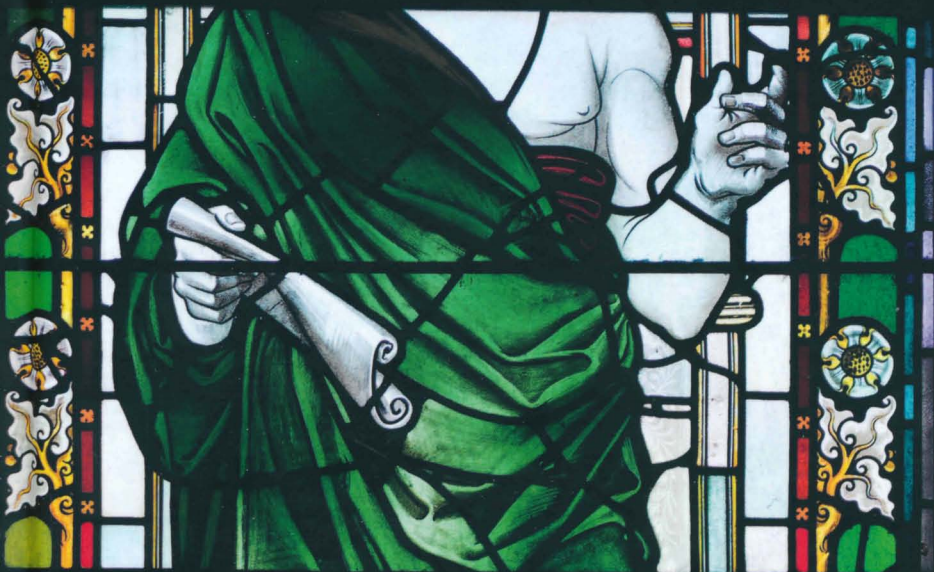




Люк Бриссон



ПЛАТОН

Luc Brisson

PLATON

**L'ÉCRIVAIN QUI INVENTA
LA PHILOSOPHIE**

Люк Бриссон

ПЛАТОН

**ПИСАТЕЛЬ, КОТОРЫЙ
ИЗОБРЕЛ ФИЛОСОФИЮ**

Rosebud
PUBLISHING

Москва, 2019

УДК 1(091)
ББК 87.3
Б879

Luc Brisson
PLATON
L'écrivain qui inventa la philosophie

Печатается с разрешения издательства Les Éditions du Cerf

Перевод с французского *Ольги Алиевой, НИУ ВШЭ*

Оформление *Филиппа Нуруллина*

В оформлении обложки использовано изображение витража
«Философия и теология» (фрагмент), У. Ф. Диксон (1882),
фото Даниила Крылова

Бриссон, Люк.

Б879 Платон / Люк Бриссон (пер. с фр. О. Алиевой). — М. : Rosebud Publishing, 2019. — 288 с.

ISBN 978-5-905712-25-8

Книга Люка Бриссона — это доступный и увлекательный рассказ про первого человека, который назвал себя философом, — Платона. «Философия рождается в шуме и ярости», — пишет Бриссон в предисловии. Его задача — показать, как жизненный опыт Платона связан с его пониманием философии, ставшим определяющим для всей европейской традиции. Но эта задача затрудняется тем, что вокруг Платона уже в древности сложилось множество анекдотов и легенд, в которых сложно отличить правду от вымысла. Божественное рождение, похищение пиратами, дружба с тиранами, бессовестный плагиат — есть ли в этих рассказах доля исторической истины? Шаг за шагом Люк Бриссон разгадывает загадку жизни и философии Платона, попутно погружая читателя в атмосферу классической древности. Все то, что обычно остается за пределами учебника: любовь, война, кровавые жертвоприношения и сомнительные знакомства — вплетено в рассказ о философии Платона. Эта философия предстает перед читателем не как стройная система, созданная кабинетным мыслителем, но как гражданский отклик на трагизм и несправедливость, вдохновленный поиском всеобщих и неизменных ценностей.

Люк Бриссон (Национальный центр научных исследований, Париж) — историк античной философии, президент Международного платоновского общества (2016–2019), автор многочисленных монографий и статей, посвященных философии Платона и Аристотеля, переводчик сочинений Платона, Платина, Порфирия, Ямвлиха.

УДК 1(091)
ББК 87.3

© Les Éditions du Cerf, 2017
© О. В. Алиева, перевод на русский язык, 2018
© ООО «Роузбад Интерэктив»,
издание на русском языке, оформление, 2019

ISBN 978-5-905712-25-8

Содержание

Предисловие: правда и вымысел	9
1. Имя, происхождение, рождение и юность Платона: Чудесное рождение?	13
2. Отношения Платона с Сократом и его окружением: неверный ученик и воинственный коллега?.....	20
<i>Что мы знаем о Сократе</i>	20
<i>Поведение Сократа</i>	25
<i>Цель Сократа</i>	27
<i>Окружение Сократа</i>	31
<i>Миф, основавший философию</i>	34
<i>Отношения Платона с Сократом и его окружением</i>	36
3. Поражение Афин и осуждение Сократа: две трагедии в основании философии?.....	39
4. Показательный провал: может ли философ быть советником главы государства?	47
5. Опасное путешествие: был ли Платон продан в рабство?	56

6. Оригинальность Платона: был ли он плагиатором?	65
<i>Пифагорейцы</i>	65
<i>Демокрит</i>	70
<i>Протагор</i>	71
<i>Гомер</i>	72
<i>Комедиографы</i>	73
7. Человек и гражданин: война и любовь Платона	75
8. Наследство: найдено ли завещание Платона?	84
9. Можно ли назвать Платона писателем?	93
<i>Поэзия</i>	93
<i>Миф</i>	94
<i>Риторика</i>	97
10. Диалог: как незнающий Сократ стал образцовым воспитателем?	103
<i>Опровержение (эленхос)</i>	105
<i>Припоминание</i>	107
<i>Майевтика, или повивальное искусство</i>	109
<i>Диалектика</i>	112
11. Платон против поэтов: хотел ли он изгнать их из города?	117
<i>Гомер, воспитатель Греции</i>	117
<i>Дескриптивный подход</i>	119
<i>Необходимость мифа</i>	120
<i>Критический подход</i>	121
12. Платон против софистов: был ли Платон «могильщиком» софистов?	125

13. Этика, моральный реализм и умопостигаемые идеи: существуют ли универсальные и неизменные ценности?	133
Этика	135
Эпистемология	140
Физика	142
14. Политика: Платон — основоположник тоталитаризма?	149
«Государство»	152
«Законы»	166
Предварительные итоги	170
15. Физика: презирал ли Платон чувственный мир?	180
Проект «Тимея»	182
Небесные тела	186
Подлунный мир	187
Отсутствие экспериментальной верификации	191
16. Платон о душе: начало движения и временная хозяйка тела?	195
Вопрос о человеческой душе	195
Душа в греческой традиции	196
17. Платон и традиционная религия: суровый приговор?	215
Мифы	217
Ритуалы	228
18. Мысль без системы: было ли у Платона тайное учение?	235

19. Академия и рукописная традиция:	
как до нас дошли сочинения Платона.....	246
<i>Древняя Академия</i>	248
<i>Новая Академия</i>	248
<i>Средний платонизм</i>	251
<i>Неоплатонизм</i>	252
<i>Платоновский корпус и его сохранность</i>	258
<i>Современные издания</i>	263
20. Платон: оригинальность и наследие	265
Приложение I	269
<i>Структура</i>	269
<i>Схемы</i>	269
<i>Пропорции</i>	272
<i>Движение небесных тел</i>	274
Приложение II	277
<i>Рисунки</i>	277
<i>Карты и генеалогические таблицы</i>	279
Хронология	284
Тематический индекс	287

Предисловие: правда и вымысел

С учетом того, что автор «Илиады» и «Одиссеи» не является исторической личностью, не будет излишней смелостью сказать, что вплоть до Данте Алигьери, автора «Божественной комедии», Платон — величайший писатель из известных Западу. На протяжении более тысячелетия — в эллинистическую эпоху, в период Римской империи и в Византии — труды Платона, усердно сохраняемые его последователями, рассматривались как литературный образец. Латинский перевод, выполненный Марсилио Фичино в конце XV в., открыл Платона для Европы, где его окружила та же слава.

На простом языке повседневной жизни Платон погружает нас на невероятные философские глубины. Нечто подобное изображено в том финальном отрывке из диалога «Пир», где Алкивиад воздает хвалу Сократу, сравнивая его с сатиром¹ Марсием:

...Вначале я не упомянул, что и речи его больше всего похожи на раскрывающихся силенов². В самом деле, если

¹ Сатиры — мифические персонажи, верхняя половина тела которых была человеческой, а нижняя — козлиной. Один из них, Марсий, был непревзойденным музыкантом, но пострадал за свое желание сравняться с самим Аполлоном.

² Силены — постаревшие сатиры. Их изображали в образе веселых старичков, очень безобразных, с приплюснутым носом, грубыми чертами лица и толстым животом.

послушать Сократа, то на первых порах речи его кажутся смешными: они облечены в такие слова и выражения, что напоминают шкуру этакого наглеца сатира. На языке у него вечно какие-то выючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек поднял бы его речи на смех. Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то сначала видишь, что только они и содержательны, а потом, что речи эти в высшей степени божественны, что они таят в себе множество изваяний добродетели и касаются множества вопросов, вернее сказать, всех, которыми подобает заниматься тому, кто хочет стать человеком достойным [«Пир» 221d–222a]¹.

Эта похвала Сократу подходит, как мне кажется, и Платону, сделавшему Сократа своим глашатаем.

Кто-то, возможно, ожидает, что представленный в этой книге Платон окажется настоящим философом из тех, что рассуждают, жонглируя понятиями. Но наша задача, напротив, заключалась в том, чтобы показать: то, что сегодня называется «философией», было изобретением одного писателя, Платона; оставаясь анонимным, он описал трагическую судьбу поразительного человека, Сократа, который жил в городе, потерпевшем поражение и раздираемом гражданской войной.

Итак, философия рождается в шуме и ярости, и в литературном произведении, которое их описывает, напрасно

¹ Здесь и далее русские переводы Платона даются по изданию: Платон. Собр. соч. в 4-х томах. М.: Мысль, 1993, с исправлениями, которые учитывают французский перевод автора. — *Прим. перев.*

было бы искать последовательной и строгой аргументации трактата. Вместе с тем все основополагающие вопросы, встающие перед человеком (вопросы о ценности жизни, возможностях политического действия и нашем месте во вселенной), здесь поставлены. Тем самым философия уходит корнями в конкретный опыт одного писателя, Платона, который первым в истории назвал себя философом.

Эта книга отличается от других книг о Платоне еще и тем, что она старается избегать сугубо умозрительного подхода, черпая вдохновение не только в диалогах, но и в жизнеописаниях, в изобилии создававшихся после смерти Платона и приводимых в III в. н.э. Диогеном Лаэртским, который считается первым историком философии. Мы стремимся понять, как конкретная жизнь автора IV века до н.э. может объяснить возникновение философии. С точки зрения этимологии, разъясненной Платоном в «Федре» (278d), философия — это «любовь (*φιλία*) к мудрости (*σοφία*)». Она позволяет осознать присутствие в этом мире постоянства и регулярности, благодаря которым оказываются возможны действие, мысль и слово, и объясняет, почему окружающие нас вещи, несмотря на постоянное изменение, устроены таким образом, что человек может среди них жить. Работая над текстами, которые я большей частью сам переводил, я занял критическую позицию, рассматривая, что в них есть истинного и ложного — как на уровне фактов, так и на уровне интерпретаций.

Результатом этого стал труд, отличающийся от других работ по Платону, которые прочитывают его диалоги сквозь призму философии Аристотеля. Но теоретические воззрения Аристотеля ближе скорее к современному философскому контексту, отмеченному сильным влиянием ло-

гического эмпиризма (берущего начало от позитивизма). Отказываясь от поиска причин того, что нас окружает, он довольствуется определением законов, способных описывать и предсказывать факты, в то время как понятия души и умопостигаемой формы (*forme intelligible*¹) рассматриваются как чуждые для философии элементы, поскольку они отсылают к мифу, религии, поэзии. Мы вновь встречаем, таким образом, кантианскую критику метафизики. Не пытаясь никого обратить, я все же утверждаю, что, если рассматривать вещи с исторической точки зрения, то в случае с Платоном невозможно свести душу — к деятельности, а умопостигаемые формы — к концептам.

* * *

Исчерпывающий каталог вторичной литературы по Платону (*Bibliographie platonicienne*) с 1950 по 2016 год составлен и проиндексирован Бенуа Кастельнераком и Люком Бриссоном и доступен на сайте www.pythia.fr.

¹ Для русскоязычного читателя привычнее традиционный термин «идеи», хотя на Западе принято говорить о «формах». Л.Б. настаивает именно на «форме» (см. главу 13 ниже), поэтому мы сохраняем это слово и в русском переводе. — *Прим. перев.*

Имя, происхождение, рождение и юность Платона: Чудесное рождение?

Кому не знакомо имя Платона? И все же в античности ходили упорные слухи о том, что это — прозвище философа, а подлинное его имя — Аристокл (Диоген Лаэртский, «О жизни знаменитых философов» [далее DL] III, 4)¹, в честь деда, согласно афинской традиции. «Платон» означает «широкоплечий, мощный, коренастый». Диоген Лаэртский предлагает три объяснения такому прозвищу: крепкое сложение философа, широкий лоб или же широта стилия. Невозможно сказать наверняка, было ли это прозвищем, но скорее всего, нет — заметим, что в двух своих диалогах Платон упоминает себя самого, говоря, что «Платон» присутствовал при суде над Сократом («Апология» 34а), но не был рядом, когда тот выпил цикуту («Федон» 59с).

Платон родился, вероятно, в 88-ю олимпиаду (428–425 года до Р.Х.) и умер в 108-ю олимпиаду (348–345 года до

¹ Русский перевод учитывает издание: Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Перевод с древнегреческого М. А. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. Отступления от перевода обусловлены французским текстом. — *Прим. перев.*

Р.Х.) в возрасте 81 года. Большой точности в этом отношении не приходится ожидать (отсюда наше «вероятно»), и вот по каким причинам. В Афинах новый год начинался в августе, поэтому, в зависимости от месяца, год рождения Платона соответствует 428 или 427 году согласно нашему летосчислению, а год смерти — 348 или 347 году до Р.Х. Хуже того, возраст Платона на момент смерти, указанный биографами, похоже, подсказан нумерологическими соображениями: в самом деле, 81 — это квадрат 9, а число 9 само является квадратом совершенного числа 3. Одним словом, все, что мы можем сказать, это то, что Платон умер в весьма преклонном для той поры возрасте и что его жизнь приходится на последнюю четверть V в. и первую половину IV в. до Р.Х.

Платон происходил из знатного афинского семейства. Как было принято в той среде, его происхождение как по отцовской, так и по материнской линии возводилось к богам и древним афинским правителям. Семья его матери Периктионы вела свой род от Солона, государственного деятеля и поэта VII–VI веков. Солон, считавшийся первым законодателем Афин, возводил свою родословную через Нелея вплоть до морского бога Посейдона, который, согласно мифу, поспорил с Афиной о том, кому из них владеть Афинами. Отец Платона, Аристон, сын Аристокла, включал в число своих предков Кодра, одного из первых афинских царей и сына Меланфа, тоже происходящего от Посейдона. После кончины Аристона Периктиона вновь вышла замуж за Пирилампа, которому она родила сына Антифонта (сводного брата Платона, упомянутого им в начале диалога «Парменид», см. генеалогическую таблицу 1).

И по линии отца, и по линии матери Платон был афинским гражданином. Тем не менее, он родился на Эгине (см.

карту 1) — острове, расположенном на расстоянии примерно 20 км к юго-западу от Афин, причем в период Империи там показывали дом, где он, предположительно, был рожден. Но как это объяснить? В 431 году афиняне, опасаясь, как бы остров не стал для их противника Спарты плацдармом для нападения на Афины, изгнали население острова и заселили его своими колонистами. Вероятно, именно при этих обстоятельствах отец Платона попал на Эгину. Но в 405 году, когда Афины были разбиты Спартой, афинские поселенцы были изгнаны с острова спартанским флотоводцем Лисандром; те же, кто за несколько лет до этого был вынужден отправиться в изгнание к пределам Лаконии и Арголиды, вернулись на свои земли. Эгина стала тыловой базой для победоносных операций Спарты против Афин.

Трудно сказать, в этот ли период Платон оказывается в Афинах. Но он был приписан к дему (пригород или округ) Коллит, точное местоположение которого неизвестно (см. карту 2). В то время принадлежность к дему означала обладание всеми политическими правами. По этой причине афинские граждане добавляли к своему имени имя отца и название дема. В рамках фратрии (группы людей или семей, объединенных вокруг общего предка) любой ребенок, родившийся в семье афинян, получал свое имя. На третий день праздника Апатурий, который справлялся в месяце пианепсион (середина октября — середина ноября), отец или полномочный представитель представлял ребенка, родившегося со времени прошлогоднего праздника, на собрании фратрии. Отец подтверждал под присягой законность рождения ребенка и требовал его включения в список семейства. Он приносил жертву, а члены фратрии голосованием решали, удовлетворить ли это требование.

Таковы фактические сведения о происхождении Платона, и они представляются если не надежными, то во всяком случае правдоподобными. Но Диоген Лаэртский приводит и другую удивительную историю, которую передает Спевсипп, племянник Платона и его преемник во главе Академии:

Спевсипп ... пишет, что по Афинам ходил такой рассказ: когда Периктиона 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 [DL III, 2].

Историю о чудесном рождении Платона от Аполлона повторяют разные авторы. Но этот анекдот очевидно требует множества неправдоподобных допущений. История имеет смысл лишь при условии, что Периктиона была девственницей до рождения Платона. Но сам Платон говорит в «Апологии Сократа» (33е–34а), что у него был брат по имени Адимант, старший из сыновей Аристона и Периктионы, т. е. рожденный до него! Этот анекдот напоминает о рождении Геракла, когда Зевс явился к Алкмене в образе ее мужа Амфитриона.

