеческого существования, смерть трактовалась им не как конец жизни, а как промежуточная грань, отделяющая одно существование от другого, как точка отсчета, отправляясь от которой суд Миноса дает оценку прожитой жизни и закладывает основу будущей. Для Аристотеля, в бессмертии индивидуальной души не верившего, зато исповадовавшего общественную сущность человека, смерть всегда была более или менее случайной, привходящим для человека, сущностью которого была его живая душа, устремленная к благу. Концепция Эпикура стала своеобразным конгломератом обоих этих определений. Смерть в понимании эпикурейцев есть реальный и абсолютный конец человеческого существования и тождественной ему сущности, а посему, в условиях обозначенного тождества, она выступает конечным и решающим

фактором при определении границ человеческого существования и тем самым сущности и ценности человеческого индивидуума. Поскольку сроков недобровольной смерти человеку ведать не дано, то его смертность определяет достоинство человека постоянно, в каждый момент его существования, делая каждый этот отдельно взятый момент самодовлеющей ценностью (отсюда и пошла вульгарная интерпретация «Лови день», хотя скорее это понимание можно сблизить с *temento mori* стоиков).

Вот почему идеальное совершенство в представлении эпикурейцев должно быть беспредельным во времени, ибо всякое ограничение времени существования было бы ограничением меры его совершенства. Вот откуда в мире сцепляющихся атомов возникают бессмертные сочетания материальных атомов, бессмертные как сама материя. Этическим идеалом может быть лишь бессмертное существо, бог. Человек, будучи существом, ограниченным во времени, ограничен и в совершенстве. Его удел — лишь в меру возможностей подражать божеству в беспечальности и самодостаточности.

Третий из основных тезисов расширявает понятие удовольствия, стоящего в центре эпикурейской концепции личности, а у Лукреция даже в центре космологической концепции. Оказывается, что мерой удовольствия является как бы «отрицательная» величина — отсутствие страдания. Почему не наоборот? Почему не страдание определяется как ущемление самодостаточности? Думается, что для Эпикура такое отрицательное определение этического принципа, да и самой личности, вполне закономерно. Если позитивным считать удовольствие, то нужно определять его применительно к понятию сущности человека (скажем, как полезное, должное, подобающее или нечто в этом роде). При внешнем же ограничении индивидуальной вещи легче определить страдание как претерпевание внешнего воздействия, нарушающего относительно стабильные границы вещи, а удовольствие, напротив, как незатронутую

страданием целостность индивидуума. В таком понимании удовольствие эпикурейцев уже не так далеко отстоит от самообладания стоиков, как при его гедонистическом толковании, хотя противоположность устремлений тут налицо — у стоиков это внутреннее самообладание, волевой акт, у эпикурейцев — пассивное ощущение незатронутости, результат уклонения от воздействий, а не сознательной самореализации.

Четвертая заповедь могла бы показаться «проходной» или не очень четко сформулированной, если бы не входила в число основополагающих. Как следует понимать утверждение, что длительная немощь больше в себе содержит удовольствия для плоти, чем боли? Какой этический смысл имеет это наблюдение, что сильная боль не длится долго, да и верно ли оно? Недоумения здесь может рассеять лишь толкование удовольствия как принципа самосохранения. Длительное отрицательное воздействие, если оно сильно, разрушает вещь. Поэтому для вещи, пока она еще вещь, а не добыча смерти, страдание не может длиться долго (это обнадеживающее наблюдение, вполне уместное в этическом рассуждении). Если же какая-то болезнь (или другое ущемление) приобретает затяжной характер, то это говорит лишь о том, что принципу самосохранения индивидуальности удалось в данном случае овладеть ситуацией, силы интеграции превышают силы разрушения, следовательно, выражаясь в терминах эпикурейской этики, удовольствия здесь больше, чем страдания.

Таким образом, в основание этики Эпикур положил свое понимание индивидуальности как внешне ограниченной целостности, в которой на время ее существования силы сцепления атомов преобладают над силами разрушения. Истинной нерушимой и потому вечной индивидуальностью может считаться лишь божество. Смертное существо не может обладать бесконечным совершенством, его индивидуальность конечна, однако смерть, разрушая вещь, расторгает связи между атомами, но не индивидуаль-



ность, которая неделима. «Я» человека не расторгается, оно не претерпевает смерти, оно перестает быть, оно по-своему бессмертно, хотя и не обладает бесконечным существованием. На протяжении существования конечная индивидуальность испытывает внешние воздействия, в том числе болезненные, мучительные, связанные с ущемлением целостности физической или психической. Ощущение незатронутости цельности индивидуума именуется удовольствием. Разрушительные воздействия не влекут за собой длительных страданий, поскольку либо их нагнетание приводит к смерти, либо индивидуальность выстаивает под их ударами, что так или иначе сказывается в чувстве удовольствия, равного чувству неразрушенной цельности.

На таком фундаменте выстраивается здание эпикурейской этики, провозглашающей разум и справедливость как гарантии приятной жизни и «безопасность» от людей, как гарантию самой жизни («Главные мысли», V, VI).

Этические учения классического века афинской философии формулировались как политические, жизнь человека не мыслилась без его общественной принадлежности, побуждения и решения человека ограничивались и определялись установлениями государства, соображениями общественного блага. Сократ в платоновском диалоге «Критон» без колебаний свою жизнь, свободу и волю возлагает на алтарь Отечества, его Законов (согласно которым его отец взял в жены его мать, родил и вырастил сына, дал ему образование), коллективной воли его граждан, благоговеяно подчиняясь им, даже когда они и не правы. Ко времени Эпикура эти старинные полисные ценности значительно потускнели в глазах его соотечественников. Крушение полисной демократии и морали, размывание некогда устойчивых различий между укладами жизни в разных полисах, воцарение на эллинской почве обычаев и нравов восточных деспотий, превосходством над которыми гордилась

афинская демократия времен Эсхила, привело к тому, что внутри этической философии проблемы государственного права отступили на второй план, а вперед выступили проблемы природных нужд человека и его естественных прав. По преданию, родоначальник кинической философии Диоген первый назвал себя «космополитом», «гражданином мироздания», однако поистине «космическую» ориентацию этическое учение приобрело в стоической школе. В учении Эпикура этика также понимается натуралистически, однако характерную черту эпикурейской трактовки общественного бытия человека представляет ее историческое, а не космологическое обоснование. Человек не мыслится здесь по природе своей общественным существом, государственность берется здесь как исторически сложившееся образование (сравним: ведь и любая вещь в эпикурейской физике есть результат «исторически» сложившихся сцеплений атомов под воздействием внешних обстоятельств), являющееся естественным продолжением истории возникновения околоземного мира. В сохранившихся фрагментах Эпикура нет материалов, касающихся истории человечества, однако в поэме Лукреция «О природе вещей» вся пятая книга посвящена последовательному изложению истории человеческого мира в ее демокритовско-эпикурейской трактовке, начиная от возникновения небесных тел и кончая развитием культуры и цивилизации на земле.

В материалистической космогонии Лукреция не находится места мифу о сотворении людей богами, хотя бы даже в аллегорическом истолковании. Зато рисуется своего рода идиллическая картина, как в пору молодости земли, едва-едва остывшей и покрывшейся первым пушком растительности, породила она из себя утробы, которые, корнями укрепившись в земле, вырастали и созревали, пока, наконец, их не раскалывали изнутри набравшие силу младенцы. Этих своих первенцев юный мир падал и лелеял — не было ни жара, ни мороза, ни ветров, пышным покровом расстилалась трава, а материнское лоно зем-

ли источало сок, однородный с нынешним женским молоком, служивший младенцам пищей. Однако помимо человеческого рода земля породила еще и множество зверей и птиц, в том числе много чудовищ, неудачных моделей, которые оказались нежизнеспособными и вымерли. В борьбе за жизнь не только выжили сильнейшие, но и развились характерные свойства различных видов животных. Возможность возникновения межвидовых гибридов, как то: кентавров, спилл, химер, — Лукреций отвергает на том основании, что у разных видов не совпадают ни стадии развития организма, ни привычки, ни пища (V, 878–924).

Первые люди не знали земледелия, питались дарами природы, одевались в шкуры, укрывались в лесах или пещерах, охотились в одиночку, не блюли общего блага, но и не ведали губительных раздоров и войн. Зародышами будущих государств стали семьи, первой формой объединения — договор о дружбе и взаимопомощи между соседями. Тогда же сформировались и языки разных народов, после того как на основе договора были унифицированы и отшлифованы индивидуальные «языки», весьма сходные у людей похожей природы, и живущих в общих условиях местности. Сами же первоначальные языки отдельных людей возникли оттого, что, имея более гибкий, чем у животных, речевой аппарат, человек нашел ему применение в качестве средства обозначения предметов и душевных движений, обозначавшихся до того лишь жестами рук или мимикой.

Историю цивилизации Лукреций ведет от применения огня, который первоначально люди получали от удара молнии, а затем научились добывать трением. Также с действием молнии поэт связывает начало металлургии, развитие которой привело к изобретению оружия и прочих средств ведения войны. Рассеивая семена, сама природа научила людей земледелию; даже примеры искусств человек тоже находил в природе — в звоне тростников, в пении птиц, в плясках и турнирах диких зверей и т. п.

Начало неравенства Лукреций связывает с различием природных задатков, однако богатство скоро вытеснило красоту и силу, возникли раздоры и борьба за власть; уставшие от смут люди добровольно подчинились власти законов.

Повествование Лукреция построено на источниках, восходящих не только к Эпикуру, но и к Демокриту, однако этот «сквозной» характер истории человечества, начало которой усматривается не в рождении первого человека, а в возникновении земли — характерная черта эпикуреизма. Стоики тоже не разделяли мир природы и мир человека, но в их концепции, предполагающей иерархию духовных и неодушевленных существ, весь мир был сотворен для блага человека, тогда как эпикурейцы настаивали на безразличии природы к человеку, равно как и ко всем прочим своим созданиям. У стоиков общество и космос аналогичны друг другу, у эпикурейцев они продолжают друг друга и живут не подобными законами, но одним общим законом. Стоики подробностями общественной жизни распространяли на устройство космоса, эпикурейцы полагали, что все общественные институты, не имеющие природной необходимости, излишни и не делают человека счастливее, а государство крепче.

Отвергая идею космической целесообразности как соответствия изначальному замыслу, эпикурейцы, тем не менее, признавали историческую целесообразность как ведущий принцип преобладания одних случайных форм над другими.

Природа снабдила человека всем необходимым для жизни, однако будучи не единственным детищем природы, испытывая притеснения со стороны неодушевленных стихий и живых созданий, человек был вынужден уже самостоятельно искать способы и средства обеспечить свою безопасность, благополучие и продолжение рода. Руководящим принципом самостоятельной деятельности человека провозглашается «подражание природе», что опять-таки имеет лишь

словесное сходство с одноименным принципом Платона, положенным в основание искусства. По Платону подражание природе в искусстве есть черта его существенной ограниченности; искусство вынуждено списывать свои копии с природных вещей, которые сами суть лишь копии истинных образов-идей. По Эпикуру, подражание природе в деятельности человека есть средство познания своей собственной природы и естественная гарантия успеха. Таким образом развитие цивилизации и культуры трактуется у Эпикура как естественный процесс, противопоставления мира природы и мира техники, как у Аристотеля, здесь мы не находим. Сделанное руками человека сделано природой и по законам природы.

В противоположность гесиодовской традиции, связывавшей лучшие времена человечества с «золотым веком» и проповедовавшей постепенный культурный и моральный регресс человечества, у Эпикура развитие человеческого общества изображается как прогресс от состояния дикого и примитивного ко все большей изощренности ремесел, искусств, потребностей человека и способов их удовлетворения. Однако энтузиастом исторического «прогресса», каким, например, выставлял себя римский поэт Овидий, Эпикура назвать нельзя. «Прогресс», т. е. движение от простых форм жизни к усложненным, вовсе не кажется эпикурейцу Лукрецию однозначно положительным явлением, напротив, это вынужденное движение отдаляет человека от идеала беспечной жизни в единении с природой, однако оно спровоцировано самой природой и скорее составляет беду человечества, чем его вину или достижение.

Исторически возникновение человеческого общества, государства, понимается в эпикуреизме как досадная необходимость, продиктованная неблагоприятными условиями обитания человека, и если человек может обеспечить себе сносное существование без помощи государства, то никакая «общественная природа» (как у Аристотеля) не толкнет его на добровольное ограничение своей духовной и физичес-

кой свободы, каким неизбежно выступает уклад государственной жизни. К понятию справедливости, фундаментальному понятию платоновской и аристотелевской этики, а в досократической философии часто приобретающему расширительный космический смысл, Эпикур относится скептически. «Справедливость, происходящая от природы, есть договор о полезном — с целью не вредить друг другу и не терпеть вреда» (ГМ, XXXI). Этот договор закрепляется в законах и прочих установлениях государства. Законы эти, как известно, в разных государствах неодинаковы, однако это не противоречит справедливости. «Справедливость вообще для всех одна и та же, поскольку она есть нечто полезное в отношениях людей друг с другом, но в отношении частных особенностей страны и других каких бы это ни было обстоятельств, справедливость может оказаться не для всех одной и той же» (ГМ XXXVI). Представления о справедливости могут меняться с течением времени, если меняются обстоятельства; главное — чтобы законы продолжали блюсти пользу и взаимную безопасность сограждан. «Кто имеет возможность доставить себе полную безопасность от соседей, те все живут друг с другом самым приятным образом, имея самую надежную гарантию безопасности, и, насладившись самой полной близостью с друзьями, не оплакивают смерть того, кто скончался раньше их, как будто сожалея о нем» (ГМ, XL). Дружба вообще прославляется в эпикуреизме как одно из величайших благ, доступных человеку в жизни (ГМ, XXVII).

Законы существуют для того, чтобы дурные люди не совершали зла, а мудрые — не претерпевали его. Мудрец стремится высвободиться из уз политического существования, его девиз — «Проживи незаметно». «Величайший плод справедливости — безмятежность» (пер С.И. Соболевского, С. 649), Беспечальность, незатронутость человеческого существа волнением или болью — вот этический идеал Эпикура, с абсолютной полнотой реализуемый лишь в существовании божества. Желая приблизиться к достижению этого

идеала, человек ищет не сколько полноправного существования в государстве (гарантирующего ему безопасность), сколько самодостаточности, которая как результат разумного самоограничения дает ему истинную свободу (ГМ, XXXIX, ср. Письмо к Менекею, 130).

Свобода — основная ценность эпикурейской этики. Как и вся античная философия, эпикуреизм понимает свободу не в отрицательном смысле как независимость, но в положительном — как полноправие, однако не политическое, но природное. Природное полноправие человека предполагает возможность следовать первому принципу его естества — полно и всесторонне наслаждаться жизнью. В этом смысле наслаждение и свобода тождественны друг другу, поэтому когда мы встречаем в тексте Лукреция словосочетание «свободное наслаждение» (II, 277–283), здесь нет нужды видеть оговорку поэта или оплошность переписчика. Свобода, воля, индивидуальность, наслаждение как незатронутая цельность индивидуума — все это понятия в эпикуреизме взаимозаменяемые и тождественные. Аналогия свободы воли человека и отклонения атома, понимается обычно лишь как характеристика этической ситуации человека, однако это в то же время и характеристика его космического бытия. Свободная воля к наслаждению — это в человеке такой же принцип его природы, как отклонение — принцип природы атома. Свобода воли в эпикурейской трактовке вовсе не означает свободы выбора. Человек не волен выбирать между наслаждением и, скажем, самоистязанием. Атом не может уклониться от отклонения, человек не может волевым актом воспротивиться принципу наслаждения (сохранения индивидуальности). Самоистязание или его предел — самоубийство — Эпикур решительно отвергает. Таким образом свобода воли — это необходимое в человеке, случайным же оказывается не выбор, сделанный человеком, а последствия его действий, как не отклонение случайно, а последствия его спонтанности. Противное природе возни-

кает не от измены природе (побуждения всегда и у всех одинаковы), но от неразумных действий, от незнания природы. Так, разумное наслаждение-самосохранение в неразумном человеке оборачивается страхом смерти, который отравляет человеческую жизнь, порождает многие заботы и даже толкает на преступления. Задача философии — разъяснить человеку, что смерть не затрагивает его индивидуальности, поскольку, лишившись чувств, человек уже перестает осознавать себя, а следовательно, быть. Отрицая индивидуальность, смерть, однако, ее не ущемляет, вот почему мудрец принимает смерть как свой естественный предел, а не как величайшее из лишений, предстоящее ему в этой жизни. Эпикурейская этика, таким образом, ставится в зависимость не только от знания природы вещей, но и от непосредственного ощущения человеческого бытия. Знание и чувство относится уже к предметам гносеологии, или каноники, как именовался этот раздел философского учения Эпикура. Гносеология становится смысловым центром философии Эпикура, и рассматривать ее следует именно в этом качестве, не упуская ни одной из тех малочисленных подробностей, которые сохранены для нас античной традицией. Насколько возможно правильное постижение природы, которая есть лишь сложный конгломерат случайных последствий одной-единственной элементарной необходимости — отклонения атома — можно понять строго следуя логике самого Эпикура, исходившего из представления о сквозном единстве природы, где духовное возможно лишь как материальное, а индивидуальное не происходит из общего, но служит его началом.



Каноника

Человеческое существо, по Эпикуру, составляют чувство и мысль. Носителями их в человеке является душа. Как и все человеческое тело, душа состоит из атомов, причем атом души — это наиболее тонкие

частицы, рассеянные по всем членам тела, похожие на смесь ветра и теплоты. Есть в составе души и еще более тонкая материя, еще теснее связанная с частицами тела. В некоторых античных комментариях и переложениях этой эпикуровской теории упоминаются четыре составляющие душу элемента: ветер, воздух, тепло и безымянный возбудитель чувств, составляющий, по выражению Лукреция «душу для целой души» и господствующий над всеми членами тела. Душа рождается вместе с телом, вместе с ним развивается, разделяет все его злоключения, и вместе с телом погибает.

В душевной деятельности Эпикур различает, по крайней мере, четыре момента, которые получили также названия «критериев» (средств добывания) истины. Это ощущение (*αἴσθησις*), претерпевание (*πάθη*), или чувство (*πάθη*), предвосхищение (*προλήψις*) и «набросок мысли» (*ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*).

Чтобы понять, как распределяется процесс познания по этим четырем этапам, следует вспомнить еще от Демокрита идущую и принятую Эпикуром теорию, предполагающую телесные истечения с поверхности предметов, тонкие пленки-слепки, повторяющие все видимые свойства тел, отлетающие от них непрерывно и во всех направлениях. Эти тончайшие изваяния со времен Демокрита именовались «идолами» («идол» — уменьшительная форма от слова «эйдос», «вид», «образ»), обозначавшего у Демокрита индивидуальный облик атома и ставшего в школе Платона обозначением идеи, а у Аристотеля — формы и одновременно логического вида. Само представление об идолах восходит к Гомеру, у которого этим словом назывались тонкие, почти бестелесные изваяния, сохранявшие индивидуальный облик некогда живших людей, обитавшие в Аиде, иными словами «души», или «тени» умерших. Демокрит населил идолами все мировые пространства и объяснил с их помощью, как происходит перенесение необъятного множества предметов в тесные пространства души.

По Эпикуру, человеческая способность видеть и мыслить предметы не может быть объяснена иначе, нежели через некое внешнее проникновение материальных образов в материальную же среду души. «В самом деле, ведь внешние предметы ни через воздух между ними и нами, ни через лучи или иные истечения от нас к ним не могут отпечатать в нас свой природный цвет и форму предметов, проникающие по мере величины своей в наше зрение и мысль и движущиеся с большой скоростью» (Д.Л., X, 49).

Слуховые и обонятельные ощущения Эпикур также объясняет материальным истечением от предметов, отклоняя предположение, будто звук может доходить до слуха, благодаря «преобразованиям воздуха», находящегося между предметом и органами чувств. Звук ощущается, когда удар, происходящий в нас при испускании голоса, тотчас производит вытеснение некоторых плотностей, образующих «поток дыхания». Запах ощущается благодаря прикосновению частиц, «соразмерных возбуждению органа этих чувств; иные возбуждают его беспорядочно и неприятно, иные — мирно и приятно» (Д.Л., X, 53).

Осязание предполагает непосредственный контакт с предметом осязания. Можно заметить, что ощущения зрения, слуха, осязания, согласно этой теории, не привязываются жестко к определенным органам. Внешние истечения воспринимаются душой как бы по всей поверхности тела, а в органах чувств, скорее, концентрируются способности души к их восприятию; в глазах, ушах, носу помещаются, как мы сказали бы, анализаторы, тогда как рецепторы рассеяны по всему телу.

Излагая свою теорию ощущения в «Письме к Геродоту», Эпикур напоминает, что атомы сами по себе не обладают никакими свойствами являющихся нам предметов, за исключением формы, веса и величины, а следовательно, разнообразие наших ощущений в строгом смысле является иллюзией, однако эта иллюзия вовсе не есть обман чувств — отчасти к ней ведут комбинации атомов, дающие сочетания с теми

или иными свойствами, которыми не обладали элементы порознь, отчасти сама душа, а именно разум делает к ощущениям не всегда оправданные прибавления. Свою долю в «окрашивание» бесцветной атомистической картины мира вносит свет, воздух и прочие сопутствующие актам восприятия обстоятельства, перечислению и живописному изображению которых с увлечением посвящает свой поэтический дар Лукреций, отводя этому предмету всю четвертую книгу поэмы «О природе вещей».

Внешние проникновения материальных частиц лишь дают толчок деятельности души, далее начинается внутреннее движение, основные этапы которого эпикурейская традиция связывает, во-первых, с субъективными, как бы мы сказали, переживаниями ощущений, а во-вторых с открывающейся через ощущения возможностью познания внешнего мира и использования полученных таким образом достижений в жизненной практике.

Итак, собственно ощущение, *αἴσθησις*, есть непосредственное взаимодействие души с материальными «весточками», которые посылают ей предметы внешнего мира. Ощущение вне разумно и независимо от памяти, к нему ничего нельзя прибавить, от него нельзя ничего убавить, опровергнуть его тоже нельзя, ибо «сродное ощущение нельзя опровергнуть сродным, потому что они равнозначны, а несродное — несродным, потому что судят они не об одном и том же; разум не может опровергнуть ощущений, потому что он сам целиком опирается на ощущения; и одно ощущение не может опровергнуть другого, потому что мы доверяем каждому из них» (Д.Л., X, 31–32).

Ощущение — это первый и последний момент соприкосновения души с внешним миром. Первый момент ее внутренней работы — это чувство, или терпение. Собственно говоря, чувств эпикурейцы насчитывали только два — наслаждение и боль; первое говорит о том, что ощущаемое близко и сродно нам, второе — что оно противно и чуждо. Это чувство также независимо от мысли, хотя, вероятно, при-

вычка может играть роль в том, что некогда вызывавший неприятное чувство предмет становится приемлемым, а следовательно, при двух возможных, и приятным. К сожалению, подробных разъяснений по этому вопросу в эпикурейских источниках мы не находим.

Мыслительная работа души, работа разума обозначается терминами «предвосхищение» и «набросок мысли» (*προλήψις, ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*), понимание которых сильно затруднено тем обстоятельством, что уже в античности они получили неоднозначные, если не сказать, взаимоисключающие толкования.

Предвосхищение, как разъясняет Диоген Лаэртский, это связанный со словом некий оттиск обозначаемого этим словом предмета, предварением какового оттиска были ощущения. (Д.Л., X, 33).

Цицерон в трактате «О природе богов» интерпретирует термин как некое «предулавливаемое душой впечатление» (*anticipatio*), заранее «насажденное» в ней, или даже «врожденное» (I, 16, 43 — 17, 44).

Лукреций вообще не делает акцента на предварительном характере этого понятия, передавая его по-латыни как *potio* или *potities*, что означает знакомство с каким-либо предметом или составленное в результате этого знакомства понятие. Следует принять во внимание, что «предвосхищение» в философском словаре Эпикура не может означать никакой врожденной идеи или какого бы то ни было доопытного понятия о предмете по той прежде всего причине, что идея или понятие предполагают у предмета познаваемую сущность, а для атомиста эпикурейского толка сущности у вещей нет, есть лишь более или менее устойчивое, но неизменно случайное, ничем не предопределенное существование. Внешний мир внедряется в сознание пестрым роем идолов, ощущения наползают одно на другое беспорядочно, корова не только не отличается от лошади принципиально, она просто не отделяется от нее в нерасчлененной массе непознанных восприятий. Что поможет человеку расчленивать этот смутный поток, выделить



в нем отдельные вещи, различить их порядок и связь? Никакого «припоминания» в платоновском духе для него в эпикурейской канонике не предусмотрено. Следовательно, единственная возможность как-то упорядочить хаос ощущений — это запоминать и сортировать их, отмечая какими-то бирками утвердившиеся уже образы знакомых предметов. Знакомство дает возможность строить какие-то предположения относительно предмета — чего можно от него ожидать, а чего нет. Это и есть предвосхищение предмета в душе, способность его понимать, опирающаяся на многократное с ним столкновение и полученное таким путем предварительное знакомство. С одной стороны, такое предвосхищение целиком опирается на накопление ощущений, а следовательно, имеет силу непосредственной очевидности, которую Эпикур ставил в основание истины. Однако, с другой стороны, оно составлено в результате сортировки, произведенной разумом, на свой страх и риск решившим, что одна серия оттисков может быть обозначена словом «корова» в отличие от другой серии, закрепленной в памяти под именем «лошади»? Само по себе ощущение к этим словам не имеет отношения, и всякий раз разум, получив какой-то новый оттиск, прикидывает, к какому сорту его отнести, и поскольку вся эта работа с самого начала ведется разумом на свой страх и риск, тут возможны ошибки, тем более, что представшее в ощущении животное только по случаю лошадь, а не корова, и чтобы различить их нужно тщательно учитывать наличествующие комбинации атомов, ибо никакая идея или энтелехия здесь не работает, поэтому, случись корове потерять рога, а лошади их приобрести, загадка их сортировочной принадлежности рискует оказаться неразрешимой. Деятельность разума, на свой страх и риск прикидывающего, к какому сорту какой оттиск отнести, у Эпикура именуется «наброском мысли». «Набросок мысли» не имеет силы очевидности, поэтому он еще больше, чем «предвосхищение» нуждается в апробации. Такую апробацию деятельность разума

получает лишь в последующем опыте человека. «Набросок» — это тоже своего рода предвосхищение, как и «предвосхищение» — набросок мысли. Оба эти термина чрезвычайно близки в эпикурейской концепции, а в словоупотреблении Эпикура иногда почти не различимы.

Итак, если бы предметы не посылали, а мы бы не воспринимали «идолов», не было бы истины, а если бы разум не совершал собственного встречного движения к предмету, не было бы лжи, без этих двух взаимодействующих движений не было бы знания в человеке. Ощущения, претерпевания, предвосхищения, наброски мысли — это орудия знания, критерием же в нашем смысле слова, т. е. заверением истины, может служить «подтверждение или опровержение» набросков разума в практической деятельности (Д.Л., X, 50).

Однако этим не исчерпываются все проблемы разумной деятельности, ибо далеко не все представления, которыми оперирует разум, восходят к ощущениям человека. Нельзя сказать, что «идолы» добра и зла или, скажем плотности, белизны, количества, отношения, проникли в человеческую душу извне, отлетев от поверхности каких-то тел. И прежде всего самые атомы и пустота — конечная и непреложная истина бытия — не открывается человеку в ощущениях, а постигается лишь усилием мысли. Получается, что самая главная истина не восходит к ощущению. Каким же путем, в таком случае достигается абсолютное знание истины бытия? Ответ Эпикура можно представить следующим образом. Разум, многократно подвергавшийся и подвергающийся воздействию материальных идолов-образов, способен сам себя привести в состояние, подобное претерпеванию от внедрения некоего образа, однако никаким материальным внедрением не причиненное; разум как бы делает самостоятельный спонтанный набросок навстречу впечатлению, которого не испытал и не испытывает; среди образов, начерченных самими вещами, в пространстве души разум сам набрасывает образ вещи,



еще не оставившей в нем своего материального слепа. Образы души, оторванные от непосредственного созерцания, традиционно именовались у греков «фантазиями», отсюда у Эпикура появляется «фантастический набросок мысли» — прорыв разума за рамки ограниченности ощущений, за грани возможного для него опыта, но не за пределы материального мира.

Собственно у самого Эпикура о фантазиях мы не находим упоминания, «фантастическим» эпикуровский набросок мысли стал именоваться, вероятно, уже в более поздней традиции, однако крайне примечательный в этом отношении контекст мы находим у Лукреция.

Ведь, коль лежащему вне, за пределами нашего мира
Нету пространству границ, то стараемся мы доискаться,
Что же находится там, куда мысль устремляется наша
И улетает наш ум, поднимаясь в пареньи свободном.

II, 1044–47.

В те области, куда заведомо не может дотянуться ощущение, устремляется «прозрение мысли» (*prospicere* — 1046) и «свободный бросок духа» (*animi iactus liber* — 1047). Не вызывает сомнений, что весь пассаж навеян одним из эпикурейских текстов. Здесь одновременно находят выражение и устремление разума вперед навстречу незнакомому предмету и работа «умственного зрения» и свободный полет духа как бы оторвавшегося от человеческого существа с его повседневной эмпирией. Оба эпикуровских критерия — «предвосхищение» и «фантастический набросок разума» здесь сливаются в живом и ярком образе. «Бросок духа» в область недоступного опытному познанию именуется у Лукреция не фантастическим, а свободным. Для римлянина «свободный» — это не просто независимый или полноправный, это прежде всего свойственный сущности того, что свободно. Так, у того же Лукреция «свободная воля» — это внутреннее, а не инспирированное извне побуждение души (II, 277–283), аналогичное отклонению атома как про-

явлению физической индивидуальности. Не сталкиваемся ли мы у Лукреция с желанием понять «бросок разума» также по аналогии со свободным отклонением атома и свободной волей? Свойство разума устремляться за пределы возможностей ощущения к познанию недоступных непосредственному опыту вещей врождено разуму, его «фантастический» бросок есть такое же проявление его индивидуальной спонтанности, как отклонение у атома и самосохранение-наслаждение у этического индивидуума. В такой интерпретации исчезает противоречие между сенсуализмом и наличием чуть ли не «врожденных идей» в эмпирической гносеологии Эпикура. «Врождены», т. е. исходят из природы самого разума, не идеи, а способность разума их образовывать. В конечном счете вопрос об истинности или неистинности этих идей решает не сам разум, а опыт столкновения разума и воли человека с окружающей его действительностью.

Итак, Эпикур построил картину мира, свободную от неотвратимой силы судьбы, от жестокой естественной необходимости и даже вообще от сколько-нибудь принципиальной определенности. Единственно непреложной и однозначной истиной он признавал существование (здесь можно даже сказать — бытие) атомов и пустоты. Первое же подобие нормы — прямолинейное движение атомов в пустоте — вводится им лишь для того, чтобы оттенить отрицающий эту норму принцип неопределенного отклонения атома от прямолинейной траектории в неопределенное время, в неопределенном месте. Отсюда, с этого отклонения, начинаются все созидательные процессы в природе, все преходящие и случайные природные вещи. Продолжением этой цепи случайных существований является и существование человека с его спонтанно-непреложной волей к наслаждению, и существование человеческого разума с его спонтанными порывами в области непреложного и вечного из мира прихотливой подвижности форм сцепления



атомов, постоянных перетеканий материй из одних вещей в другие, из мира равнодушной природы в царство мысли, где лишь он, человек, есть единственный царь и бог. Вот почему все ниточки эпикуровского учения стягиваются к гносеологии, ибо конечная свобода человеческого существа реализуется лишь в том высшем наслаждении, которое сопутствует естественной и спонтанной работе мысли, осваивающей явные и скрытые от взора истины окружающего мира. Однако этот пафос утверждения интеллектуальной свободы человека по-настоящему оказался близок только Лукрецию. По-видимому, для основной массы почитателей, а тем более — недоброжелателей — Эпикур остался проповедником физического материализма и гедонистической морали, его новаторская гносеология осталась, скорее всего, просто плохо понятой и поэтому почти неизвестной.

После смерти Эпикура его школа продолжала существовать сначала в том же знаменитом афинском саду, где начинал свои уроки он сам (школа часто называлась «Садом»), а впоследствии многочисленные школы последователей эпикуровского учения рассеялись по всему античному «кругу земель». Большое распространение получил эпикуреизм в Италии как среди простого люда, так и в среде образованной римской знати. Просуществовав до конца античного мира, эпикуреизм, презираемый и проклинаемый в средние века, возродился в эпоху торжества естественнонаучного мышления и послужил толчком ко многим физическим концепциям, однако его психологические и гносеологические идеи до сих пор ждут своего внимательного и прилежного исследователя.



Стоическая картина мира. Фатализм или натурализм?

Стоическая и эпикурейская школы философия начали свою жизнь в Афинах почти одновременно. Эпикур, коренной афинянин, выросший, однако, на Самосе, поселился в Афинах, уже будучи известным учителем философии, купил свой знаменитый сад и открыл его для друзей и учеников около 306 г. до н. э. Основатель стоической школы, Зенон из Китиона, оставшийся в Афинах после того, как его корабль потерпел крушение у берегов Аттики, тоже был признанным философом, когда в тихий уголок Афин под крышу портика, украшенного картинами Полигнота («Расписной Стои») стали стекаться люди, чтобы послушать его диковинные речи о природе, о судьбе и добродетели.

Отошли в прошлое не только классическая эпоха Платона и Аристотеля, но и держава Александра Македонского. Из наследников Александра, непрерывно воевавших друг с другом за раздел и передел эллинского мира, пожалуй, наибольшее влияние на образ мыслей, да и вообще на судьбу тогдашних философов оказал «спаситель и благодетель» Афин, «восстановитель» древних демократических свобод, Деметрий Полиоркет. Личность и правление Деметрия, не жалея красок, описывает Плутарх. Краткую выдержку из его рассказа уместно будет привести, прежде чем речь пойдет о концепции природы в учении двух названных выше философских школ, чтобы оценки «рационализм» или «натурализм» приобрели некоторое конкретное наполнение.

Деметрий с войском вошел в Афины, и ему для постоя был отведен Парфенон — храм Афины Девы, первейшая святыня Аттики. Величая себя «младшим

братом богини», царь и «почетный святой», учинял прямо в святилище вопиющие акты насилия, разврата и беззакония. Оправдав на суде одного из граждан, действительно невинного, но не по справедливости, а по письму Деметрия, потакая порочности новоявленного бога, афиняне приняли закон, чтобы впредь «никто из граждан писем от Деметрия не приносил». Далее последовало вот что. «Деметрий не на шутку разгневался, и афиняне, вновь перепугавшись, не только отменили закон, но и тех, кто его предлагал или высказывался в его поддержку, изгнали, а иных даже казнили. В довершении ко всему было принято следующее решение: Афинский народ постановляет — все, что ни повелит царь Деметрий, да будет непорочно в глазах богов и справедливо в глазах людей. Когда же кто-то из лучших граждан воскликнул, что Стратон, который предложил это постановление, просто безумец, Демохарет из дома Левконоя заметил: «Напротив, он был бы безумцем, если бы не был безумцем». И верно, Стратон извлек немало выгод из своей лести. За эти слова Демохарет поплатился доносом и изгнанием. Так жили афиняне, казалось бы, свободные после избавления от вражеского сторожевого отряда» («Сравнительные жизнеописания». Т. 3, М., 1964, С. 207). И еще один примечательный эпизод. Когда Деметрий пожелал быть посвященным в Элевсинские таинства, прозрачно намекнув при этом, что времени у него на такого рода занятия мало, в угоду бесцеремонному владыке был срочно изменен афинский календарь, осень была перенесена на весну, полтора года — принятый срок духовного испытания — втиснуты в один месяц и в обход традиционной процедуры с налету и наскоку к числу особо умудренных «созерцателей» был услужливо приобщен самодур, вояка и безбожник.

Итак, в Афинах сломаны и попорчены были все уставы на словах восстановленной демократии: законность, благочестие, наконец, рационализм. Не только человеческие законы, писанные и неписанные, утратили смысл, но и, казалось бы, не подвластные

человеку законы природы перестали служить униженным и оскорбленным естественной оградой от произвола сильных мира сего. Чему в эти дни должен был учить философ, чтобы люди слушали его? Пожалуй, прежде всего стойкости и долготерпению, Так оно и было. Но от мудрости люди ждали еще, что она подаст надежду на какую-то иную справедливость взамен попранной здесь, в городе, на его площадях и у его алтарей.

Прибывшиеся к этому далеко не идиллическому берегу и не в самое спокойное для него время, ни Зенон ни Эпикур не пожелали покинуть это ненадежное пристанище, напротив, Зенон даже благословлял кораблекрушение, изменившее его судьбу, как он полагал, к лучшему. Счастьем и опорой как для Зенона, так и для Эпикура стал дух афинской философии, от самого своего зарождения первой целью мудрости поставившей знание человеческой природы и справедливого порядка жизни.

Когда-то Сократу друзья предложили бежать от несправедливого приговора сограждан, ради спасения жизни покинуть Афины. Как рассказывает Платон в «Критоне», Сократ отвечал, что вне отеческих стен для него нет жизни, что он на свет рожден был по законам родного города, следуя которым его отец взял в жены его мать, дал воспитание сыну, и что неповиновение законам родины для него уже есть самая смерть, к которой тюремщик бессилен прибавить яду. «Отечество дороже матери и отца... если оно к чему приговорит, то нужно терпеть невозмутимо, будут ли то побои и оковы, пошлет ли оно на войну, на раны и смерть, все это нужно выполнять, ибо в этом заключена справедливость. Нельзя отступать, уклоняться или бросать свое место в строю» (51 b-c). Современники Зенона и Эпикура остались и без древнего отечества с его законами и без места в строю.

Философия Платона и Аристотеля так же вскормлена идеалами полиса, как Сократ его законами. Раньше или впереди человека помещается норма совершенства, к которой он в меру сил и понимания

должен стремиться. Платон уже видел, что Периклов идеал красоты и доблести вдохновляет в его время далеко не всех, что государственный корабль трепщит по всем швам, именно поэтому он стал учить не только о совершенстве, но и о совершенствовании и даже насилии ради совершенства (таков дух его «Законов») Аристотель судил мягче — разум сам в себе есть совершенство, больше будет разумных людей, больше будет в человеческой жизни блага, принуждать к совершенству всех — напрасный труд, этому учит его «Этика».

Платоном и Аристотелем было выстроено здание совершенной логики, но он хорошо служит там, где дела человеческие решаются средством убеждения сограждан, а не произволом или унижением. Глубоко продуманная онтология дает душе удовлетворение, лишь пока в ней человек узнает аналогии знакомого ему обжитого человеческого мира. Невзирая на то, что в учении Академии и Лицея античная философия достигла таких вершин, в сравнении с которыми позднейшие ее достижения вплоть до Нового времени кажутся если не деградацией, то мало продуктивным застоем, все-таки современники Деметрия Полиоркета не удовлетворялись учением Платона о вечном Благе и совершенных образцах несовершенных вещей или космологией с землей в центре несотворенного и несокрушимого мира. Они стали сочинять и развивать свое учение о природе мироздания и месте человека в нем, без диалектической изощренности, без математической точности, топорное, простодушное, но впереди всего ставящее нераздельную цельность человеческой личности, ее не только вечное, но и ежеминутное удовлетворение, не «встроенность» человека в государственное устройство, а защиту индивидуума от натиска враждебных ему сил, безмятежность (*ἀταραξία*) и бесстрашие (*ἀπαρτία*) как важнейшие достижения мудрости. Человеку пришлось заботиться не о благе, но о самосохранении.

Для эллинистической философии характерен совсем иной образ рождения человека, нежели тот, что

представлялся Сократу. Человек рождается в мир не под попечением государства и не на заранее приготовленное для него место, которое он не должен будет покидать, но выбрасывается на берег нагим, нищим и беспомощным.

Вот и младенец: он точно моряк, что жестокой волною
Выброшен, так и лежит на земле, нагой, бессловесный,
В жизни совсем беспомощный,

лишь только из матери чрева

В тяжких потугах на свет его породила природа,
Плач заунывный его раздаётся кругом, и понятно:
Много ему предстоит испытать заключений при жизни.
Лукреций, «О природе вещей», V, 222–227.

Природа (а не законы Отчизны) породила человека — читаем мы в поэме римского почитателя Эпикура — Лукреция. Среди ходячих легенд об учителях Древней Стои передавалось изречение: мироздание есть полис, а боги и люди — сограждане в нем. В передаче Цицерона это звучит так: «Ведь мироздание есть как бы общий дом богов и людей или же их город (*urbs*). Ибо только они, пользуясь разумом, живут правом и законом» («О природе богов» II, 154). У Плутарха подобная аналогия вызывает насмешку: «... ежели-де космос есть полис, а светила суть граждане, то, стало быть, там будут и филеты, и архонты; солнце, скажем, будет бульваром. а Геспер — пританом или астионом...» (Arnim, SVF, v. II, 645). Закон, право, справедливость, просто уклад человек надеется найти «на небе», отчаявшись найти их «на земле». Специфика общественного бытия человека, бесспорная для Платона и Аристотеля, здесь сознательно игнорируется.

Лукреция, как и Эпикура, мало увлекает идея мироздания, более справедливо управляемого, чем земные государства. В его поэме природа предстает в других образах: это родина человека и его мать, его первая наставница в трудах, ремеслах, искусствах, учительница жизни и мудрости (V, 1029–1361). Природа задает человеку тот закон его существования,

Стоическая картина мира. Фатализм или натурализм?



подчиняясь и следуя которому человек имеет природу своим могущественным союзником, зато, превышая или нарушая который, он приобретает себе в той же природе беспощадного врага (V, 1120 сл.).

Понимая человека как природное создание, Лукреций, тем не менее, с сожалением вынужден констатировать: этот порядок вещей, это прекрасное и открытое разуму устройство природы создано не для человека; человек — случайность в прихотливом многообразии природы (V, 195–199). Утверждая это, он вступает в спор с мудрецами стоической школы, которые всерьез заявляли, что «для удобства и потребности человека природа столь щедро создала это изобилие вещей, так что все в природе кажется дано нам предумышленно, а не случайно народилось: не только те плоды и ягоды, через которые изливается плодородие почвы, но и скотина, которая очевидным образом произведена частью ради приплода, частью для употребления в пищу» (Цицерон, «О законах», 1, 8, 25 = Arnim, SVF, v. II, 1162).

Независимо от того, для человека или не для него существует природа, и у стоиков и у эпикурейцев она выступает абсолютно автономным образованием, объемлющим богов и людей, а не подчиненным кому-либо из них, причем образованием цельным, самодостаточным и предельно совершенным.

«Мир един, конечен и шарообразен с виду, потому что такой вид удобнее всего для движения... мир — это живое существо, разумное, одушевленное и мыслящее... в самом деле, живое лучше, чем неживое; *но лучше мира нет ничего*; стало быть, мир есть живое существо» (Диоген Лаэртский, VII, 140–141).

Есть еще несколько странное рассуждение, входящее, как полагают, к действительно стоическому учению:

... Целый небосвод и «вселенский мир» (что значит «не тревожимый скорбями и преисполненный вечного веселья»), будучи живым существом, обладает и разумом, и душой, и прилежит добродетели, и по природе своей есть философ, и по той же при-

чине лишен скорби и страха и полон радости. Более того, говорится, что самый этот и отец и создатель всего сущего всю жизнь свою непрестанно ликует и развлекается, находя удовольствие в приличествующих божественным забавам шалостях, и ни нужды ни в чем не ведает, ни потребности, но пребывает убогоотворен сам собою и своими доблестями и добродетелями, коих он сам же и был учредителем» (Aṓpīn, SVF, v.II, 653).

Это был прямой вызов философии Платона, объявившего мир сколь угодно прекрасной, но копией, а тем самым уже несовершенной копией с абсолютно совершенного образца. Казалось бы, как раз платонизм в это время позволял ужасам и безумию действительности противопоставить разумный и справедливый идеал, но пример самого Платона и его попыток сотрудничества с правителями Сицилии показывал, что за утверждение идеалов справедливости и блага приходится отдавать все силы и самую жизнь и одной жизни все равно оказывается слишком мало. Сократ принял казнь, а вот Зенона, если верить Диогену Лаэртскому, афиняне почтили золотым венком и парадным погребением за народный счет, «поскольку Зенон... показал себя достойнейшим человеком во всех отношениях, призывал к добродетели и здравомыслию тех молодых людей, которые сходились к нему для поучения, обращал их ко всему наилучшему и в собственной жизни являл для всех пример согласия с учением, которое проповедовал...» (VII, 10–12) Как сказано, «честь безумцу, который навевает человечеству сон золотой!».

Наперекор очевидности стоики берутся утверждать: этот лучший из миров создан для счастья человека и полон радости, не следует и помышлять о том, чтобы как-либо его усовершенствовать. Под покровительство законов природы отдавали человека многие философские учения той эпохи, космополитами, т. е. «гражданами мироздания» именовали себя и киники, но, пожалуй, только стоики отважились на то, чтобы самый этот мир объявить философствующим

Стоическая картина мира. Фатализм или натурализм?

живым существом, одушевленным и разумным, вбирающим в себя души и умы отдельных человеческих личностей, как эпикуровская природа вбирала в себя неделимые частицы вещества.

«Стоики объявляют бога умственным, художественным огнем, восходящим по пути к рождению космоса (*πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου*), объемлющим все семенные логосы (*λόγους σπερματικούς*), по которым все рождается согласно судьбе (*καθ' εἰμαρμένην γίνεται*), и дыханием (*πνεῦμα*), проходящим через целый космос, принимая названия по видоизменениям материи (*παρὰλλάξεις*), через которую оно проходит (*δι' ἧς κενώρηκε*)». По сообщению Цицерона, «Зенон, определяя природу, говорит, что она есть художественный огонь (*ignem artificiosum*), восходящий по пути рождения (*ad gignendum progredientem via* — «О природе богов», II, 57) — см. Arnim, SVF, v. II, 1027.

Говоря о природе, стоики без различий называют ее и богом, и умом, и судьбой, и Зевсом, и «еще многими другими именами» (Диоген Лаэртский, VII, 135). Сознание того, что как часть природы человек причастен совершенству и божеству, разумеется, может принести душе глубокое удовлетворение. Однако, есть основания предполагать, что учение стоиков не ограничивалось одними охранительными лозунгами. Правда, здесь мы подходим к черте, у которой приходится с прискорбием признать, что для научно обоснованных суждений о философии стоицизма материалы античных и средневековых свидетельств, которыми располагает наша эпоха, слишком скудны и не слишком достоверны. Стоические парадоксы будоражили умы и застревают в памяти поколений, передавались из уст в уста и из одного собрания анекдотов в другое, но хорошим, добросовестным, со знанием и пониманием дела исполненным изложением основ учения Древней Стои мы не располагаем. Сочинения Зенона или его крупнейшего последователя Хрисиппа, слывшего плодовитым писателем, известны нам только по названиям, по-

рой заманчивым и многообещающим. Страшно представить, что о величии Платона или Аристотеля нам пришлось бы судить по изложению Диогена Лаэртского, а между тем по философии стоиков или Эпикура Диоген — основной источник, которым пользуется историко-философская наука. На счастье Эпикура у него нашелся гениальный интерпретатор в Риме, Лукреций — вдумчивый и талантливый ученик, но он слишком самобытный и талантливый философ и поэт, чтобы следовать чужой мудрости рабски. Поэма Лукреция «О природе вещей» скорее позволяет судить о достижениях материалистической мысли всей предшествовавшей поэту эпохи, нежели вычислить по ней систему философии Эпикура. Наиболее связное описание стоической картины мира можно найти у Цицерона в его трактатах «О природе богов» и «О судьбе». Кроме того, сочинения Цицерона ценны еще и тем, что римский писатель старался в латинском языке найти точные смысловые эквиваленты греческим философским терминам, его переводы — это историко-культурные памятники, заслуживающие внимания науки сами по себе. Но для того, кто хотел бы вникнуть в проблему принципиального расхождения или тождества стоической концепции природы с концепциями Платона или Аристотеля не только в общем виде, но и в деталях, Цицерон — плохой помощник, поскольку его ближайшие наставники — Панэций и Посидоний были уже философами стоико-платонического направления. Приходится, следовательно, еще и еще раз перечитывать «Фрагменты древних стоиков», собранные в издании Арнима, стараясь, однако, понять не только их буквальный смысл, но и их «сверхзадачу», — перефразируя Ксенофонта — какими рассуждениями сумели стоики убедить своих слушателей, что лучшее этого мира ничего не может быть.

«Зенон, сын Мнасея, китиец, считал началами (*ἀρχαί*) бога и материю (*ὑλη*), из которых первый есть виновник (*αἴτιος*) действия, вторая же — претерпевания; стихий же (*στοιχεῖα*) — четыре (Arnim, SVF, v. I, 85).

Стоическая картина мира. Фатализм или натурализм?



«Зенон Китийский полагал началами всецелого мира (τῶν ὅλων) бога и материя, причем бог — это созидающее (ποιοῦν), а материя — создаваемое (ποιούμενον), из них уже возникают четыре стихии (ibidem).

«Стоики, стало быть, говорят, что бог есть то же, что материя (silva), либо что бог есть неотъемлемое свойство материи (qualitatem inseparabilem silvae), и что он растекается по материи, как семя по детородным членам» (Arnim, SVF, v. I, 87).

Зенон... «В одно слово с прочими ересями тоже называет материя (ὑλην) современной (σύγχρονον) богу, а кроме того — судьбой (εἰμαρμένην) и зарождением (γένεσιν), из чего все устраивается (διοικεῖται) и претерпевает воздействия (πάσχει)» (Arnim, SVF, v. I, 87).

Многие, однако, материя (silvam) отличают от сущности (essentia), например, Зенон и Хрисипп. Так, они полагают, что материя есть то, что лежит в основании (subest) всего, имеющего качества (qualitates). Что же касается сущности, то она есть первая материя всех вещей (prima rerum omnium silva), то есть их древнейшее основание (antiquissimum fundamentum), и по своей природе (suapte natura) лишена своего облика (sine vultu) и формы (informe): как, скажем, медь, золото, железо и прочее в этом роде есть материя, которую используют ремесленники для производства вещей, но не сущность этих вещей. То же, что есть причина существования (ut sint causa) как тех, так и прочих вещей, само есть субстанция (substantia) (Arnim, SVF, v. I, 86).

«Сущностью же всех вещей (οὐσίαν τῶν ὄντων ἀπάντων) называют первую материя (τὴν πρώτην ὑλην), как, например, Зенон..., сущностью же называется двояко и та материя, что есть материя всего мира (ἡ τῶν ἀπάντων), и та, что в отдельных его частях (ἡ τῶν ἐπὶ μέρους). Дело в том, что материя целого мира (ἡ τῶν ὅλων) не становится ни больше, ни меньше, тогда как материя отдельных частей пребывает и убывает» (Arnim, SVF, v. I, 87, DL, VII, 150).

По Зенону: «Сущность же всех вещей (τῶν ὄντων πάντων οὐσία) есть первая материя (πρώτη ὑλη), она

же вся в целом (*πᾶσα*) вечна (*αἰδῖος*) и ни больше не становится, ни меньше; части же ее не всегда остаются теми же, но разываются и сливаются (*διατείσθαι καὶ συγχέεισθαι*); по ней же распространяется (*διαδεῖν*) всеобщий смысл (*τοῦ παντός λόγος*), который некоторые называют судьбой (*εἰμαρμένη*) — подобно тому как семя (*σπέρμα*) разлито в сперме (*γονή*) (Arnim, SVF, v. I, 87).