Этот необычный анекдот объясняет, почему днем рождения Платона называли седьмое таргелиона (середина мая — середина июня): в шестой день этого месяца отмечалось рождение Сократа. Эти даты отсылают к появлению Аполлона и его сестры Артемиды, детей Зевса, рожденных Лето на острове Делос¹. Годовщины Платона

¹ Приходились на 6 (Артемиды) и 7 (Аполлон) таргелиона. — *Прим. перев.*

и Сократа праздновались на протяжении веков в платонических школах даже в период Империи: устраивался пир, в ходе которого читались стихи или произносились речи философского толка, по образцу «Пира» Платона¹.

Что мы знаем об образовании писателя? Как все афинские юноши из хороших семей, он должен был посещать учителя чтения и письма. За этим следовало изучение словесности (μουσική) и физическое (γυμναστική) воспитание. Уроки словесности предполагали чтение и истолкование поэтов, что часто сопровождалось музыкой и танцем, в то время как физическая подготовка включала в себя гимнастику и, вероятно, упражнения с оружием. По некоторым сообщениям, сделанным словно бы вопреки критике живописного искусства в «Государстве», Платон изучал живопись. То же касается и риторики, этого искусства, которое Платон беспрестанно критикует: говорят, что он писал для других речи, поскольку слабый голос не позволял ему самому их произносить. И якобы он писал стихи, даже трагедии, сожженные по просьбе Сократа...

В возрасте 20 лет он, как полагают, встретил своего столь почитаемого учителя. И эта встреча, если верить Диогену Лаэртскому, также не обошлась без чудес. Он говорит, что Сократ получил во сне знамение об этой встрече: Платон явился ему в образе лебедя (еще одна «аполлоновская» черта, поскольку лебедь считался птицей Аполлона).

¹ Можно предположить, что это «аполлоновский» характер Платона (его рождение, сон Сократа накануне его встречи с Платоном и др.) заставил его учеников назначить его день рождения на день предполагаемого рождения бога. Кроме того, в силу ассоциации с Платоном день рождения Сократа был установлен в день рождения Артемиды, которая родилась на день раньше.

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 [DL III, 5].

О чем можно говорить с уверенностью, так это о том, что, если Платон встретил Сократа в 408 или 407 году до Р.Х., то он входил в его окружение на протяжении около десяти лет, поскольку Сократ умер в 399 году. Однако Аристотель, поясняя те или иные положения учения Платона или события его жизни, называет и других его учителей, в числе которых последователь Гераклита Кратил, сторонник всеобщей «текучести» вещей (в честь него назван одноименный диалог), Евклид Мегарский, известный своими диалектическими выходами, а также математик Феодор, который выведен в другом платоновском диалоге, «Теэтет».

Наконец, говорят о путешествиях Платона в южную Италию и на Сицилию, в Египет и Персию. И в этом случае факты подгоняются, чтобы *a posteriori* объяснить то или иное сочинение или ту или иную идею. Так, поездка Платона в Египет, страну, которую греки в V веке считали источником цивилизации, позволяла уподобить Платона его предполагаемому родственнику Солону. В начале двух платоновских диалогов, «Тимей» и «Критий», этот политик и предок Платона встречает в Египте жрецов, которые рассказывают ему о древних Афинах и, в частности, о борьбе города с мифической Атлантидой. Также маловероятно, что Платон был в Персии, которая в то время была противником Греции, хотя Ксенофонт, тоже входивший в окружение Сократа, возглавлял греческий экспедицион-

ный корпус в Персии. Одним словом, похоже, что намеки на такого рода путешествия у поздних «биографов» вдохновлялись прежде всего сравнением с опытом юношей из знатных римских семей периода Империи; воспитание английских юношей в XIX в. откликается на эту традицию.

Подводя итог, можно сказать, что немногие факты жизни Платона можно удостоверить, хотя многое выглядит правдоподобно. Наиболее экстравагантные сообщения объясняются тем фактом, что биографы эллинистической эпохи поясняли доктринальные положения, изобретая анекдоты, в которых проявлялись бы убеждения героев или же, напротив, которые обличали бы свойственные им противоречия.

2

Отношения Платона с Сократом и его окружением: неверный ученик и воинственный коллега?

Сократ, эта загадочная личность, с которой Платон познакомился в возрасте двадцати лет, постоянно присутствует как в его жизни, так и в его сочинениях¹.

Что мы знаем о Сократе

Сократ знаком нам прежде всего по сочинениям его почитателей: Ксенофонта, посвятившего ему несколько сочинений, и Платона. Это уникальная, очень сложная фигура. Во время суда в Афинах, приговорившего его к смерти в 399 году, ему было 70 лет, значит, родился он в 470–469 году. Родом из дема (округ или квартал в Афинах, см. карту 2) Алопеки в Афинах, он был сыном Софрониска и Фенареты. Поскольку он называет («Евтифрон» 11с)

¹ В написании этой главы я многим обязан Луи-Андре Дориону, который опубликовал замечательную книгу «Сократ» (L.-A. Dorion, *Socrate*. Paris: PUF, 2004), перевел «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта и посвятил огромное число статей этому сюжету.

среди своих предков Дедала¹, высказывалось предположение, что Софрониск мог быть скульптором или каменотесом (греческое *λίθουργός* употреблялось в обоих смыслах). Кроме того, в начале «Теэтета» Сократ представляется как сын повитухи.

И Платон («Теэтет» 143e), и Ксенофонт («Пир» II.19; V.5–7) описывают его как человека малопривлекательного: приплюснутый нос, глаза навывкате, толстые губы и большой живот. Вот почему Платон («Пир» 215a–b, см. выше с. 17) и Ксенофонт («Пир» IV.19; V.7) прямо сравнивают его с Силеном, уродство которого вошло в поговорку. Он не заботился о своей внешности: зимой и летом ходил босой, в одном и том же грубом плаще, который служил ему также одеялом. Впрочем, признавая, что имущество у Сократа небольшое («Воспоминания» I.2.1 и 14), Ксенофонт не называет его бедным. То же можно сказать и про Платона, который подчеркивает скромный образ жизни Сократа.

Согласно традиции, которая восходит к Платону и Ксенофону, Сократ был женат на Ксантиппе, которая родила ему троих детей. Другая традиция, менее заслуживающая доверия, утверждает, что он был женат дважды, другой раз на Мирто, дочери выдающегося политика, принадлежащей к тому же дему. Обидные для Ксантиппы анекдоты бытовали в изобилии: она описана как сварливая жена и Ксенофонт («Пир» II.10), и Платоном (начало «Федона»).

Нам почти ничего не известно о событиях жизни Сократа. Он участвовал в трех военных кампаниях

¹ Мифический скульптор, известный среди прочего тем, что его каменные скульптуры, казалось, двигаются.

(«Апология» 28e; «Хармид» 153a-d; «Лахет» 181b; «Пир» 219e-221c): при Потидее (431-430 год), при Делии (424) и Амфиполе (422). Кроме того, как Сократ признается сам («Апология» 32b), он никогда не занимал никаких должностей, за исключением должности притана (временный председатель Совета, избираемый по жребия¹), что поставило его в трудную ситуацию. Рискуя жизнью, он воспротивился тогда, в 406 году, незаконному предложению осудить коллективно, а не по отдельности, стратегов, которые из-за шторма не подобрали тела погибших в морском сражении при Аргинусских островах. А в 404 году он отказался подчиниться Тридцати тиранам, когда они велели ему незаконно арестовать своего противника, саламинца Леонта («Апология» 32c). Каким бы ни был режим — в первом случае демократическим, во втором тираническим, — Сократ ставил справедливость выше жизни.

В Афинах слава Сократа была достаточно велика — комедиограф Аристофан сделал его главным действующим лицом комедии², представленной в 423 году перед тысячной аудиторией (Сократу на этот момент было 47 лет), а трагический поэт Агафон пригласил его на праздник по случаю своей победы в 416 году. Однако больше почти ничего про его общественную жизнь

¹ Об институте притании см. Mogens H. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie*, trad. de S. Bardet avec le concours de Ph. Gauthier, Paris, Les Belles Lettres, 1993. [Оригинал: Hansen M. H. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*. Oxford; Cambridge (Mass.), 1991. — Прим. перев.]

² «Облака» — Прим. перев.

не известно. Кроме того, если доверять «Облакам» Аристофана и «Федону» Платона (99a–99d), в юности Сократ интересовался натурфилософией, в частности Анаксагором и различными механистическими объяснениями причин того, что нас окружает. Но, разочаровавшись в предлагаемых объяснениях, Сократ отвернулся от этого пути исследования, чтобы обратиться к человеку, то есть к этике и политике.

Историческое событие, о котором мы лучше всего осведомлены, — это судебный процесс 399 года. Платон и Ксенофонт в своих «Апологиях Сократа» описывают этот процесс, на котором вновь прозвучали обвинения, уже выдвинутые у Аристофана в «Облаках». В «Апологии» Платона (24b–c) Сократ следующим образом формулирует обвинение, предъявленное ему Мелетом:

Сократ преступает закон тем, что развращает молодых людей и богов, которых признает город, не признает, а признает другие, новые божественные знамения:

Вторая часть этого обвинения вызывает множество вопросов. Был ли Сократ атеистом или агностиком? Отказывался ли он отправлять культы богов, почитаемых в городе? Свидетельства Платона и Ксенофонта говорят не об этом. Чтобы объяснить подобное обвинение, следовало бы вместо этого вспомнить про критику, выдвинутую Сократом в «Государстве» (книги II и III) в адрес традиционного изображения богов: они крадут, насилуют, воюют между собой, обманывают — словом, ведут себя как самые недостойные из людей. Кроме того,

можно было бы связать второе обвинение, как это делают Платон и Ксенофонт, с особым божественным знамением, которое удерживало Сократа от неуместных поступков: кое у кого из афинян подобная забота богов об одном человеке могла вызвать ревность. Наконец, можно предположить, что это обвинение намекает на обычную у натурфилософов практику заменять традиционных богов новыми божествами: Облаками, Речью, Вихрем (как замечает Аристофан в «Облаках»). Вместе с тем, Сократу не стоило ни малейшего усилия опровергнуть эти обвинения на суде всего в нескольких словах: как можно не признавать богов и одновременно признавать божественные знамения?

Далее в «Апологии» Платона (26b) обвинения в развращении юношества объединены с обвинениями в нечестии: Сократ будто призывает юношей не верить в городских богов и заменить их новыми. На самом деле, как объясняет сам Сократ («Апология» 28a–b, 39c–d), юноши приходили в восторг от бесед, в которых он изобличал невежество политиков, поэтов и даже ремесленников разного рода. Пытаясь ему подражать, они нападали на тех, кто считал себя мудрым, и даже достигали определенных успехов, изводя их вопросами. Униженные, их жертвы (нередко важные особы), должно быть, хотели поквитаться. Но, как мы увидим дальше, обвинение в развращении юношества могло быть направлено на то, чтобы покарать Сократа за его отношения с такими подозрительными лицами, как Алкивиад, Критий и Хармид. Впрочем, вернемся к самому Сократу: каковы были его образ действий, его цели и его окружение?

Поведение Сократа

Вот что рассказывает Сократ в «Апологии» (20е–21а):

Ведь вы знаете Херефонта. Человек этот смолоду был и моим, и вашим приверженцем, разделял с вами изгнание и возвратился вместе с вами. И вы, конечно, знаете, каков был Херефонт, до чего он был неудержим во всем, что бы ни затевал. Ну вот же, приехав однажды в Дельфы, дерзнул он обратиться к оракулу с таким вопросом. Я вам сказал не шумите, о мужи! Вот он и спросил, есть ли кто-нибудь на свете мудрее меня, и Пифия ему ответила, что никого нет мудрее. И хотя сам он умер, но вот брат его засвидетельствует вам об этом.

История про Дельфийский оракул, которую невозможно датировать, похожа на мифический рассказ: Платон приписывает божественное происхождение сократовской практике [вопрошания], которую он отождествляет с философией. Ни одного намека на это событие нельзя найти в других диалогах. Приводя ответ оракула, Платон преследует две цели. Во-первых, он отрицает всякое сходство между сократовской практикой, с одной стороны, и тем, что изображает Аристофан в «Облаках» и упоминает сам Сократ в своей автобиографии в «Федоне»¹, с другой. Во-вторых, он стремится оправдать в глазах афинян философский образ жизни, поборником которого он изображает Сократа, в то же время узаконивая возможность вести такой образ жизни для всех прочих.

¹ Имеется в виду искусство спора и натурфилософия. — *Прим. перев.*

Реакция Сократа на ответ оракула была следующей:

Мое намерение — объяснить вам, откуда пошла клевета на меня. Услыхав это, стал я размышлять сам с собою таким образом: «Что бы такое бог хотел сказать и что это он подразумевает? Потому что сам я, конечно, нисколько не сознаю себя мудрым; что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не может же он лгать: не полагается ему это». Долго я недоумевал, что такое он хочет сказать; потом, собравшись с силами, прибегнул к такому решению вопроса... («Апология» 21a–b)

Итак, именно желание удостовериться в правоте оракула заставляет Сократа приступать с расспросами ко всем, кто претендует на обладание знанием и на способность его передать: к политикам, поэтам и ремесленникам. Если ему удастся найти такого мудреца, то он сможет сказать, что оракул был неправильно истолкован. Но Сократ понимает, что все эти люди демонстрируют двойное невежество: они не знают даже того, что они невежественны. И это приводит его к парадоксу: оракул объявляет мудрейшим из людей Сократа, который сам признает свое невежество.

Вопрос заключается в том, чтобы установить, в чем заключается это невежество. Платон понимает его как отсутствие знания. Речь не идет о знании вообще, поскольку Сократ знает, как одеваться, как находить дорогу, как заниматься любовью; он знает, в какой политической системе он живет, и он, несомненно, прекрасно начитан. Знание, которого ему не хватает, это экспертное знание — кормчего, кузнеца или, например, софиста. Иными словами, это знание как совокупность правил, позволяющих человеку

возвышаться над обстоятельствами и быть на своем месте в обществе, — практических правил, которые можно передать за некий гонорар.

Цель Сократа

Вместо этого Сократ ищет знание, связанное с определением добродетелей и универсальных и неизменных предметов, присутствие которых душа его собеседников должна обнаружить в себе самой. По этой причине Сократ практикует опровержение (ἐλεγχος). Это опровержение представляет собой последовательную аргументацию в рамках диалога. Сократ подвергает отвечающего расспросам, призванным продемонстрировать, что в своих ответах тот исходит из противоречивых мнений. В столь состязательном обществе, каким были классические Афины, подобное публичное опровержение не могло не влечь за собой унижения для отвечающего. И чувство стыда могло стать причиной ненависти и желания отомстить, в то время как в глазах Сократа это чувство должно было вызывать стремление к подлинному знанию, уже заложенному в душе человека, которое надо там отыскать. Именно в этом смысле он говорит о себе как о повитухе человеческих душ.

Такой взгляд на природу знания и его передачу позволяет понять так называемые «парадоксы Сократа»: 1) добродетель является предметом знания (см. особенно «Горгий» 460b–c); 2) никто не поступает дурно по собственной воле; 3) добродетели представляют собой единство; 4) лучше подвергнуться несправедливости, чем совершить ее; 5) никогда не следует отвечать на несправедливость несправедливостью.

Первый парадокс противоречит распространенным тогда в Греции мнениям о природе добродетели и о ее приобретении, согласно которым добродетель — это либо дар богов (естественное свойство, получаемое от рождения), либо результат упражнения («Менон» 70a). Сократ же утверждает, что добродетель — это знание, обладание которым делает человека добродетельным («Протагор» 332b–d); и наоборот, если хочешь поступать добродетельно, необходимо знать, что это такое («Евтифрон» 4a–b). Знание является необходимым и достаточным условием добродетели. Вот почему в юношеских диалогах Платона происходит поиск той или иной добродетели: мужества («Лахет»), дружбы («Лисид»), благочестия («Евтифрон»), умеренности («Хармид»). Парадокс знания-добродетели часто сопоставляется с техническими знаниями: медициной, искусством кормчего, зодчего или стратега. Эти искусства доказывают, что человеческая деятельность, основанная на знании, обеспечивает успех в том или ином занятии. Но в случае с добродетелью это не так по двум причинам. Во-первых, техническое знание является необходимым условием для успеха, в то время как моральное знание, как мы только что сказали, — и необходимым, и достаточным: сведущий плотник может построить как прекрасный дом, так и жалкую лачугу, которую соорудил бы его несведущий коллега, в то время как тот, кто знает, что такое добродетель, не может не поступать добродетельно. Кроме того, техническое знание подчинено моральному: сведущий врач может вернуть здоровье больному, однако он не знает, хорошо это или плохо в том или ином случае. Наконец, если техническое знание может быть предметом обучения, то моральное — нет, как показывает пример го-

сударственных мужей, не сумевших передать добродетель своим сыновьям. Моральное знание достижимо только в рамках образа жизни, предполагающего подлинное познание себя.

Второй парадокс объясним в свете первого. Добродетель — это знание, которое с необходимостью влечет сообразное с ней действие; следовательно, по своей воле никто не поступает плохо. Человек никогда не избирает зло ради него самого, но лишь от незнания блага, то есть принимая зло за благо. Это не означает морального детерминизма; по сути, обретение знания, относящегося к добродетелям, представляет собой свободное решение; предполагается, что все знают закон. Наиболее отчетливая формулировка этого звучит так: «Быть слабее самого себя — это не что иное, как невежество, а быть сильнее самого себя — не что иное, как мудрость» («Протагор» 358с). Быть сильнее себя самого — значит быть своим господином, а не рабом какого-либо человека или вещи. Совершить зло — значит поддаться невежеству, то есть добровольному рабству.

Наконец, третий парадокс. Если все добродетели представляют собой единство, то это оттого, что все они связаны со знанием: знание является необходимым и достаточным условием добродетели.

Отсюда вытекают два следующих парадокса. Тот, кто знает, в чем заключается такая добродетель, как справедливость, лучше претерпит несправедливость, чем совершит ее. Справедливый человек не может ответить несправедливостью на несправедливость.

По Аристотелю, платоновский интеллектуализм (то есть учение, согласно которому добродетель — это зна-

ние) наталкивается на два препятствия. Первое — сугубо теоретическое: знание Блага не делает человека сведущим в конкретном благе. Второе — практического характера: знание Блага не гарантирует, что человек будет способен его реализовать. Знаменитое возражение Аристотеля указывает на невоздержанность (*ἀκρασία*), то есть неспособность следовать тому, на что указывает знание. Чтобы разрешить эту проблему, Платон разрабатывает трехчастное учение о душе: человек, одержимый желаниями или подверженный гневу, может пренебречь знанием о благе, которым обладает разум. Аристотель, со своей стороны, развивает примечательную критику по этому вопросу, однако предложенное им решение вызывало немало нареканий.