Начал во всем сущем они признают два: деятельное и страдательное. Страдательное начало есть бескачественная сущность (*ἄποιον οὐσίαν*), т. е. вещество (*ὕλην*); а деятельное — разум, в ней содержащийся, то есть бог. Он вечен, и он — творец всего, что в ней имеется... Началы и основы (*στοιχεῖα*) — вещи разные: первые не возникают и не подвержены гибели, вторые же погибают в обогневении (*ἐκπύρωσιν*). Далее, начала бестелесны и не имеют формы (*ἀμόρφους*), основы же имеют форму. ...Основа (*στοιχεῖον*) есть то, из чего первоначально возникает все возникающее и во что оно в конце концов разрешается. Четыре основы составляют бескачественную сущность — вещество» (Диоген Лаэртский, VII, 134–137, перевод М.А. Гаспарова).

«Далее Зенон говорит, что эта самая сущность (*essentia*) конечна (*finita*) и она есть единственная общая субстанция всех существующих вещей (*communem omnium quae sunt esse substantiam*), к тому же делимая (*dividua*) и непрестанно изменчивая (*mutabilem*): будто бы части ее терпят превращения (*verti*), но не погибают (*non interire*) так, чтобы из существующих вещей обратиться в ничто (*ut de existentibus consumantur in nihilum*). Но, как у материи бесчисленных разнообразных, скажем, восковых фигур нет ни своей формы, ни своей фигуры, ни вообще какого-либо собственного качества (*proprium qualitatem*), так нет ничего этого, по его мнению, у основания всех вещей (*fundamenti rerum omnium*) — материи (*silvae*), но, тем не менее, она всегда соединена и неразрывно связана с каким-либо качеством. И поскольку она существует как без возникновения, так и без гибели, ибо не происходит из несуществу-

ющего (*neque de non existente substitit*) и не расточается в ничто (*neque in nihilum consumetur*), то ее не оставляет ни дух, ни живость (*spiritum ac vigorem*) от самой вечности (*ex aeternitate*), которые движут ее разумно (*rationabiliter*), когда всю в целом, когда частями, что и есть причина столь частых и столь разительных превращений вселенной (*conversionis universi rei*). Так вот, этот двигательный дух есть не природа, но душа, а именно, разумная душа (*animam et quidem rationabilem*), которая, оживляя чувственный мир, украшает его и сообщает ту прелесть, каковой он ныне блистает. Кроме того, они провозглашают мир живым существом, блаженным и богом (Arnim, SVF, v. I, 88).

«Еще и потому всякая природа художественна, что имеет как бы некий расчерченный путь (*viam et sectam*), по которому следует. Природа же самого мира, который все собирает и содержит в своих объятиях, не только художественна, но у того же Зенона зовется попросту художницей, решающей и предвидящей пользу и удобство всех вещей. И как прочие природы порождаются каждая своим семенем, им возрастая и сдерживаясь, так природа всего мира имеет самопроизвольные движения и устремления, и домогательства (*voluntarios motus conatusque et adpetitiones*), которые греки называют *ὀρμαίς* («порывы»), и отвечающие им действия применяют так же, как и мы сами, движимые побуждениями души и чувства (*animis et sensibus*). Таков, следовательно, дух (*mens*) природы и по этой причине он с полным правом может называться либо промыслом (*prudentia*), либо провидением (*providentia*), ибо по-гречески он именуется *πρόνοια*» (Цицерон. О природе богов, II, 57–58).

«Зенон Стоик в сочинении «О природе» называет судьбой (*τὴν εἰμαρμένην*) «двигательную способность (*δύναμιν κινητικήν*) материи применительно к данным вещам, как они суть, и образу их существования (*κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως*), ее же можно с одинаковым успехом (*μὴ διαφέρειν*) назвать промыслом (*πρόνοια*) и природой (*φύσιν*)» (Arnim, SVF, v. I, 176).

«Зенон Китийский называл судьбу двигательной способностью материи, ее же он именовал промыслом и природой» (ibidem).

«Судьбу (*fatum*), которую греки зовут *εἰμαρμένη*, Хрисипп, зачинатель (*princeps*) стоической философии, понимает и определяет примерно так (*ad hanc sententiam definit*): Судьба, — говорит он, — есть некая всегда неуклонная череда вещей (*semperna et indeclinabilis*) и цепь, сама собой развивающаяся (*semetipsa sese volvens*) и сочленяющаяся (*implicans*) по вечным порядкам следствования (*aeternas consequentiae ordines*), исходя из которых она и сложена и сплетена (*apta nexaque est*) (Авл Геллий, «Аттические ночи», VII, 2 = (Arnim, SVF, v. II, 1000).

Оборвем пока здесь необозримую череду фрагментов, составляющих собрание Арнима, и попытаемся представить краткий конспект той картины мира, что уже вырисовывается из приведенных текстов в достаточно обозримых контурах.

Итак, природа объемлет все, и помимо природы уже ничего нет. Природа существует и в виде всей целокупности сущего и в виде отдельных вещей, однако природы отдельных вещей — вторичны и преходящи, т. е. имеют рождение и гибель, чего не знает всецелая природа. Эта всецелая природа имеет то ли две части, то ли две ипостаси, во всяком случае, так же вечны и независимы, как природа, два начала вселенной — материя и бог. И в Большой природе и в любой из малых природ присутствуют оба эти начала: материя в виде строго ограниченной доли вещества и бог — в виде разлитого по этой доле вещества ее семенного логоса, составляющего жизненную основу вещи, — как бы живая и мертвая вода в одном сосуде.

Творение мира происходит как бы в два этапа. Сначала из абсолютно бескачественной материи создаются четыре стихии, первоначальные носители качеств. Они возникают одна за другой, проходя путь превращения огня в воздух, воздуха в воду и воды в землю, «запрограммированный», как бы мы теперь

сказали, в семенном логосе Большой природы. Сами стоики эту программу именовали словом «пронойа», буквально передаваемом по-русски как «промысл». Аналогичным путем семенные логосы отдельных вещей, согласно своей программе, направляют возникновение и развитие своих вещей, пока этот малый логос или логос Большой природы не положит конец их существованию, которое именуется также судьбой. Такой же конец имеет и мироздание, устроенный космос, по истечении своей судьбы он погибает в пламени мирового пожара, в котором погибают и начальные стихии, сохраняются же неизменно лишь материя и бог. Затем мир творится заново, и так повторяется от одного пожара до другого, по-видимому, бесконечно.

Картина эта весьма своеобразна и, хотя основные ее составляющие — материя, сущность, форма, качества, фигуры, логос, божественное сотворение мира, четыре стихии — не новы были в греческой философии и продолжали сохранять центральное место в учениях последующих эпох философии, однако в учении стоиков они оказались в неповторимом переплетении и совершенно уникальном переосмыслении.

Прежде всего, стоики объявили материю независимой от вещей сущностью, бескачественным бытием, первичным по отношению ко всякому иному бытию, сопряженному с качественными различиями. Даже атомы Эпикура сохраняли хотя бы видовые различия (Диоген Лаэртский, X, 41–42). У Аристотеля под его четырьмя стихиями уже не было более глубокого телесного субстрата. Безвидная восприимчива рождений или видов фигурировала у Платона («Тимей», 49 a, 52 b), но она не была у него абсолютным бытием. Однако материя — не единственное абсолютное бытие в представлении стоиков, вместе с материей существует бог.

Если материя у стоиков лишена всех атрибутов, кроме бытия, то бог — напротив, концентрирует в себе все возможные атрибуты, он абсолютная всевозможность, сконцентрированная до предела, этот предел концентрации стоики обозначили термином

«семя», «семенной логос». Все последующие качества заложены в этом семени в свернутом виде, они развиваются по мере прорастания семени, все последующее многообразие мира уже дано в его семени. Если материя — абсолютное ничто, то семенной логос — это абсолютное все.

Материя у стоиков признается делимой, однако самая минимальная часть ее содержит свой семенной логос и в этом смысле его можно назвать атомом смысла, а картину мира стоиков условно назвать атомистической, поскольку в основании мира здесь лежат неделимые элементы, соединения и расторжения которых определяют рождение и гибель вещей. Правда, эти атомы стоиков наполнены огромной взрывной силой, вещь развивается не путем механического накопления частиц, как представляли это эпикурейцы, а путем медленного взрыва первоначального семени.

В мире Эпикура началом образования вещей из материи было самопроизвольное отклонение атомов от прямолинейного движения их в пространстве пустоты. Отклонение вело к столкновению некоторых атомов, затем к сцеплению их, которое могло оказаться достаточно устойчивым. Околоземный мир тоже был одним из таких сцеплений, во множестве рассеянных по вселенной. Начало движения, о котором говорил Аристотель, у эпикурейцев содержится в самой материи. У стоиков оно тоже содержится в материи, хотя в несколько ином смысле, не как вода в источнике, а как семя в мякоти плода. Это начало движения, или двигательную способность, позволяющую материи видоизменяться, принимая на себя все те качества, что были сконцентрированы изначально в семенном логосе, стоики именовали судьбой или провидением. Хотелось бы понять, зачем для обозначения одного и того же, как утверждают наши источники, стоики употребляли несколько слов? Провидение и судьба как синонимы мало проясняют друг друга, но если в этот же синонимический ряд включаются семя, двигательная способность, бог, а

главное, самопроизвольное устремление и саморазвивающаяся цепь воследования, то смысла обозначаемого выявляется более отчетливо.

За семенным логосом стоит индивидуальная вещь. Как логос, она сложна и открыта осмыслению, как семя она не дается сразу в законченном виде, а только «программируется» на некоторый срок ее осуществления (вероятно, подобно «энтелехии» Аристотеля, которая, правда, истолковывается им на примерах из области «техне», а не «фюсис»). Как такая программа она может быть названа «замыслом» (такой перевод лучше принять для слова «пронойа», чтобы избежать поверхностных ассоциаций со словом «провидение», которое, кстати говоря, восходит к латинскому переводу Цицерона «провиденция», — а слово «промысл» было бы идеальным эквивалентом для «пронойи», если бы мы могли воспринимать его одновременно и нераздельно в том значении, когда он «промысл божий» и в том, когда мы говорим об «отхожих промыслах» или «народных промыслах»). То, что как созидательное начало семя индивидуальной вещи именуется богом, не должно вызывать удивления. Как атом смысла, сконцентрировавший в себе «все», этот логос тоже именуется богом как начало универсальности. Как цепь переходящих друг в друга стадий развития семени, осуществления изначального замысла эта же вещь в ее развернутой во времени индивидуальности именуется судьбой.

Хотелось бы обратить внимание на то обстоятельство, что даже в этом понимании — как реализованный замысел — судьба мало что добавляет к понятию семени и замысла изначального, существовавшего до реализации и сопутствующего ей. Есть основания, как нам кажется, понимать этот термин стоиков не столько как реализацию замысла, сколько как реальное, в отличие от потенциального, осуществление вещи, как, скажем, реальный вид дерева не всегда совпадает с идеальным, запрограммированным в семени. Внутри Большой природы один замысел может помешать осуществлению другого или, лучше, несущ-

шественно ограничить простор для произрастания семени. Указанием на это служит, на наш взгляд, идея повторения мира, причем повториться должны и Сократ, и Анит с Мелитом с их обвинением, и Бузирис со своим разбоем и Геракл со своими подвигами (Arnim, SVF, v. I, 109), и всякий город, и всякая деревня на том же самом месте и в том же самом расположении, и в том же расположении повторяются люди с друзьями своими и врагами (*ibidem*, 109). Если в судьбе замысел реализуется точно и полно, то повторять этот опыт до бесконечности нет смысла, а вот если судьба вещи показывает, чему из первоначальных задатков природа дала развиваться, а чему нет, соотносясь с иными своими замыслами, то такую судьбу можно постичь лишь по завершении существования вещи. Всех цыплят в мире можно пересчитать только по осени, а для этого нужно объявлять время от времени такую осень подведения итогов — мировой пожар. Но поскольку семена в мире неделимы и неизменны, неизменны остаются и «замыслы» природы. Источники не настаивают на абсолютно точном повторении судьбы во всех ее существенных и несущественных деталях». Вероятно, моделью для стоического представления о мировых круговоротах были природные циклы (когда растения и звери воспроизводятся на своих местах и верные своим видам и срокам своих судеб), а не холостые обороты буксующего колеса, то есть между замыслом и судьбой предполагался некоторый зазор, столь необходимый для того, чтобы человек мог вести сознательную жизнь, устремляясь к добродетели, а не довольствоваться сознанием того, что природа сама приведет нас к добродетели, ибо она — добродетельна, а мы — лишь ее часть (DL, VII, 87–88). Вот почему эту стоическую судьбу справедливее было бы именовать русским словом «доля» или «участь» — как ту часть, что природа уделяет каждому своему созданию от своих щедрот, которую можно измерить лишь по окончании жизни, а не как запись в книге судеб, от которых, как известно, защиты нет ни в божестве, ни в добродетели.

Примечательное созвучие этой идее судьбы как выделенной вещам части материи против ожидания находим мы у Лукреция. Эпикурейская физика, как и этика, видела в «судьбе» злейшего врага, все движения атомов — абсолютно непредопределены, все сцепления и расторжения — абсолютно случайны. Однако в поэме «О природе вещей» мы читаем:

Кроме того, почему распускается роза весною,
Летом же зреют хлеба, виноградные осенью гроздья
Иначе, как потому что когда в свое время сольются
Определенных вещей семена, возникают созданыя
Благоприятной порой, когда безопасно выводит
Нежные вещи на свет земли животворная сила?

...

Иначе как потому, что всему, что способно родиться
При зарождении дана материи точная доля?

(I, 159–214)

«Определенные семена», «своя материя», «свое время», «земли животворная сила», а также «конечная сила» и «установленный предел» (I, 75–77 = I, 594–596 = V, 89–90) — это представления, далекие от эпикурейской физики и близкие к стоической. Слово «доля» в приведенной цитате взято переводчиком не из текста, а, скорее, из контекста (справедливости ради следует заметить, что в сверхчеловечески точном переводе Ф.А. Петровского подобные вольности крайне редки, да и те всегда отражают верную интуицию контекста), но и без этого слова образ прозрачен: всякая вещь в природе получает свою материю, свои пределы и свое «жизненное пространство», смерть отнимает все это и человек должен безропотно вернуть свою долю, полученную в пользование, а не во владение (III, 931–971). Прямого заимствования стоических идей здесь можно и не предполагать. Эллинистическое мировосприятие породило и стоическое, и эпикурейское учение, при всем их принципиальном расхождении, они отправляются от общих предпосылок, одну из которых мы уже указывали — это натурализм, проявившиеся на философ-

ском поприще в отождествлении задач физики и этики, а также в обилии аналогий между природой видимой и природой невидимой.

Сами жители эллинистического мира не успели осознать еще одной аналогии, которая из сегодняшнего далека просматривается с неотразимой отчетливостью. В строй войска и в устройство полиса гражданин вступал со своим имуществом (по-гречески «усия», так же, как и сущность), входил по принадлежности к своему роду, уже включенному в состав государственного порядка еще до рождения этого гражданина, вставал на место этого рода и по роду и по имуществу своему получал в полисе вес и значение еще до того, как он успевал проявиться, да и потом всякое его действие оценивалось из сравнения с деяниями и характерами его предков. Человек был даже не частью своего рода, а реальным присутствием рода в бытии, временной реализацией вечно-го, как казалось, рода (такой смысл имеет латинского происхождения слово «репрезентация»). И если тогда говорили о сущности вещи, то прежде всего задавали вопрос о ее роде и в последнюю очередь — о ее индивидуальных свойствах. В эллинистическую эпоху обыватель и наемник уже не входил в целое со своей сущностью, но получил свое благополучие как уделенную ему судьбой часть целого богатства или выделенную могущественным владыкой долю приобретенной добычи. Все более внимательно окружающие присматриваются к природным задаткам человека, все больший интерес вызывает у читателей новый жанр биографии — в назидание другим составленное описание судьбы выдающейся личности. Плутарх прямо ставит судьбу человека в зависимость от природных задатков и воли случая, однако с большим энтузиазмом отмечает те случаи, когда герой делает честь своему роду (если герой не безроден, конечно), нежели оплакивает бесчестье нанесенное роду недостойным отпрыском.

Именно в этом контексте, как нам кажется, следует понимать утверждение о том, что сущностью

всех вещей является их бескачественная материя, а не их, скажем, семенной логос (если, разумеется, наши источники здесь точны в терминологии), ибо доставшаяся на долю вещи материя, присвоенная ею часть суммы материальных богатств вполне понятным образом определяет и ее судьбу, и пределы ее могущества, и даже ее индивидуальность. Так же и Лукреций, по-видимому, понимал сущность вещи, когда говорил:

Ведь, коль из граней своих что-нибудь, изменяясь, выходит,
Это тем самым есть смерть для того, чем оно было раньше.
(III, 519–520)

В духе стоических парадоксов можно сказать, что если бы стоики свою пустоту, окружающую материю, допустили внутрь ее, а эпикурейцы назвали свое «отклонение» богом, их картины мира стали бы едва отличимы друг от друга. Не мудрено, что Лукреций, не усмотрев в понятии «своя» материя противоречия учению Эпикура об абсолютной непредопределенности отклонения: в конце концов, у Эпикура материя никогда не существовала «в чистом виде», т. е. без отклонения и без вещей, а следовательно, отклонение есть та же «по свершении» узнаваемая судьба, что и «участь» стоиков.

Добродетель наемника состоит в верности тому, кто платит. И стоики, и эпикурейцы, как и киники, в основу добродетели положили верность природе, уделяющей каждому его участь. Сократ своей смертью заявил: моя свобода есть повиновение закону. Стоики, как и эпикурейцы, в смерти, добровольной смерти, видели предел свободы человека; так, разрывая контракт и пренебрегая недополученным вознаграждением, обретает свободу наемник, арендатор, но не раб судьбы, от которой все равно никуда не убежишь.

Главным достижением стоической мудрости стало убеждение: истину добудет не тот, кто остановит текущее или увидит совершенство в несовершенном, но тот, кто охватит умом путь восхождения природы от замысла к участи каждой вещи.

Лукреций и его гений

Лукреций широко известен скорее как оригинальный поэт, нежели как оригинальный мыслитель. В своей замечательной поэме, предваряющей и открывающей блистательный ряд великих поэм золотого века римской литературы, поэт объявляет себя скромным и верным учеником Эпикура, которого он уподобляет богу или легендарным героям, благодетелям человечества, себе оставляя почетную роль первооткрывателя в поэзии, но не в мудрости. Так и повелось, следуя этому авторскому признанию, считать поэму Лукреция, именуемую в рукописной традиции «О природе вещей» (*de rerum natura*), стихотворным переложением основных тезисов эпикуровской философии, к которой от себя поэт добавил лишь разнообразные поэтические украшения.

Действительно, для изучения Эпикура эта поэма является бесценным источником, не только подтверждающем другие свидетельства (например, содержащиеся в X книге известного труда Диогена Лаэртского), но и сообщаям много значительных деталей, в других источниках опущенных, без которых понимание эпикуровской философии было бы затруднительным, неполным или просто неверным.

Кроме того, зафиксированная в тексте поэмы интерпретаторская работа Лукреция, вынужденного не просто пересказывать свои источники, но передавать латинскими словами греческие философские термины и, следовательно, неизбежно вносить свое толкование стоящих за этими терминами понятий (жертвуя одними значениями и подчеркивая другие, поскольку полного соответствия смыслов и оттенков между словами разных языков не бывает), также является

ценным подспорьем для понимания греческих источников, тем более что аналогичную работу несколькими годами позже проделал Цицерон в своих философских сочинениях, и сопоставление результатов, отражающих две различные точки зрения, существенно обогащают исследовательские возможности современной науки.

Тем самым в авторской скромности поэта больше, вероятно, искренности, чем точности. Поэт обращается за духовной поддержкой к мудрости Эпикура в исторической ситуации, отличной от той, в которой жил и творил его учитель, и ставит перед его наследием вопросы, на которые Эпикуру не приходилось отвечать. Сталкиваясь здесь с неизбежными трудностями, Лукреций прибегает к помощи других греческих мыслителей материалистической традиции, и прежде всего к Демокриту, которого высоко ценит, Эмпедоклу, поэтическим даром которого восхищается, не обходя иной раз и стоических источников, заимствуя из них некоторые физические представления, не способные подорвать авторитет эпикуровской физики. Справедливо было бы считать поэму «О природе вещей» общим итогом развития материалистических учений античности о человеке и окружающем человека мире, оригинальным уже самой попыткой нарисовать наглядную и красочную материалистическую картину природы, тем более уникальным, что эта попытка увенчалась произведением необычайно гармоничным, зримым и внушительным, равного которому не знает ученая литература позднейшего времени.

Как сочинение эпикурейской школы произведение Лукреция уже рассматривалось частично в соответствующем разделе данной книги¹, здесь же следует сделать акцент на специфически римских чертах мировоззрения, выраженного в поэме, а также на индивидуальных особенностях философской концепции ее незаурядного автора.

¹ См. «Фантастический прорыв Эпикура», стр. 593 настоящего издания.

Историческую судьбу поэмы Лукреция можно назвать счастливой, она пережила разные эпохи, в том числе и крайне неблагоприятные для эпикурейского учения; ее переписывали ученые монахи как прекрасный памятник латинской словесности, незаменимый источник для желающего овладеть в совершенстве риторским искусством и версификацией. Биография автора не разделила этой судьбы.

Поэма сохранилась в очень добротных списках. Два из них, относящиеся к IX веку (которые среди ученых именуются «Продолговатый» и «Квадратный») принадлежат к числу классических образцов рукописной книги. Некоторые рукописи называют автора просто Лукреций, другие дают тройное римское имя Тит Лукреций Кар. В настоящее время ученые считают, что безоговорочно доверия заслуживает только родовое имя Лукреций (его упоминают античные писатели), а собственное имя Тит и прозвище Кар приходится принимать условно, как дань традиции, исторически мало достоверной. Древняя фамилия Лукрециев хорошо известна из римских летописаний, однако к какой ветви этого рода принадлежал автор поэмы (аристократической или плебейской) и был ли он свободорожденным римским гражданином или отпущенным на волю рабом (по римским обычаям отпущенник получал фамильное имя господина), в настоящее время уже вряд ли возможно установить. В одной из христианских хроник встречается краткая заметка о рождении поэта Лукреция, который прожил всего сорок четыре года, страдая периодически помрачениями разума (причиной болезни называется любовный напиток), и кончил жизнь самоубийством, бросившись на меч. В светлые промежутки между припадками безумия он написал шесть книг своей поэмы о природе вещей, которая осталась незаконченной и увидела свет лишь благодаря попечению Цицерона, ставшего ее первым издателем и редактором. В последующих переработках, возможно, именно этой скупой биографии говорится о тесной нежной дружбе, связывавшей Лукреция

с Марком Цицероном, его братом Квинтом и ближайшим другом их и свойственником — Помонием Аттиком, известным адресатом серии блестящих цicerоновских писем, убежденным эпикурейцем. Независимо от биографической достоверности этих легенд, они достаточно точно определяют духовную среду, в связи и на фоне которой может рассматриваться поэма или реконструироваться предположительный образ ее автора.

В основание исторического понимания философии Лукреция и его личности наука ставит две хронологические вехи: 55 год до н. э. как последний, события которого могли найти в Лукреции живого свидетеля, и 99 год до н. э. как предположительный рубеж, раньше которого дата рождения поэта не может быть перенесена. Таким образом, Лукрецию довелось быть современником эпохи гражданских войн, потрясавших Италию: диктатуры Суллы и введенных им массовых казней по так называемым «проскрипциям» (списки неблагонадежных граждан, составляющиеся на основании оплачиваемых доносов), восстания рабов под предводительством Спартака, заговора Катилины в год знаменитого консульства Цицерона, получившего титул «Отца отечества» за расправу над катилинариями, — до войны между Помпеем и Цезарем поэт, по-видимому, не дожил, однако был свидетелем их растущего влияния в Риме и первого политического союза между ними. Литературными современниками Лукреция, кроме названных уже Цицерона и Цезаря, были ученый писатель Варрон Реатинский, лирический поэт Катулл и кружок его молодых друзей-стихотворцев (в истории литературы именуемый «неотериками»); литературной модой была мифологическая, историческая и естественнонаучная ученость.

Завоевательные войны расширили границы римского влияния в античном мире, но в самом Риме, расколотом внутренними распрями, неудержимо падала ценность старинных республиканских установлений и традиционных римских доблестей. Все чаще

молодые граждане искали случая не отличиться на государственной службе, но уклониться от политической борьбы, прислушивались не к эпическим повествованиям о героических «нравах предков», а к моральным наставлениям тех эллинистических философских школ, которые учили заботиться прежде всего о себе и о текущем дне, находить счастье в кругу близких друзей, а не в удовлетворении политического честолюбия. Эти характерные приметы времени нашли отражение в поэме Лукреция, для которого греческая философия была интересна не как отвлеченное умствование, но как рациональное основание жизни и как дело жизни, достойное природы человека, в противовес неестественным законам и беззакониям современной ему политической действительности Рима.

Намечая план поэмы и ее задачи, поэт первой своей целью ставит борьбу с религиозным мировоззрением и установлениями римского государственного культа. Поэт вспоминает мифический рассказ о жертвоприношении Ифигении (эпизод Троянской войны) и указывает на него как на образец и на одно из многочисленных злодеяний, внушенных религиозным фанатизмом (I, 82–101). Не один раз на протяжении поэмы Лукреций живописует ужасы загробного мира, перед которыми трепещут набожные люди, разрушительные природные катаклизмы, в которых верующие видят знаки божественного гнева, осуждая и высмеивая попытки жертвами загладить перед богами злодеяния или гаданиями вызнать грядущее и судьбу. Религия держит людей в страхе и невежестве, лишая их душевного покоя, без которого невозможно счастливое самочувствие, а развеять страх и рассеять потемки души может лишь умное созерцание природы, постижение ее внутреннего строя и распорядка (I, 146–148).

Лукреций напоминает, что человек в Греции давно уже освободился от религиозного гнета, осмелившись взглянуть поверх грозных туч, нависших над землей, и обозреть мысленным взором пространства

вселенной, где ему открылось, что и как возникает в мире, что возможно и что невозможно, и какой предел установлен любой вещи (I, 62–79). Отдавая дань признательности всем достижениям греческого рационализма и свободомыслия, с особым пиететом поэт обращается к имени Эпикура, познавшего, что за пределами земного мира боги живут безмятежно, нимало не печалась о людях, не приемля их жертв, не внимая молитвам (I, 44–49; II, 646–651). Беспечальность, безмятежность, этот божественный удел может стать и земным уделом того, кто постигнет природу вещей, как Эпикур, по справедливости заслуживающий имени бога (V, 1–54).

Подобная обостренная антирелигиозная направленность не была характерной для философии Эпикура, который выступал, разумеется, как и вся греческая философия, против традиционно-мифологических представлений о причинах природных явлений, но еще большую опасность для душевного спокойствия человека видел в жестком детерминизме физических учений досократиков и современных ему стоиков. Эпикур представлял природу свободной, а истинно научное объяснение — неопределенным и множественным. Что касается причин землетрясений, грома, молнии, извержения вулканов, то здесь Лукреций следует учителю, предлагая разнообразные варианты объяснения и настаивая лишь на естественном их характере, независимом от воли богов и прегрешений людей. Однако нетрудно заметить, что пафос поэмы состоит как раз в утверждении, что в природе нет места произволу, что в природе большинство явлений носит регулярный и точно определенный характер.

Кроме того, почему распускается роза весною,
Летом же зреют хлеба, виноградные осенью гроздья,
Иначе, как потому что когда в свое время сольются
Определенных вещей семена, возникают создания
Благоприятной порой, когда безопасно выводит
Нежные вещи на свет земли животворная сила.

(I, 174–179, перевод здесь и далее Ф.А. Петровского)

Появляется представление о четких границах предмета, о какой-то от рождения определенной для него доли материи (*certa materies*),

И, наконец, почему не была в состоянии природа
Сделать такими людей, чтобы вброд проходили по морю
Или руками могли расторгнуть великие горы
И поколения людей превзойти продолжительной жизнью,
Иначе, как потому, что всему, что способно родится
При зарождении дана материи точная доля?
(I, 199–204)

Материальный источник всех вещей выступает у Лукреция гарантией от неопределенности. Более того, ставится вопрос о сохранении рода на протяжении существования вещи, т. е. о ее внутреннем самоопределении, а не внешнем ограничении под действием наружных толчков.

В юношей сразу тогда б превращались грудные младенцы,
Из-под земли бы внезапно деревья выскакивать стали;
Но очевидно, что так никогда не бывает, и вещи
Все постепенно растут из известных семян, как и должно,
Род свой при этом всегда сохраняя. Ты видишь отсюда,
Что из материи все вырастает своей и живет ей.
(I, 186–191)

Не только фразеология («известные семена», «определенные семена», «своя материя», «свое время», наконец, «животворная сила земли» или загадочное «как и должно») но и сам ход мысли (вещи не возникают сразу в готовом виде, а развиваются постепенно во времени как бы по заранее намеченному плану, проходя определенные стадии развития, сохраняя верность роду) не является ортодоксальным для эпикуреизма и далеко выходит за рамки тезиса: вещи возникают случайно от сцепления атомов. Таким образом, можно видеть, что антирелигиозная направленность была не только реакцией на специфически римские устои духовной и политической жизни, где суеверия и мистические культы распространялись быстрее и легче, чем рационализм и сво-

бодомыслие, а первым признаком гражданской благонадежности была твердость в вере отцов, но и явилась фундаментом, а также импульсом к построению картины мира, существенно отличной от эпикуровской. В самом общем и принципиальном виде это отличие можно обозначить следующим образом: Эпикур мыслит абстрактно-логически, Лукреций конкретно и поэтически, поэтому в погоне за конкретностью концепции он сплошь и рядом идет дальше учителя, демонстрируя принцип в наглядном проявлении, т. е., в действии, в развитии, а этот момент впервые стал предметом теоретического рассмотрения лишь в философии стоиков. Итак, избрав поэтическую форму для философского сочинения и придав ему идейную тенденциозность, Лукреций совершил два отступления от правоверного эпикуреизма, повлекшие за собой и другие, вольные или невольные, не умалявшие авторитета Эпикура, но в то же время далеко выходящие за пределы его собственных достижений.

Уже к основному тезису Эпикура «ничто не возникает из ничего» Лукреций делает добавление «divinitus» — божественным образом, по божественной воле. Природа у Лукреция, как и у досократиков, противостоит произволу богов, а потому отождествляется с непреложной необходимостью. Однако, памятуя предостережение Эпикура о том, что рабство у необходимости хуже власти суеверий, Лукреций вносит в понимание необходимости некоторые своеобразные черты.

Поэма начинается с обращения к Венере, которая призывается прежде всего как «мать Энеева рода», т. е. прародительница и покровительница римлян, ведущих свое происхождение от гомеровского героя Энея, сына Афродиты. Это как бы первая причина появления в богоборческой поэме образа богини — дань уважения родному городу и согражданам, к сердцам которых поэт обращает свою речь. Для ученых занятий требуется досуг и покой, — поэтому поэт просит мира для своей земли: кто еще может

смирить Марса, как не его божественная подруга? Таков второй риторский ход Лукреция: Венера — богиня любви, она вершит всеми движениями в природе, она как бы и есть сама природа. Здесь вспоминаются образы Эмпедокла — Любовь и вражда то вместе, то попеременно господствуют в мире. Таков третий ход. Но «Венера» в латинском языке есть обозначение физиологического начала любви, чувственного наслаждения (в другом месте — II, 172 — поэт называет Венеру «вождем жизни, божественной отрадой») — это четвертый и, по-видимому, самый решительный шаг поэта, чья риторика служит и следует прежде всего философской концепции. Лукреций говорит о природе как о великой закономерности, как о «некоторой скрытой силе» (V, 1233), которая движет всеми вещами. Религиозно или стоически настроенным читателям хотелось верить, что вольно или невольно поэт все же признает нечто вроде божественного провидения. То, что провидение это персонифицируется в образе Венеры (а не Правды-Дики, как было у досократиков) — это приписывалось обычной для эпикурейцев фривольности. Без этого, вероятно, не обошлось. Однако Венера для поэта в первую очередь не просто отрада, а зиждательная отрада. Здесь в символическом образе отождествляется зиждательный принцип, т. е. первопричина вещей, и чувственное наслаждение — ведущий принцип эпикурейской этики и эстетики, а также и лежащий в основе эпикуровской онтологии принцип тождества материальной и действующей причин: для Эпикура первая сущность есть также и последняя, потому что как атом есть причина самого себя и внутри себя имеет свой «перводвигатель», как психический индивидуум есть причина самого себя и движется собственной волей, которую поэт этимологически и концептуально отождествляет с наслаждением (*voluntas-voluptas*, см. II, 256–258), так и существование каждой вещи, коль скоро она образовалась из стечения какой-то доли всеобщей материи, движется принципом созидательного наслаждения. По сравнению с Эпикуром здесь



основательно переместился акцент. Эпикур учил: главное, чтобы человеку было хорошо, наслаждение есть благо лишь в той мере, в какой оно радует и не сопряжено со страданиями или лишениями. У Лукреция получается: опущение отрады ведет человека к достижению высшего удовольствия, а за этим высшим наслаждением стоит созидательная сила продолжения рода, общий принцип существования миров. Таким образом Лукреций приходит к пониманию мира как единой цельной природы, движимой единым космическим принципом, а не как простой неопределенной суммы бесконечного числа разрозненных атомов.

Первым следствием такого преобразования картины мира стало изменение отношений между миром и человеком. Человек становился не только духовным индивидуумом, физически равным сумме составляющих его атомов, человек становился частью большого целого, вовлеченной во всеобщее движение этого целого. Это новое понимание Лукреций обозначил образами природы-матери и человека-сына, а также «завета природы» (*foedera naturae* — II, 302, V, 310), той произвольной связи, которая протянута между природой и человеком. Признание этих новых уз сопровождалось отрицанием старых. Обозначение «завета (закона) природы» у Лукреция в первой части содержит слово *foedera*, обозначающее долг человека перед государством. Природа недвусмысленно становится на то место в сознании человека, которое должно было занимать государство, — здесь Лукреций не вполне оригинален, таково было учение уже самых первых стоиков, изображавших мироздание как государственное устройство. Отчуждение человека от государственной общности и поиск новой было в эпоху Лукреция актуальной идеей. Интересно сравнить решение Лукреция с тем, что нашли для себя «неотерики», друзья и творческие единомышленники поэта Катулла, младшего современника Лукреция. В катулловском кружке завязываются «заветы дружбы и любви» (*foedera amicitiae* —

Carm., 109, ср. 87) в противовес узам и заветам государства, погрязшего в бесконечных политических дрязгах, братоубийственных войнах, коррупции, моральной деградации, позоре проскрипций и т. п. Такой выход был бы понятен у последователя Эпикура — тот высоко ценил общность друзей, соединенных личной симпатией и духовным родством. У Лукреция в поэме возникает этот мотив: посвящая поэму своему другу и покровителю Меммию, он восхваляет радости дружеских занятий поэзией и философией, — но все же отечество свое он находит не в дружеском кружке, а в необозримом пространстве вселенной.

Изучение физического мира становится таким образом не просто средством избавления от страхов перед силами природы, как это было у Эпикура, и даже не самодовлеющей областью духовной жизни, доставляющей радость уму, как полагали еще до Эпикура Демокрит и Аристотель, но и предоставляет модель для построения этической системы, равно как и отправной пункт для самопознания человека.

Человек сотворен природой, а не богами. Когда и как это произошло? Пятая книга поэмы Лукреция — это настоящая книга бытия, где поэт проследживает историю человека и человечества от начала возникновения мира, когда впервые скопление материи образовало землю, небо, звезды, солнце, луну. Лукреций охотно принимает представление о четырех стихиях (составляющих элементах мироздания), господствовавшее в досократической философии, принятое Аристотелем, развитое затем стоиками. Вообще пятая книга более, чем другие, обнаруживает знакомство Лукреция со стоическими концепциями космологии. Не чужды Лукрецию стоический образ мира, окруженного огненными стенами, а также представление о возможности время от времени повторяющихся «мировых пожаров», подтверждение чему поэт находит в старом мифе о гибели Фазтона (V, 367–406). Разумеется, это не мешает Лукрецию критиковать стоиков в принципиально важных для

эпикурейской физики моментах, в частности и прежде всего это относится к стоическому учению об одушевленности и божественности небесных светил.

Однако значительно важнее этих частных совпадений, заимствований или даже разногласий фундаментальная, если можно так сказать, близость космологии Лукреция стоическому учению о природе, состоящая во внимании к *развитию* мира вещей и отдельной вещи, во всяком случае, к *развернутому во времени процессу* их формирования, а это как раз было тем новым, что внесли стоики в физическое учение античной философии, поставив вопрос о смысле вещи как о непрерывной цепи следующих один за другим переходов или превращений изначального замысла вещи в ее конечную судьбу.

Проникновение стоических идей в поэму эпикурейского содержания не должно вызвать недоумения. Во-первых, для римского поэта I в. до н. э. напряженная полемика греческих школ конца IV — начала III вв. до н. э. могла несколько потерять актуальность, во-вторых, в принципиальных вопросах Лукреций стоиков критикует, следуя заветам учителя. Наконец, на римской почве все учения Древней Греции приняли достаточно ярко выраженный стоический оттенок (в соответствии традиционным ценностям римской идеологии), так что приходится говорить о стоико-платонической, стоико-перипатетической, стоико-кинической традициях в философии римского периода. Говорить о стоико-эпикурейской концепции было бы, вероятно, преувеличением, но, во всяком случае, персонально Лукреций, несомненно, испытал влияние стоической физики и стоического образа Природы-Творца, Природы-Художника (I, 629, II, 1117, V, 234, 1362).

Предпринятая Древней Стоей попытка противопоставление философии гомеровскому миру мифологии и эпоса превратить в установление между ними отношений символического тождества тоже нашла у Лукреция сочувствие. В духе поэтических вольностей он называет Землю — Церерой, воду — Непту-

ном, небо — Ураном или родителем-Эфиром, наслаждение — Венерой, войну — Марсом и даже дает этой вольности теоретическое оправдание: гнусна лишь религия, заставляющая беспокоить богов мольбами и отравляющая сознание людей страхом (II, 655), истинная религия состоит в величественном спокойствии духа, в благоговейном созерцании лика природы, в постижении божественного идеала беспечальной и блаженной жизни. Если человек свободен от пут неистинной религии, то ему не возбраняется находить удовольствие в сказаниях древних поэтов, пусть неправдоподобных, зато цветистых и ярких. Эпикур был нетерпим к гомеровской традиции даже более, вероятно, чем Платон, считавший Гомера столь же суетным и неистинным, как сама жизнь. Лукреций не только преклоняется перед старыми эпическими поэтами, греческими и римскими, но и охотно вплетает в свое повествование эпические реминисценции и мифологические образы. Так, имели широкий успех у читателей нарисованные им картины, изображающие дремлющего у колен Венеры Марса (I, 31–40), шумное шествие куретов за колесницей Матери-Кибелы (II, 601 сл.), торжественный приход Весны и ее спутников (V, 737–745). События же Троянской войны Лукреций излагает как исторические (I, 84–100, 464–467; V, 326).

Итак, можно видеть, что выраженное в поэме мировоззрение Лукреция не только не исчерпывается суммой эпикурейских представлений, но и приобретает, благодаря эпическому размаху, качественно иное содержание. Формула «поэт мыслит образами» стала уже затертым штампом, однако, говоря о Лукреции, без нее трудно обойтись. Любая мысль, которую поэт излагает словесно, тщательно подбирая точные языковые обозначения, не ограничиваются в поэме словесной формулировкой, которая лишь дает толчок работе воображения. Когда Эпикур говорит: все состоит из атомов и пустоты, — он обозначает исходный принцип, а для Лукреция здесь сразу же встает вопрос: а как выглядят эти атомы, как можно



представить себе эту пустоту, с чем можно сравнить движение атомов в пустоте? Силой воображения Лукреций уносится за огненные стены мира и ему открываются безмерные темные пространства, прорезаемые стремительно пролетающими стрелами света, сверкающими молниями (II, 157–164). Атомы невидимы, но они не бесформенны, следовательно, их можно изобразить. Как происходит отклонение? Поэт и здесь находит не только аналогию с неопределенным движением воли-наслаждения, но и прекрасный образ раскрытых ворот конюшни и не вдруг вырывающихся на волю коней (II, 261–273) Неизменное восхищение читателей вызывает нарисованный Лукрецием образ движения атомов и их мельчайших скоплений, представленного как мелькание пылинок в солнечном луче (II, 112–124): когда из темной комнаты мы смотрим на луч света, проникший снаружи, мы видим, как тысячи пылинок роятся в освещенном воздухе, падая и сталкиваясь, отлетая в разные стороны от столкновения, сбиваясь друг с другом и продолжая двигаться уже в этом сцеплении, — это не только аналогия движению атомов, но и видимая часть того всеобщего движения, что начинается движением невидимых атомов, которые, отклоняясь от прямого пути, сталкиваются, сцепляются, подталкивают друг друга, передавая движение все новым и новым сцеплениям атомов, от самых малых до самых великих. Из этих движений сбиваются все вещи — случайно, непреднамеренно, не повинаясь ничьей воле. Такой же случайностью в море случайностей возникает душа из мельчайших и тончайших атомов, живет вместе с телом и распадается вместе с ним. Где же тут место закону? С какого момента прекращается случайность и неопределенность и начинается закон, регулярность, постепенность? Насколько можно судить по разбросанным в поэме замечаниям — а цельной концепции закономерности и развития, последовательно изложенной, разумеется, внутри эпикурейского учения Лукреций дать не мог — случайность прекращается с того момента, как вещь утверждается в своих грани-

цах. Когда нарушаются границы вещи — сумма и порядок составляющих ее атомов — вещь прекращает свое существование:

Ведь коль из граней своих что-нибудь, изменяясь, выходит,
Это тем самым есть смерть для того, чем оно было раньше.
(III, 519–520)

А чем задаются границы вещи? Этот вопрос остается без ответа, если не считать замечания: одна вещь очевидным образом ограничивается другой (I, 998). Получается: вещь есть, пока она есть, но пока она есть, она есть сущность, самоцельная, возрастающая, развивающаяся и даже направляющаяся к естественному исходу, если ей повезет кончить свое существование естественным, а не насильственным путем. Остается предположить, что индивидуальная сущность каждой природной вещи была для Лукреция самоочевидной данностью, доказуемой не ученым рассуждением, а простым указанием: «разве ты не видишь, как...».

Итак, вполне недвусмысленно Лукреций отождествляет сущность вещи с ее существованием. Собственно, такова же была и онтология Эпикура, следствием этого тождества было этическое учение, которое без особенной натяжки можно назвать экзистенциальным. В поэме Лукреция концепция тождества сущности и существования вещи сказала также на изложении психологических и гносеологических вопросов.

Первые философы, провозгласившие множественность и разнообразие мира явлений иллюзией, а истиной — материальное единство мира, положили начало разрыву между наблюдательностью и рациональностью, сотрудничеством которых был так силен человек в до-научное время. Для Лукреция внимательное и любовное созерцание мира в его единстве и в его частностях, осмысленное переживание явлений во всей их чувственной полноте и многогранности составляют и начало познания, и его реальное содержание, и, наконец, реальное содержание самой духовной жизни.

Согласно гносеологии Эпикура, Лукреций указывает на два источника познания: чувство, получающее пищу извне, посредством проникновения в душу материальных истечений от тел, и разум, опирающийся на чувства, но, тем не менее имеющий способность к самостоятельным движениям; от взаимодействия чувства и разума возникают понятия о вещах, правильность или ложность которых проверяется практикой. Чувство непогрешимо, но оно само по себе познавать природу вещей не может, истина доступна лишь разуму, но в разуме возникает и ложь, поскольку непосредственного соприкосновения с материей вещей его материя не имеет. Основная гносеологическая проблема, по Эпикуру, сводится, таким образом, к проверке практикой результатов совместной деятельности непогрешимых чувств и не вполне надежного, зато прозорливого разума.

В поэме Лукреция больше половины четвертой книги посвящено перечислению и описанию различных заблуждений ума относительно чувства, и в особенности так называемых «обманов зрения».

Первоначально лишены окраски, а глаз видит мир красочным. У берега моря мы видим волны то лазурными, то мраморно-белыми, оперенье голубей отликает то рубином, то лазурью или изумрудом. У причаленных в гавани судов кажутся перебитыми борт и весла, с плывущего судна чудится, что берег убегает, а судно стоит; солнце для моряков встает прямо из моря и в море же погружается на закате; звезды кажутся нам то неподвижно укрепленными на небесах, а ведь они совершают непрерывный путь, то летящими поверх пронсящихся туч, хотя движутся они не в ту сторону и не так быстро.

В луже стоячей воды глубиною не более пальца,
Что меж камней мостовой соберется на улицах наших,
Видно такую же глубь необъятную нам под землею,
Как от земли до небес, распростертую бездной открытой;
Нам представляется тут, что и тучи мы видим, и небо,
И в изумлении глядим на небесные звезды под землю.

(IV, 414–419)

Находя каждому тезису наглядный пример или зримую аналогию, поэт проявляет беспрецедентную в античной литературе наблюдательность, вдумчивость и зоркость. Внешний облик предмета, его слуховой и осязательный образ привлекают внимание поэта как если бы это было его настоящее бытие. Так жадно и радостно не вглядывался в земной мир ни один античный философ и даже ни один поэт. Читатели, не разделявшие эпикурейских идей, перебирали строки Лукреция, как нить драгоценных бус, где на основу ученого повествования нанизаны ювелирного изящества и точности миниатюры сельских и городских пейзажей, жанровых сцен, изображений животных и предметов утвари, а кроме того мгновенные зарисовки разнообразных движений души, снов, воспоминаний, горестных замет сердца и холодных наблюдений ума. Цицерон написал брату в одном из писем: «Поэма Лукреция такова, как ты пишешь: много всплеск истинного дарования, однако много и от искусства» (К брату Квинту, II, 9, 3). Толковать эту оценку можно по-разному, одно несомненно: уже первым просвещенным ценителям бросились в глаза оба кардинальных свойства поэтической индивидуальности Лукреция — ее щедрое богатство и неумеренная раскованность. Соблюдение меры, постижение сущности, пренебрежение случайностями, всем тем, что может быть «больше или меньше» — эти требования классической античной эстетики Лукрецию чужды. Его поэзия учит истине, не отвергая явления, а всячески наблюдая малейшие колебания этих «больше-меньше»; поэт не призывает «лови день», как Гораций, он живет этим днем, но не в том смысле, чтобы не заглядывать в будущее, а в том, чтобы возможно полнее насладиться настоящим.

Таким образом, при тождестве сущности и существования познание мира может быть лишь «знанием» мира, коротким знакомством; не случайно, по-видимому, и опускает Лукреций в этимологии термина «пролеписис» (один из канонов эпикурейской гносеологии) указание на обращенность вперед, перевода



его как «знакомство», тогда как Цицерон калькирует точно, вводя в философский обиход слово «антиципация» как перевод термина Эпикура («О природе богов», I, 16, 43 – I, 17, 44). Иногда даже считают, что Лукреций уделил мало внимания вопросам гносеологии, не изложив их хотя бы в таком небольшом объеме, как это сделано у Диогена Лаэртского. Это недоразумение — вопросам гносеологии посвящена вся поэма, просто Лукреций озабочен не столько теорией знания как такового, сколько отысканием путей, к достижению знания, поэтому так много места отдается т. н. «иллюстративному» материалу — поэт учит читателя видеть, наблюдать, размышлять, читать, выбирая среди мудрецов прошлого верных руководителей, а среди их пророчеств — сообразные истинному виду и строю природы.

Уникальное явление в истории античной духовной культуры представляет собой этическая позиция Лукреция, его мужественный и откровенный диалог с самим собой перед тенью неотвратимой смерти.

Этическое учение Эпикура было главной целью его философии, которой подчинялись физический и гносеологический разделы, оно же, собственно, и получило в древности наибольшее распространение, зачастую в обывательской вульгарной интерпретации: Эпикур-де проповедует жизнь беспечную, безбожную, полную удовольствий и далекую от общественных забот, — все это еще с прибавлением грязных и фривольных подробностей в меру душевной неразвитости уже самого обывателя. Лукреций не берет на себя труд реабилитации учителя. Измышления и слухи он пропускает мимо ушей, Эпикура же возвеличивает как героя или даже бога. Поэт ведет с читателем доверительный разговор о жизни: сладко, избежав кораблекрушения, с высокого берега наблюдать бушевание волн и ветров, но еще слаще, избегнув волнений моря житейского, обосноваться в хорошо укрепленной, высокой цитадели мудрости. Развивая начальный образ, Лукреций в самых мрачных красках рисует общественную жизнь современного ему

Рима (а на примеры ужасов и мерзостей тогдашняя жизнь не скупилась), а в самых привлекательных — скромное идиллическое бытие вдали от города, где-нибудь у берега ручья, под тенистым арбутом, на мягкой траве. (II, 1–61; III, 1–93). Эту же антитезу поэт проводит в последней части V книги, где космогоническое повествование завершается историей рождения человека на земле и развития человеческого общества.

Разумеется, мифам о сотворении людей богами, хотя бы даже в аллегорическом толковании, здесь нет места, зато рисуется своего рода идиллическая картина, как в пору молодости земля породила она из себя утробы, которые, корнями укрепившись в земле, вырастали и созревали, пока, наконец, их не раскалывали изнутри набравшие силу младенцы. Этих своих первенцев юный мир щадил и лелеял — не было ни жара, ни мороза, ни ветров, пышным покровом расстилалась трава, а материнское лоно земли источало сок, однородный с нынешним женским молоком, служивший младенцам пищей. Однако помимо человеческого рода земля породила еще и множество зверей и птиц, в том числе много чудовищ, неудачных моделей, которые вымерли постепенно в силу своей нежизнеспособности, как бы мы сказали, в результате естественного отбора. В борьбе за жизнь не только выжили сильнейшие, но и развились характерные свойства различных видов животных. Возможность возникновения межвидовых гибридов (кентавров, сцилл, химер) Лукреций отвергает на том основании, что у разных видов не совпадают ни стадии развития организма, ни привычки, ни пища (V, 878–924).

Первые люди не знали земледелия, питались дарами природы, одевались в шкуры, укрывались в лесах или пещерах, охотились в одиночку, не блюли общего блага, но и не ведали губительных войн. Зародышем будущих государств стали семьи, первой формой объединения — договор о дружбе и взаимопомощи между соседями. Тогда же возникла и чле-

нораздельная речь, вызванная к жизни потребностью общения и совместного труда (V, 925–1090).

Историю цивилизации Лукреций ведет от применения огня, впервые принесенного на землю молнией, который затем люди научились добывать трением. С увлечением описывает поэт начало металлургии (этот отрывок привлек особое внимание М.В. Ломоносова, сделавшего его первый перевод на русский язык), обработки железа, приведшей, к сожалению, не только к развитию орудий труда, но и к изощрению оружия, к ужесточению войн (V, 1241–1349).

Сама природа научила людей земледелию, ремеслам, искусствам. Здесь, на заре человечества поэт находит свой этический и эстетический идеал.

Часто, бывало, они, распростершись на мягкой лужайке,
Возле ручья берегов под ветвями высоких деревьев,
Скромными средствами телу давали сладостный отдых,
Если к тому ж улыбался им и погода, и время
Года пестрило цветами повсюду зеленые травы.
Тут болтовня, тут и смех раздавался веселый, и шутки
Тут забавляли людей, процветала тут сельская муза.
Голову, плечи себе из цветов иль из листьев венками
Резвость игривая всех украшать побуждала в то время,
Все начинали плясать без разбора, махая руками
Грубо, и грубой пятой топтали родимую землю;
Следом за этим и смех возникал, и веселые шутки,
Внове все было тогда, и все представлялось чудесным.
(V, 1392–1404)

Примитивное состояние человечества привлекает Лукреция прежде всего близостью к природе, и природа предстает в образе доброй и заботливой матери. Вместо скромного и скрытного житья по Эпикуру у Лукреция возникает идеал скромной жизни на лоне природы, а затем и подвижнической, славной жизни, но тоже среди природы, а не внутри городских стен. В античной литературе, даже в пастушеских идиллиях Феокрита, не было еще такого понимания природы как ландшафта за оградой городов, сформировалось оно уже за пределами ан-

тичности, но Лукреций был его несомненным предтечей. Однако этот идиллический тон поэту не удастся выдержать на протяжении всей поэмы. В образе сурового и неумолимого судьи, выносящего смертный приговор не за преступления, а, как ни парадоксально, ради продолжения жизни, предстает природа в третьей книге, где речь идет о душе, смерти и неумолимой человеческой жажде жизни.