В этом контексте знание и образование приобретают принципиально новое значение, в свете которого становится понятна критика, адресованная Сократом в адрес пайдерастии (*παιδεραστία*)¹ — сексуальных отношений не между двумя взрослыми, а между взрослым мужчиной и подростком. В классических Афинах сексуальные отношения между взрослым и юношей играли, прямо или опосредованно, социальную роль: задачей взрослого было содействовать — в культурном, экономическом и политическом отношениях — вступлению своего возлюбленного в мужское сообщество, которое руководило городом.

¹ Luc Brisson, *Eros éducateur: entre paiderastia et philosophia*, dans M. Tulli & M. Erler (eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the tenth Symposium Platonicum* [Pisa July 2013], Sankt Augustin, Academia Verlag, 2016, p. 24–35 [International Plato Studies 35]. [Во избежание ненужных ассоциаций мы передаем греческое *παιδεραστία* как «пайдерастия». — Прим. перев.]

У Сократа предмет такой любви меняется. В этом не отдает себе отчета Алкивиад, когда произносит великолепную похвалу Сократу в конце диалога «Пир». Сократ — подлинный соблазнитель на службе Эрота, он вожденный любовник, поскольку заставляет души порождать знание. Но этот любовник интересуется не телом, а душой; пробуждая знание, он не требует финансовых или сексуальных услуг, поскольку это знание находится у каждого в душе.

Окружение Сократа

Сократ привлекал к себе людей самого разного рода. Почти все они выведены в диалогах Платона и даже в «биографиях», которые были в распоряжении Диогена Лаэртского. Среди них Критон, отец его ученика Критобула, — состоятельный человек, дружный с Сократом с детства и происходящий из того же дема, что и он. Это самый типичный афинянин. Критон помогает Сократу в ходе суда, пытается убедить его бежать из тюрьмы, находится рядом в день смерти. Он организует похороны и берет на себя заботу о семье Сократа после его смерти.

Далее следуют фанатичные поклонники, такие как Херефонт, Аристодем и Аполлодор. Херефонт, друг детства, неоднократно выведен в комедиях Аристофана. В «Облаках» он помощник Сократа, в «Птицах» (1564) комедиограф сравнивает его с летучей мышью, а в тех же «Облаках» (503) называет «полутрупом». Платон также выводит его в диалогах. В начале «Горгия» этот «восторженный» ученик встречается Сократа после сражения при Потидее. Он же отправляется в Дельфы, чтобы задать Пифии вопрос: «Есть ли кто мудрее Сократа?». Как мы

видели, Пифия отвечает отрицательно. Во время суда над Сократом Херефонт уже мертв. Аристодем, не очень лестно для него прозванный «Малым» (ср. «Пир» 173b), подражает Сократу тем, что ходит всегда босой. В «Воспоминаниях» (I.4.2) его учитель пытается заставить его с большим почтением относиться к богам. Другой преданный ученик, Аполлодор, является рассказчиком в «Пире». Он не только присутствует на суде, но и готов выступить поручителем (вместе с Платоном, Критоном и Критобулом), если Сократу назначат штраф 30 мин¹. В последний день жизни Сократа он находится рядом с ним в тюрьме, голоса и причитая сверх всякой меры.

К этой группе безусловных почитателей (как мы бы сказали сегодня, «фанатов») следует добавить Федона, Федра и Эсхина из дема Сфетт, который писал судебные речи. Федон рассказывает о последних минутах жизни Сократа (в одноименном платоновском диалоге), а его жизнеописание у Диогена Лаэртского напоминает небольшой роман (DL II, 105).

В окружении Сократа мы также видим основателей школ, защищавших различные, а порой и противоположные философские позиции. Антисфен, для которого существует только конкретное, отвергает все, что выходит за пределы этой земной жизни. Его ученик Диоген из

¹ В то время в Афинах 1 талант равнялся 60 минам, а 1 мина — 100 драхмам, при этом 1 драхма соответствует среднему дневному заработку квалифицированного рабочего. См. об этом: M. Austin, P. Vidal-Naquet, *Économie et société en Grèce ancienne*, Armand Colin, 1972 (многократно переиздавалось), texte 71, p. 300–307. Таким образом, 30 мин = 3000 драхм или десятилетнему заработку квалифицированного рабочего.

Синопа, вдохновитель кинизма, проповедует возвращение к природе и предпочитает простой, почти животный, образ жизни. Напротив, Аристипп говорит о том, что удовольствие в любой его форме является высшим благом для человека. Евклид из Мегары, со своей стороны, рассматривает разум как единственный путь к истине. Рассматривая разнообразие всех этих направлений мысли, можно задаться вопросом о том, каких же убеждений придерживался их общий источник, Сократ.

Наконец, в окружении Сократа мы видим таких противоречивых личностей, как Алкивиад, Критий и Хармид. Прославленный за свою красоту и яркий характер, Алкивиад начинает общаться с Сократом после смерти Перикла (429 год до Р.Х.), своего опекуна, который на протяжении многих лет был наиболее выдающимся афинским политиком. Именно Алкивиад выступал за вторжение Афин на Сицилию, которое закончилось полным крахом в 412 году. Замешанный в деле об осквернении герм¹, совершенном группой подвыпившей молодежи, он был вынужден бежать в Спарту, к заклятому врагу Афин. Но и там дела у него не заладились, и он бежал в Лидию (область в Малой Азии, находившаяся под персидским владычеством), затем сумел вернуться в Афины в 407 году, был изгнан в 406 году и в 404 году убит в Персии. Критий и Хармид (дядя Платона), в свою очередь, войдут в состав олигархической группы Тридцати тиранов. Развязав смертоносную гражданскую войну в Афинах, они были убиты спустя несколько месяцев.

¹ Гермы — изображения бога, которые ставились на перекрестках и служили межевыми знаками.

Похоже, что афиняне не простили Сократу этих знакомств. Так что весьма вероятно, что подлинной причиной суда над ним стали его отношения со столь одиозными персонажами, как предатель Алкивиад и заговорщики Критий и Хармид, на чьей совести была гражданская война в Афинах. Эта причина не упоминалась в ходе процесса, потому что после падения Тридцати и восстановления демократии в 403 году был принят закон об амнистии, который запрещал преследовать афинских граждан за враждебные действия или преступления, совершенные в ходе гражданской войны. Отсюда обвинения в нечестии и в развращении юношества, выдвинутые против Сократа. Политический аспект этого процесса был, однако, замечен Ксенофонтом. В «Воспоминаниях» (I.2.9–64) он отвечает на обвинения некоего Поликрата, изложенные в памфлете под названием «Обвинение Сократа» (см. Исократ, «Бузирис» 4) и опубликованные спустя несколько лет после смерти Сократа. В этом памфлете Сократ обвинялся в том, что он подстрекал Крития и Алкивиада к злодеяниям; в том, что члены его кружка презирали демократические институты, в частности выбор должностных лиц жеребьевкой (см. Ксенофонт, «Воспоминания» I.2.9); в поддержке тирании (см. Ксенофонт, «Воспоминания» I.2.56). Наконец, оратор Эсхин обвиняет Сократа в том, что он воспитал Крития («Против Тимарха» 173).

Миф, основавший философию

Перед лицом выдвинутых против него обвинений Сократ представляет свою философскую деятельность как задачу, порученную ему богами:

Это было бы странно, и тогда в самом деле можно было бы по справедливости судить меня за то, что я не признаю богов, так как не слушаюсь оракула из-за страха смерти и считаю себя мудрым, не будучи таковым [«Апология» 29a].

Вы не поверите мне и подумаете, что я притворяюсь¹, если я скажу, что это значит не слушаться бога и что по этой причине я не могу оставаться спокойным. И если я скажу, что ежедневно беседовать о доблестях и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, пытаю и себя, и других, есть к тому же и величайшее благо для человека, а жить без такого исследования и не стоит, — если это я вам скажу, то вы поверите мне еще меньше [«Апология» 37e–38a].

Такая защита позволяет Платону опровергнуть обвинителей Сократа: он вовсе не нечестивец, а, напротив, подчиняется богам, которые выражают ему свою признательность при помощи особого «знамения». Можно заметить, что Платона, гораздо более критичного по отношению к мифам и обрядам традиционной религии, это никогда не смущало.

Божественное происхождение философской деятельности, образцом которой является Сократ, ставит перед нами проблему философской автономии. Впрочем, даже подчиняясь божеству, Сократ решительно настаивает в «Критоне», что его действия носят независимый характер:

¹ Греч. εἰρωνευομένῳ («притворяться незнающим», «лукавить»). Франц. *pratiquer l'ironie* — Прим. перев.

Таков уж я всегда, а не только теперь: я не способен повиноваться ничему, кроме того рассуждения, которое после тщательного рассмотрения представляется мне наилучшим [«Критон» 46b].

Божественное знамение сопровождает Сократа с детства не для того, чтобы указывать ему, что делать и что говорить, а чтобы помешать поступкам, которые могли бы причинить ему вред («Апология» 31d). Препятствуя тому, чтобы Сократ занимался какой-либо иной деятельностью, в частности экономической и в особенности политической, боги предписывают, чтобы он философствовал. Вмешательство богов нужно не для того, чтобы открыть ему какое-то учение, но чтобы заставить понять: жизнь, не подвергнутая испытанию, не стоит того, чтобы ее жить.

Отношения Платона с Сократом и его окружением

Традиционно считается, что образ Сократа, который дает Платон, искажен. Принимая во внимание свидетельства Ксенофонта и Аристофана, с этим нельзя не согласиться. Но эти искажения связаны с тем, что Платон стремится не задокументировать жизнь Сократа, а подчеркнуть то, что стало последствием — или должно было стать последствием — его дел и поступков. Согласно той же традиции, Платон находился в открытом противостоянии с членами кружка Сократа, которые считаются основателями кинизма, Киренской и Мегарской школ. Действительное или предполагаемое соперничество между учениями всех

тех, кто составлял окружение Сократа, отражено в анекдотах. Образ Платона в них дается не очень лестный. Это объясняется тем, что в античности авторы стремились не к исторической точности, а к правдоподобию и волнующей драматургии, способной увлечь читателя. Тем не менее, мы вправе задаться вопросом о том, почему Сократ находится у истоков столь различных, даже конфликтующих, течений мысли.

Какой из этого можно сделать вывод? Сократ действительно существовал, и Платон встретил его в возрасте около двадцати лет. В 399 году Сократ был приговорен к смерти в ходе судебного разбирательства и выпил цикуту некоторое время спустя. Однако сквозь призму свидетельств Аристофана, Ксенофонта и Платона можно добавить несколько черт к портрету самого Сократа. Он был уродлив и не заботился о внешнем виде. Как добропорядочный гражданин, он не уклонялся от воинских обязанностей и чтил закон более, чем жизнь, отказываясь бежать из темницы. Вместе с тем он был склонен к протесту: ставил под сомнение традиционное образование, покоившееся на сочинениях поэтов, публично критиковал политиков и некоторые властные институты, такие как суд и народное собрание, и критиковал софистов, учивших, как при помощи красноречия добиться там успеха. Публичные споры, которые он вел, привлекали к нему множество почитателей. Это были люди настолько разного склада и убеждений, что мы не можем с уверенностью установить его взгляды в отношении важнейших вопросов. Существенно, впрочем, что Платон испытывал к нему неизменное почтение.

Эпизод с оракулом позволяет Платону связать происхождение философии с фигурой Сократа. Пренебрегая всей предшествующей традицией, он возводит философию к богам. Так это или нет, сказать невозможно: все это слишком похоже на миф, на подлинную ложь. Стоя на пороге смерти, Сократ не скрывает своих убеждений: душа (что бы ни понималось под этим словом в то время) представляет большую ценность, чем тело. В силу этого жизнь, в которой невозможна философия, теряет ценность, а сама философия понимается как опровержение, выявляющее ценность человеческого существа. Для Платона смерть Сократа означает рождение философии.

3

Поражение Афин и осуждение Сократа: две трагедии в основании философии?

Первые тридцать лет жизни Платона разворачивались в трагическом контексте, отмеченном двумя потрясениями: падение афинской империи и осуждение на смерть Сократа.

После победы над персами в ходе так называемых мидийских войн (490 и 479 года до Р.Х.) Афины стали господствующей державой в Греции V века. Делосский союз (военный альянс, созданный для противостояния персам) стал центром координации вооруженных сил под командованием Афин, которые наложили дань на своих союзников. Эта империалистическая политика вызывала беспокойство Спарты и в конце концов стала причиной Пелопонесской войны. В 431 году, в самом начале конфликта, Афины насчитывали 60 тысяч граждан, то есть взрослого мужского населения. В число граждан не включались женщины, дети, иностранцы (метеки) и рабы. Годом позже, в 430/429 году, незадолго до рождения Платона, в городе разразилась

чума. Она унесла жизни 20 тысяч граждан, в том числе и Перикла — выдающегося деятеля, который занимал пост стратега, самую высокую должность в городе. В 412 году в ходе боев, и особенно в результате неудачной Сицилийской экспедиции, поддержанной Алкивиадом, погибли 17 тысяч граждан. Наконец, в 404 году Спарта и ее союзники осаждают Афины. 3 тысячи жителей погибает, город капитулирует. Спарта устанавливает олигархическое правление и передает власть группе афинских граждан, которые ее поддерживают, так называемым Тридцати тиранам. Они держат город в страхе и устраивают многочисленные расправы. Эта диктатура падет в 403 году после ожесточенных боев, но гражданская война унесет еще 1 500 жизней. На момент восстановления мира и демократии в Афинах уже менее 30 тысяч граждан, с учетом рождаемости на протяжении четверти века. За тридцать лет число граждан сократилось вдвое. Именно в этом контексте следует рассматривать суд над Сократом.

Платон начинает писать после суда и смерти Сократа, в 399 году. Как и Ксенофонт в «Воспоминаниях», он хочет оправдать своего учителя. В конце «Пира» он описывает отношения Сократа и Алкивиада таким образом, чтобы снять с Сократа всякое обвинение в развращении: Алкивиад, как его изображает Платон, ничего не понял в образовании, которое предлагал Сократ. В диалоге «Хармид» он показывает, насколько благотворное влияние Сократ мог бы оказать на Крития и Хармида (дядю Платона), если бы они не забыли о его наставлениях.

«Хармид» открывается долгим прологом (153a–158e), великолепным с литературной точки зрения. Уже здесь за-

явлена тема диалога: забота о душе посредством умеренности (*σωφροσύνη*), понятой как самообладание во всем, включая сексуальные отношения:

В традиционной греческой этике, где она играет перво-степенную роль, *σωφροσύνη* означает душевное благополучие, заботу о здоровом интеллектуальном расположении, которое помогает человеку верно действовать, владеть собой, быть мудрым, сдержанным и умеренным¹.

Расставим декорации. Накануне вечером Сократ возвращается из Потидеи. Расположенная в Халкидике (на севере Греции) колония Коринфа, Потидея, несмотря на союз с Афинами, сохранила связи с метрополией. В 433 году Афины, желая обеспечить лояльность города, выдвигают требование, чтобы Потидея разорвала все связи с Коринфом. Потидея, получив от Спарты обещание прийти на помощь, отказывается это сделать и с другими городами региона переходит на сторону неприятеля. В ответ Афины отправляют тысячу гоплитов, в том числе Сократа, на осаду города. Наконец, зимой 430/429 года Потидея пала; это событие ознаменовало начало Пелопонесской войны. Афины одержали победу, но дорогой ценой и в тяжелых условиях: Каллий, командовавший экспедиционными силами Афин, погиб в ходе боев, а Алкивиад выжил лишь благодаря мужеству своего друга Сократа («Пир» 220e–221f).

Поскольку в самом начале «Хармида» Сократ говорит о том, что он «долго отсутствовал», можно предположить,

¹ L.-A. Dorion, *Introduction à Platon, Charmide/ Lysis*. Paris, Flammarion, 2004.

что он около трех лет участвовал в осаде Потидеи. Таким образом, действие происходит в 429 году, когда вот-вот разразится война и чума. Сократу сорок лет. Он является в палестру (что-то вроде нашего тренажерного зала) Таврия, «что напротив царского храма». Там его встречает его ученик Херефонт и усаживает рядом с Критием, который был опекуном своего двоюродного брата Хармида. Хармиду менее двадцати лет, и его красота ослепляет и волнует Сократа, который, впрочем, сохраняет самообладание, подчиняя телесные интересы душевным.

Критий, будучи неспособен понять идеи Сократа, увлекает Хармида к тирании и, в конечном итоге, к смерти (во время поражения при Мунихии). И тот, и другой не могут проявить мудрости, понимаемой как самообладание, поскольку они «не знают себя самих». Напротив, Сократ, хотя и не равнодушен к красоте юношей, умеет владеть собой, поскольку он убежден, что человек — это не тело, а душа. И в политической области он не домогается никаких постов помимо тех, к которым его обязывает статус гражданина. В определенном смысле он воплощает ту самую мудрость, которую он пытается определить в «Хармиде».

Одним словом, нельзя обвинить Сократа в развращении юношей, потому что он подлинный воспитатель, хотя и не вполне обычный, как мы увидим. И если Критий, Хармид и Алкивиад плохо кончили, это зависит вовсе не от него, а от их неспособности понять, что означает призыв Сократа «познай себя самого».

Война, как и несправедливая смерть учителя, составляют фон, на котором особенно заметно политическое разочарование Платона, чьи родственные связи могли

обеспечить ему важную политическую роль в Афинах. Это разочарование слышно в неодобрительном отзыве [об афинской политике], сложившемся перед первой поездкой на Сицилию около 387 года, когда Платон уже достиг сорокалетия:

Когда я был еще молод, я испытал то же, что обычно переживают многие [молодые люди]: я думал, как только я стану самостоятельным человеком [в 20 лет, после двух лет воинской службы — Л.Б.], тотчас же должен принять участие в общегосударственных делах. Но судьба некоторых государственных дел, с которыми мне пришлось столкнуться, оказалась следующей.