Эпикур не исповедовал бессмертия души, но и не включал смертности в ее определение. «Смерть есть ничто для нас», — повторяет вслед за Эпикуром Лукреций («Смерть не имеет к нам отношения, — пока мы есть, ее нет, когда она есть, нас нет»), однако этим простым софизмом не довольствуется. Жажда блага, творческой деятельности, радость познания, восхищение прекрасным и разумным ликом природы, доверие к ней, сыновняя любовь, — все эти чувства мыслью о смерти как бы отрицаются, приводятся в смятение, лишаются смысла. Смерть встает перед Лукрецием как проблема, от которой нельзя отмахнуться одной лишь ссылкой на порядок вещей: это необходимо (III, 962).

Прежде всего необходимо решить, раздельны или нет тело и душа, в затем какова необходимость гибели их, совместной или раздельной. Платоники, пифагорейцы, Гомер и прочие поэты учили, что душа может существовать отдельно от тела и продолжает жить, когда тело уже погибло. Лукреций, как и Аристотель, не представляет души человеческой отдельно от человеческого тела. Жизнь души, — размышляет поэт, — протекает вместе с жизнью тела, проходя вместе с ним возрасты младенчества, отрочества, юности, зрелости и старости, душа страдает вместе с телом и радуется вместе с ним. Наконец, душа так же телесна, как и тело человеческое, их общая смерть есть лишь высвобождение заключенных в них атомов, возврат в распоряжение творящей природы материала, необходимого для создания новых тел и новых душ. Здесь встают новые вопросы. Разве запас материи у природы ограничен? Или, наконец, разве нельзя



допустить, что то или иное сочетание атомов, возникши однажды, прошед путь от рождения до смерти, рассеянное, может некогда повториться еще и еще раз?

В первой книге Лукреций решительно заявляет, что запас материи у природы безграничен (I, 1001–1051). В противном случае, — говорит он, — если бы число атомов было ограничено,

То ни моря, ни земля, ни небес лучезарная область,
Ни человеческий род, ни тела бы святые бессмертных,
Существовать не смогли даже часа единого доли.

(I, 1014–1016)

Ибо необходимо не только внешними толчками поддерживать бесчисленные сочетания атомов, но еще и доставлять им пищу, чтобы те не терпели ущерба. Однако в третьей книге, где разворачивается почти платоновский диалог о необходимости смерти и о преодолении страха смерти, и даже не страха, а просто внутреннего духовного сопротивления мысли о неизбежности смерти, есть такой аргумент:

Ибо отжившее все вытесняется новым, и вещи
Восстанавливаются вновь одни из других непременно.
И не уходит никто в преисподней мрачную бездну,
Ибо запас вещества поколениям нужен грядущим,
Но и они за тобой последуют, жизнь завершивши,
И потому-то, как ты, они сгинули раньше и сгинут.
Так возникает всегда неизменно одно из другого:
В собственность жизнь никому не дается,

а только на время.

(III, 964–971)



«На время» — свободный перевод латинского выражения «usu» — буквально «в пользование», «в аренду». Таким образом, не решая вопроса о необходимости смерти, Лукреций подменяет его вопросом о материальной природе смерти и о будущей жизни нашей материи после нашей смерти.

Вопрос о необходимых пределах человеческой жизни решается так же, как и вопрос о необходимых пределах любой вещи: все природные создания спо-

собны пройти путь от зарождения до зрелости и потом до естественного одряхления и конца; однако под внешними воздействиями этот естественный срок может сокращаться или удлиняться. Для Эпикура вопрос о смерти снимается в бессмертии материи, а жизнь человека трактуется как одно из проявлений этого бессмертия. Цель человеческой жизни ставится не в начале, не в конце, но сопровождает человека в любой момент его жизни: пока он благополучен и доволен, целью жизни осуществляется и смерть не лишает эту жизнь логического конца, а будет ли эта жизнь длиннее или короче на годы, это уже не имеет значения, поскольку перед вечностью предшествующего и последующего бессмертия в лоне материи срок самой долгой человеческой жизни — исчезающе малая величина. Такова этика Эпикура, проникнутая духом индивидуализма, если можно так сказать, физического. Психическая индивидуальность человека, неповторимость его духовного мира здесь остается без внимания, как, пожалуй, и во всей античной философии. По-настоящему индивидуалистическая постановка вопроса о смертности и бессмертии души встречается в дохристианской литературе лишь здесь, у Лукреция.

Лукреций допускает, что атомы души, возвратившись в лоно материи после его смерти, когда-либо могут снова сойтись в том же комплексе и расположении, что и при его жизни, равно как это уже могло случаться (и не раз) в предшествующем времени.

Если вторично на свет появится дано бы нам было,
Все-таки это для нас не имело бы вовсе значенья,
Так как о прошлом уже была б у нас прервана память,
Так же, как ныне для нас безразлично,

чем были мы раньше,

И не томимся о том мы теперь никакою тревогой.

(III, 849–853)

Намерено или нет, но здесь Лукреций недвусмысленно высказал самоочевидное для него, вероятно, убеждение, что душа человека, или, если не душа, то

его индивидуальность, складывается не из тончайших атомов, при посредстве которых осуществляется работа чувств и разума, а из суммы и порядка жизненных впечатлений, составляющих его индивидуальный жизненный опыт. Этот индивидуальный комплекс смертью уничтожается подчистую, а не раскладывается на составляющие, пригодные для дальнейшего использования. Для такой души смерть есть чудовищная нелепость, потому что обращение в ничто противоречит основному закону природы: ничто не возникает из ничего и не обращается в ничто.

Лукреций не только выразил новое ощущение духовной индивидуальности, но и сумел определить, по крайней мере, для себя, истоки ее формирования и область ее бессмертия, так сказать, духовную субстанцию своей личности.

При мысли о неизбежности смерти Лукреций обращается не только к аргументации от материи и природы, он бросает взгляд в прошлое; в истории он находит примеры, говорящие одновременно о смерти и о бессмертии. Умерли когда-то и Сципион, слава Рима, и Энний, величайший из поэтов, и Демокрит, и сам Эпикур, наставники Лукреция в мудрости, — но разве не спискали они бессмертие, разве не живо то, чем были наполнены их души? Желая непременно продлить нашу жизнь, мы не предполагаем, что грядущее может оказаться ужасным; жизнь наша проходит в постоянной тревоге, а там, за гранью жизни, современниками по вечности становятся все, кто жил когда-то, на месяцы, годы, столетия раньше, чем мы. И сразу же за этим невеселым эпилогом третьей книги следует исполненное гордости и счастья вступление к четвертой книге:

По бездорожным полям Пиэрид я иду, по которым
Раньше ничья не ступала нога. Мне отрадно устами
К свежим припасть родникам и отрадно чело мне украсить
Чудным венком из цветов, доселе неведомых, коим
Прежде меня никому не венчали голову Музы.

(IV, 1-5)

Итак, соединив в одном крупном произведении физику, гносеологию и этику (чего у Эпикура, по известным нам данным, не было), а также развернув физический раздел как картину мироздания, этический как картину истории, а гносеологический как образ внутреннего мира человеческой души, кроме того, введя в рассмотрение всех теоретических проблем в контекст непосредственного жизненного опыта читателя, сравнениями, эпическими реминисценциями и цитатами поддерживая его в состоянии сосредоточенного и в то же время пластически податливого духовного бодрствования, Лукреций достиг более высокого уровня конкретности и в то же время более развитой ступени абстрактности в материалистической концепции бытия, чем кто-либо из древних философов. Достижения эти не сформулированы догматически, но, что, может быть, более важно, они стали для Лукреция и его читателей реальностью сознания, а достижения это не малые.

Во-первых, Лукреций ясно представил в своей поэме, что все вещи имеют материальную природу, что человек материален, материальна его душа, но, в то же время, индивидуальное сознание имеет не сводимую к материальной структуре социальную природу.

Во-вторых, развивая учение Демокрита и Эпикура, Лукреций переносит акцент со структурной определенности вещи на ее динамическое развитие во времени, именно поэтому его физическое учение разворачивается как хронология возникновения и формирования околоземного мира и земли, а этическое — как история человечества и цивилизации.

В-третьих материализм для Лукреция не есть отвлеченная теоретическая система, это есть основание и содержание реального, обыденного мировоззрения и миропонимания. В соединении с острой наблюдательностью, художественной пронизательностью и яркостью воображения этот в его эпоху неизбежно преувеличенный материализм стал, тем не менее, источником естественнонаучного взгляда на мир и жизнь человека в мире.



Наконец, особую страницу в истории европейской философии составляет тот аспект его сознания, который в XX в. не без основания был назван своеобразным экзистенциализмом. Лукреций не признает за вещами иной сущности, помимо их ограниченного и развернутого во времени существования. Существование человека внутри природы, открытое ее законам, не только блаженно, но и трагично. Особенно величественную и мрачную картину природы рисует поэт в последней книге поэмы, где воедино сплавляются естественнонаучный пафос, поэтическая сила, философское глубокомыслие и чисто человеческое отчаяние перед лицом природы, равно безразлично сеюшей жизнь и смерть.

Поэма Лукреция уже в античности стала классическим памятником латинской словесности, у нее учились Вергилий и Лукан, а у тех — вся последующая эпическая поэзия Европы. Памятником оставалась поэма и в истории философии, хотя здесь она почти не оказала влияния на последующее развитие античной мысли, принявшей материалистическую традицию в стоической трактовке. Поэма эта как бы заново родилась в эпоху расцвета естественнонаучного материализма Нового времени, хотя и стала для него источником скорее наглядных примеров, нежели продуктивных идей. Возможно, ее путь в истории мысли еще не окончен.



О герое «Энеиды».

Стойческие добродетели Энея, давшего имя бессмертной поэме Вергилия, стали притчей в языцах, со временем далеко не умильной. Романтическая и постромантическая эпоха стала подозревать в этом античном рыцаре без страха и упрека либо ханжество, либо творческую неудачу автора. Известный американский культуртрегер и эстет теперь уже прошлого века с удовольствием пересказывал как анекдот диалог, произошедший у него на экзамене в учебном заведении для взрослых типа воскресной школы.

— Что Вы можете сказать о герое «Энеиды»?

— Герой? Какой герой?

— Эней!

— Эней? Я думал, это священник.

Небольшое примечание: здесь дело может оказаться не только в характере персонажа. Гексаметрические клише *pater Aeneas, pius Aeneas*, в переводе «отец Эней», «благочестивый Эней», неискушенный читатель мог принять за указание на сан. Что, разумеется, не снижает эффекта диалога: непосредственное этическое и эстетическое чувство не находит в поэме героя, личности, способной поддерживать интерес читателя к себе до конца сюжета и повествования.

А? Так Вы не дочитали? — строка из прелестного стихотворения А. Касаткиной, посвященного отчасти Энеиде, стала непредвиденным обобщением — под ней подписались многие: это про меня. А жаль. Потому что именно в последних строках поэмы с многострадальным Энеем происходит нечто такое, что заставляет совсем по-новому посмотреть и на ха-

рактик персонажа и — более того — на стоическую ортодоксальность Вергилия.

Последний поединок с Турном, соперником в борьбе за руку Лавинии, последнее свершение на пути осуществления судьбы Иула — основание Рима. Добродетельный Эней не питает ненависти к сопернику, к тому же исполнен сознания своей правоты и неотвратимой победы. Что-то удерживает его от решительного выпада — может быть, милосердие, может быть, сочувствие товарища по несчастью странности роком с природных корней. Вот уже враг и повержен волею судеб и даже молит о пощаде. Добродетельный стоик не отринет мольбы. Но тут в какой-то момент на Турне распахивается плащ и Эней видит знакомую перевязь Палланта, дорогой трофей, снятый с его, Энея, убитого друга в предшествующем поединке, где, по эпической традиции, соперником Турна вместо Энея был его ближайший друг, его Патрокл, его второе я. В душе Энея на мгновение вскипает страсть, гнев, побуждение мести. Этого мгновения оказывается достаточно, чтобы рука сама нанесла последний решающий удар. Все было кончено. В дурную минуту оставляет поэт своего героя — так комментирует это событие М.А. Гаспаров. Минута дурная, может быть, даже страшная, но это звездная минута свершения судьбы, роковая для поэта и его поэмы.

Дать волю страсти — для добродетельного стоика дурной тон. Чтобы торжество судьбы происходило при таких отягчающих обстоятельствах, нужно было увидеть нечто такое к концу поэмы, чего не виделось сначала. И тут же вспоминается просьба умирающего Вергилия к друзьям — уничтожить поэму, — что, если поэт к закату жизни сделал открытие, с которым не сумел или не успел совладать?

Какую-то прежде не замеченную энергию почувствовал в образе Энея и В.Н. Топоров, посвятивший книгу «Эней — человек судьбы» (М., 1993) раскрытию проблемы формирования культурно-исторического «средиземноморского макроконтекста», породивше-

го духовный тип личности, нацеленный на сотрудничество с миром, «сотрудничество в целеполагании и следствии, сотрудничество с будущим и судьбой» (С. 111).

«Сотрудничество с судьбой» звучит комплиментарно. Хорошо сотрудничать, если твоя судьба — побеждать и царствовать, пусть после гонений и странствий. Бывают судьбы сложнее, не говоря об Эдипе, — у того же Турна. В сотрудничестве или в противоборстве внес он свой вклад в целеполагание и следствие?

У Рембрандта есть картина: Иаков борется с Ангелом. Этот дуэт безумной агрессии и тупого самоутверждения, с одной, таковой, стороны, и бесконечной милости, бережного сострадания и мудрости — с другой стороны, той, где Ангел, мужеподобная дева, то ли любовница, то ли отец, — ее сильная рука на крутой и жесткой вые Иакова лежит тяжело и нежно, ее фигура вознесена над ним или это он поднял над собой противника, как Геракл — Антея (или Плутон — Прозерпину?). Как решить, он ли силен — или она уступчива? Однако поединок решен и решен он взором Ангела, безгневным и безлюбовным, смотрящим поверх Иакова и мимо него — в их общую судьбу, судьбу народа Израилева и Бога Израиля.

Сотрудничество человека и судьбы, о котором пишет В.Н. Топоров, похоже, всегда таково: он хозяин, а она — Бог, он покоряет, а она — бережет, он отваживается, а она знает. Неравное партнерство, вечный мезальянс... Вечный? Нет, так было не всегда. Когда-то он лежал простертый ниц перед ее ликом. Любила тогда она его? Как знать! А вот когда он восстал, когда бросил ей вызов, то ли на брак, то ли на брань, — возрадовалась ли она? Покорилась ли? Да и чем, собственно, было ему взять ее? Умной рассудительностью? Хитрой изворотливостью? Рыцарственной отвагой? Великодушным самоотвержением? Покорной стойкостью? Грубой силой? А справедливости ради, она-то чем взяла? Разумом? Великодуши-



ем? Той же силой? «Сила судьбы» — расхожий нынче штамп, как, скажем, «закон природы». Однако мы знаем, что сочетание закона и природы — позднее, оно обязано возникновением своим отождествлению природы (космоса) и общества, государства (полиса) в философии стоиков, отождествлению, воспринимавшемуся долгое время комично. Во времена софистов понятия природы и закона составляли антитезу. Что-то подобное видится и за сочетанием «сила судьбы». Сила есть — при чем тут судьба? Говорят, сила есть, ума не надо. А если есть ум, — что может против него судьба? А если есть судьба, что могут против нее сила и ум? Похоже, тут просто какая-то очень старая, давно позабытая вражда. Кого только и с кем?

Разные бывают силы. Сила — кратос, власть, сила — *βία* — насилие, а есть сила — укорененность, дюнамис, сила, равная природе, сила самоосуществления, а не покорения. Вот с этой силой-укорененностью судьба находится в старинной и постоянной вражде. Судьбою человек всегда гоним, стронут с места. Она там и начинается, где кончается природа: дубовый листок оторвался от ветки родимой. Эдипа судьба прежде всего перекинула из родимой земли на чужую, которую он долго по неведению считал своей, а на родную вернулся чужаком и осквернителем природы. Сравним у Шекспира: самые парализующие явления судьбы — это когда лес трогается с корня, когда является смертный, не рожденный смертной женщиной. Судьба Турну подрезает нить его природной укорененности, чтобы передать ее пришельцу. Судьба — это черный передел природы. О каком сотрудничестве тут может идти речь? У людей это зовется сговором, сообщничеством, если не хуже. Тихо и покорно следует поначалу Эней, подгоняемый в спину, вырванный с корнями, чтобы, покинув родное пепелище, трансплантировать род троянский в землю италийскую. Он, конечно, несколько отвлекся с Дидоной, но опомнился стоически, собрал вещички и снова в светлое будущее. «Разве не было твоей воли в нашем союзе?» — попрекала

его Дидона. «Была бы моя воля — я из Трои никуда бы не двинулся». — Не простила такого ответа Дидона. И судьба не простила. Обидное для судьбы слово сказал Эней, проговорился, как Алеша Карамазов: расстрелять! На миг сверкнуло, какие омуты и какие черти скрываются в этой благочестивой и добродетельной натуре. Невольник судьбы, невольник чести, невольник долга. Не для себя — в промежутке — между отцом и сыном, здесь его прибежище, островок природы, ее невывихнутый сустав: взрастить сына, не опозорить отца. Самому — уйти, отойти в сторону, на покой или в покой вечный. Или считать себя свободным. Считать, что больше никому ничего не должен. Укореняюсь. В историю, если другого, природного укоренения уже нет и не будет. «Так следуй же, отравленная сталь, по назначению!» Вергилий не оставляет героя в дурную минуту. Это герой, восстав, оставляет своего поэта. Дальше — тишина и тени.

В ранней молодости Вергилий учился у эпикурейцев, с восторгом читал поэму Лукреция «О природе вещей», в стихах своих никогда не забывал любимого мэтра. Исповедуя стоицизм, возможно, не забывал он и эпикурейских уроков, как не мешал авторитет Эпикура Лукрецию видеть мир через стоические призмы. Эпикурейские атомы летят в пространстве отвесными параллельными траекториями и ничего в мире не возникало бы, если бы не отклонение от нормы: единожды, но непременно. Дабы реализовать свою индивидуальность, атом совершает неопределенное отклонение, шаг в сторону, побег. Так же поступают и другие атомы — индивидуумы. Сталкиваясь, они дают начало всем созидательным движениям природы.

Добродетель — норма. В мире сплошной добродетели ничего не может происходить плохого, иррационального. Историю вершат страсти, отклонения от нормативных постулатов добродетели. Эней совершил свое отклонение. Может быть, в первый и последний раз. Но он реализовал себя как индивидуум. Он





состоялся как герой, эпический витязь, а не стоическая парадигма. Он спас поэму, но, вероятно, не автора. Ясная и чистая индивидуалистическая интуиция Эпикура-Лукреция чудо как хороша в теории, а на практике — опасное искушение. Нормы бывают разные. Нормы бесплодия требуют прорыва в созидание, но нормы порядка не допускают произвольного отклонения ради самоутверждения индивидуума. Эпикурейский сон наложился на стоическую картину мира — и Вергилий ужаснулся. В «средиземноморском контексте» это был первый случай (или первая набежавшая тень). Сколько их было потом! Не будем тревожить мирную славу Вергилия. Эней не проснулся героем, он всего лишь несколько задремал как благочестивый отец Эней. «Энеида» осталась поэмой без героя.

Дионис-Либер, бог свободных

Разбогатевший выскочка Тримальхион давал роскошный пир. Гости были сыты до отвала, — предполагался еще свежезажаренный кабанчик, но когда это грядущее блюдо, спасаясь от поваров, с визгом ворвалось в пиршественную залу, перекормленные едоки дружно попросили у хозяина волю для животного, которое теперь шныряло между столов в ритуальной шапке вольноотпущенника. Юный красавец-раб, наряженный Вакхом и по имени Дионис, обходя пирующих, раздавал им виноградные гроздья и распевал песни, сочиненные его гостеприимным господином. Обратившись к юнцу, Тримальхион приветствовал его традиционным возгласом: Дионис — Либер! Проворный артист мгновенно сорвал шапку с кабанчика и надел себе на голову. Гости рукоплескали каламбурю хозяина, который, в свою очередь, поощренный одобрением публики, «дожал» остроумную выдумку: Разве не видно, что у меня Либер — Отец?

Сцена эта, взятая из романа Петрония «Сатирикон», требует комментария. Древнегреческого бога Диониса римляне называли не только Вакхом, но и Либером, отождествив его по своему обыкновению с местным божеством, имевшим опять-таки, как это водилось у латинян, мужскую и женскую ипостась: Либер и Либера, — это были боги итальянской почвы, плодородия, взрытой земли и обжитого поселения. Либера отождествлялась с Персефоной, таинственным божеством Элевсинских мистерий, дочерью Деметры-Земли, или с Ариадной, по греческим мифам, подружкой Диониса. И если близость топонима Элевсин с греческим обозначением свободы — Элевтерия — просматривается разве что очень пристальным

и не без предвзятости взором, то латинское слово Либер в нарицательном употреблении прямо-таки означает «свободный». Словом «либери» (только во множественном числе) назывались «дети» (домочадцы) римского гражданина, может быть, в память того, что когда-то так называли себя все дети одной общины, дети одного Либера, Отца, бога населенной ими земли. Русское «люди», немецкое Leute близки если не к самому Либеру, то уж к Элевтерии — почти очевидным образом.

Соль тримальхионовой шутки в том, что в первый раз обращением к артисту «Дионис — Либер», он не только называл по имени античного бога, но и отпускал на свободу раба, а во второй — не только объявил о присутствии у него божественного гостя, но подтвердил в то же время, что он — сын свободного, а не раба, т. е. не вольноотпущенник, кем он был на самом деле, но собственно liber, свободный, ибо сын свободного.

Говорят, в каждой шутке есть доля правды. В шутке Тримальхиона, независимо от своекорыстного намерения, сказала такая правда, какую постичь было бы, пожалуй, великим благом для нас — но это требует еще некоторых комментариев. Дело, однако, стоит усилий, игра стоит свеч — да поможет нам бог Дионис-Либер!

Наш Пушкин назвал Диониса веселым богом. А свободу — веселым призраком. Вино и веселье — это, казалось бы, закономерное сближение («Веселие Руси — пити»), а вот свобода и веселье — тут как будто не хватает какого-то промежуточного звена, уточнения. Но у Пушкина настойчиво сближаются свобода и радость («... свобода вас примет радостно у входа...»). В конце концов, «Ода к Радости» Шиллера — тоже скорее гимн свободе и братству людей, чем собственно радости — как понимаем ее мы, русские. Но для немцев Freude — радость и Freiheit — свобода очень близки, а германская богиня Фрейя — почти полная аналогия Либеры-Персефоны, но к тому же она еще богиня радости и любви.

Свобода, или слобода, происходит от слова и понятия «свой» («своб»), означая объединение и совместное поселение своих, состоящих в «свойстве» (родстве) людей. Это все та же землей скрепленная община, семья людей, детей, в которой все — свои, все полноправны, тогда как вне этой общины-слободы никто из них никогда не сможет обрести такой полноты и радости бытия.

В античную эпоху эллин был вполне свободен только в своем городе. В чужом его могли выставить на продажу, как это случилось с философом Платоном, на счастье которого среди покупателей оказался один из его просвещенных поклонников. Феодалная эпоха превратила понятие свободы в синоним нищенства. Свободный от феодала был свободен от земли, от труда, от очага. Из свободных нищих формировались общины городов. В городах свобода, отделившись от слободы, стала синонимом неподневольности, так и не приобретя значения нового родства. Буржуазные свободы — это педантично исполняемые законоуложения. Философы называют это осознанной необходимостью. Свобода перестала быть свободой от и стала свободой для — свободой слова, собраний, передвижения, совести и т. д. Свобода каждого обеспечивается законопослушанием всех. Закон стоит на страже свободы, а без соблюдения закона человек лишается не только свободы, но и собственной воли. Восхитительна в своей пронизательности выдумка О'Генри «Фараон и хорал». Свободный гражданин свободным решением воли избрал себе тюрьму временным местопребыванием. Он пытается осуществить свое решение законным путем, а законы почём зря игнорируются другими членами общества (что в Америке — парадокс, у нас же — традиция), не исключая даже стражей порядка, — так свобода воли человека и гражданина обращается в ничто, зато когда ему в божественном хорале открывается какая-то иная свобода и воля — тут он выпадает из системы законоуложений и тюрьма ему обеспечена.

Истинная свобода, обретенная в тюрьме, — один из любимых мотивов антибуржуазной литературы,

да и не только оной. Что же это за жизнь такая, если свободу человек может обрести только в заточении? Да не жизнь это такая, а свобода такая, что не в законопослушании, равно как и не в неподневольности она состоит, но в обретении своей общины, своей свободы, своего свобода.

Приговоренному к смерти Сократу друзья предлагают побег — за стенами Афин теряли силу приговоры афинского суда. Сократ отказался. По афинским законам мой отец взял в жены мою мать и дал воспитание сыну, здесь я — в своем городе, здесь я свободен, а в чужом городе — я никто, я не свободен, даже если и не раб. Свободный гражданин Сократ выбрал смерть как свободу. Философ Сократ принял смерть как освобождение от законов города и переход в новую свободу — посмертную свободу души в идеальном мире справедливости. Как свободный человек выбирает смерть и раб Эзоп — уже в драматической притче нашего века — но не потому что ему нравятся земные законы или неземная справедливость, а потому что беззаконие жизни не составляет ему другого пути к утверждению своего достоинства, своей личности. Ученик стоиков Маттиас Клаузен у Гауптмана тоже спасает свое «я» свободным выбором смерти. Для кого «свобода или смерть», а для кого — «смерть или несвобода».

Если несвобода со всех сторон теснит человека, то трагическая несправедливость — путать зло и жизнь, бросать своих живущих ради чаемой свободы среди мертвецов.

Толстой об этом писал так: «Вся моя мысль в том, что ежели люди порочные связаны между собой и составляют силу, то людям честным надо сделать только то же самое. Ведь так просто». Это и есть свобода. Другой свободы попросту нет.

Нет «свободы от-» — это есть воля, а воля — благо лишь при условии всезнания, следовательно, благом может быть единственно Воля Божья.

Нет и «свободы для-» — это есть право или долг; право и долг могут быть благом, но лишь производ-

ным от того блага, которое предоставляет это право или взыскивает этот долг, если, разумеется, это последнее действительно есть благо, т. е. Высшая Справедливость. «Свобода от-» и «свобода для-» могут стать истинными благами лишь в присутствии «свободы в-», которая одна есть свобода в истонном смысле этого слова: свободна рыба в своей воде, свободна птица в своем небе, свободен зверь в своем лесу, свободен человек в своем кругу, в своем отечестве. Быть среди своих — вот единственно доступная человеку свобода, и чем шире этот «свой» круг, тем больше прочих производных свобод достается в нем человеку: если это свой град, то в нем и право и долг — свобода, если это свой мир, то в нем и воля становится правом и долгом и свободой.

Пусть этот круг будет очень узок — пусть это будет всего лишь платоновская половина человека, но и тогда он будет свободен, поистине свободен, правда, лишь в этом тесном кругу.

Наконец, этот круг кому-то покажется лишь точкой его собственного «я», но если он нашел себя, он нашел свою свободу, и этой свободы никто не в силах у него отнять.

Свойственники и свояки, свои люди — ищите друг друга, не проходите мимо друг друга, всем вам давно уже пора посчитаться.

Свои люди, сочтемся! — пусть это будет Вакхической песней в честь бога Либеры, отца свободных.

Оглянись в недоумении

..ты, Капитанка, недоумение...

Слово недоумение мы привыкли связывать с глаголом «недоумевать» как его отглагольное существительное, обозначающее «действие по глаголу». Вряд ли найдется много ушей, способных расслышать в этимологической структуре этого слова сложную приставку «недо-», как, скажем, в словах «недосказанность», «недолет», «недоросль». Попробуй какой-либо пишущий автор — в стихах или в прозе — «нажать» на такую этимологию, заставить читателя воспринять это слово как недостаток умения, недо-умение, оценка подобных усилий будет по справедливости отрицательная, в лучшем случае все это будет воспринято как каламбур. Действительно, в слове «недоумение» смысловым центром является «ум», а не «умение» — но разве «умение» не происходит от «ума»? Слова-родственники, слова-паронимы имеют, тем не менее, в языке определенного временного среза и разные семантические ареалы, и разную стилистическую окраску, и еще много кое-чего их разнящего, а не единящего. Каламбур на том и основан, что напоминает о родстве словам, давно уже своего родства не помнящим, а может быть, и о будущем родстве словам, никогда в нем не бывшим. Однако романтическое языковедение и близкая ему по духу поэтика, будь то в стихотворчестве, будь то в философствовании, по поводу и посредством языка, пользуется каламбуром, если не сказать — злоупотребляет им, абсолютно игнорируя комический характер этого приема, всерьез, как бы даже недоумевая: а что тут может быть смешного? — ведь в языке говорит до всякой рефлексии отчеканенная мысль, исповедальная мудрость народа, а смеяться над нею — все равно что

смеяться над природой — это не признак ума, и она этого не прощает. Итак, со всей риторской серьезностью объявим о сплетении этих двух этимологий: наше недоумение есть некая растерянность ума, происходящая от недостатка умения мыслить.

Предмет, оглянуться на который призывает заглавие предлагаемого этюда, есть русская хайдеггериана, а именно: с каждым днем нарастающая лавина русскоязычных переводов сочинений теперь уже и у нас признанного гения немецкой мысли и словесности. Но коль скоро речь идет о переводе, у призыва оглянуться неминуемо появляется еще много разнообразных объектов, ибо, как сказал сам Хайдеггер, перевод есть пере-вод через пропасть, отделяющую один текст от другого, язык от языка, эпоху от эпохи, не говоря уже о менее существенных отличиях. Намеревающийся перейти или переводить оглядывается в надежде найти помощь, поддержку, опору. В каких опорах нуждается переводчик Хайдеггера, какие из них он может найти и где, а надежду на какие ему следует оставить, наконец, что может быть переведено через разделяющую перевод и оригинал пропасть, а чему придется остаться без перевода — вот о чем безмолвно вопрошает умоляющий взор оглядывающегося. Приступая к переводу из Анаксимандра, М. Хайдеггер объявил, что его оглядывающийся взор не находит поддержки ни в ком и ни в чем, кроме «опоры наглядности» тех образов, в которых древние мыслители проясняют излагаемые в их притчах или изречениях мысли. Переводчики Хайдеггера находятся в более выгодном положении, им есть на кого и на что оглядываться — на самого Хайдеггера и его переводы.

Все выпененписанное может быть воспринято как пародия, каковой оно, собственно, и является. Только условимся сразу: пародия диктуется любовью, восторженным стремлением к подражанию, к усвоению приводящего в восхищение, оскорбительное бесчестие, о котором говорит Сальери у Пушкина — это не пародия, это всегда передергивание, подлог, сни-



жение, утрирование. Реабилитированная Тыняновым пародия — это филологический эксперимент, учебническое «приглядывайся!» в действии. Собственно, перевод, особенно перевод художественного текста, это всегда и прежде всего пародия, усвоение приемов — ведь берется другой язык, другой менталитет, другая «сверхзадача» и воспроизводятся на родном языке взятые из чужого структуры отношений между мыслью, словом, обиходом, жанром и т. п., что составляет подлежащую переводу материю текста. Механической замене слова на слово практически не поддаются даже сугубо стандартизированные тексты. Когда же речь идет о риторском тексте — а любой текст Хайдеггера это всегда и по преимуществу риторский текст — задачи прозаического перевода оказываются вполне сопоставимыми с задачами стихотворного перевода. «Переводчик в стихах — соперник», — этот трюизм означает, как известно любому, когда-либо выступавшему в подобных турнирах, что приходится с неизбежностью то и дело капитулировать, а именно, выбирать, что из оригинального стихотворения переводчик берет для передачи в родной словесности, а что нет. Практически и даже теоретически речи не может идти о том, чтобы передать все: мысль, образ, ритм, рифмы, семантическую переключку слов и связи их внутри тесного стихового ряда, звукопись, мелодику, не говоря уже о внутри-культурных ассоциациях иноязычного читателя, которые определяют едва ли не половину обаяния любого поэтического опуса на его родине и отнимают такую же долю прелести у стихотворения, представленного на чужбине, где эти ассоциации «не работают». Зайцев не два, а семь и семьдесят семь, и за какими из них он гонится, переводчик каждый раз определяет сам. Именно поэтому ни одно блестящее достижение в переводе не отменяет последующих попыток. «Горные вершины» Лермонтова — шедевр, как известно, но сколько еще невычерпанного осталось у Гете! — и вот кто-то начинает подбирать оброненные крохи, а в это время ускользает целое — процесс этот беско-

нечен. А безнадежное «Ненавижу и люблю» Катулла? Тут за каким зайцем ни погонишься, ни одного не поймаешь. Читателю легче выучиться понимать Гете по-немецки и Катулла по-латыни, но это не отменит задачу перевода, потому что перевод — это вызов поэта — поэту, но не только: это вызов культуры — культуре, языка — языку, чувства — чувству, знания — знанию. Вызов ли это умения — умению? Думается, что в последнюю очередь, ибо переводчик и автор оригинала заведомо выступают в разных весовых категориях: последний просто творит, как и живет, «свободно и свободно», а первый тоже живет и творит, но с семьюдесятью семью петлями на шее, под добровольно взятыми на себя веригами верностей — мысли, слову, звуку, букве и духу оригинала. Оригинал может даже быть очень среднего умения, а всякий перевод — дело мастера, при том, что не только его делает мастер, но и оно делает мастером того, кто его делает. Это что касается умения. Оглянись, переводчик, пока ты еще в недоумении. Может быть, потом будет поздно.

Итак, приступая к переводу хайдеггеровского текста, всегда как бы стихотворного, ибо риторского текста, переводчик выбирает для себя, что он попытается перевести. Специфика хайдеггерианы состоит в том, что вознамерившийся перевести «только мысль» не переведет ничего. Дело в том, что хайдеггеровская фраза не говорит о чем-то, она говорит что-то. Можно ли говорить что-то ни о чем? Вероятно, можно, если, скажем, можно говорить о чем-то и не сказать ничего. Более точно: то, о чем говорит Хайдеггер, выясняется только из того, что он об этом говорит. Так строятся загадки. Энигматичность хайдеггеровских текстов требует «перевернутого» решения, как иногда ответы под загадками подписывают «вверх ногами». Сначала необходимо продумать контекст, а потом уже составляющие его фразы и слова. При этом контексты у Хайдеггера всегда очень широкие, по-хорошему, все его наследие — это один самый безусловный контекст, все меньшие по объе-

му — безусловны, не вполне безусловны. *Voces Heideggerianae*, или слова, встречающиеся только у этого автора или по-своему им переосмысленные, — это ключевые его идеи, и как раз они-то, как считается, хуже всего поддаются переводу. Внимание! Оглянемся в недоумении: как же мы переведем контекст, когда мы еще не подобрали к нему ключа? Труднее всего у Хайдеггера перевести контекст, сохраняя все завязанные в нем слова, из которых только и вырастает семантика ключевого слова. Как следует строить здание интерпретации, начиная с целого и постепенно формируя в нем детали, Хайдеггер продемонстрировал в работе «Учение Платона об истине». Сначала очерчивается зримый образ, затем выявляются его смысловые потенции и возможные исторические истоки. Дальше начинается самая сложная операция: одновременное подстраивание друг под друга многозначных «идеограмм», пока в руках мастера калейдоскоп не выдаст искомую картину. А как же узнать, которая из фантазмагорий калейдоскопа — искомая? Да и зачем мудрить, если мы заранее знаем отгадку? Вот здесь-то и зарыта собака герменевтики: никто не знает заранее, когда он скажет калейдоскопу «остановись!», но остановит он калейдоскоп именно тогда, когда услышит внутри себя «я нашел». Дальнейшее — доказательство точности выбора, здесь царство риторики, поэзии, учености, логики, — чего угодно, здесь уже нечего бояться — счастье Цезаря уже на борту. Должен ли русский Хайдеггер дожидаться своего Цезаря? Разумеется, без такого Цезаря русского Хайдеггера не будет, но подножием его будущего монумента станет труд его менее счастливых предтеч. Это вторая собака герменевтики: большое интерпретаторское счастье складывается из мелких удач и порой такое счастье-сложение растягивается на века.

Приступая к переводу любого из опусов М. Хайдеггера, необходимо иметь прочитанными и понятыми хотя бы основные, ключевые его произведения — «Бытие и время», «Учение Платона об истине», «Изречение Анаксимандра», «К чему поэт...», «Вопрос

о технике», «Исток художественного творения». Это нужно, чтобы освоиться со специфическим словарем самого Хайдеггера, существенно отличающимся от нормативного немецко-немецкого словаря. *Voces Heideggerianae* — сословная привилегия любого риторика, при начале работы над переводом их лучше оставлять, как они есть, в немецком написании, тогда к окончанию работы может произойти накопление, кумуляция понимания, способные подсказать более верный русский эквивалент, тогда как изначально неточный, безоглядно недоуменный перевод может потянуть за собой все последующие неточности, смазать все контексты, запутать следы, обрушить вежи, оставленные автором для понимания его мысли. Какой бы из уже опробованных эквивалентов хайдеггеровского *Dasein* мы ни поставили при начале работы над переводом, скажем, «Бытия и времени», мы рискуем «проморгать», «проспать» все контексты, которые последовательно, передавая эстафету друг другу, будут выявлять перед нами то один, то другой аспект того мысленного образа, или той образной, очерченной мысли, которую Хайдеггер своими риторскими средствами столь же высказывает, сколь и обрисовывает. Немецкое слово состоит из *Da* и *sein*, но это нормальное немецкое слово и переводить его ненормальными русскими «здесь-бытие», «тут-бытие», «вот-бытие» и т. п. — это акты и жесты переводческого отчаяния, но никак не плоды зрелого размышления, тем менее — недоуменно оглядывающегося ученичества. Аналогия: в русском языке есть слова «счастье», «свобода», «смерть», этимология которых, хотя и просматривается без труда, однако довольно стерта и в обыденном словоупотреблении не улавливается. Представим теперь русскоязычного философа, конгениального Хайдеггеру, который взялся бы построить философии счастья, свободы или смерти, оживляя для нас через этимологию некий изначальный социативно-коммуникативный смысл этих прото-поэм. Представим теперь, что немецкий переводчик, следуя букве этимологических композиций,

стал бы конструировать из немецких корней слово-конгломераты, не имеющие никакой родословной, никакой культурной укорененности и наследственности, — что бы мы, русскоговорящие и русскомыслящие, сказали о таком переводе? Мы бы выразили свое вежливое недоумение. Все, что говорит и мыслит М. Хайдеггер за, под и над словом *Dasein*, остается укорененным в его отечественном «*ist da*». Русское слово «бытиё» (именно так, бытиё, а не профессионально ограниченное бытие) имеет наследство и наследственность не меньшие, чем немецкое *Dasein*. Хотелось бы надеяться, что к этому русская хайдеггериана придет в конце концов и на этом слове успокоится. Останется несколько чисто этимологических, уже даже не философских контекстов, где *Dasein* будет разыграно как *Sein-Da*. Перевести можно будет как-нибудь и их. Скорее всего, это будут не самые блестящие места в переводе, но пусть они будут не самыми блестящими, если при этом и за этот счет не будет тусклым главное слово хайдеггеровского философствования: человеческое бытие, осознающее свою временную ограниченность, свою жизненную полноту как просвет между ничто происхождения и ничто ухода, как открытость всей совместной и совместимой с ним жизни:

...но я живу, и на земле моё
кому-нибудь любезно бытиё... (1828)

Если бы М. Хайдеггер знал это стихотворение Ев. Баратынского (это у него же: И славит все существования сладость), он непременно бы оставил собственноручное завещание: *Dasein* — это бытиё, мыслимое по-русски.

Русские слова, которые мы ставим под нагрузку хайдеггеровского мышления, должны быть эквивалентны, равнозначны хайдеггеровским. Когда Хайдеггер пишет, а его читатель считывает со страницы слово *Ereignis*, слышат оба *Chorus Mysticus*, заключительные строки «Фауста». «Все недостижимое приходит к осуществлению» — «сбывается», но «событие»

по-русски не со-мыслится этому «сбывается», зато русское «осуществление» («приведение к существованию»), вероятно, пришлось бы Хайдеггеру по душе («по мысли», как говорят иногда в русском просторечии). «Событие» — газетный штамп, особенно в «историческом контексте» («историческое событие», «событие исторической важности») Один из начинающих переводчиков М. Хайдеггера предлагает вернуть русское слово «событие» в контекст хайдеггеровского «Dasein», и это еще можно принять — каждое отдельно взятое, всякий раз мое бытие — это событие, событие для меня, для окружающих, для мира, — это, по крайней мере, можно понять, это вызов пошлости, а не сползание к ней.

Эквивалента, равномогущего слова требует и заинтриговавшее читателей хайдеггеровское слово Gestell, ставшее центральной идеей его философствования по поводу техницистского бума, заглушающего на планете человеческую жизнь. Слово Gestell происходит из механизма, обозначая часть станка, слово Gestell связано с производством (кстати, в русском языке совпадает: производить и изводить, губить в процессе производства — вот бы порадовался Хайдеггер такому подарку), с необходимым его звеном, с поставками материала, очень близко к нему слово Gestellung, ходкое на призывных пунктах военкоматов — солдат тоже «поставляют» на военную службу. Казалось бы, найденное в русском переводе слово «постав» — подарок Даля, за который можно только благодарить: «постав» — это и часть станка, и действие по глаголу «поставлять». Однако первое, что снижает мощность этого слова, делая его неравномогущим, неэквивалентным слову Gestell — это его забытость. Хайдеггер в данном случае «протирает», обновляет перед читателем слово затертое, расхожее. В защиту слова «постав» можно сказать, что и сам Хайдеггер частенько роется в своих «Далях», выкапывая, если нужно, и диковинные, исконные, хотя и забытые слова. Первое недоумение, связанное с этим переводом, не самое главное. Важнее другое: в хай-

деггеровском употреблении слова *Gestell* есть невысказанное, но, вероятнее всего, определившее его выбор, — слово *Gestell* обозначает иногда в лесном хозяйстве то же, что обозначает слово *Lichtung* — просеку — только с другой, так сказать, стороны. *Lichtung* — это образовавшийся в результате прореживания леса просвет, а *Gestell* — это результат проведенных лесопосадок, вырубка, по типу тропа что-то вроде «заимки» — обозначение результата по цели действия (ср. «задел», «задумка»). *Gestell* и *Lichtung*, обозначающие одно и то же место в лесу, одно и то же местопребывание человека, противостоят друг другу как слово неистинного бытия технических посадок и слово истины, отвоёванного у сплошной сени непрореженного леса незакрытого участка, доступного свету. Слово «посава» не идет под эту нагрузку хотя бы потому еще, что в своих Далем отмеченных дериватах это очень «положительное» слово, производные от него «посавный», «посавистый» означают добротную, красивую осанку, походку и т. п. Затертое, пошлое, газетно-техническое «посава» в этом отношении ближе к эквиваленту слова *Gestell*, связь со станком для перевода соответствующего контекста легко осуществить через посредничество того же слова «посава», взяв их из Даля парой, как они там, собственно, и даются. Негативно-позитивная связь *Gestell* с *Lichtung* словом «посава» схвачена тоже не будет, поэтому оно и остается лишь временным суррогатом, подпоркой озирающемуся в недоумении переводчику.



Парное употребление слов, риторский прием *hendiadys* всегда очень выручал философов, от Платона и Цицерона до самого Хайдеггера. В переводе текстов Хайдеггера на русский язык *hendiadys* мог бы стать едва ли не панацеей во всех трудных местах. Скажем, если *Lichtung* это Просека-Просвет, то *Gestell* может быть запеленовано парой Посава-Заимка (вспомним «жизнь взаимы»), это тоже отошлет читающего к образам леса, лесного хозяйства и его хищнически неумного характера, тем самым имморального

и неистинного. Впрочем, эти пары *hendiadys* гораздо бесспорнее звучат в изложении, чем в переводе.

Еще одно недоумение возникает сразу же, как только речь заходит о пересказе в противоположность переводу. А не перейти ли нам на пересказ текстов М. Хайдеггера, как, скажем, современная интер-словесность перешла на подстрочники стихов вместо *Nachdichtungen*? Думается, что подстрочник — это и. о. перевода и царствие его не может продолжаться без конца. Как временная мера хороши и подстрочник, и пересказ. Для научного употребления, пожалуй, во многих случаях пересказ предпочтительней, хорош он и для популяризации. Но чтобы зерно могло прорасти, переводчик должен отдать ему кровь своего сердца, пока он еще оглядывается в недоумении. Умение способно убить зерно. Умение — продукт, на который необходимо делать наклейку: обращаться с осторожностью.

Зачастую именно умение, как бы уже давно оставившее позади недоумение, становится для мастера источником промахов. Блестящий, именно потому что мастерский, выполненный С.К. Аптом перевод романа «Иосиф и его братья» Т. Манна, богатый хрестоматийными находками и изобретениями, дал некогда и хрестоматийный пример «промаха», когда мастерство «промахнуло» смысл как Ахилл «промахивает» черепаху, тем самым и не догоняя ее. Заглавие одной из глав — «Nicht durch uns» по-немецки, по-русски «Не благодаря нам» — это не задача для перевода, но как девиз Онана это может быть переведено только как «не через нас», хотя, разумеется, ни один словарь такого значения не дает, по-русски так не говорят, но здесь ситуация уникальная, уникальное употребление. Онан не хочет быть средством, посредником, проводником, через которого проходит что-то или кто-то, будь то даже история или судьба. Фамарь — его полная противоположность: ее гордость, ее наслаждение, ее высокое призвание — стать проводящим звеном, включиться в цепь исторических событий и лиц, стать тем, через что проходит судьба,

которая не знает благодарности. Таким «промахом через» является и «непотаенность» как эквивалент к vox Heideggeriana — Unverborgenheit. Berg — старый культурный символ горы, возводящей к небесам, но и загораживающей свет, ограждающей от напастей, но и погребаяющей в своих недрах сокровища духов — это основной тон слова verbergen — огораживать, загораживать, заграждать. Unverborgenheit — незагороженность, открытость, отсутствие преград, область беспрепятственного распространения света — вот внутренняя форма этого слова. Звуковая переключка с другим мощным словом — «город» — тоже здесь нелишняя, ибо Хайдеггер — «философ проселка», как замечательно поименовал его, вероятно, на сегодня самый счастливый из русских его интерпретаторов. Время «нарядности» русских переводов прошло: «тайное», «сокровенное» — это красивые слова, но они не очерчивают того образа, который стоит за словом Хайдеггера. Пришло время «наглядности».

Хайдеггер «колдует» со словом вовсе не как русский Хлебников, зарывающийся в звуки, подобно кроту (по меткому сравнению Тынянова), Хайдеггер видит в слове отчеканенную печать по типу античных гемм, для него «внутренняя форма слова» всегда наглядная притча: так он читает и греческих философов, и немецких поэтов, так он пишет и сам. Хайдеггера нужно не только уметь читать и слышать, его необходимо «видеть». Нагнетая синонимы полудожинами кряду, как Лукреций, Хайдеггер не просто погружает нас в стихию речи, он еще и задает свою стереометрию мысли, далеко не трехмерную: это разворачивание образа в пространстве, в движении, в исторической перспективе, в обыденности и в оппозитиве — как бы ему хотелось увидеть и представить, предоставить к видению всех и каждого отчетливо просмотренную и рассмотренную им мысль. Топика его метафор — лес и поле, проселочные дороги и лесные тропы, простая непритязательная жизнь человека в добром соседстве со всеми нечеловеческими существами, со всей живой природой. В

этом бесхитростном мире недоумений много, только успевай оглядываться и не ленись думать, а когда кончатся недоумения, возможно, кончится и живая мысль. Жизнь, она ведь, как сказано в эпитафье, — недоумение. Не будем же просить у богов умения, останемся оглядывающимися в недоумении. Может быть, нам удастся «увидеть» ту картину нашего бытия, которую, вопрошая о технике, писал М. Хайдеггер.

Существо современного технического существования состоит в том, что человек Интимное (Geheimnis) природы в ходе про-из-водства выводит наружу и обращает в наличность расхожего употребления, потребления, истребления. Если человек сумеет это интимное природы ощутить как свое собственное интимное и окажется способным тактично и бережно лелеять это общее их интимное, то их взаимная неотгороженность друг от друга станет их общей истиной, просека в лесной чащобе станет долгожданным просветом бытия. Если же он, напротив, изведет, промотает, спустит заимствованное и произведенное в наличность интимное природы, то оставшаяся после поставки-заимки вырубка будет оскорблять взор зрелищем вывороченного и поруганного нутра.

Техническое умение, мастерство — опасное искушение. Оглянись, человек умелый, искушенный мастер, помедли в недоумении!



Вместо заключения

На первой же перемене после первой лекции на первом курсе по античной философии ко мне подошел студент и скорее потребовал, чем попросил: «А Вы все-таки сформулируйте в двух словах, в чем смысл жизни и философии». «Вот так, сразу? И выдать тебе диплом? Ведь у тебя еще пять лет впереди. Не хочешь докопаться сам, не прибегая к готовым формулировкам?» — «Разумеется, хочу, но Вы отказываетесь ответить, потому что сами не докопались, или боитесь меня разочаровать слишком примитивным ответом?» Тогда я сказала: наш пароль на сегодня — «Философия есть усмотрение единого». Что же касается жизни, то пока мы условно приравниваем ее к философии, поскольку еще не овладели тем арсеналом терминов, который нам поможет отграничить одно от другого.

Заканчивая последнюю лекцию, пожалуй, я бы рискнула сформулировать как некий итог несколько тезисов о смысле жизни.

1. Жизнь не имеет смысла, жизнь есть форма и потому сама есть смысл, — вопрос в том, чего. Что приходит к оформлению и осмыслению в факте и процессе жизни?

2. Воля и энергия быть, в противоположность тому, что не есть, составляет основу жизни. На вопрос «быть или не быть» жизнь отвечает: быть, и тут же прорываются все шлюзы созидания. Жизнь творится как художественное произведение, обрастая подробностями, деталями, перипетиями, переживаниями.

3. Но форма и смысл не могут быть разомкнуты, безграничны. Внутри жизни изначальный импульс быть перерастает в стремление к завершенности: есть. И тогда уже становится важнее всего вовремя и на месте поставить последнюю точку, наложить последний мазок, взять последнюю ноту.

4. Жизнь как смысл не знает ни «было», ни «будет», она всегда Есть.

Lucretiani carminis quarti prooemium duplex an non?

Maximis hac de re locutis viris non certandi causa
nostram proferimus sententiam —

... quid enim contendat hirundo
Cycnis? —

sed vatis illius sublimis insatiabili amore movente.

Cogitanti mihi saepenumero et memoria versuum
Lucretianorum seriem repetenti perdelirus ille emenda-
torum mos videri solet, quo codicibus traditum carminis
ordinem violenter violare sibi indulgent.

Quo teste? Quem ad finem? Qua ex parte sui similis
non est ille poeta, quem furiosum arduumque jam antiqui
apellaverunt? Quemlibet versum loco tradito specieque
intacta libenter vindicaremur — at tamen aquis admo-
nentibus unum locum non tam numero versuum quam
criticorum censura abundantem affirmare conamur.