Так как тогдашний государственный строй со стороны многих подвергался нареканиям, произошел переворот, во главе которого стоял пятьдесят один человек, из них одиннадцать распоряжались в городе, десять — в Пирее (те и другие наблюдали за агорой и за всем тем, что нужно было привести в порядок в столице и гавани), остальные же тридцать обладали неограниченной властью. Некоторые из них были моими родственниками и хорошими знакомыми. Они тотчас же стали приглашать меня в соучастники своих замыслов, считая это для меня вполне подходящим делом. И если принять во внимание мою юность, со мной не случилось тогда ничего необычного. Ведь я был убежден, что они отвратят государство от несправедливости и, обратив его к справедливому образу жизни, сумеют его упорядочить. Поэтому я усиленно наблюдал за ними: что они будут делать? И вот я убедился, что за короткое время эти

люди заставили нас увидеть в прежнем государственном строе золотой век! Вот один из примеров: старшего моего друга, дорогого мне Сократа, которого я, не обинуясь, могу назвать справедливейшим из живших тогда людей, они вознамерились послать вместе с другими за кем-то из граждан, чтобы насильно привести его и затем казнить, — конечно, с той целью, чтобы и Сократ принял участие в их деяниях, хочет ли он того или нет [см. «Апологию» 32c-d — Л.Б.]. Но он не послушался их, предпочитая подвергнуться любому риску, чем стать соучастником их нечестивых деяний. Так вот, видя все это и многое другое в том же роде, я вознегодовал и устранился от всех этих зол.

Немного времени спустя пала власть Тридцати и весь этот государственный строй. Вновь, но уже более сдержанно стала меня увлекать жажда общественной и государственной деятельности. Но и тогда, поскольку времена были смутные, происходило многое, что могло бы вызвать чье-то негодование, и потому нет ничего удивительного, что отдельные лица особенно сильно мстили своим врагам во время переворота. Однако те, что вернулись тогда в Афины, проявили большую терпимость. Но по какому-то злому року некоторые тогдашние властители снова вызвали в суд моего друга Сократа, предъявив ему безбожнейшее из обвинений, менее всего ему подходившее: одни его обвиняли как безбожника, другие же произнесли обвинительный приговор и казнили того, кто сам не пожелал тогда принять участие в безбожном обвинении против одного из друзей изгнанников, когда и сами изгнанники были в тягостном положении.

Я видел все это, а также людей, которые ведут государственные дела, законы и царящие в государстве нравы, и чем больше я во все это вдумывался и становился старше, тем мне стало казаться труднее правильно вести государственные дела. Без друзей и верных товарищей казалось мне невозможным чего-то достичь, а найти их, даже если они существовали, было не так легко: ведь наше государство уже не жило по обычаям и привычкам наших отцов, а найти других, новых людей невозможно с завидной легкостью. Писанные законы и нравы поразительно извратились и пали, так что у меня, вначале исполненного рвения к занятию общественными делами, когда я смотрел на это и видел, как все пошло вразброд, в конце концов потемнело в глазах. Но я не переставал размышлять, каким путем может произойти улучшение нравов и особенно всего государственного устройства; что же касается моей деятельности, я решил выждать подходящего случая. В конце концов относительно всех существующих теперь государств я решил, что они управляются плохо; ведь состояние их законодательства почти что неизлечимо и ему может помочь разве только какое-то удивительное стечение обстоятельств. И, восхваляя подлинную философию, я был принужден сказать, что лишь от нее одной исходят как государственная законность, так и все касающееся частных лиц. Таким образом, человеческий род не избавится от зла до тех пор, пока истинные и правильно мыслящие философы не займут государственные должности или властители в государствах по какому-то божественному определению не станут подлинными философами.

С такими мыслями я прибыл впервые в Италию и Сицилию [Письмо VII, 324b–326b].

Такой вывод сформулирован в открытом письме, которое Платон адресует уже на закате своей жизни, в 354 году, родственникам и друзьям своего ученика Диона. Дион, пригласивший его в Сиракузы и ставший членом Академии, был убит. Эта цитата, весьма длинная, выражает разочарование философа. Хотя Платон отказался от политической карьеры в Афинах, его защита Сократа, тем не менее, неотделима от политического действия, которое, с одной стороны, трижды приводило его в Сиракузы и, с другой, вдохновило два важнейших текста, «Государство» и «Законы». Здесь Платон формулирует свое этическое, эпистемологическое и космологическое учение, которое впоследствии получит название «философии». По сути, ему нужно было изобрести город, в котором Сократу не грозила бы смертная казнь.

Показательный провал:
может ли философ быть
советником главы
государства?

Традиция приписывает Платону многочисленные путешествия, в реальности которых, как уже говорилось, можно усомниться. Но что сложно оспорить (особенно с учетом того, что Седьмое письмо принадлежит Платону), так это то, что сделал Платон в Сиракузах, чтобы убедить двух тиранов, Дионисия Старшего и его сына Дионисия Младшего, установить такой режим, который отвечал бы его политическим проектам.

Как все афинские граждане, принадлежавшие знатным семействам, Платон не был лишен политических амбиций. Но связи его семьи с олигархическим режимом, навязанным Спартой Афинам (через Главкона и Крития), и осуждение на смерть Сократа после восстановления демократии должны были сделать трудным, если не невозможным, любую политическую деятельность Платона в Афинах. В силу этого он рассматривал иные формы влияния на политическую жизнь, упомянутые в Седьмом письме, как мы только что видели:

Таким образом, человеческий род не избавится от зла до тех пор, пока истинные и правильно мыслящие философы не займут государственные должности или властители в государствах по какому-то божественному определению не станут подлинными философами [326a–b].

Словом, либо философы (как показывает Платон в «Государстве» и «Законах») приходят к власти в соответствии с принципом, согласно которому власть должна покоиться не на деньгах или насилии, но на знании, — либо философу удастся убедить человека, уже находящегося у власти, осуществлять ее в согласии с принципами философии (328с).

Платон решает испытать второй путь, поэтому он отправляется в южную Италию и на Сицилию — по всей вероятности, это произошло в 388/387 году. Весной 406 года Карфаген (на территории современного Туниса) попытался вновь захватить Сицилию, откуда его выгнали за некоторое время до того. Некий Дионисий (см. генеалогическую схему 2) воспользовался возможностью, чтобы утвердить свою власть в Сиракузах, где ему предстояло править 38 лет. Чтобы обеспечить свою защиту, он превратил остров Ортигию рядом с Сиракузами в дворец-крепость. Для расширения и укрепления власти он установил сложную систему семейных связей, по большей части кровосмесительных. У него было три жены. Первая — дочь Гермократа, того самого военачальника, которого Платон выводит в диалоге «Критий» и в начале «Тимея». Он был убит в Сиракузах в 407/406 году во время политических беспорядков, от которых Дионисию удалось спастись. Эта первая жена умерла спустя несколько месяцев после свадьбы. В 399/398 году Дионисий вступил в брак

одновременно с Аристомахой из Сиракуз, сестрой Диона (который станет другом Платона), и, по дипломатическим соображениям, с Доридой из Локр. Дорида родила ему двух сыновей и дочь, которую он выдал замуж за Лептина, своего собственного брата. Именно Дионисию¹, одному из двух сыновей Дориды, предстояло стать преемником отца. Аристомаха, в свою очередь, тоже родила Дионисию двух сыновей, Гиппарина и Нисея. Они, как мы увидим, находились у власти в Сиракузах с июля 353 года вплоть до возвращения к власти Дионисия Младшего в июне 346 года. Кроме того, у Аристомахи были две дочери, Софросина (впоследствии жена Дионисия Младшего, своего сводного брата) и Арета (сначала жена Феарида, брата Дионисия Старшего, а после его смерти — Диона, младшего брата матери). Как можно видеть, вся власть была сосредоточена в руках одного семейства, которое не опасалось кровосмешения; возможно, это объясняет тот факт, что все попытки сгладить конфликты между двумя ветвями семейства Дионисия потерпели неудачу.

При таких обстоятельствах Платон приезжает в южную Италию и Сиракузы в районе 387 года. Дионисий Старший, благодаря которому Платон намеревался воплотить в жизнь свой политический проект, постоянно вовлечен в военные кампании. Времени на общение с философом у него почти нет, и Платон покидает город, не достигнув видимых результатов. Однако при дворе Дионисия он знакомится с Дионом. Шурин и зять Дионисия Старшего, Дион был влиятельным человеком при дворе тирана. Непревзойденный дипломат, он был очень предан

¹ Младшему. — *Прим. перев.*

Дионисию. Платон познакомился с ним во время своего первого путешествия, когда Диону было около двадцати лет. Афинянин совершенно покорила Диона, который усвоил и образ мыслей, и политические убеждения философа. Он отказался от прежнего образа жизни, как сообщает Седьмое письмо (327a–b), что усложнило его отношения с другими сиракузянами. Платон же после своего возвращения в Афины основал Академию и написал «Государство».

Дионисий умер через двадцать лет, в начале 367 года. Диону не удастся продвинуть во власть своих племянников, Гиппарина и Нисея. Тирану наследует их сводный брат Дионисий Младший, сын Дорида. Он молод и неопытен. Поэтому Дион убеждает его пригласить ко двору Платона в качестве советника. Платон колеблется (ему уже 61 год), но в конце концов соглашается, вняв доводу, который он приводит в Седьмом письме: «убедив одного, я вполне мог бы выполнить все свои добрые намерения» (328c). Итак, Платон возвращается в Сиракузы, но к юному тирану его почти не допускают, разве что ненадолго. Кроме того, ему приходится проявлять осторожность в отношениях с Дионом. Прислушиваясь к другим советникам, Дионисий отдаляет от себя брата своей мачехи. Он подозревает его в намерениях захватить власть, чтобы передать ее своим племянникам Гиппарину и Нисею, а также в тайных сношениях со своим врагом, Карфагеном. Спустя всего три месяца после прибытия Платона в Сиракузы Диона отправляют в изгнание, а его имущество конфискуют. Его жену¹

¹ Как сообщает Плутарх, Арету против ее воли отдали одному из друзей Дионисия, Тимократу. — *Прим. перев.*

отдают другому мужчине. Платона уговаривают остаться, но ситуация становится невыносима. Философа поселяют в крепости Ортигия, а Дионисий распускает слух, что он очень увлекся Платоном. Платону удастся вернуться в Афины благодаря вмешательству Архита — пифагорейца, который находился тогда у власти в Таренте (см. ниже с. 54). Традиция приписывает этому Архиту (который был прежде всего «механиком») исключительное влияние на Платона в математическом и философском отношениях¹. Однако есть все основания полагать, что эта сплетня — позднейшая выдумка, призванная сделать из Платона пифагорейца.

На этом история с Сиракузами для старика философа не закончилась. Уступив настояниям Дионисия, Диона и даже Архита, он снова возвращается в Сиракузы в 361/360 году. Ему уже 68 лет — по меркам того времени возраст немалый. Не доверяя Дионисию Младшему, Платон подвергает его испытанию, призванному проверить искренность его увлечения философией:

Итак, когда я туда прибыл, я решил, что прежде всего мне надо убедиться в том, действительно ли Дионисий, как пламенем, охвачен жаждой философии, или же напрасно все эти бесчисленные толки распространились в Афинах. Есть один способ произвести такого рода испытание; он не оскорбителен и поистине подходящ для тиранов, особенно для таких, которые набиты ходячими

¹ См. Luc Brisson, *Les Pythagoriciens*, в кн.: Luc Brisson, Arnaud Macé, Anne-Laure Therme (éds.). *Lire les Présocratiques*, Paris, Ruf, 2010, p. 215–227, особенно p. 223.

философскими истинами; а я тотчас же по прибытии заметил, что это в высшей степени относится к Дионисию. Так вот, таким людям надо показать, что собой представляет философия в целом, какие сложности она с собой несет и какой требует затраты труда. И такой человек, если он подлинно философ, достойный этого имени и одаренный от бога, услышав это, считает, что слышит об удивительной открывающейся перед ним дороге и что теперь ему нужно напрячь все силы, а если он не будет так делать, то не для чего и жить. После этого, сам собравшись с силами, он побуждает и того, кто его ведет, и не отпускает до тех пор, пока либо во всем не дойдет до конца, либо не получит способность один, без вожатого нащупать правильный путь. Таким образом и с такими мыслями живет такой человек. Какими бы делами он ни занимался, он продолжает их делать, но вместе с тем твердо держится философии. Его каждодневный образ жизни таков, что делает его в высшей степени восприимчивым, памятливым и способным мыслить и рассуждать; он ведет умеренную, трезвую жизнь, жизнь же противоположную этой он навсегда возненавидит. Те же, кого не назовешь подлинными философами, имеют лишь налет кажущегося знания, как люди, кожа которых покрыта загаром. Увидав, сколь велико должно быть познание, как огромен труд, каким размеренным должен быть образ жизни и каким высоконравственным, они, решив, что это трудно и для них невозможно, оказываются неспособными ревностно заниматься философией, некоторые же убеждают самих себя, что они уже довольно наслушались и впредь им вообще нет никакой нужды в философских занятиях. Это испытание само по себе совершенно ясное и безопасное

по отношению к тем, кто ведет праздный образ жизни и не имеет сил упорно трудиться. Оно никогда не вызовет нареканий на того, кто его применил, а лишь на самого себя, который не сумел выполнить все требуемое и полезное для занятия философией [Седьмое письмо, 340a–341a].

Юный тиран оказывается вовсе не философом; хуже того, из тщеславия он пишет сочинение, в котором якобы пересказывает содержание разговора с Платоном во время их встречи:

Таким образом, все мной сказанное было применено к Дионисию. Но ни я не излагал ему всего, ни он не просил меня об этом: он делал вид, что многое и самое главное он уже знает и в достаточной мере усвоил благодаря тому, что он слышал кое-что от других. Позднее до меня дошло, что он записал то, что тогда слышал, выдавая это за свое учение и ни словом не упоминая о тех, от кого он это узнал. Однако твердо я этого не знаю. Зато я знаю других, которые писали по тем же вопросам, однако никто из них и себя самих [не знает]. Вот что вообще я хочу сказать обо всех, кто уже написал или собирается писать и кто заявляет, что они знают, над чем я работаю, так как либо были моими слушателями, либо услышали об этом от других, либо, наконец, дошли до этого сами: по моему убеждению, они в этом деле совсем ничего не смыслят [Седьмое письмо, 341a–c].

Отношения между Платоном и Дионисием обостряются. С одной стороны, потому что Дионисий не исполняет обещаний, данных Платону, а именно вернуть Диона. Вместо

этого он к собственной выгоде распродает имущество изгнанника. Кроме того, он отказался помиловать Гераклида, командующего восставшими наемниками. К упрекам Платона тиран остается глух. Он изгоняет его из крепости, тем самым подвергая реальной опасности, поскольку Платон оказывается лишен охраны. Лишь вмешательство Архита, правителя-пифагорейца из Тарента (в южной Италии), позволяет Платону отправиться по морю домой.

На обратном пути, во время олимпийских игр 360 года, Платон встречает Диона, который тем временем посещал Академию. Тот сообщает ему, что готовит поход против Дионисия. Склонив к этому небольшое число сиракузских изгнанников, Дион сумел получить поддержку некоторых членов Академии. Кроме того, он собрал 800 наемников. Осенью 357 года ему удастся захватить Сиракузы, но не цитадель на Ортигии. Дионисий, которого на момент нападения не было в городе, сумел добраться до острова морем и там укрепился. За этим последовали переговоры, а потом и сражение, в ходе которого Дион был ранен. Собственные оплошности и происки Дионисия привели к тому, что население города от него отвернулось. Началось восстание, и Дион спасся бегством в Леонтины, где его хорошо приняли. Пользуясь возможностью, Дионисий захватывает Сиракузы и отдает город на разграбление. Тогда народ просит Диона вернуться, и в 356/355 году тот освобождает город и занимает цитадель. Однако противоречия правителей города привели к тому, что в 354 году Дион был убит. Дионисий вернулся к власти в 346 году и правил до 344 года, когда был вынужден бежать в Коринф.

Таким образом, вмешательство Платона в дела Сиракуз оборачивается громким провалом. Подобные провалы

нередки в истории: Сенека и Нерон, Декарт и Кристина Шведская, Вольтер и Фридрих II, Дидро и Екатерина Великая; к этому списку можно добавить также имя Маркса, вдохновителя многих революций, которые не перестают быть предметом споров. Философ и глава государства не могут сотрудничать. Философ — человек необходимого, установленного наукой и предполагаемого моральными требованиями, в то время как глава государства — человек возможного, где властвуют сила и богатство. Первый находится на стороне разумного, в то время как второй вынужден играть с человеческими страстями, которые если не противятся разуму, то во всяком случае безразличны к нему. Философ мыслит долгосрочными категориями, а глава государства — средне- и краткосрочными. Производство благ и их обмен должны происходить в обозримые сроки, а военные действия — предприниматься в подходящий момент. Вместе с тем, даже если глава государства не может стать философом, следует придерживаться равновесия между политическим действием и важнейшими принципами.

5

Опасное путешествие: был ли Платон продан в рабство?

Путешествия Платона в Сиракузы дали биографам повод написать целый «роман». В повествованиях тех лет был очень популярен сюжет похищения пиратами, которые, действительно, тревожили Средиземноморье и продавали своих жертв в рабство. Не противореча реалиям тех лет, этот сюжет вместе с тем представлял собой литературный прием, позволяющий ввести в роман сцены узнавания, которые так оживляют повествование.

Вот что можно прочесть у Диогена Лаэртского о заключениях Платона во время его первого путешествия на Сицилию:

В Сицилию он плавал трижды. В первый раз — затем, чтобы посмотреть на остров и на вулканы; тиран Дионисий, сын Гермократа, заставил его жить при себе, но Платон его оскорбил своими рассуждениями о тиранической власти, сказав, что не все то к лучшему, что на пользу лишь тирану, если тиран не отличается добродетелью. «Ты болтаешь, как старик», — в гневе сказал ему Диони-

сий. «А ты как тиран», — ответил Платон. Разгневанный тиран хотел поначалу его казнить, но Дион и Аристомен отговорили его, и он выдал Платона спартанцу Поллиду, как раз в это время прибывшему с посольством, чтобы тот продал философа в рабство. Поллид увез его на Эгину и вывел на продажу.

Хармандр, сын Хармандрида, тотчас обвинил его в смертном преступлении против эгинского закона, по которому первый афинянин, ступивший на их остров, подлежит казни без суда. [...] Но когда кто-то сказал, хоть и в шутку, что этот ступивший — философ, суд его оправдал. А другие передают, что его доставили под стражей в народное собрание, но он не произнес ни слова, готовый принять все, что его ждет; и тогда было постановлено не казнить его, а продать в рабство как военнопленного.