Initium Lucretiani carminis quarti retractationi
obicimus, quod praecipue huius loci existimationes a
gustu cultuque censorum, non ab uso Lucretiano oriun-
tur. In maiorum vestigiis reverentia nostra ponimus, sed
tramite trito non progredi, immo vero regredi cupimus
ad priorem versuum ordinem restituendum, quo ipsius
poetae clarior fiat corona.

Susplicandum hunc locum censuit Marullus, Me-
waldtus duplicem elicuit, refutavit Drexlerus, Gompfus
damnavit.

Quid peto? Quid oratura his rostris ascendo? Quo
cassam damnationem apud vos monstrare possim,
suavem hunc laborem suspicio.

Quod prooemium Lucretiani carminis omnis usur-
pamus non una natura praeditum constat. Quae pars
initium libri ponit et quodammodo extra causam non

rationem rerum, sed vitae mortalis summam pandit beatitudinem, exordium vel *προαύλιον* quaeque partitionem libri instantis pronuntiat probationemque causae continet, introductionem vel prooemium legitimum appellare consuevimus.

Lucretiani carminis quarti et proaulium et introductio incertiores ducuntur — cuius rei una eademque causa est argumentorum tamen copia dispar.

Omnis enim per se introductionis natura tribus constat in rebus: nam recapitulatio propositioque sunt et quam supra diximus probatio causae, neque quidquam quarta quadam natura praeditum existit. Qua de causa quos Drexlerus proposuit introductionis carminis quarti fines certos decernere possumus.

Quae cum ita sint, versus introductioni huic proximi:

Dico igitur rerum effigias tenuisque figuras

Mittier a rebus ...

etc. —

principium disserendi jure existimetur, quodque recapitulatio maior vulgo dicitur non ad introductionem totius carminis, sed ad primam sententiam demonstrandam pertinet moremque Lucretianum persequitur, quia huiusce generis recapitulationes haud raro evolvendis argumentis praecedunt. Exemplum sit carminis sexti nobilis locus, quo lapidis magnetis natura explicatur cuius demonstrationem primi secundique carminis revocanda praecedunt argumenta. Simulacris autem explicandis animum intendenti lectori non tertio, sed secundo in libro probata sunt repetenda. Quae cum ita sint, si recapitulationem maiorem loco tradito delevisset Lucretius, non satis recte fecisset. Sed non deleverat.

Dubitandi vero his in rebus latet copia tenuis — quae copia locorum iteratorum quaestio cluere solet. Parum placent censoribus iterationes Lucretianae. Quid non Homericæ? Proaulium carminis Lucretiani quarti primo carmini subreptum videtur, recapitulatio quae maior dicitur, solam tertiae introductionis reproducit recapitulationem versusque duo minimo intervallo unius eisdemque carminis initio recurrunt. — Non absque usu

Lucretiano. Multa enim sunt eius generis iterationum apud Lucretium exempla, multae tamen censorum severiorum de quopiam loco dubitationes. Interpolatos complures censuerunt locos quos iterationum numero haberi malumus. Non primitus certe audiuntur variari loci iterati seu conjunctione substituta, sed nonnullis substitutis verbis. Quod apud vos repraesentari velim, non ad artem logicam rhetoricamve pertinet, sed artem Lucretianam poeticam testari potest: proaulium carminis quarti, quod gemellum sui primo habet in carmine, imprimis memoria repeto. Translativo sensu verbum ponit Lucretius, cum dicat se mente vigenti avia Pieridum peragrarare, improvisa in comparatione magis quam in descriptione libera verborum vim effectumque ponens. Tertio autem perlecto cum ad quartum librum animum advertimus, tum verbis propriis adhibitis nulloque translato ipsum vatem avia Pieridum pedibus peragrarare manibusque suis decerpere flores oreque sitiente fontes libare videmus; qua de causa longe alia ratione res agitur et quamquam eadem sonant verba non eadem imago cernitur. Neque hoc uno loco tantos versuum iteratorum sentimus effectus. Quod τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον in codicibus fert titulum parili ratione grave in secundo ineptum, immo vero ridiculum, primo in libro videtur. Simili modo locis iteratis quod fictum falsumque in quarto, in quinto verum factumque probavit, quidque praeteritum in quinto — id in secundo optatum proposuit studendumque. Ipsene poeta fecit? An potius nescio quem interpolatorem irrisorem duceremus auctorem? Ipse Lucretius irrisor jure nominari possit, quod εἰρωνεύεται plurimum facetiasque a verborum sententia supposita ortas diligit. Oxoniensis ille praeclarus editor, qui decem plus vitae lustris poetae nostro sacraavit, sit mihi testis verus irrefutabilisque: nam ambiguitatem propriam Lucretiani moris confitetur.

Ita verba Lucretius usurpare solet, ut structura eorum pateat neque lapillo significanti similis vox Lucretiana, verum aedibus spatiosis perspicuove videatur porticui cuius quodque membrum utile revelatumque sit. Huc accedit ut simplex pro composito verbo nusquam adhi-

Lucretiani carminis quarti prooemium duplex an non?



beatur apud Lucretium. Qua ratione si direptas vocat figuras, in cunctas undique partis scilicet has divolitare putat, cuius sententiae non aequum foret dereptae vocamen. Figura quoque etymologica libenter saepissimeque abutitur Lucretius. Exempla dent materiai matri voluptatique voluntatis assimulationes. Quam ob rem si pro effigiis sonore proximo effugias nominat, nulla emendatione opus est: notandus sufficiat in commentariis locus finitimus quo effigies nomen occurrit, illo autem loco cum fuga propinquitas conservanda mos ususque Lucretianus admonendus.

Non conjecturis obsto, non transcriptorum defendo integritatem — morem foveo vatis quem alterum non coronabunt Musae. Versum enim verbumque ut nemo alius aestimabat illius summi poematum corticis gratia, qui sensus vulgivagos praeccludere immo sensus vulgo arcanos immemoratosque cotidiana in loquela absconditos manifeste in carmine patefacere potest. Tali natura praeditae musae nescio qua causa tautologiam hyperbata iterationesque parili ratione cum etymologicis figuris facile patiuntur. Exemplum abscribatur hyperboreus poeta melisonus qui more patrio a stipite amygdalino nomen habuit, nam iterationes locis proximis non vulgari usurpavit modo:

omnibus immistis nemost quem posset adire,
frigora ut accipiat,
omnibus immistis quam suavia sint iteranda
Laus Libitina Lares.



Удвоено ли вступление к IV песни Лукреция?

Не с тем, чтобы опровергнуть ученых мужей, судивших о предмете, выходим мы со своим суждением — «с лебедями ли ласточке спорить?» — но единственно из неутолимой любви к оному высокому поэту.

Размышляя многократно и строй стихов Лукрециевых в памяти своей обращая, нельзя не почесть отчаянную ту привычку правщиков, по которой позволяют они себе насильственно насиловать упорядоченность песни, сохраненную нам рукописями. На каком основании? с какой целью? Чем не подобен здесь себе онный поэт, самыми древними именованный пламенным и буйным? Всякий из стихов мы охотно воротили бы на завещанное место для нетронутости облика; но здесь мы попытаемся утвердить сие для единого только места, не столь строками стихов, сколь суждениями критиков избылующего.

Предлагается нами к пересмотру начало четвертой песни Лукрециевой, ибо здесь более, чем в иных местах, исходят суждения не из Лукрециевых обыкновений, но лишь из вкуса и духа судящих. Следуя почтительно по стопам предшественников, не продолжать проторенный путь, но воротиться по нему вспять намерены мы к восстановлению изначально-го порядка стихов, дабы ярче воссиял венец поэта.

Подозрительным названное место считал Маруэлл, в удвоении обличал Мевальдт, отвергал Дрекслер, осуждал Гомпф. Чего я добиваюсь? с чем восхожу к суду? С тем, чтобы несостоятельность сказанного приговора изъяснить, отрадный этот труд на себя принимаю.

* Перевод М.А. Гаспарова.

Что не единообразным мы подразумеваем вступление ко всей песни Лукрециевой, полагаю общеизвестным. Та часть, которая служит началом книги и, словно внепредметное отступление, раскрывает не суть дела, но высшее блаженство жизни людской, будучи как бы введением и преддверием, равно как и та часть, в которой расчленение предстоящей книги провозглашается и обоснование предмета содержится, именуем мы обыкновенно зачином или закономерным вступлением. В четвертой же песни Лукреция как преддверие, так и вступление представляются более расплывчатыми; причина того и другого одна и та же, обилием доводов однако же не изъясняемая.

Сущность всякого вступления сама по себе сводится заведомо к трем предметам: к обобщению, к предуведомлению и к выпеназванному обоснованию предмета; четвертому предмету здесь места нет. Что и дает нам возможность предположенные Дрекслером четкие границы введения IV песни установить.

Стало быть, следующие стихи нашего вступления (IV, 42):

Значит, я здесь говорю,
что с поверхности всяких предметов
Отображения их отделяются тонкого вида...

и т. д. —



по праву следует считать за начало рассуждения, а так называемое большее обобщение — за принадлежащее не к вступлению всей песни, а к первому ее доказываемому положению. Таков обычай Лукрециев, ибо нередко у него обобщения подобного рода предваряют развертывание доказательств. Пример тому — славное место в VI книге, где изъясняется натура магнитного камня, а изъяснению этому предшествуют доводы, обобщаемые из I и II книг. Здесь же для изъяснения отображений надлежит напомнить внимательному читателю доказанное не в III, а во II книге. Посему неверно поступил бы Лукреций, уничтожив большее обобщение на месте его. И он не уничтожил его.

Немногое в этом открыто для сомнения; и это немногое есть известный вопрос о повторениях Лукрециевых. Критикам неуютны Лукрециевы повторения! почему бы тогда и не Гомеровы? Преддверие IV песни Лукрециевой из I песни заимствованным мнится, большее обобщение воспроизводит таковое же из вступления III книги, два стиха встречаются невдали в том же самом начале книги. Но и это не противно обычаю Лукрециеву. Много у него примеров таким повторениям, много о них сомнений у суровых критиков. Что мы считаем за повторения, многие предпочитают считать за вставки. Но предлагаемое нами утверждение не по логике либо по риторике мерится, а по Лукрециеву поэтическому искусству: довольно вспомнить, сколь подобен зачину IV песни зачин его I песни. В переносном смысле следует понимать слова Лукрециевы о том, что он, сильный духом, идет по бездорожным полям Пиерид: силу и действие слов своих о полагает более в непредусмотренном сравнении, нежели в вольном описании. Перечитавши III книгу и обратясь к IV, напротив, видим мы поэта не в переносном, а в собственном смысле словес пересекающим бездорожья Пиерид, срывающим оные цветы и припадающим к источникам жаждущими устами; а посему совсем иначе идет здесь повесть и в одном и том же звучании слов не тот же образ усматриваем быть может. И не только здесь ощущаем мы действие повторения стольких стихов. Подобным же образом место, озаглавленное в рукописях «блаженство и нетленность», важно во второй книге выглядит и нелепо, если не смешно, в первой. Подобным же образом то, что поддельным мнится в IV книге, истинным оказывается в V книге, что постороннее в пятой — то уместнее во второй. Сам ли поэт сие учинил? или же полагать следует, что некий вставщик насмешливый был тому виною? Нет: сам Лукреций таковым насмешником по праву именоваться может, ибо насмешлив он неоднократно, и острота от подменных слов по душе ему. Оксфордский оный издатель, более пяти десятилетий жизни своей нашему поэту по-



жертвовавший, да будет мне свидетелем неопровержимым и верным: двусмысленность, утверждает он, присуща Лукрециевым обыкновениям.

Слова свои Лукреций в таком употреблении содержит, что внутреннее строение их само взору открывается: не камень знаменательный есть Лукрециево слово, но чертог пространный и прозираемый, каждая часть которого удобна и уместна. Потому и простые слова вместо сложных нигде не являются у Лукреция. Потому и называя свои образы отделенными, тем самым он их представляет во все стороны отлетающими, каковому значению слово «отделенные» не есть точное выражение. Равно и корнесловной фигурой пользуется Лукреций до наичастейшей крайности, чему примеры — материи и матери, воли и удовольствия уподобление. Стало быть, если вместо «эффигиис» единой переменной гласного Лукреций «эффугиас» ставит, то исправление здесь не надобно: довольно в толковательном примечании отметить относящееся место со словом «эффигиес», и отсылка к этому месту сохранит должное сходство и укажет на лукрециевский нрав и обычай.

Не против догадочных чтений вооружаюсь, не для переписчиков требую неприкосновенности, — обычай блюду поэта, равного которому не возвеличат Музы. Слова и строки для высочайшей своей поэмы отбирал он, как никто, такие, чтобы смысл их от непосвященных был замкнут, в повседневном говоре не раскрывался, в стихотворении же объявлялся воочию. Таковая природа Музы с готовной охотой терпит и повторенья, и тождесловия, и перестановления слов и корнесловные фигуры. Примером чему можно привести строки того гиперборейского стихотворца, в которых повторения на самоближайших местах отнюдь не пошлым употреблены образом:

«Все воедино слилось, и никто настолько не близок,
Чтобы о холоде внять:

Все воедино слилось, и отрадны повторные звуки:
Лар, Либирина, Хвала.»

Философия и поэзия Лукреция как выражение единого мироощущения

(К вопросу об аутентичности
рукописного текста поэмы "О природе вещей")

Вопрос о выражении единого мироощущения как в философии, так и в поэтическом творчестве Лукреция встает в связи с тем, что современная лукрециана, располагающая рядом прекрасно комментированных изданий, основательных исследований по вопросам грамматики, лексики, метрики и ритмики стиха, композиции произведения и его источников¹, системы поэтики в целом и выраженного в поэме мировоззрения², до сих пор не может дать положительного и твердого ответа на вопрос об аутентичности сохраненного для нас рукописного текста³. При таком положении ни один из вышеупомянутых вопросов не может считаться разрешенным окончательно, поэтому проблематика исследований по Лукрецию не меняется уже в течение целого столетия. Противоположные стороны апеллируют к взаимоисключающим друг друга конъектурам, причем аргументация из рукописной традиции не признается убедительной, поскольку достоверность последней никем не засвидетельствована⁴. При полном отсутствии каких-либо внешних свидетельств последним аргументом в защиту рукописного текста может служить только внутреннее единство поэмы на всех уровнях

Философия и поэзия Лукреция как выражение единого мироощущения



¹ См.: Bailey C., T. Lucreti Cari de rerum natura libri sex, vv. 1-3, Oxford, 1947, v. 1, Introduction to the commentary.

² См.: Ferrero L., Poetica nuova in Lucrezio, Firenze, 1949. Regenbogen O., Lukrez. Seine Gestalt in seinem Gedicht, B.-L., 1932.

³ См.: Müller G., Die Problematik des Lukreztextes seit Lachmann, «Philologus», vv. 102-103, 1959.

⁴ См.: Gompf L., Die Frage der Entstehung von Lukrezens Lehrgedicht, Köln, 1960.

ее рассмотрения, т. е. единство эстетических принципов, определивших поиски поэта как в области литературного творчества, так и в области философского миротолкования. Задача предлагаемой статьи — сопоставление некоторых наблюдений над закономерностями построения поэмы Лукреция как жанрового целого, с одной стороны, и над основными чертами представленной в поэме новой материалистической картины мира — с другой.

Внимательное рассмотрение философского материала, изложенного в поэме, позволяет заключить, что произведение Лукреция не дает академически точного воспроизведения системы мировоззрения, изложенного в эпикуровских источниках. Скорее это своеобразная фантазия на темы греческой атомистики, выполненная в соответствии со вкусом, потребностями и собственным мироощущением автора. Новая картина мира, представленная в поэме, может рассматриваться как выражение эстетических взглядов самого Лукреция, поскольку именно на созерцании лика природы (*naturae species*) сосредоточились интересы и его образовательной каноники, и нецессариальной физики, и партикулярной этики. Четыре раза во вступлениях к отдельным книгам поэмы повторяется следующее утверждение:

Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
Non radii solis neque lucida tela diei
Discutiant, sed naturae species ratioque.⁵

(I, 146–148)

В предлагаемой статье мы последовательно разберем *species* — внешний облик объективного мира в представлении Лукреция, *ratio* — предлагаемый им

⁵ «Значит, изгнать этот страх из души и потемки рассеять
Должны не солнца лучи и не света сиянье дневного,
Но природа сама своим видом и внутренним строем».

В стихотворном переводе здесь и далее текст цитируется, по изданию: *Лукреций, О природе вещей*, тт. I–II, Изд-во АН СССР, 1946–1947.

путь объяснения видимого — и, наконец, самое природу — *natura* — проясненный лик мироздания.

Species

В основе каноники Лукреция лежат представления о запечатанной истине, о герое, расторгнувшем запретные затворы, о переданной лампаде знания, о золотом мёде учительских речей. Вещь постигается не путем растолкования сути в явлении, а путем прозрения, причем мир трактуется как темнота, ясное видение — там, за стенами этого мира (1, 72–79). Пафос подобного воспаряющего прозрения выражен во вступлении к III книге поэмы (14–30). Здесь же рисуется картина заселенных богами междумирий, чтобы трагическому несовершенству этого мира противопоставить идеальную обитель богов.

Какими же чертами наделяет Лукреций свой идеал блаженства и красоты? Так же как этический идеал Лукреция характеризуется в основном привативными предписаниями (следует не столько искать удовольствий, сколько избегать страданий), столь же привативен и его эстетический идеал: там нет ни туч, ни снега, ни ветра, ни дождя, — позитивная же характеристика только одна: там есть свет, рассеянный улыбчивый свет.

Заметим, речь идет не о солнце — солнце принадлежит только нашему миру. В физико-теоретическом смысле свет не представляет для Лукреция ничего исключительного (см. II, 142–164). По-видимому, есть основания говорить о некоторой двойственности образа света в поэме. Свет солнца, трактуемый еще и как жар (*vapor*), — это свет облекающий (*convestire sua perfundens omnia luce* — ср. IV, 377, где наступление тени выражается метафорой *spoliare* — «стягивать шкуру»), он одевает вещи теплом, цветом, сообщает им живительную силу. Этот свет — сокрывающий, обманчивый. Свет познания — свет совлекающий, обнажающий, раскрывающий, в этом образе нельзя видеть аналогию с солнечным светом. Здесь

источник метафоры иной. В системе каноники Эпикура солнечный свет практически не предусмотрен, подобия летят от вещей всегда, во все стороны, независимо от освещения или присутствия зрения. Темнота же, как объясняет Лукреций, заполняет глаза, и потому в темноте мы не воспринимаем зрительных образов вещей.

Свет просвещения — это не тот свет, который одевает и согревает, освещает, а тот, который виден (*clarum lumen*), виден сам весь в себе и не есть лишь явление чего-то другого. То же представление о самообнаруживающемся зрелище лежит в основе словосочетания *res aperta* (открытые вещи), которым переводится греческое слово *φανόμενα* у Лукреция. Подобный перевод — не результат логических умозаключений в процессе анализа понятия, это выражение глубокой эстетической интуиции: вещь конкретна, она не есть более или менее удачная копия некоего образца, она не есть представитель какого-то общего рода, вещь есть сама свой род, своя природа, сращение своих первоначал.

С таким видением предметов окружающего мира можно сопоставить жанровую конкретность произведения Лукреция. Автор менее всего скован жанровыми нормами и не стремится в ходе работы над поэмой воспроизвести какой-то стоящий у него перед глазами образец, в результате чего в дидактическую поэму включаются формальные приемы и сюжеты, восходящие к лирической эпиграмме, философической элегии, эллинистической драме, научно-повествовательной прозе и т. п. У Лукреция нет определенного понятия об источнике видового многообразия чувственных вещей, зато взгляд его постоянно ищет структуры вещи, ее архитектоники. Этой эстетической потребности соответствует этимологическая прозрачность выражения, морфологическая пластичность языка (эксплуатирующего «внутреннюю форму» слова), конструктивность композиционных схем.

Творческий волюнтаризм Лукреция-поэта отвечает его конкретному восприятию объективных дан-



ностей: он видит структурные возможности приема, оставляя без внимания систему внешних связей приемов внутри жанрового целого (так, например, эпическое сравнение становится у Лукреция прежде всего средством композиционной организации материала).

Интересно в этой связи представление Лукреция о материале вещи, выраженное в интерпретации материи как запаса вещества, строительного материала в руках изобретательного творца. Примечателен здесь эпитет *daedala* (см. *daedala tellus* — II, 223, *natura daedala rerum* — V, 234), восходящий к греческому *δαίδαλλω*, что приблизительно значит «разнообразить», «варьировать» и связывается с именем легендарного Дедала. Представление о создании новых вещей из новых комбинаций все того же материала могло привести и в поэтическом творчестве к такому восприятию композиции, когда поэта несколько не пугает возможность повторений как отдельных звуков (ассонансы, аллитерации, этимологические фигуры, столь частые у Лукреция), так и целых строк, а порой и довольно крупных эпизодов. Сам по себе элемент не делает вещи, не дает смысла, смысл — в сочетании элементов, в контексте, а контексты для повторяющихся элементов у Лукреция всегда разные (что отличает существенным образом его повторы от гомеровских повторов в сходных, типических ситуациях). Умозрительная аналогия материальных первоначал и букв была осмыслена у Лукреция «в обратном направлении»: уже стих конструируется по аналогии с вещами этого мира, слова подбираются так, чтобы лишний раз продемонстрировать, как «буквы сильны лишь одним изменением порядка» (I, 827).

Демокритовская «буквенная диалектика» в общем Лукрецию чужда, он не вникает в проблему того, как сочетание букв дает нечто, к сочетанию букв не сводимое, скорее напротив, он отождествляет структуру вещи с ее сущностью (природой), вернее, просто не знает иной сущности, кроме структуры. И

все же какое-то воспоминание об этой «несводимости» сохраняется в некотором ироническом тоне, который приобретают повторенные элементы при сопоставлении разных контекстов, как это случилось с известным эпизодом I, 44–49 = II, 656–661 («природа богов»), давшим повод для легенды о некоем «насмешливом интерполяторе»⁶. Юмористическое отношение к своему произведению, по-видимому, не было свойственно Лукрецию, ирония подобных повторений вполне объективного свойства и происходит от нагруженности эпизодов словесно не выраженным смыслом (в данном случае скрытый ход мысли угадывается за повторением слова *расет* — «у кого же еще просить мира, как не у богов, в самой природе которых высший мир и покой»⁷).

Наклонность Лукреция к смысловым прегнанциям не подлежит сомнению, о ней прежде всего свидетельствует его манера передачи греческих обозначений для основных категорий эпикуровской системы. «Функционируя как термины»⁸, луcretиевские обозначения не только ничего не теряют от своего этимологически-прозрачного «внутреннего образа», но и навязывают этот свой внутренний образ тому понятию, которое стояло за греческим обозначением. Греческая *ύλη*, переведенная латинским словом *materies*, через этимологическое отождествление оказалась понятой как *mater*⁹, мать вещей. То же этимологическое отягощение мы видим в употреблении слова *voluptas*, которое в сознании Лукреция совместило принцип самоопределения личности — волю — и возведенный в универсальный закон этический принцип наслаждения (через отождествление *voluptas* и *voluntas*). При этом Лукреций даже не пы-

⁶ Lenz Ch. Die wiederholten Verse bei Lukrez. Dr. 1937. S. 5–6.

⁷ Friedlander P., *Retractationes* II, «Hermes», 1932. С. 43–44.

⁸ Боровский Я.М. Обозначение вещества и пространства в лексике Лукреция. / Сб. «Классическая филология». Л., 1959. С. 120.

⁹ См.: Там же. С. 124.

тается теоретическое истолкование подтягивать под свои языковые интуиции, как это делает автор «Кратила», его чувству «художественной правды» вполне отвечает самоочевидность подобных этимологических гипотез, т. е. и здесь принцип построения картины мира и представляющей ее поэмы оказывается одним и тем же.

Вот еще несколько любопытных совпадений. Лукрецианскому ощущению порядка вполне удовлетворяло такое представление о всецелостности, когда, имея строго определенное начало в неделимой частице, в семени, в буквице, «сумма материи» оказывалась необозримой, являя собой дурную бесконечность натурального ряда (ср. обоснование ее бесконечности: от любой точки можно продвигаться дальше — 1, 968–983). Очевидно, при таком ощущении целостности вселенной автора не должно было смущать то обстоятельство, что последняя книга поэмы «как бы обрывается на полуслове»¹⁰, поэму о природе вещей можно продолжать бесконечно от любой точки, конец ее теряется в бездне пространств. Напротив, представлению о замкнутой ограниченности миров соответствует кольцевое обрамление минимальных разделов изложения (доказательство отдельного тезиса), их замкнутое строение. Если Лукрецию не представлялось нелепым, что в безмерном протяжении пустоты замкнутые единичные миры чередуются с безразличными к ним интермундиями, то мало греха мог находить он и в том, что тесно и рационально организованные разделы изложения, соответствующие делению поэмы на книги, перемежаются интерлюдиями лирического свойства, уводящими в сторону от проблем физической картины мира.

Можно утверждать, вероятно, что будь у Лукреция аристотелевское ощущение литературной формы с его требованиями к взаимосвязи частей внутри целого, к оформлению начала, середины и конца (ср.

¹⁰ Рачинский И., Предисловие к переводу в изд.: *Лукреций. О природе вещей*. М., 1913. С. XIX.

«Поэтика», 1450–1451а) и т. п., то вряд ли эпикуровская космология пришлась бы ему по вкусу и едва ли он захотел бы избрать предметом своего поэтического вдохновения столь неизящную с точки зрения классической эстетики физическую картину мира.