Выкупил его за двадцать мин (по иным сведениям, за тридцать¹) случайно оказавшийся там Анникерид Киренский и препроводил в Афины к его друзьям. Те немедленно выслали Анникериду деньги, но он их отверг, заявив, что не они одни вправе заботиться о Платоне. Впрочем, некоторые говорят, будто деньги выслал Дион; но Анникерид не взял их себе, а купил на них Платону садик в Академии [DL III, 18–20].

Также упоминается, что Поллид потерпел поражение от Хабрия в 376 году, когда он и погиб. Но так как это казалось недостаточным возмездием, возникла история

¹ См. с. 61, прим. 1.

о том, что божественная кара настигла его четыре года спустя, в 372 году, в виде сильного шторма, который накрыл Гелику (город в Ахайе на расстоянии двух километров от Коринфского залива) и потопил десять спартанских трирем.

Сам Дионисий не мог не встревожиться. Узнав, что случилось, он послал к Платону с просьбой не говорить о нем дурного; но Платон ответил, что ему недосуг даже помнить о Дионисии [DL III, 21].

Изобилие анекдотов о путешествиях Платона, сохраненных разными авторами, свидетельствует о том, что такие романизованные приключения с участием философа были тогда очень популярны.

Но вернемся к Диогену Лаэртскому. Он утверждает, что цели первой поездки были туристическими; это, вероятно, аллюзия на то место в «Федоне» (111e), где Сократ упоминает о потоках огня, струящегося из Этны на Сицилии. Это упоминание подсказало цель путешествия Платона на Сицилию.

Встреча с Дионисием Старшим, сыном Гермократа, должна быть датирована 388/387, годами первого путешествия Платона. Вымышленный диалог позволяет рассказчику добавить анекдот, демонстрирующий враждебное отношение Платона к тирании. Заметим, что в Седьмом письме об отношениях Платона с Дионисием Старшим ничего не сказано. Единственный разговор, прямо пересказанный в этом письме, — это разговор с Дионисием Младшим (346a–d), который состоялся

в 360/361 году, о чем шла речь в предыдущей главе. Это предоставляло автору свободу для проявления мастерства в излюбленном жанре тех лет: диалог философа и тирана. Сначала [герой анекдота] Платон оспаривает убеждение, защищаемое Фрасимахом в первой книге «Государства»: лишь то, что выгодно, является благом. Этому он противопоставляет благо, связанное с добродетелью, что отсылает уже к шестой книге того же диалога. Реплика Дионисия означает что-то вроде «вздор»; Платон реагирует на нее с вызовом.

Понятно, что с этого момента тиран решает погубить Платона. Заметим, что про Аристомена, который вместе с Дионом вступается за Платона, больше ничего не известно. На ум приходит Аристомаха, жена Дионисия родом из Сиракуз, сестра Диона. Очевидно, автор этого анекдота не стремится к исторической точности.

Продажа Платона в рабство — еще один популярный в романах мотив. Философ-раб упоминается у авторов периода Империи: Авла Геллия (II в. по Р.Х.), Лактанция (III в. по Р.Х.), Лукиана (II в. по Р.Х.) и Макробия (V в. по Р.Х.). Это говорит о недостоверности анекдота. Впрочем, некоторые настаивают на его подлинности, усматривая аллюзию на эти события у Аристотеля («Метафизика» Delta 30, 1025a25–27 и «Физика» II.8, 199b20–22). Однако даже античные комментаторы Аристотеля на этот счет молчат. Но вернемся к подробностям анекдота.

Поллид — исторический персонаж. Это спартанский флотоводец, погибший в 376 году при Наксосе в сражении [с афинским флотом под командованием] Хабрия. Его кончина во время шторма в Гелике в 372 году по-

хожа на выдумку, призванную ввести в повествование божественное возмездие. Гибель от сил природы — это наказание, ниспосланное богами за дурное обращение с Платоном. Поскольку Коринф, метрополия Сиракуз, вместе с Эгиной входил в антиафинский Пелопонесский союз, нельзя исключать связи между Дионисием Старшим и Поллидом. Вместе с тем, совершенно неясно, какой — политический или экономический — интерес преследовал столь влиятельный человек, как Поллид, продавая Платона в рабство.

История противостояния между Афинами и Эгиной затрагивалась выше (стр. 12) в связи с рождением Платона. Весьма правдоподобно, что, как рассказывает Плутарх в жизнеописании Диона (§5), в самом начале конфликта с Афинами в 389 году был принят закон, велящий продавать в рабство любого из афинян, который будет захвачен в Эгине. Несколько обобщив эту информацию, рассказчик приписывает закон подобного толка некоему Хармандру, о котором более ничего не известно. С этим законом связаны два анекдота. Один высмеивает философию в лице Платона, другой — восхваляет его мужество.

Согласно первому, Платона отпустили, узнав, что он философ. Это вариация на тему расхожих шуток о бесполезности философов — ни на что не годных и витающих в облаках болтунов. Примером такого отношения могут служить «Облака» Аристофана, где Сократ забирается в подвешенную над сценой корзину, чтобы поближе созерцать звезды. Еще один пример — «Теэтет» Платона, где Фалес, считавшийся в IV в. до Р.Х. первым философом, описан так:

Рассказывают, что когда он, наблюдая небесные светила и заглядевшись наверх, упал в колодец, то какая-то фракиянка, миловидная и бойкая служанка, посмеялась над ним, что-де он стремится знать, что на небе, того же, что рядом и под ногами, не замечает. Эта насмешка относится ко всем, кто проводит свой век в занятиях философией. Потому что, в самом деле, про такого человека даже его ближайший сосед не может сказать, не только чем он занят, но и человек ли он или еще какая-то тварь. А между тем он доискивается, что же такое человек и что подобает творить или испытывать его природе в отличие от других, и крайне этим озабочен [174a–b].

Одним словом, философ, не интересующийся обыденными вещами, — это фигура настолько незначительная, что никакой опасности представлять не может: его можно сравнить с животным, скажем, с кошкой или собакой (сравни речь Калликла в «Горгии»).

Второй анекдот, напротив, подчеркивает мужество, силу характера и достоинство Платона, который хранит молчание в собрании, намеренном осудить его на смерть. Восхищенные эгинцы решают в таком случае не казнить его, а продать в рабство как военнопленного.

Тогда его покупает Анникерид Киренский за 20 или 30 мин. Это неправдоподобно большая сумма для той поры¹. Кто такой этот Анникерид? Мы о нем ничего не

¹ См. выше прим. 1 на с. 55. Предложенная сумма в десять раз выше, чем максимальная цена раба в те годы (M. Austin, P. Vidal-Naquet, *Économie et société en Grèce ancienne*, texte 73, p. 309–310). Заметим, что эта сумма соответствует той, которую Аполлодор, Платон, Критон и его сын Критобул готовы внести за Сократа на суде («Апология» 38b).

знаем, но существенно то, что он родом из Кирены, на территории современной Ливии, то есть не афинянин. Поэтому он отклоняет деньги, которые ему предлагают друзья Платона, со словами, что не одни афиняне могут о нем заботиться. Кроме того, этот анекдот призван показать, что слава Платона распространялась далеко за пределы Афин, вплоть до южного средиземноморья. Другие авторы сообщают, что на деньги, высланные Дионом в качестве компенсации, Анникерид купил небольшой сад на земле, посвященной герою Гекадему, где Платон создаст свою школу, Академию. Согласно Плутарху («Об изгнании» 10, 603b–c), этот сад стоил как раз 30 мин.

Эпизод с продажей Платона в рабство — не единственный «роман», измышленный потомками. В Седьмом письме Платон упоминает о своих отношениях с пифагорейцем Архитом, который занимал верховную должность стратега в южноиталийском городе Таренте. Как мы видели, этот политический деятель уговаривал Платона принять второе приглашение Дионисия Младшего и в третий раз отправиться на Сицилию (338c–d). Он также вступился за философа перед тираном, чтобы Платон мог покинуть остров (350a–b). Эти сведения взволновали воображение эллинистических биографов даже больше, чем свидетельство его ученика Аристотеля, который отмечал связь между учениями Платона и пифагорейцев:

После философских учений, о которых шла речь, появилось учение Платона, во многом примыкающее к пифагорейцам, но имеющее и свои особенности по сравнению

с философией италийцев. Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов. С другой стороны, Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первым обратил свою мысль на определения [«Метафизика» Alpha 6, 987a29–b4]¹.

Аристотель даже отождествляет учения Платона и Пифагора:

Платон называл «формами» подобные определения сущих и утверждал, что все чувственно воспринимаемое существует помимо них и именуется сообразно с ними, ибо все множество одноименных с формами вещей существует через причастность. Однако «причастность» — это лишь новое имя: пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам, а Платон — что через причастность, меняя лишь имя [«Метафизика» Alpha 6, 987b8–13].

Суждение Аристотеля породило еще один романизированный анекдот, призванный, как мы увидим в следующей главе, стать основанием для обвинения Платона в плагиате по отношению к пифагорейцам.

¹ Переводы Аристотеля здесь и далее по изданию: Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. М.: Мысль, 1976. Текст исправлен согласно с французскими переводами автора.

Продажа Платона в рабство — сюжет анекдота, популярного в романах той поры. Он отражает реалии, а именно присутствие пиратов в Средиземноморье. Внимательное изучение свидетельств не оставляет сомнений, что этот эпизод из жизни Платона вымышлен. То же касается и обвинений в плагиате.

Оригинальность Платона: был ли он плагиатором?

В античности Платона обвиняли в плагиате, особенно по отношению к пифагорейцам, с которыми он общался в южной Италии и на Сицилии, но также и по отношению к другим философам, Демокриту и Пармениду, и даже по отношению к Гомеру, предполагаемому автору «Илиады» и «Одиссеи»! Его обвиняли также в заимствованиях из комедиографов. Великий Платон — жалкий плагиатор? На самом деле мы сталкиваемся тут с проблемой интерпретации. Недоброжелательный взгляд, как это часто бывает, превращает действительные влияния в повод для обвинений в плагиате.

Пифагорейцы

Напомним факты или по меньшей мере то, что нам известно о Пифагоре и его последователях. Сообщают, что Пифагор, родившийся между 590 и 580 годами в благородной семье на Самосе (остров в Эгейском море), прославился своими познаниями, в частности в области математики; поэтому известная теорема была позднее названа его име-

нем. Его политическая активность привела к тому, что ему пришлось покинуть отечество, спасаясь от тирана Поликрата. Около 540 года он нашел убежище в южной Италии в городе Кротоне, где пришел к власти вместе с группой последователей, сочетавших занятия наукой и политикой.

В начале VI в. колонии, основанные городами Пелопоннеса, стремились покорить себе соседей. Кротон заключил союз с Сибарисом и Метапонтом против Сириса, который потерпел поражение и подпал под власть Сибариса. Со своей стороны, Кротон напал на Локры, но был побежден, что стало началом периода упадка, от которого город оправился лишь к 530 году до Р.Х. Для античных историков, таких как Диодор Сицилийский, именно приезд Пифагора положил конец упадку Кротона. Он, придя к власти, посоветовал кротониатам не соглашаться на ультиматум Сибариса, требовавший выдачи изгнанных ранее знатных граждан. Сибарис был побежден и разрушен около 510 года. Но вскоре после этой победы уже в самом Кротоне начались волнения, вероятно, связанные с разделом захваченных земель. Пифагору пришлось уехать, но его сторонники устояли. На протяжении нескольких десятилетий пифагорейцам удавалось удерживать господство в Южной Италии. Тем не менее, в период между 455 и 445 годами они стали жертвами восстания, охватившего несколько городов: пифагорейцев убивали, изгоняли и преследовали; сообщается также о поджогах пифагорейских собраний (Полибий II.39.1–4). Однако несколько лет спустя, как свидетельствуют Аристотель и Аристоксен, они восстановили влияние на Сицилии (в Агригенте, Катании и Сиракузах) и в Южной Италии (в Кротоне, Локрах, Метапонте, Регии и Таренте). В Таренте Архит, которого называют пифаго-

рейцем, семь раз подряд (в 367–361 годах) занимал пост стратега. Словом, Южная Италия и Сицилия — излюбленные земли пифагорейцев.

Именно с этим изначальным пифагореизмом VI–IV веков до Р.Х. хотел ассоциироваться платонизм эпохи ранней империи. Перед лицом стоицизированного и аристотелизированного платонизма, который был известен Цицерону, платоники постепенно начинают ощущать потребность в более «возвышенной» философии. Именно в этот период мысль Платона начинает восприниматься как средство подняться на иной, божественный, уровень реальности — уровень умопостигаемого и доступного лишь душе. Так начинается возрождение, получившее впоследствии имя «среднего платонизма».

К этому новому течению относятся, в первую очередь, Плутарх Херонейский (автор «Параллельных жизнеописаний» и «Моралий», ок. 50–125 года по Р.Х.); затем, уже во второй половине II века, — Максим Тирский и Апулей из Мадавры; немного позже — врач Гален, а также Цельс, автор «Правдивого слова», направленного против христиан, которое реконструируется на основании резкого опровержения, написанного Оригеном («Против Цельса»). Наконец, сюда относят Нумения из Апамен. Все эти мыслители читали Платона, опираясь на аллегорический метод и с привлечением астрологии, демонологии и даже магии. И в особенности они стремились показать, что основатель Академии был вдохновлен Пифагором.

Чтобы исторически обосновать такую трактовку, Платона пытались связать с тремя пифагорейцами: Филолаем Кротонским (предполагаемым учителем Симмия и Кебета, которые участвуют в диалоге «Федон»), Тимеем Локрий-

ским (главное действующее лицо одноименного диалога) и Архитом Тарентским, человеком, не раз приходившим на помощь Платону в Сиракузах. Кроме того, использования математических наук в «Тимее» в совокупности с критикой Аристотеля оказалось достаточно, чтобы обвинить Платона в плагиате, выдумав то ли покупку, то ли похищение пифагорейских книг. Это обвинение тем менее правдоподобно, что Пифагор и его сторонники отказывались записывать свое учение.

Вот первый сценарий, который приводит Диоген Лаэртский:

Некоторые ... рассказывают, что Платон поручил Диону в Сицилии купить у Филолая три пифагорейские книги за сто мин. Достатком для этого он располагал, потому что от Дионисия он получил более 80 талантов [DL III, 9].

Учитывая, что один талант равен 60 минам, Платон, получивший от Дионисия Младшего значительную сумму в 80 талантов, мог легко заплатить сто мин. Одна мина — это 100 драхм. Это означает, что 100 мин равны 10 000 драхм. Если одна драхма — это средний дневной заработок квалифицированного рабочего, то эта сумма соответствовала примерно 30-годовому доходу (см. выше прим. 1, стр. 32). Это противоречит сведениям, приводимым в Седьмом письме (350b), где Платон говорит, что получил от тирана лишь средства на обратную дорогу. Сообщения о том, что он управлял финансами юного тирана, неверны и встречаются лишь в письме XIII, подложном. Три книги, о которых идет речь, — это те сочинения, которые Диоген Лаэртский приписывает Пифагору: «Об обра-

зовании», «О государстве», «О природе» (DL VIII, 6). Но это маловероятно, учитывая, что ни Пифагор, ни пифагорейцы не записывали своих учений, как мы уже сказали.

Хуже того, в главе про Филолая Диоген Лаэртский рассказывает две другие версии той же истории. Первая похожа на ту, что приведена в третьей книге: «Это у Филолая Платон просит Диона купить пифагорейские книги» (DL VIII, 84). Но в следующем параграфе мы читаем: «Написал он одну книгу, ее-то ... Платон по своему приезду в Сицилию к Дионисию купил у родственников Филолая за сорок александрийских мин и списал из нее “Тимея”» (DL VIII, 85). Указание на цену в александрийских минах делает эту версию совершенно неправдоподобной.

Что касается «Тимея», то следует знать, что сочинение «О природе», приписываемое некоему Тимею Локрийскому, — это поздняя подделка (вероятно, I век до Р.Х.), в которой смешаны элементы платоновской и аристотелевской философий. Впрочем, даже Прокл (V век по Р.Х.), лучший античный комментатор «Тимея», считает этот текст источником Платона при написании диалога:

Что предмет платоновского «Тимея» относится ко всеобщему учению о природе и касается созерцания мира в целом и что этот предмет обсуждается в этом диалоге от начала и до конца, ясно, как мне кажется, всем, кто еще не научился читать окончательно. Тем более, что и составленное в пифагорейском духе сочинение пифагорейца Тимея, «откуда начав Платон тимействовать взялся», ... так и называется — «О природе». Это сочинение мы поместили в начале наших заметок, чтобы видеть, в чем платоновский «Тимей» с ним согласен, что добавляет

и в чем расходится, и чтобы тщательно изучить причину этого расхождения («Комментарий к “Тимею”», введение)¹.

Поскольку Прокл не сомневался в пифагорействе Платона, он не считал плагиатом тот факт, что «Тимей» Платона вдохновлен сочинением Тимея Локрийского; это лишь доказывало верность Платона этой традиции.

Заметим, наконец, что многие связывают толкование одного отрывка из «Тимея» (32a–b) с решением задачи удвоения куба, которое нашел Архит. Но это неправдоподобно, учитывая развитие математики в тот период. Еще менее вероятно, чтобы Платон был вдохновлен комедиграфом Эпихармом из Сиракуз, творчество которого приходится на правления Гелона (485–478) и Гиерона (478–476) и которого традиция также называет учеником Пифагора. Но, как было доказано, стихи, приписываемые ему Диогеном Лаэртским (III.9–17), — подделка.