Ratio

Мы уже говорили о том, что в системе представлений Лукреция центральное место занимает некоторый не вполне определившийся в понятие образ, выраженный нераздельным триединым словосочетанием *naturae species ratioque*, эквивалентом которому служит также выражение *res apertae*. Природа вещей есть их *ratio*, в свою очередь, *ratio* есть правильно увиденная *species*, наконец, сама *species* и есть *rerum natura*, природа вещей. Поэтому, выделяя отсюда *ratio* как предмет самостоятельного рассмотрения, мы не имеем в виду определить характерную для философии Лукреция логику понятий. Можно даже сказать, что, говоря о *ratio*, мы будем пользоваться тем же материалом, на основании которого была реконструирована *species*. Специфика будет лишь в том, что в картине мира мы обратим внимание на такие черты, которые апеллируют уже не только к воображению, сколько к соображению, к житейскому здравому смыслу читателя поэмы и свидетельствуют скорее не об идеале красоты, но об идеале разумности, рациональности. Иными словами, нас будет интересовать способ объяснения природных явлений у Лукреция не в той мере, в какой он представляет собой выработанный наукой навык получения данных, а в какой он удовлетворяет авторскому чувству художественной убедительности.

Прежде всего, неубедительной представляется Лукрецию «неискусность»¹¹ природы у Эпикура, т. е. ее принципиальная неаналогичность художествен-

¹¹ См.: Боровский Я.М., О термине *natura* у Лукреция. «Уч. зап. АГУ», № 161, вып. 18, т. 2, 1952. С. 236.

ному творению, произведению ремесла (*ars*). Лукрецианская *natura* — это *perfica creatrix*, искусная созидательница (II, 1116–1117). Эпитет *daedala* прямо указывает на аналогичность природного созидания рукотворному производству.

Это дает основания для обратного переноса характеристик природного творения на творение художественное. При этом в объяснении мира можно проследить столкновение тех же противоречивых тенденций, которые издавна принято констатировать в литературном облике поэмы Лукреция.

Существенно отличает мировоззрение Лукреция от эпикуровского стремление оградить «естественное разумение вещей» (*ratio rerum*) от произвола. Все, что возникает, возникает точным, определенным образом, существование вещей, их род, их время определены свойственными им материей и порядком. Нарушение привычного ритма и распорядка явлений Лукреций ощущает нелепым, абсурдным, нереальным. В окружающем мире он склонен видеть не совершенное исполнение высшей воли (совершенство этого мира для него весьма сомнительно), а не всегда приятный, но всегда обязательный закон. Человеку вполне позволяется не быть от него в восторге, но отнюдь не рекомендуется им возмущаться. *Necesses* и *nequiquam* — вот два любимых слова Лукреция. Его этическое предписание — это сохранение подобающего расположения духа (*aequanimitas*), соблюдение *aequum* (справедливого, должного) в противоположность *iniquum*.

В своей системе мирообъяснения Лукреций не может примирить представление о «подлинном бытии» как о первоначалах и пустоте с ощущением непосредственного реального бытия многообразных, единичных вещей, для него истинны и индивидуальное самоопределение и всеобщая необходимость. То же мы наблюдаем и в его поэтике, которая при всей своей эксцентричности все же сохраняет известную лояльность по отношению к объективной данности жанровых традиций. Более того, Лукрецию удалось

постичь не канон, а именно закон своего жанра, скрытую тенденцию развития римской литературы, ее поворот к сакрализации идеологии, что сделало его наиболее значительной фигурой своего времени, тогда как менее лояльный Катулл остался без достойных преемников, а более исполнительный Циперон так и не сумел в поэзии создать что-либо достойное своего исключительного интеллекта и глубокой нравственной силы.

Если на уровне конкретных понятий Лукреций не сумел разрешить проблему всеобщего и единичного, то в противодействии творческих тенденций объективности и субъективизма он сумел выработать чрезвычайно жизнеспособный тип лиро-эпической поэмы, представляющей определенную картину мира, на которую ориентировались все последующие великие поэты Рима: Вергилий, Овидий, Лукан.

Логически не определенное представление о естественной закономерности остается в поэме не более как художественной интуицией. Много раз упоминая об «узах естества» (II, 302; V, 924; VI, 906–907 и др.), намекая на «некоторую скрытую склонность в вещах» (I, 173), на «какую-то потаенную силу» (V, 1233), на «конечную возможность» каждой вещи (I, 76) и, наконец, на «определенное предрасположение» (III, 787), Лукреций не пришел тем не менее к логическому определению природы всех вещей вообще, равно как и природы единичной вещи. То, что он именует «своей природой» каждой вещи, не выходит за пределы ее физических характеристик. После физики (*μετὰ τὰ φυσικά*) для Лукреция ничего нет. Поэтому синонимом слова *natura* у него выступает метафора *finēs* — «пределы», «границы» вещи, что сближает его в эстетическом отношении с досократиками.

Концепция предела у поэта заслуживает внимания. Решающим для характеристики этого понятия приходится признать следующий контекст, о важности которого свидетельствует неоднократное повторение его в качестве последнего аргумента, непреложной истины:

Nam quodcumque suis mutatum finibus exit
Continuo hoc mors est illius quod fuit ante¹².

(I, 792–793 = II, 753–754 = III, 519–520.)

«Ведь колы из граней своих

что-нибудь изменяясь выходит,

Это тем самым есть смерть для того,

чем оно было раньше».

Можно видеть, что пределы вещи противопоставляются ее смерти, как бытие небытию. Кроме того, здесь встречается интересная перифраза: *illius quod fuit ante* — «того, чем оно было раньше». В этом естественном контекстуально, но философски косноязычном выражении Лукреция заключена интуиция предельного развития: развитие есть развитие только до определенного предела, за которым оно уже есть смерть. В другом, почти тождественном этому, контексте изменение, связанное с развитием, выступает полным синонимом постепенного умирания: *Quod mutatur enim dissolvitur, interit ergo* — III, 756. Более того, глаголу *mutari* («изменяться») как несоответствию реальности противопоставляется глагол *constare* («сохранить постоянство») как истинное положение вещей (I, 166).

Значит ли это утверждение постоянства отрицание развития вообще? В последнем контексте, собственно, речь идет о постоянстве рода, который сохраняется в процессе роста растительных и животных организмов (I, 189–191). Этот же принцип «возрастания при сохранении рода» распространяется на концепцию всех вещей вообще (I, 561–564). Не случайно здесь употребляется метафорическое выражение *aevi contingere florem* — «достигнуть цвета своего века». В данном случае это не троп, а фигура мысли: у Лукреция нет иного понимания развития, кроме происходящего из аналогии живой и неживой природы. Наиболее ясно очерчено это авторское представление в следующем образе:

Nam sua cuique locis ex omnibus omnia plagis
Corpora distribuuntur et ad sua saecula recedunt,

Umor ad umorem, terreno corpore terra
 Crescit, et ignem ignes procudunt aetheraque aether,
 Donec ad extremum crescendi perfica finem
 Omnia perduxit rerum natura creatrix;
 Ut fit ubi nilo jam plus est quod datur intra
 Vitalis venas quam quod fluit atque recedit.
 Omnibus hic aetas debet consistere rebus
 Hic natura suis refrenat viribus auctum.

(II, 1112–1121)

«Ибо тела, исходя отовсюду, посредством ударов
 Распределяются все по местам сообразно их роду:
 Влага ко влаге течет, земля же из тела земного
 Вся вырастает, огонь — из огней и эфир — из эфира,
 Вплоть до тех пор, пока все до предельного роста
 природа
 Не доведет и конца не положит вещей совершенству;
 Что происходит, когда собирается в жизненных жилах
 Столько же, сколько из них, вытекая наружу, исходит.
 Тут для всего настает предельного возраста время,
 Тут на развитие вещей природа узду налагает».

Итак, развитие представляется как рост, рост как накопление количества, качество сохраняется постоянным, выступая синонимом рода (здесь — *sua saecula*). Только в этом месте единственный раз Лукреций обмолвился о том, как он представляет себе этот *extremum finem*, «крайний предел», тождественный природе вещи: «когда то, что притекает и отступает, не превышает того, что дано в жизненных жилах», — т. е. речь идет о существенном равновесии состава, фиксируемом как эмпирический факт. В подобном описательном выражении сообщается пока еще некоторое логически определенное представление. Далее следуют персонификации («естество силами своими обуздывает увеличение») за которыми нет иной мыслительной реальности, кроме все тех же растительно-животных аналогий (II, 1122–1143).

Представления Лукреция о пределах вещи не шли, вероятно, дальше его формул: *res rem finire videtur* (I, 998), «одна вещь ограничена другой ве-

щью» и *verum positura discrepitant res* (II, 1018), «вещи различаются расположением». *Positura* шире понимается как *materiai concursus motus ordo positura figurae* (II, 1020), «стечение, движения, порядок, расположение и очертания вещества». Таким образом, вещь ограничена только извне, что же касается внутреннего определения, то вещь есть сама вещь. Лукреций не признает качественных переходов, вся его полемика с досократикой проникнута твердой убежденностью в том, что из огня не может получиться воды, а из дерева — крови. Грани качества непреодолимы. Для объяснения же вполне эмпирической взаимопереходности вещей он допускает элементарную многообразие каждой вещи (II, 583–585).

Итак, сопоставляя различные эквиваленты понятия природы вещи у Лукреция: «пределы», «род» («племя»), «расположение», — мы приходим к выводу, что для лукрециевского чувства рациональности характерно было представление о вещи как о самобытной смеси разнородных элементов и о развитии как о прибавлении элементов в том же расположении.

В полном соответствии с подобным представлением находится композиционная техника Лукреция: его литературное произведение есть смесь разнородного материала, а развитие изложения есть нагнетание доказательств при сохранении структуры расположения теоретического и эмпирического материала. Аргументация расчленяется эмпирическими эпизодами, поскольку иначе невозможно было бы отличить один аргумент от другого: одна вещь должна быть ограничена другой вещью.

Но как создать другую, новую вещь? — А так, как создаются вообще все вещи (*quoque modo possint res... quaeque creari* — III, 34), единственный путь созидания — отклонение. Не удивительно, что отступление становится у Лукреция основным двигателем композиции: смешение разнородного — в природе вещей, а другого смысла, помимо структуры, образовавшейся в результате столкновения отклонившихся от прямого пути первоначал, у вещи нет. Такая

структура вещи — эмпирическая категория, Лукреций не знает, как она задается по законам естества, равно как не знает он и принципа стилистического отбора элементов, первоначально заданных ограничений.

У Эпикура можно наметить несколько аналогичных уровней рассмотрения: атомы, небесные тела, человеческие индивидуумы, — поскольку элемент каждого из этих уровней мыслился не сводимым к комбинации более простых частей, наделялся самоопределением.

У Лукреция несколько иной принцип расслоения. На первом уровне элементами выступают частицы вещества и ограниченные ими промежутки пустоты, на втором — элементом становится уже род (качество), на третьем — единичная вещь, на четвертом — все вещи. Та *ratio-species*, которую Лукреций сумел представить в своей поэме, распространяется, собственно, только на три первых уровня (отклонение определяет движение первоначал, природа вещи определяет ее состав и структуру). Перед силой, действующей на последнем уровне, Лукреций остается в недоумении, более ставя вопросы, нежели давая ответы:

*Praeterea genus horrifera natura ferarum
Humanae genti infestum terraque marique
Cur alit atque auget? Cur anni tempora morbos
Apportant? Quare mors immatura vagatur?*¹³

(V, 218–221)

«Кроме того, почему враждебное роду людскому
Племя ужасных зверей природа на суше и в море
Кормит, плодит? Почему с переменной погоды болезни
Губят людей? И зачем преждевременно
смерть настигает?»

Как только логика изложения заносит его на этот уровень, автор прибегает к персонификациям разного рода понятий (земля, Венера, Флора, разум, природа вещей, узы естества), прилагая к ним эпитеты «творца» (II, 1117), «кормчего» (I, 21), «вождя» (II, 172)

и поглощающий все эти характеристики эпитет родителя. Обещанный «проясненный лик мироздания» (*species*) вытесняется образом породившего нас мира, что также сказывается в литературном оформлении произведения.

Natura

Образ матери-природы не ограничивается в поэме атомистической интерпретацией традиционно-мифологического представления о рождении людей и богов от брака неба и земли (II, 991–1022), которое используется здесь как метафорическая перифраза для обозначения общей субстанции всех вещей. В поэме Лукреция действительно говорится о самостоятельной творческой силе этой персонифицированной субстанции. Но такая лишенная логического определения метафора не представляет собой принципиально нового момента в развитии античной концепции природы.

Гораздо важнее для истории формирования такого представления о природе, когда ей стало противопоставляться художественное творчество как ее подражание¹², т. е. места II, IV и VI книг, где вещи, безотносительно к деятельности человека, естественные и рукотворные, берутся не предметом приложения профессионального мастерства поэта (наблюдательности, остроумия, изобретательности, красноречия), но объектом пристального изучения как в отношении их внешнего облика, так и в отношении их характера, повадок, нужд, возможностей — т. е. во всех тех отношениях, в которых раннее искусство изучало только человека.

В поэме Лукреция человек изучает природу как своего ближнего, ищет общения с ней и даже сообщества в заговоре против опостылевшего ему уклада государственной жизни. Не в системе теоретических

¹² См.: Лосев А.Ф. Художественные каноны как проблема стиля. / Сб. «Вопросы эстетики», вып. 6, М., 1964. С. 371.

понятий, а в некоторых косвенных замечаниях природа в качестве области неразумных вещей противопоставляется обществу как исток подлинной сущности человека вертепу его заблуждений.

По сравнению с первоначальным греческим противопоставлением φύσις — νόμος (νόμος) здесь уже несколько сместилось представление об истине. Для Лукреция природа тождественна закону, и все это вместе противопоставляется беззаконию и произволу как истинное ложному. Как раз этот смысл «истинности», «подлинности» изображения имеет формула «подражание природе» в эллинизме, и развивается этот смысл как результат отождествления закона и естества, а естества — со свойствами естественных вещей. Так, для Лукреция истинно все, что объединяет человека с природой — потребности еды, питья, отдыха, продолжения рода, устранение печалей, неистинны же все заботы разума о своем бессмертии, о добром имени, о художественном наслаждении (см. вступления ко II и III книгам), не говоря уже о дарованиях, знатности, власти. Природа человека трактуется как телесная природа, и все помыслы человеку предлагается ограничить требованиями этой телесной природы (II, 16–21).

Понимание природы-естества как необходимых, неуничтожимых потребностей лежит за персонификацией лукрецианского универсального принципа отрады-вожделения в образе Венеры, стоящей у кормила вещей. Представление о природе как об общей субстанции, породившей человека наряду с неодушевленными вещами и животными, персонифицируется в образах матери-земли, матери-флоры, Великой Матери (Кибелы), отца-эфира. Все это благодатные боги, олицетворяющие естественную родительскую власть природы над человеком, которая противопоставляется власти государства над ним. У человека нет долга перед обществом и не может быть в нем интересов: корни человека в природе, здесь его предки, здесь его отчизна; птицы и звери, леса и озера, горы и моря — вот его «ближние», его братья.

Все образы творцов, родителей и естественных князей рисуются самыми идиллическими красками. Образ неблагоприятного человеку мира впервые появляется в конце II книги вместе с сообщением о постепенном старении мира, вместе с образом природы, обуздывающей возрастание вещей. До этого лишь один раз промелькнул эпитет «ревнивая» (I, 321), однако I книга была проникнута пафосом отвоевывания истины, поэтому подобный выпад остался там незамеченным, все поглощала радость познания.

Но чем дальше, тем меньше и меньше доверительности остается в отношении автора к природе. В III книге в связи с рассуждением о смерти природа выступает в образе презрительной деспотической необходимости, но и человек рядом с нею еще рисуется как неблагодарное непросвещенное существо, не познавшее своего долга сына и верноподданного. В IV книге снижается образ Венеры, отрады богов и людей, кормчего природы, вождя жизни. Лукреций вплотную подходит к проблеме противоположности телесной и духовной природы человека, и тело оказывается бессмысленным перед духом, вождение связывается уже не с отрадой, а с беспокойством. «Тщетно!» — этот возглас, как рефрен, отмечает все градации разочарования. В начале V книги человек обращается к породившему его миру с градом личных упреков (тождественный текстуально эпизод II книги — II, 177–181 = V, 195–199 — стоял в менее «личном» контексте и воспринимался как указание на объективное несовершенство мироздания, исключаящее подозрение о божественном вмешательстве). Здесь речь идет уже о трагическом положении человека в этом мире. Повторяется мотив детского плача (V, 222–234), но не как знак рождения новой жизни в противовес погребальному стону (II, 573–580), — плач ребенка звучит уже как безутешное сетование на горечь предстоящей жизни.

Последний раз в конце V книги вновь появляется образ природы как идиллической общины в противоположность неподлинной, негуманной цивилизации.



Конец V книги — вообще наиболее оптимистическая часть поэмы. История человечества, понятая как предыстория познания, внушает оптимистические надежды. Этот мотив прогресса ради познания переходит во вступление к VI книге, после чего следует ряд почти апокалиптических картин мощных природных стихий, обрывающийся на детальном, полном натуралистических подробностей рассказе об афинском море времен Пелопоннесской войны.

Лик природы, изображенный Лукрецием, ужасен. Лукреций придал ему черты высшей, на его взгляд, ясности и красоты. Он сумел свести человека к природе, но не сумел найти союза между ними. Даже называя природу матерью, человек не может пробудить в ней ответной нежности. Поэтому в наиболее тяжелом эпизоде (с плачущим младенцем) чувство художественной правды не позволило Лукрецию повторить этот образ — вместо матери у колыбели склоняется кормилица. У человека нет матери, в кормилицу — питающую, но чуждую силу — в изображении Лукреция превращается сама природа. Это привело к пересмотру основного этического постулата — доверие требованиям природы. Во вступлении ко II книге он расшифровывался как обращение к скромной отрадной жизни «на лоне природы», в конце III книги он понят уже как предупреждение ее последнего требования — добровольное выступление навстречу смерти.

Если мы видим поэму в несколько невыправленном состоянии, с неприведенными к согласию противоречиями, с невыполненными обещаниями, с оборванными на полуслове фразами, то следует учитывать то обстоятельство, что автор сам был обманут в своих ожиданиях, разочарован в своих надеждах, что та цель, ради которой он в таком воодушевлении предпринимал свой труд, оказалась призрачной и недостижимой, что незадолго до завершения работы автор мог потерять к ней всякий интерес. Вероятно, неповинны во всех этих небрежностях средневековые переписчики, — ведь речь идет не об изложении пес-

симилистической концепции (тогда можно было бы требовать логичности), речь идет о крушении замысла.

То единство мироощущения, которое стоит за произведением Лукреция, не есть цельная система строго проведенных принципов. Единство поэмы Лукреция несколько иного свойства. Как автор латинской эпической поэмы с философским материалом Лукреций входил во взаимодействие с разными системами традиций, каждая из которых предъявляла ему свои требования и открывала свои возможности для осуществления его творческих интересов. Проведенные в разное время исследования поэмы Лукреция в отношении композиции, языка, стиха, жанра, теоретической разработки материала, его эстетического освоения показали, что на каждом срезе текст представляет нам комплекс не вполне однородных элементов, выражение зачастую несогласуемых тенденций. Так, в композиции ясно обнаруживается противоречие между устойчивым схематизмом и неожиданной вольностью построения, в языке — между терминологической аккуратностью и злоупотреблением риторическими эффектами, в стихе — между староримскими и модернистскими тенденциями, в жанре — между педантизмом и волюнтаризмом в использовании канонических приемов, в теоретической разработке источников — между декларированным пиететом и фактической самостоятельностью, доходящей до прямого противоречия тону и смыслу «подлинника», в построении картины мира — между оптимистической доверчивостью и оскорбленным пессимизмом нелюбимого сына природы.

Таким образом, Лукреций оказывается очень последовательным в своей непоследовательности, на всех уровнях рассмотрения выступает один и тот же творческий характер, в котором приверженность традициям сочетается с эксцентрическими проявлениями личной инициативы. Появление такого характера не вызывает удивления, если принять во внимание антиномичность общественного бытия личности в конкретно-исторической обстановке вре-

мени Лукреция (60–50-е годы I в. до н. э.). Это как раз те два десятилетия, когда позднеереспубликанский взрыв авантюризма еще не был подавлен системой принцепата, а старая республиканская община уже потеряла души своих сыновей, не поспевая в своей материнской заботе за ростом их числа.

Предъявляемые до сих пор претензии к состоянию текста поэмы не учитывают следующих обстоятельств.

1. Атомистическая система Эпикура, в центре которой стояло представление о бескачественной материи и самоопределяющемся в своем отклонении атоме, могла отвечать не всякому художественному вкусу: поэт, воспитанный на платоновско-аристотелевской эстетике цельности единых сущностей, должен был находить ее нелепой (как это видно на примере Цицерона). Изложенный в поэме материал исключает приложение к поэтике Лукреция тех критериев оценки, которые приложимы к поэтам стоико-академической традиции (например, к Горацию).

2. С другой стороны, некоторые вольности в передаче не только буквы, но и духа эпикуровских источников могут оказаться не только вынужденными в силу специфики принятой в изящной литературе манеры выражения, но и вполне естественными, если принять во внимание различие позиций двух мыслителей по отношению к философской проблематике. Позиция Эпикура профессиональная, он вырабатывает философскую концепцию, опираясь на греческую мыслительную традицию и отталкиваясь от нее для разрешения возникавших там противоречий, в то время как позиция Лукреция — своего рода потребительская, философский материал для него, по-видимому, прежде всего, источник вдохновения, предмет метафорического переосмысления в процессе выработки новых мифологем, способных заменить ему дискредитированные ценности религиозной мифологии и официальной демагогии. Высокий уровень поэтического мастерства должен избавить автора от унижительного третирирования его произведения как рифмованного учебника для школьного употребления.

3. Крайне важны проводимые автором аналогии между «творением» мира (в персонификациях постигаемых законов природы) и художественным творчеством, которые могут быть свидетельством «обратного переноса», т. е. осмысления физической картины мира как образца для построения поэтического произведения.

4. Наконец, старый вопрос о душевной раздвоенности Лукреция, о его колебаниях между оптимизмом и пессимизмом может получить несколько иное освещение в сопоставлении с теми скрытыми тенденциями, которые определили пересмотр эпикуровского учения в его сознании. Пессимизм Лукреция, вероятно, следует считать не готовой предпосылкой его творчества, а реакцией на выявившуюся в ходе работы несостоятельность предпринятых попыток мифологизации материалистической картины мира. В последнем случае незавершенность поэмы может считаться не гипотезой, а фактом, текст же поэмы должен быть признан вполне аутентичным.



Содержание

Бугай Д.В. Поэтика античной философии,
или Татьяна Вадимовна Васильева 5

Афинская школа философии 23

Предисловие 25

Философия в Афинах 45

Что есть что? 69

Мудрость демиурга 86

Школа: досуг или труд? 110

Философия внутри и вне школьных стен 137

Платон — соперник Гомера 163

Муза Аристотеля 190

Заключение 211

Путь к Платону 217

От автора 219

I. Платоновские пределы 222

II. Жизнь и сочинения Платона 235

III. Идеальное государство, идеальные
граждане, идеальный человек 276

IV. Душа и познание 299

V. Идеи и вещи 319

VI. Начала и система философии Платона 344

VII. Платоновский ответ на платоновский вопрос .. 365

Послесловие. Мудрость, любовь, любовь 390

Платоновский вопрос сегодня и завтра 397

Комментарии

к курсу истории античной философии 435

Предисловие 437

Философия = ... 438

Лучше всего, конечно же, вода ("Ἀριστον μὲν ὕδωρ") ... 441

От φύσις к εἶδος: от «природы» к «идее» 446

Великая правда Протагора 457

Дельфийский оракул о мудрости Сократа,
превосходящей мудрость Софокла и Еврипида 461

Елена Прекрасная (Истина и призрак) 475

Символы человека у Платона

и платоническая любовь 497

Писаная и неписаная философия Платона 505

Беседа о Логосе в платоновском

«Тезетете» (201 с – 210 d) 529

«День открытых дверей» в платоновской

Академии 557

Философский лексикон Аристотеля

в интерпретации М. Хайдеггера 568

Троянский конь, или «четыре вины» Аристотеля ... 586

Делосская пальма, или форма как материя 590

«Фантастический прорыв» Эпикура 593

Стоическая картина мира. Фатализм или

натурализм? 635

Лукреций и его гений 655

О герое «Энеиды» 681

Дионис-Либер, бог свободных 687

Оглянись в недоумении 692

Вместо заключения 704

Приложение

705

Lucretiani carminis quarti prooemium

duplex an non? 705

Удвоено ли вступление к IV песни Лукреция? 709

Философия и поэзия Лукреция

как выражение единого мироощущения 713

Научное издание

Васильева Т.В.

ПОЭТИКА АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Оригинал-макет

А.Н. Бугай

ООО «Академический Проект»

Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01.

111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.

Санитарно-эпидемиологическое заключение
Федеральной службы по надзору в сфере защиты
прав потребителей и благополучия человека
№ 77.99.60.953.Д.003959.04.08 от 22.04.08.

ООО «Трикта»

111399, Москва, ул. Мартеновская, д. 3

*По вопросам приобретения книги просим обращаться
в ООО «Трикта»:*

111399, Москва, ул. Мартеновская, 3

Тел.: (495) 305 3702; 305 6092; факс: 305 6088

E-mail: info@aproject.ru

www.aproject.ru

Подписано в печать 23.07.2008 г.

Формат 84×108¹/₃₂. Бумага писчая.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 38,6. Тираж 1500 экз.

Заказ № 3377.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов
в ОАО «Дом печати — ВЯТКА».
610033, г. Киров, ул. Московская, 122.

Татьяна ВАСИЛЬЕВА

Поэтика
античной
философии

ФТ

Книга Т.В. Васильевой состоит из серии очерков, в которых прослеживается развитие античной философии от первых опытов рефлексии над традиционными представлениями мифологии, права, языка к обретению собственного предмета и профессионального арсенала методов, понятий, терминов, а также своего места среди прочих форм духовной культуры эпохи. История античной философии рассматривается без отрыва от истории художественного творчества, нарождающейся науки, развивающегося литературного языка (греческого и латинского). Основная задача автора — сохранить историко-культурную адекватность в прочтении и интерпретации оригинальных текстов.

Книга предназначена для студентов, изучающих историю античной философии, а также для широкого круга читателей.

ISBN 978-5-902358-87-9



9 785902 358879 >