Демокрит

Очень рано в античности (DL III, 25) читатели Платона заметили, что он никогда не упоминает Демокрита (ок. 480–370 года до Р.Х.), основоположника атомизма — учения, которое объясняло устройство и изменение мира движением атомов. Между тем, Платон, похоже, испытал влияние Демокрита, особенно в том, что касается механистического объяснения чувственно воспринимаемого

¹ Русский перевод С. Месяц в кн.: Прокл. *Комментарий к «Тимею»*. М.: ГЛК, 2012. — *Прим. перев.*

мира в «Тимее». Уже Аристотель пытался установить точки соприкосновения между атомизмом Демокрита и «Тимеем» Платона («О небе» III.2, 300b16; III.8, 307a16; IV.5, 312b21; «О возникновении и уничтожении», I.8, 325b30 и далее). Можно подумать, что Платон пытался избежать полемики с Демокритом, поскольку придерживался принципиально иной точки зрения, подчиняя механистическое объяснение космоса, предполагающее случайность и необходимость, промыслительному вмешательству разума. Но Аристоксен Тарентский, ученик Аристотеля и ярый противник Платона, предполагает, что у этого есть менее достойное объяснение. Платон, по его словам, обокрал Демокрита! Якобы он постарался собрать все доступные списки сочинений Демокрита, чтобы сжечь их и тем самым погубить в пламени следы своего плагиата. Но вмешательство пифагорейцев помешало ему это сделать (DL IX, 40). Упоминание пифагорейцев позволяет Аристоксену, который передает этот анекдот и который сам был пифагорейцем, напомнить про обвинения Платона в плагиате по отношению к Пифагору. Кроме того, анекдот подчеркивает успех доктрины Демокрита, которая была диаметрально противоположна платоновской.

Протагор

Обвинения в недобросовестных заимствованиях у софиста Протагора (ок. 490–420 гг. до Р.Х.) не могут не удивлять. Чтобы написать «Государство», Платон, как говорят, скопировал «Противоречия» софиста (DL III, 37 и 57). В этом сочинении, от которого ничего не осталось, Протагор должен был по каждому вопросу предлагать тезис и ан-

титезис. Если это так, то лишь первая книга «Государства» затрагивается таким обвинением. Но Диоген Лаэртский настаивает, что все сочинение Платона, состоящее, как известно, из десяти книг (DL III, 25), было заимствовано. Кроме того, согласно Порфирию¹, некий стоик Калиэт (III в. до Р.Х.), читая трактат «О сущем» (в котором Протагор спорил с утверждавшими, что сущее едино), обнаружил, сколь многим Платон обязан софисту. Вероятно, речь про вторую часть «Парменида».

Гомер

Афиней из Навкратиды (автор III в. по Р.Х.), ссылаясь на «Илиаду» (XVI, 856–857), обвиняет Платона такими словами: «Душу он представляет бессмертной и отлетающей от тела в момент смерти, но это первым сказал еще Гомер» («Пир мудрецов» XI, 507e)². В «Илиаде» (эпосе, записанном в VI в. до Р.Х. и без серьезных исторических оснований приписываемом Гомеру) мы, в самом деле, впервые находим представление о том, что душа приводит в движение тело. И в этой поэме, и в «Одиссее» душа, сама по себе непосредственно не ощутимая в продолжение жизни, становится заметна лишь в момент расставания с телом. Несомненно, Гомер сыграл важную роль в распространении среди греков веры в существование души. Вместе с тем трудно не признать, что в «Федоне» (69e–70b) и в «Го-

¹ См. «Евангельское приготовление» Евсевия, X.3.25. — Прим. перев.

² Перевод Н.Т. Голикевича в кн.: Афиней. *Пир мудрецов*, в 15-ти книгах. М.: Наука, 2010.

сударстве» (III, 386a–c) Платон решительно критикует гомеровские представления о душе, слишком тесно увязывающие душу с телом, на его взгляд, и предлагает свою собственную теорию на этот счет, как мы увидим далее.

Комедиографы

В силу того, что Платон писал диалоги, его обвиняли в плагиате сиракузских комедиографов Эпихарма и Софрона. Творчество Эпихарма, которого традиция называет учеником Пифагора, как уже было сказано, приходится предположительно на правление Гелона (485–478 гг. до Р.Х.), а Софрон был активен около 430 года. Утверждения о заимствованиях из комедиографов преследовали несколько целей: они позволяли показать, что Платон вдохновлялся теми, кого он, по его собственным словам, весьма презирал («Государство» III, 389b; «Филеб» 48a–50b); комедиографы, вероятно, недаром отвечали ему насмешками, как пишет Диоген Лаэртский (III, 26–28). Кроме того, обвинение в плагиате Эпихарма накладывалось на обвинения в плагиате Пифагора и пифагорейцев и усиливало их. Но в особенности это было способом продемонстрировать собственную искушенность и образованность, поскольку обвинение в плагиате, будучи критическим суждением, представляется тем более веским, чем менее очевидно предполагаемое заимствование.

Итак, обвинения в плагиате не были незаинтересованными. Плагиат позволял связать одну философию с другой в два шага. Сначала обвинитель преувеличивает или принижает значение предполагаемого плагиатора, представляя

его философию как воспроизведение чего-то иного. Вслед за этим «заимствованная» философия усваивается уже как точное воспроизведение первоисточника. Наиболее любопытный пример такого отношения — это попытка представить платонизм как своего рода эрзац-пифагорейство. Эта мысль, широко распространенная среди платоников I в. по Р.Х., находится у истоков толкования, приписывающего Платону некие эзотерические доктрины, на которые в его сочинениях сохранились лишь намеки и чье сохранение было уделом небольшой группы «посвященных» платоников. Кроме того, в античности не существовало строгого разделения между философией и литературой. Вследствие этого не было ничего удивительного в том, что философ мог заимствовать у поэта. Изобличение Платона позволяло критику виртуозно продемонстрировать свою образованность, показав, что Платон заимствовал у комедиографа или даже у Гомера.

Человек и гражданин: война и любовь Платона

Будучи афинским гражданином, Платон должен был, как и Сократ, участвовать в многочисленных военных кампаниях, предпринятых Афинами. Гражданство, которое могло передаваться по наследству, предоставляло право владеть землей и влиять на политику, но предполагало обязательную военную службу. Соперничество небольших городов и империалистическая политика Афин неизбежно приводили к многочисленным вооруженным конфликтам. Как свидетельствует Платон, Сократ тоже участвовал в нескольких военных кампаниях. Но что касается самого Платона, то у нас нет ни одного бесспорного свидетельства ни о его воинской службе, ни о его любовной жизни.

Действительно, на этот счет нет ни одного достоверного свидетельства. Информация, приводимая Диогеном Лаэртским, не очень надежна: «В походах он участвовал трижды (говорит Аристоксен): один раз — на Танагру, другой — на Коринф, третий — к Делию, где весьма отличился» (DL III, 8). Битва со спартанцами и их союзниками при Танагре, завершившаяся поражением Афин,

состоялась в 457 году до Р.Х.: Платон, родившийся примерно на тридцать лет позже, не мог в ней участвовать. Битва при Делии относится к 424 году, когда ему было не более четырех лет. Похоже, что эти «сведения» проистекают из смешения биографии Платона с биографией Сократа (DL II, 22). Лишь участие философа в походе на Коринф отчасти правдоподобно: Платону должно было быть тогда 36 лет. И все же можно заподозрить, что эта информация — не более чем экстраполяция сцены, открывающей диалог «Теэтет», где упоминается о доставке Теэтета, раненного и страдающего от дизентерии, из Коринфа в Афины. В целом, отсутствие всяких достоверных сведений о воинской службе такого афинского гражданина, как Платон, остается загадкой. Можно предположить два объяснения этому молчанию: военные кампании этого беспокойного периода не были особенно успешны, а, кроме того, уклонение от воинской обязанности было нередким и довольно доступным.

Отсутствие достоверных сведений касается не только воинской службы Платона, но и его любовной жизни. Его завещание, похоже, указывает на то, что, в отличие от Сократа, он не был женат и не имел детей, поскольку свое имущество он оставляет родственникам. Не сообщается и о том, был ли у него друг или подруга. Тем не менее, в эллинистическую эпоху (II в. до Р.Х.) существовало сочинение, приписываемое некоему Аристиппу, «О роскоши древних». Оно представляло собой собрание пикантных историй о предполагаемых сексуальных похождениях знаменитостей, в том числе и Платона. В этом тексте приводятся несколько любовных эпиграмм за авторством Платона. Некоторые из них довольно изящны.

А что же сочинения Платона? Разве его диалоги, заставляющие ожить его учителя Сократа, не содержат никаких указаний на интимную жизнь их автора? На самом деле у Платона, в особенности в «Пире» и «Федре», упоминаются любовные отношения лишь между мужчинами. В частности, в «Федре» Федр читает речь Лисия на такой парадоксальный сюжет: возлюбленный должен более угождать невлюбленному поклоннику, чем влюбленному, поскольку этот последний может стать для него тираном. «Пир», где мы вновь встречаем Федра, описывает праздник, устроенный по случаю победы Агафона на состязаниях трагических поэтов в 416 году. Чтобы отпраздновать успех Агафона, которому, несомненно, способствовала поддержка его любовника Павсания, герои пира произносят речи в похвалу Эроту.

Эти шесть похвал Эроту можно объединить в три пары, в которой каждая речь возражает другой. Для Федра и для Агафона есть лишь один Эрот, но если Федр называет его самым древним богом, то Агафон, напротив, утверждает, что он — самый юный. Павсаний и Эриксимах считают, что есть два Эрота, которые сопутствуют двум Афродитам, Небесной и Пошлой. Но если Павсаний рассматривает последствия такого дуализма только для человека, то Эриксимах расширяет исследование, распространяя его на область всех сущих. Наконец, Аристофан и Сократ ставят проблему на совершенно ином уровне. Для Аристофана Эрот — единственный бог, позволяющий нам осуществить то, к чему стремится всякое человеческое существо, а именно — воссоединиться со своей половиной, с которой мы разлучены по воле Зевса. Что касается Сократа, то он передает слова мантийянки Диотимы, для которой Эрот — вовсе не бог, а дaimon. Служа посредником

между богами и людьми, он обращает знакомое всякому человеку стремление к красоте и благу на стяжание вечности, достижимой путем либо телесного, либо душевного порождения. За исключением Сократа (который подчеркнуто приписывает свое рассуждение женщине), все прочие речи восхваляют лишь любовь между мужчинами в рамках так называемой пайдерастии, поскольку именно Павсаний содействовал победе своего юного любовника. Чтобы понять оригинальность того, что называлось «пайдерастией» в архаической и классической Греции и было практически институционализировано в благополучных слоях афинского общества, необходимо знать некоторые особенности. Как мы уже сказали, пайдерастия предполагает сексуальные отношения не между двумя взрослыми мужчинами, а между мужчиной и «мальчиком», *παῖς*. Под «мальчиком» понимается молодой человек от начала половой зрелости вплоть до появления первой бороды, т.е. примерно 12–18 лет. Чему служила греческая пайдерастия, помимо удовлетворения сексуального желания и потребности в своего рода привязанности? По всей видимости, в Афинах классического периода сексуальные отношения между взрослым и юношей прямо или косвенно выполняли социальную функцию: взрослый содействовал вхождению юноши в общество мужчин, осуществлявших политическое и экономическое руководство городом. Таким образом, это был социальный и образовательный институт. Именно этим объясняются замечания и рассуждения по поводу «пользы» (*χρεία*) отношений между поклонником и «любимцем», которые мы обнаруживаем у Платона в «Федре» и «Пире», где все речи, за исключением речи Сократа, воспевают мужскую любовь.

Поэтому ясно, почему в древней Греции наиболее близкие ученики часто поддерживали сексуальные отношения со своими учителями. По этой причине Платону приписывались любовные отношения с некоторыми лицами, упоминаемыми в диалогах.

Так, предполагалось, что два изъяснения в любви, адресованные некоему Астеру (букв. «звезда»), могут иметь в виду героя одноименного диалога Федра, поскольку по-гречески «Федр» (φαῖδρος) значит «сияющий».

Смотришь на звезды. Звезда ты моя! О, если бы стал я
Небом, чтоб мог на тебя множеством глаз я смотреть!

Эта не лишенная прелести эпиграмма соседствует с другой, посвященной смерти возлюбленного:

Прежде звездою рассветной светил ты, Астер мой, живущим;
Мертвым ты, мертвый, теперь светишь закатной звездой.

Чуть далее, имя Федра прямо соседствует с именем Алексиды:

Стоило только лишь мне назвать Алексиду красавцем.

Как уж прохода ему нет от бесчисленных глаз.

Да, неразумно собакам показывать кость! Пожалее

Позже: не так ли я встарь Федра навек потерял?

Как можно судить по надписям на вазах и эпиграммам, выражение «красавец» носило явные эротические коннотации. Тот, кто назван «красавцем», — это возлюбленный, более юный из двух, в то время как любящий — старше. Именно

от него исходит такая характеристика. Но эта эпиграмма, сопоставляющая имена Федре и Алексиды, представляет сложность исторического характера. Федр родился около 450 года, т.е. он был на двадцать лет старше Платона. В силу этого он едва ли мог быть его «любимцем». Остается предполагать, что речь идет о другом Федре, который не имеет ничего общего с героем «Федры» и «Пира». Кроме того, если Алексид — это известный комедиограф, родившийся около 375 года и умерший в 275 году, то он появился на свет, когда Платону было уже 53 года, а на момент смерти философа Алексиду было всего 27. Маловероятно, что семидесятилетний Платон мог стать его любовником.

Согласно тому же Аристиппу, Платон сочинил еще одну эпиграмму в честь трагика Агафона, который празднует свою победу в «Пире»:

Душу свою на устах я имел, Агафона целуя,
Словно стремилась она переселиться в него.

Величественное и трогательное изображение души, переселяющейся в возлюбленного посредством поцелуя, можно обнаружить и в других эпиграммах. Но тот факт, что Агафон родился ок. 448 года до Р.Х., ставит перед нами уже обозначенную историческую проблему: он был на 20 лет старше Платона и должен был бы играть роль влюбленного, а не любимца. Говоря кратко, нет никаких сомнений в том, что все эти увлечения Платона — не более чем выдумка.

Ну а что насчет Диона, друга Платона, ради которого он путешествовал в Сиракузы? Его смерть, если верить Диогену Лаэртскому, тоже послужила поводом для трогательной эпиграммы:

Древней Гекубе, а с нею и всем о ту пору рожденным
 Женам троянским в удел слезы послала Судьба¹.
 Ты же, Дион, победно свершивший великое дело,
 Много утех получил в жизни от щедрых богов.
 В тучной отчизне своей, осененный почетом сограждан,
 Ты почиваешь, Дион, сердцем владея моим.

Согласно тому же источнику, эти стихи начертаны на гробнице Диона в Сиракузах. Но и это — не более чем выдумка, вдохновленная отрывком из знаменитого Седьмого письма: «Сраженный [людской злобой], он лежит мертвый, ввергнув Сицилию в безмерную печаль» (351e). Упоминание в эпиграмме Гекубы, второй супруги Приама, троянского царя, ставшего олицетворением несчастья, отсылает к трагедии Еврипида (485–406 года до Р.Х.) «Троянки». Кроме того, Мойры — это три божества, воплощающие Судьбу, и Платон выводит их в посвященном судьбе души мифе про Эра в конце «Государства». Вместе с тем, когда Платон впервые встречается Диона, ему около сорока лет, а Диону — двадцать; такая разница в возрасте вполне допустима в рамках пайдерастии. Но нет никаких оснований полагать, что подобные отношения существовали у Платона с Дионом, который в весьма юном возрасте был введен в правящие круги в Сиракузах. Словом, мы ничего не знаем про любовные отношения Платона с мужчинами.

Что касается его отношений с женщинами, в эпиграммах упоминаются по меньшей мере двое. В одной ему приписываются отношения с некой Археанассой, куртизанкой:

¹ В оригинале Мойры. — *Прим. перев.*

Археанасса со мной¹, колофонского рода гетера, —
Даже морщины ее жаркой любовью горят.
Ах, злополучные те, что на первой стезе повстречали
Юность подруги моей! Что это был за пожар!

Однако эта эпиграмма — не более чем подражание другому знаменитому стихотворению, посвященному еще одной гетере, Лаиде Коринфской. Помимо того, текст не лишен двусмысленности. «Я обладаю Археанассой» — это слова могилы, но использованный глагол может означать также сексуальные отношения. Эпиграмма обыгрывает разные смыслы слова.

Наконец, Платону приписываются и две другие эпиграммы:

Я тебе яблоко бросил. Подняв его, если готова
Ты полюбить меня, в дар девственность мне принеси.
Если же нет, то все же возьми себе яблоко это,
Только подумай над ним, как наша юность кратка.

Все указывает на то, что на яблоке, которое бросали возлюбленной как подарок с целью привлечь ее внимание, писалось краткое объяснение в любви.

На это указывает и следующая эпиграмма, тоже обыгрывающая мотив стремительного увядания:

Яблоко я, а бросил меня полюбивший Ксантиппу.
Что же, Ксантиппа, кивни! Вянешь и ты ведь, как я.

¹ В оригинале «я имею», «обладаю». — *Прим. перев.*

Любопытно, что Ксантиппой звали вторую жену Сократа. Стало быть, эпиграмма игриво намекала на то, что жена Сократа изменяла ему с Платоном!

Подведем итог: все указывает на то, что Платон не был женат и не имел детей. Все остальное весьма неопределенно. Платон осуждает сексуальные отношения между мужчинами («Законы» VIII, 836a–837a) лишь за то, что они не служат деторождению. Что касается Сократа, то он склонен переводить отношения «ученик-учитель» из плана телесного в план душевный (см. главу о душе). Как все было в действительности? Никто не знает.

8

Наследство: найдено ли завещание Платона?

Платон умер в 348/347 году, в возрасте 81 года. Есть все основания полагать, что эта цифра не соответствует действительности. Как уже отмечалось, 81 — это квадрат 9, а 9, в свою очередь, — квадрат 3 — числа, которое пифагорейцы считали совершенным. Мы имеем дело с некими нумерологическими спекуляциями.

Все, что можно сказать, — это то, что Платон умер в очень преклонном для той эпохи возрасте. Вот что на этот счет пишет Диоген Лаэртский:

Скончался он, как мы уже описывали, на тринадцатом году царствования Филиппа ... и был удостоен от царя почетом Упоминаются пословицы о Платоновых вшах, словно он умер от вшей. Погребен он в Академии, где провел большую часть жизни в занятиях философией, отчего и школа его получила название академической. При погребении его сопровождали все афиняне [DL III, 40–41].

Что нам сообщают эти строки? Смерть Платона стала поводом для шуточных анекдотов. Диоген Лаэртский говорит, что он умер «на свадебном пиру» (III, 2). Вероятно, это намек на обжорство, в котором основателя Академии обвинял¹ Диоген Синопский (413–327 года до н.э.), признанный основоположник кинизма — направления, требовавшего от последователей строгого образа жизни. Это обвинение тем более насмешливо, что оно противоречит диалогу «Горгий», в котором Платон осуждает поварское искусство (463b, 465d, 518b), а также Седьмому письму, где Платон критикует пиры сиракузян (326b–d). Упоминание «свадебного пира», возможно, подсказано остроотой какого-то комедиографа, согласно которому для Платона благо заключалось в том, чтобы не жениться. Но еще скорее — это отсылка к Тринадцатому письму (подложному), в котором Платон якобы просит денег у Дионисия Младшего на приданое своим четырем родственницам. Что касается вшей, то они, согласно автору анекдота, должны воплощать собой торжество чувственно воспринимаемого мира над философом, отвергавшим все низменное, вроде грязи и сора («Парменид» 130c) во имя «умопостигаемого». Все это, разумеется, лишь предположения. Надо полагать, что Платон умер от старости, возможно, даже во сне.

К моменту смерти он был уже очень известен. Если Диоген Лаэртский прав, население Афин следовало за похоронной процессией и даже Филипп II, македонский

¹ Согласно анекдоту, приводимому у Диогена Лаэртского — см. VI, 25.

царь¹, воздал почести философу. Это говорит о том, что слава Платона выходила за пределы Афин. Согласно тому же Диогену Лаэртскому, он «погребен он в Академии, где провел большую часть жизни в занятиях философией». Так ли это? В I в. н.э. Павсаний («Описание Эллады» I 30, 3) рассказывает, что он видел надгробный памятник Платону, расположенный не в самой Академии, а недалеко от нее: в эпоху Империи могила философа стала достопримечательностью города.

Диоген Лаэртский (III, 41–43) также утверждает, что он видел завещание Платона. В древней Греции завещание (διαθήκη) было выражением последней воли человека, в котором давались распоряжения насчет всего или части имущества. В классическую эпоху, т.е. в V–IV веках, оно оформлялось письменно, но нельзя сказать, что устное завещание было недействительным. Формальности, связанные с составлением завещания, были призваны обеспечить ему огласку и регулировались скорее обыкновением, чем законом. Они гарантировали подлинность завещания в случае оспаривания. Поэтому требовались свидетели (их число могло варьироваться), чьи имена упоминались в завещании, а также печать наследодателя; завещание со-

¹ Филипп, который правил с 359 по 336 год, отец Александра Великого (наставником которого был Аристотель). После победы при Херонее в 338 году, т.е. десять лет спустя после смерти Платона, смог установить владычество над Афинами. Тринадцатый год его правления приходится на 347/346 год. Какова была его реакция [на смерть Платона]? Греческий глагол, который употребляет Диоген Лаэртский, можно понять двояко: он может означать «порицать» или «воздавать почести». В тот период Филипп был противником Афин, так что и второе значение может быть верным.

ставлялось в нескольких экземплярах и депонировалось у третьего лица, друга или магистрата. Разумеется, оно могло быть отозвано самим наследодателем. До нас дошло множество текстов такого рода, созданных во времена Платона. Философ умер в 348 году до Р.Х., а Диоген Лаэртский жил в первой половине III в. н.э., так что встает вопрос о том, как он мог ознакомиться с текстом. Мы не знаем, на что он опирался, приводя текст завещания. Однако известно, что существовали сборники завещаний философов, потому что Диоген цитирует многие из них, в частности завещание Аристотеля, умершего в 322 году (DL V, 11), завещание Теофраста, умершего около 288 года до Р.Х. (DL V, 51–57), и завещание Эпикура, умершего в 270 году (DL X, 10 и 23). Это заставляет думать, что все эти завещания хранились в Афинах, в Метрооне¹ (см. карту 3), прежде служившем для встреч Совета, который находился на агоре и выполнял роль государственного архива.

Если верить Диогену Лаэртскому, Платон в завещании распорядился двумя участками земли. Указания на точное их расположение и собственников заслуживают того, чтобы рассмотреть подробнее это свидетельство, несмотря на утомительность подобного упражнения.

Имение в Ифистиадах, к северу до дороги в Кефисийский храм, к югу до храма Геракла в Ифистиадах, к востоку до земли Архестрата Фреаррийского, к западу до земли Филиппа Холлидского; это имение никому не продавать и не отчуждать, а владеть им отроку Адиманту по мере его сил.

¹ Т.е. храм Матери богов. — *Прим. перев.*

Итак, первое имение расположено в деме Ифистиады (см. карту 2). Этот дем располагался в городе и соответствовал триттии¹ («трети») Холарг в филе Акамантида. На севере оно граничило с дорогой в храм, расположенный в деме Кефисии, что соответствует триттии Кефисии в филе Эрехтеида. На юге оно тянулось вдоль дороги, ведущей из храма Геракла в Ифистиадах. На востоке — граничило с прибрежной областью, входящей в триттию Гекала из филы Леонтида; эта местность принадлежала Архестрату из дема Фреарр. Возможно, это внук одного из десяти стратегов, назначенных после поражения при мысе Нотий (407 год) вместо Алкивиада; этот стратег погиб при Митилене в 406 году. Наконец, на западе имение граничило с землями Филиппа из дема Холлиды во внутренней области; этот дем относился к триттии Фреарры из филы Леонтиды.

Но как объяснить эту формулировку? «Это имение никому не продавать и не отчуждать, а владеть им отроку Адиманту по мере его сил». Этот человек был либо сыном Главкона, либо внуком Адиманта (см. генеалогическое

¹ Чтобы подорвать древнее аристократическое деление на филы, Клисфен (род. ок. 570 года до Р.Х., считается основоположником афинской демократии) разделил Афины на три области примерно с одинаковой численностью населения: городскую, прибрежную и внутреннюю. Каждая область, в свою очередь, делилась на 10 районов, «триттий», представлявших собою группу из трех демов. Сочетание трех триттий (внутренней, прибрежной и городской) составляло одну из десяти фил, названных в честь героев: Эрехтеида, Эгеида, Пандионида, Леонтида, Акамантида, Ойнеида, Кекропида, Гиппофонтида, Эантида, Антиохида. Население этих фил обитало в демах (грубо говоря, деревнях), которых во времена Платона было уже более 130.

древо №1), братьев Платона. Согласно афинскому закону, имущество могло быть завещано лишь родственнику мужского пола либо его сыну. Этим наследником в случае Платона не мог быть Спевсипп, сын его сестры Потоны. Формулировка означает, что у Платона не было детей и что, весьма вероятно, он не был женат.

Второй участок земли описан такими словами:

Имение в Иресидах, что куплено у Каллимаха, к северу до земли Евримедонта Мирринунтского, к югу до Демострата Ксипетейского, к востоку до Евримедонта Мирринунтского, к западу до реки Кефиса.

С этого места текст испорчен, что затрудняет перевод и не позволяет понять, кому же достается этот участок.

Дем Иресида находился в городе и соответствовал триттии Холарг филы Акамантиды. На севере он граничил с собственностью Евримедонта из дема Мирринунта филы Пандиониды; на юге — с землями Демострата из дема Ксипеты триттии Мелита филы Кекропиды; на востоке вновь с Евримедонтом из Мирринунта (прибрежная часть Пандиониды); на западе — с Кефисом. Скажем несколько слов об этих людях. Каллимах должен быть родом из дема Иресида. Его имя упомянуто в договоре концессии на добычу полезных ископаемых, предоставляемой на семь лет, начиная с 350/349 года (см. *Attische Grabschriften* XIX P 18, 83). Евримедонт из Мирринунта, возможно, является отцом Спевсиппа и мужем сестры философа, Потоны; в завещании он вместе со Спевсиппом указан в качестве душеприказчика. Его имение примыкает к участку с двух сторон. Наконец, про Демострата известно, что он был

третейским судьей, ответственным за частные споры, относящиеся к делу Ксипеты.

Следует отметить, что ни один из этих участков, похоже, не совпадает с тем, на котором располагался гимнасий в честь героя Гекадема, Академия, где Платон начал преподавать в промежутке между двумя поездками на Сицилию. Немного позже Платон, вероятно, купил сад рядом с гимнасием, где устроил школу. Согласно Диогену Лаэртскому, как мы уже говорили, именно там он был похоронен. Но почему этот участок не упомянут в завещании?

Чтобы разрешить эту загадку, выдвигались различные гипотезы. Первая, долгое время господствовавшая во Франции, заключается в том, что эта собственность принадлежала фиасу, религиозному объединению с собственным юридическим статусом. Однако такого рода объединения не засвидетельствованы до римской эпохи; кроме того, в своих завещаниях последователи Аристотеля передают собственность отдельным лицам, что наводит на мысль о похожей практике и в случае с Платоном.

Согласно другой гипотезе, уже при жизни Платон передал имение рядом с Академией школе. Но это невозможно, поскольку у школы, как представляется, не было собственного юридического статуса. Наконец, третья гипотеза заключается в том, что Академия могла соответствовать второму участку из упомянутых в завещании. С точки зрения топографии это вероятно, поскольку на западе он граничит с Кефисом. Однако археологические раскопки, которые удалось провести, показали, что между предполагаемым местом расположения Академии и Кефисом находилось несколько владений. Впрочем, это возражение мне представляется довольно слабым, поскольку мы не знаем,

какую площадь занимали владения Платона; кроме того, течение Кефиса могло искусственным или естественным образом измениться. В таком случае можно понять, почему эта земля намеренно не была передана Адиманту. Это позволяло Спевсиппу, душеприказчику Платона по завещанию, владеть участком и использовать его для нужд школы. Если дело обстояло так, то Платон завещал первый участок семье одного из своих братьев, а второй — семье сестры.

Дальнейшее содержание завещания позволяет оценить состояние философа. Он оставляет «три мины серебра»: в то время 1 драхма (серебряная) — это средний дневной заработок квалифицированного рабочего; 100 драхм составляли одну мину, а 60 мин — один талант. Три мины ($3 \times 100 = 300$ драхм) — не такая большая сумма. Это примерно соответствует годовому доходу квалифицированного рабочего.

«Чаша серебряная весом 165 драхм». Драхма здесь выступает мерой веса, который соответствует серебряной драхме. Это немногим больше половины суммы, указанной выше.

«Чаша малая в 45 драхм». Иными словами, примерно полтора месяца работы квалифицированного рабочего.

«Перстень золотой и серьга золотая весом вместе 4 драхмы 3 оболы». Один обол — это шестая часть драхмы. То есть всего четыре с половиной драхмы, малозначительная сумма.

Некоторые деньги причитались Платону в счет долга. «Три мины мне должен Евклид-скульптор [так я перевожу греческое *λιθοτόμος* — Л.Б.]». У Павсания («Описание Эллады» VII, 25, 9; 26, 4) можно встретить упоминание афинянина Евклида, скульптора, который, вероятно, был современником Платона.

Кроме того, Платон отпускал на волю рабыню Артемиду и оставлял четырех рабов, имена которых он приводит: «Тихон, Бикт, Аполлониад и Дионисий». Эти имена распространены среди людей, попавших в рабство. Что касается движимого имущества, то Платон ограничивается уточнением: «Утварь оставляю перечисленную, а второй ее список — у Дионисия». Некоторые исследователи предполагают, что здесь пропуск в тексте и что за этим могло следовать описание библиотеки и каталог книг. Но это всего лишь догадка.

Наконец, Платон называет имена своих душеприказчиков. Леосфен (фигурирует в списке бенефициаров горнорудной концессии в 346/345 годах); племянник Спевсипп (410–339 года), Деметрий (его имя встречается на постаменте утраченной статуи, которую он принес в дар в середине IV в. (IG II2 4383); Гегий (предположительно, скульптор); Евримедонт (вероятно, отец Спевсиппа); Каллимах и, наконец, Фрасипп (который, насколько известно, тоже был бенефициаром концессионных соглашений).

Завещание представляет лишь фактологический интерес. Оно позволяет, спустя несколько веков после смерти Платона, представить его ближнее окружение. Вместе с тем из него можно извлечь и нечто важное: прямых потомков у Платона не было.

Можно ли назвать Платона писателем?

Платон принадлежал культуре, уже в VIII в. до Р.Х. усвоившей систему письменности, в которой обозначались не только согласные, но и гласные, — культуре, знавшей различные литературные формы. Поэты не только передавали традиционные мифы, но изменяли их для театральной сцены, адаптируя под гражданскую идеологию. Кроме того, записывались речи, произносимые в политических собраниях и в суде. В силу этого некоторое количество текстов, созданных в V–IV веках, сохранились до наших дней. Поэт, творец мифов и оратор — все это можно сказать о Платоне. Одним словом, он был писателем.

Поэзия

Оговорив правила, касающиеся содержания (λόγος) поэтических произведений («Государство» II 377с — III 392с), Сократ касается вопроса о способе выражения. Он выделяет три рода поэзии: 1) простое повествование; 2) подражание; 3) сочетание первых двух. Простое повествование (ἀπλή διήγησις) — это рассказ автора о прошедших

событиях; например, в «Илиаде» (I 39–42) Хрис просит ахейн отпустить его дочь, при этом Гомер говорит от своего лица, не пытаясь представить дело так, будто говорит Хрис («Государство» III 393d–395a). К этому жанру принадлежит и дифирамб, который представляет собой высказывание от лица поэта.

Далее, подражание (μίμησις) — это жанр трагедии и комедии. Платон довольно сдержан на этот счет, поскольку поэт и актеры отстраняются от самих себя и, исполняя роли, становятся другими людьми. По этой причине в городах, описанных в «Государстве» и «Законах», трагедия запрещена; что касается комедии, то она под запретом в «Государстве», но допускается в «Законах» при условии, что граждане не будут актерами. Единственное правило таково: не следует подражать существу более низкому («Государство» II 394c–396e); это объясняет, почему сам Платон без стеснения использовал подражание в тех диалогах, в которых Сократ, самый справедливый из афинян, был главным собеседником.

Наконец, третий род совмещает повествование и подражание, — примеры его мы часто встречаем у самого Платона.

Миф

Отношение Платона к поэтическим мифам двойственно. Платон желает заменить демократию на иное политическое устройство, описанное в «Государстве» и «Законах». Эти два сочинения особенно резко оценивают поэтов, в первую очередь поэтов театральных, то есть трагиков и комедиографов. Тем самым Платон нападает на тради-

цию, ценности которой несовместимы с его собственными. Он хочет снести до основания старый мир, отвергнув все, что ему чуждо. Вместе с тем по политическим, этическим и даже метафизическим соображениям он не может не считаться с мифом.

С точки зрения Платона, у мифа есть два недостатка. Во-первых, это неverifiedируемый дискурс, в чем-то подобный ложному, особенно когда он расходится с учением философа (см. главу о поэтах). Во-вторых, это рассказ, элементы которого связаны друг с другом случайным образом, в отличие от аргументированного дискурса, внутренняя организация которого носит необходимый характер. Философский логос должен быть аргументированным и стремиться к истине. Однако истина расположена лишь в области умопостигаемого, а также, привходящим образом, — в области чувственного, причастного этому умопостигаемому. Душа же находится ниже умопостигаемого и выше чувственного; никакая речь о душе не может поэтому быть ни истинной, ни ложной. Поэтому, говоря о душе и ее странствиях, Платон систематически прибегает к мифу.

Изначально отношение Платона к мифу критично. Он сохраняет за собой право принимать лишь некоторые мифы, отвергая другие. Отвергнутые мифы не подлежат аллегорическому прочтению¹, позволяющему перевести миф на язык философии (стойки, напротив, позже будут активно пользоваться этим методом).

¹ Аллегория — современный термин, при помощи которого переводят платоновское *ύπόνοια*.

Несмотря на критику мифа, Платон не отказывается от его использования как в области этики и политики, так и в области метафизики.

В этическом плане эсхатологические мифы, завершающие диалоги «Горгий», «Федон» и «Государство», играют важную роль. Они говорят о посмертном суде над душой; даже если преступник достаточно влиятелен, богат или силен, чтобы избежать земной кары, он будет наказан в ином мире.

Как мы увидим (см. ниже, с. 121), миф о людях, порожденных землей и имеющих примесь какого-то металла, лежит в основании политического устройства в «Государстве»; а в «Законах» мифам отведена важная роль в преамбулах к законам. Исторический миф тоже тесно связан с политикой: так, миф об Атлантиде, рассказанный в «Тимее» и «Критии», призван показать преимущество земледельческого общества перед морской державой, хотя и сегодня исследователи выдвигают все новые гипотезы о месторасположении затонувшего города¹. А миф Аристофана, который повествует о сдвоенных людях и андрогинах, то и дело привлекается в психоанализе, а порой становится даже поводом для кинофильмов и популярных песен².

На более высоком уровне миф оказывается важен с точки зрения метафизики. В диалоге «Федр» мы на-

¹ Pierre Vidal-Naquet, *L'Atlantide: petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris, Les Belles Lettres, 2005. [Русский перевод: Пьер Видаль-Наке, *Атлантида: краткая история платоновского мифа*, Москва, Издательский дом Высшей школы экономики, 2012 — Прим. перев.].

² Например, «Хедвиг и злосчастный дюйм».

ходим наиболее пространный и захватывающий рассказ о душе и ее странствиях до и после воплощения. Платон тем самым признается в неспособности дать аргументированное определение души, предлагая лишь образ: возница, который правит крылатой колесницей, запряженной двумя лошадьми. Следуя за сонмом богов и дαιмонов, душа возвышается до созерцания умопостигаемой реальности за пределами небесной сферы, а затем ниспадает в земные тела. Все это, очевидно, относится к области мифа. Душа — это промежуточная реальность, расположенная между умопостигаемым и чувственным мирами. Лишь в этих мирах так или иначе возможна истина.

К мифам о странствиях души следует прибавить мифы о припоминании и о реинкарнации. Миф о рождении Эрота, рассказанный Диотимой в «Пире», завершает эту картину и помещает философию под покровительство Эрота.

Итак, по политическим, этическим и метафизическим соображениям Платон не может отвергнуть миф, хотя и стремится заменить его философским рассуждением.

Риторика

Если в первой части «Федра» Сократ критикует содержание речи Лисия, которую ему прочитал Федр, то во второй части диалога он распространяет критику на форму этой речи. Федр утверждает, что риторика — это искусство, мастерство (τέχνη) в речах, а Сократ хочет доказать обратное. По его мнению, лишь диалектика, основанная на методах разделения и сведения, может претендовать на

это звание. В то же время Сократ, будучи человеком благоразумным и правдивым, готов исследовать, что же такое риторика. С этой целью он ссылается на известные в то время учебники риторики.

Следует сказать, что во времена Платона и Аристотеля выделялись три рода речей: судебные речи, содержащие суждения о прошедших событиях; совещательные речи, произносимые в народном собрании по поводу дальнейшей судьбы города; наконец, речи эпидиктические¹. Эти последние либо произносят в праздничных собраниях по поводу неких знаменательных событий, либо декламируют в рекламных целях, чтобы привлечь учеников в риторскую школу. Цель судебной речи — провести различие между справедливым и несправедливым; совещательной — между уместным и неуместным; наконец, эпидиктическая речь стремится выявить прекрасное. Отрывки [таких речей] в трудах Платона и Аристотеля относятся прежде всего к судебному красноречию.

Произнесение речи (судебной, совещательной или эпидиктической) требует от оратора выполнения пяти задач: нахождение, расположение, изложение, запоминание, произнесение. Нахождение заключается в сборе необходимого материала, в поиске идей. Расположение — это организация этого материала, составление плана. Изложение претворяет идеи в слова, оформляет их стилистически. Поскольку речи, целиком или частично, составлялись заранее, оратору следовало их запомнить. Наконец, советы по поводу произнесения, то есть упражнение в публичном красноречии, касались голоса и жестов.

¹ Букв. «показательные». — *Прим. перев.*

Технического и логического анализа речи оказывается недостаточно: для Тисия (ритор, упомянутый в «Федре») и Горгия (его Платон критикует в одноименном диалоге) правдоподобное оказывается важнее истины. В силу этого речь отдаляется от своего предмета; любые изменения, на которые способен ее составитель, допустимы ради большей убедительности и ради победы, будь то в суде или в народном собрании. Становятся важны стилистические соображения: насколько стиль соответствует излагаемой мысли? В самом деле, оратор может представить существенные факты — незначительными, и наоборот; новое — древним, а древнее — новым. И, главное, в любом деле он может быть как очень краток, так и весьма речист. Наряду с именами Тисия и Горгия Сократ упоминает Продика и Гиппия (последнего Платон критикует в диалоге «Гиппий»). Стилистический анализ требует задаться вопросом о выборе слов, их расположении и использовании фигур.

Продик Кеосский (выведенный вместе с Гиппием в диалоге «Протагор» 337a–359a) уделял внимание правильному выбору слов и проявил в этой области известную оригинальность. Похоже, он впервые обратил внимание на семантические оттенки, которые не позволяют рассматривать как полные синонимы слова, часто употребляемые как взаимозаменяемые. Устами Сократа Платон упрекает Продика в ненужном умножении семантических различий, которые скорее сбивают с толку, нежели помогают прояснить ход беседы. С Продином Сократ сближает прежде всего Протагора, затем Ликимния (этот поэт и ритор упомянут в «Федре» как учитель Пола) и, наконец, Пола, ученика Горгия и собеседника Сократа в одноименном

диалоге. Они, по всей видимости, более интересовались созданием неологизмов, чем поиском верных слов.

При расположении слов следует учитывать эвфонию («благозвучие»), симметрию¹ и прозаический ритм. Эвфония требует располагать слова таким образом, чтобы избежать неприятной для слуха встречи звуков, прежде всего зияния, т.е. стечения гласных [на стыке слов]. Симметрия достигается за счет повторяющихся окончаний², повторения одного слова в конце [нескольких периодов]³, использовании фраз одинаковой длины⁴, антитезы. Особенно часто к этим фигурам прибегал Горгий⁵. Что касается ритма, то он достигается расположением долгих и кратких слогов в конце фразы, а также параллелизмом элементов, составляющих период.

Наконец, особое внимание следует уделять фигурам. Троп — это изменение собственного значения слова или высказывания. Некоторые тропы способствуют большей выразительности; таковы метафора, синекдоха, метонимия, антономасия, ономатопея, катахреза, металеписис. Другие тропы служат украшению речи: иносказание, загадка, ирония, перифраза, гипербола. Горгий, которого называют учеником Тисия, стал первым употреблять стилистические фигуры, до него встречавшиеся лишь в поэтической речи. Это привносило в его речи драматизм и делало их более убедительными.

¹ Прежде всего это фигуры синтаксического параллелизма. — *Прим. перев.*

² Гомеотелевт. — *Прим. перев.*

³ Антистрофа (эпифора). — *Прим. перев.*

⁴ Исоколон или парисон. — *Прим. перев.*

⁵ По имени которого они получили название «горгианских». — *Прим. перев.*

Среди стилистических фигур выделяют фигуры речи и фигуры мысли. К фигурам речи относят аллегоррию, анастрофу, эпаналепсис, паллилогию, параномасию, климакс, эпанафору, антистрофу, эпиному, гипербатон, парисон, плеоназм, перифразу, зевгму, сравнение, синонимию, гипофору, асиндетон, антитетон, эллипсис. К фигурам мысли — иронию, укор, умолчание, недоумение, обращение к аудитории, эпидиортосис, недомолвку, этопею, прямую речь, риторический вопрос, намек, обманутое ожидание, внезапное озарение, обмен репликами, обобщение, торжественное завершение.

Значение Фрасимаха (собеседника Сократа в первой книге «Государства») в истории риторики обусловлено тем вниманием, которое он уделял не только содержанию речи, но и публичному выступлению. В самом деле, аудитория часто более чувствительна к эмоциям оратора, чем к существу дела; этим объясняется важность произнесения для судебного решения. Вот что Сократ говорит про Фрасимаха в «Федре»:

Но в жалобно-стонущих речах о старости и нужде всех одолели, по-моему, искусство и мощь халкедонца. Он умеет и вызвать гнев толпы, и снова своими чарами укротить разгневанных — так он уверяет [«Федр» 267c–d].

Итак, риторика — это речь, направленная на убеждение («Федр» 271a), изменчивая и правдоподобная; этим она отличается от научного рассуждения, которое неизменно и преследует истину.

Автор диалогов, тонкий знаток риторических приемов и непревзойденный знаток мифов, многие из которых до сих пор находят у нас отклик, Платон мог бы считать себя

писателем. Такого совершенства было непросто достичь, особенно с учетом того, что он, скорее всего, диктовал свои диалоги писцам, которые переписывали их буква за буквой, без знаков ударения и пунктуации. Созданные свитки папируса затем либо читались на публике, либо переписывались учениками. Можно предположить, что еще до записи диалоги были предметом оживленных устных дискуссий в окружении Платона. Результатом этих усилий стал корпус текстов, благодаря которому ко II в. н.э. Платон стал считаться одним из лучших писателей, как об этом свидетельствует знаменитый в то время учитель риторики Гермоген¹. Именно в этих литературных трудах, как я намерен показать, зародилось то, что, начиная с Платона, носит имя философии.

¹ Hermogène de Tarse, *Les catégories stylistiques du discours*, texte établi et traduit par Michel Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 2012, II 21.

Диалог: как незнающий Сократ стал образцовым воспитателем?

В сочинениях Платона никогда не видно автора: он не участвует в диалогах в качестве персонажа и не выступает как повествователь. Сохраняя анонимность, Платон делает главным собеседником диалогов своего учителя Сократа, а также Элейского гостя и Афинянина. Перечислим прежде всего диалоги в прямой драматической форме: «Алкивиад», «Кратил», «Критон», «Евтифрон», «Горгий», оба «Гиппия», «Ион», «Лахет», «Законы», «Менон», «Федр», «Софист», «Филеб», «Политик». Затем — пересказанные диалоги: «Пир», «Хармид», «Евтидем», «Лисид», «Парменид», «Федон», «Протагор», «Государство», «Теэтет». Наконец, упомянем диалоги, которые переходят в речи: «Апология», «Менексен», «Тимей». Форма диалога связывает творчество Платона с другими литературными жанрами, такими как трагедия и комедия.

Современные исследователи склонны рассматривать платоновскую анонимность как способ умолчания о метафизической системе; таково мнение «эзотеристов» Кремера, Гайзера и Слезака. По их мнению, лишь в устных беседах с членами академии Платон раскрывал свое учение. Как мы

увидим, эта гипотеза связана с практикой, которой не могло быть места в Академии (см. главу «Мысль без системы»). Либо, как полагает Лео Штраус и его многочисленные последователи, анонимность требовалась, чтобы скрыть свои политические проекты и тем самым избежать участи Сократа. Однако ничто в биографии Платона не указывает на то, что его преследовали такие опасения. Вдобавок в жизнеописании Платона Диоген Лаэртский предлагает еще одно объяснение (DL III, 5). По его словам, в юности Платон писал трагедии, но, готовясь как-то выступить с трагедией на состязаниях, он сжег свои сочинения по совету Сократа. История яркая, но вряд ли правдивая: едва ли Платон писал диалоги потому, что некогда был трагиком.

Есть более правдоподобное и более простое объяснение. Если Платон, как и Ксенофонт в «Воспоминаниях», прибегает к форме диалога, то делает он это из стремления увековечить память о Сократе, который постоянно спорил с каждым встречным. Воспроизвести слова и поступки учителя было непросто по причине парадоксальности задачи: как изображать воспитателем того, кто, по его собственным словам, сам ничего не знает? И какого рода это незнание?

Оно не касается повседневной жизни. Сократ умеет делать все, что требуется от человека в обыденной жизни: одеваться, есть, производить потомство и т.д. В «Критоне» он демонстрирует знание законов и уважение по отношению к ним. В «Государстве»¹ он предлагает государственное устройство, которое отличается от действующих

¹ Диалог, уточнения к которому будут добавлены в «Политике» устами Элейского чужеземца и на который откликаются «Законы» устами Афинянина.

устройств, хотя и не является совершенно оригинальным. Незнание Сократа касается вопросов другого рода и распространяется на реальность, придающую смысл всей его практической деятельности, гражданской и политической, — реальность, запредельную здешней.

Провозглашая собственное незнание относительно этой реальности, Сократ признает свою неспособность учить. Это знание, которого ему недостает, ему приходится отыскивать в себе самом или в других. И с этой целью он должен взаимодействовать с людьми и завязывать с ними разговор. Практика диалога, свойственная платоновскому Сократу, неотделима от представления философа о том, что это такое — учиться и учить.

В первых диалогах (см. Хронологию) Сократ стремится проверить ответ дельфийского оракула. История, которую Сократ передает в «Апологии», такова. Как-то раз его друг Херефонт отправился в Дельфы и спросил, есть ли кто мудрее Сократа. Оракул ответил, что нет («Апология» 20e–21a). Убеденный в том, что боги не могут обманывать, Сократ решил выяснить, что имел в виду оракул, и нет ли кого мудрее него среди политиков, поэтов или ремесленников. Всякий раз исследование Сократа велось в рамках диалога при помощи довольно точного метода, а именно опровержения (ἐλεγχος), которое имеет определенную логическую структуру и преследует этическую цель.

Опровержение (эленхос)

Логическая структура опровержения такова. Собеседник Сократа защищает тезис, который становится мишенью для опровержения. Сократ подводит его к тому, чтобы

принять без рассуждений еще несколько утверждений, идущих вразрез с первоначальным тезисом. Сделав выводы из этих утверждений, Сократ показывает, что они влекут за собой отрицание положения, принятого в самом начале. Исследователи задавались вопросом: как демонстрация противоречий в убеждениях оппонента может доказывать ложность первоначального тезиса (в чем Сократ ничуть не сомневается)? Как бы то ни было, эти противоречивые суждения обличали невежество отвечающего.

Именно так логическое измерение эленхоса оказывалось подчинено моральной цели. Сократ опровергал своего собеседника не потому, что находил удовольствие в споре или хотел его пристыдить, но потому, что стремился при помощи этого стыда сделать его лучше. Как объясняет Платон в «Софисте» (226a–231c), избавление от иллюзий требует, чтобы собеседник устыдился противоречий и признал невежество, из которого они проистекают. Это признание тем более болезненно, что его требует не поражение в риторическом споре (как это было бы в случае с софистом, который добивается победы любой ценой), а обязательство перед самой истиной. Впрочем, очень часто это признание беспомощности вызывало не желание стать лучше, а вспышку ярости, более или менее сильную: такова реакция Крития в «Хармиде» (169c–d), Калликла в «Горгии» и Фрасимаха в первой книге «Государства». По сути, опровержение Сократа ставит под сомнение положение, на которое его собеседник претендует в весьма состязательном обществе. Именно этого не поняли афиняне, как замечает Сократ в суде:

Вот от этого самого исследования, о мужи афиняне, с одной стороны, многие меня возненавидели, притом как нельзя сильнее и глубже, отчего произошло и множество клевет, а с другой стороны, начали мне давать это название мудреца [«Апология» 22e6–23a3].

Сам Сократ рассматривал свои действия как дар свыше на благо его сограждан, чьи души он очищал от заблуждений и ложных мнений, о которых те даже не подозревали. В первых сочинениях Платона, таким образом, представлен этот негативный аспект диалога, связанный с отказом от ложных или пустых убеждений. Но этот негативный аспект тесно связан с позитивным. В «Меноне» (80e–81e) Сократ не останавливается на избавлении юного раба от ложных мнений по поводу того, как удвоить площадь квадрата; главное, что он подводит его к правильному решению. Таким образом, Сократ помогает рабу припомнить то знание, которым, согласно Платону, его душа обладала изначально, не сознавая этого. Позитивный аспект диалога связан с припоминанием.

Припоминание

Наиболее наглядно это показано в «Федоне» (72e2–77a5). Через несколько часов Сократу предстоит умереть, и он хочет доказать, что душа бессмертна, поскольку она родственна умопостигаемым формам, подобием которых является все чувственно воспринимаемое. Если мы отводим процессу припоминания решающее место в образовательном контексте, то форма диалога неизбежно становится способом, позволяющим обнаружить истину и благо —

при условии, что мы признаем существование умопостигаемых форм и души, отделенной от тела (см. соответствующую главу ниже). Наша душа («Федон» 76d7–e8) стала обитательницей тела лишь на ограниченный срок, а до того она созерцала умопостигаемую реальность, существующую вечно. Но как и при каких условиях душа могла созерцать подлинную реальность? На этот вопрос отвечает центральный миф «Федра» (245c–246b).

Тело космоса, который является живым существом, представлено как огромная сфера. Внутри этой сферы боги и даймоны возносятся по поднебесному своду, пока не выйдут наружу, чтобы, стоя на хребте неба, созерцать умопостигаемые сущности, расположенные за его пределами. В этом движении в сторону умопостигаемого человеческого души следуют за богами и за даймонами. Некоторым из них не без усилий удастся в достаточной мере рассмотреть умопостигаемое; другие видят его лишь мельком, а некоторые — не добираются до него вовсе. Души первого рода остаются наверху вплоть до следующего кругооборота; другие ниспадают — сначала в человека, а потом и в животное.

В этом мире припоминание, которое бывает спровоцировано чувственным ощущением, заключается для души в том, чтобы вспоминать о тех умопостигаемых сущностях, которые она наблюдала прежде, следуя за богами и даймонами. Речь Диотимы в «Пире», одном из самых знаменитых текстов Платона, отражает решительную смену образовательного ракурса: «мужской модели», в рамках которой образование рассматривается как передача знания, Сократ — выступая от лица женщины, Диотимы — противопоставляет «женскую модель», в ко-

торой воспитатель играет роль повитухи, помогая душе собеседника разрешиться от бремени и родить истину, которую та выносила.

Майевтика, или повивальное искусство

В телесном мире («Пир» 206с–е) союз (συνουσία) мужчины и женщины ведет к зачатию (κύησις). Беременное существо не раскрывается (διαχέεται), не родит (τίκτει) и не производит на свет (γεννᾷ) без помощи: в этом мире ему помогают Мойра и Илифия, покровительницы рожениц, а в умопостигаемом мире эта роль отведена Прекрасному. Благодаря им тело или душа избавляется от родовых мук (ὥδις). В нашем мире плодом зачатия являются дети, они обеспечивают человеку своего рода бессмертие, приближая его к божественному, которое не может не быть в согласии с Прекрасным. Что касается души, то ее плодом являются мысль и добродетель, которые, претворяясь в прекрасные речи и прекрасные поступки, обеспечивают своим родителям подлинное бессмертие.

Немного далее в «Пире» (208е–209е) Диотима рассматривает отношения между учеником и учителем. Описание этих отношений вновь построено на «женской модели» обучения как родов и родовспоможения, и уже тем самым оно противостоит «мужской модели» взаимодействия ученика и учителя в рамках института пайдерастии, защищаемого в речах Павсания и Агафона.

Анализ речей Павсания и Агафона, с одной стороны, и Диотимы — с другой, позволяет выявить следующие три расхождения. (1) Представление об образовании как о трансляции знания (а также интеллектуальной, социаль-

ной и экономической власти) между мужчиной и юношей в рамках гомосексуальных отношений противопоставляется образованию, понимаемому как обнаружение знания, уже присущего душе. Этому знанию предстоит выйти на свет, словно при родах, в форме прекрасных речей и прекрасных поступков. (2) Концепция отношений между мужчиной и юношей, в которых мужчина играет ведущую роль, противопоставляется такому обучению, в котором именно учитель разрешается от бремени, беседуя с учеником. Его связь с учеником постоянна, ведь им предстоит вместе растить своих детей — прекрасные речи и поступки. Формулировки двусмысленны, но ничто не указывает на то, что учитель и ученик состоят в сексуальных отношениях. (3) Наконец, телесная красота, которая является объектом потребления, противопоставляется душевной красоте, без которой невозможно родоразрешение. На этих трех уровнях мы наблюдаем решительное перевертывание перспективы (что характерно для Платона и для платоновского Сократа) по отношению к греческим обычаям той поры.

Как таковая эта образовательная модель, использующая метафору родов и предложенная женщиной (Диотимой), не может убедить Сократа. В «Теэтете» он заявляет:

Бог понуждает меня принимать роды, самому же рожать воспрещает. Так что сам я ничуть не мудрец, и самому мне не выпадала удача произвести на свет настоящий плод — плод моей души [150c–d].

Сократ никоим образом не способен стать тем учителем, который может в ходе обучения породить своих детей, то есть подлинные речи и прекрасные поступки. Поэтому он

не может играть роль учителя, описанного Диотимой. Он вынужден поменяться ролями, занять место юноши, позволяющего своему наставнику родить, задавая вопросы. В другом месте мы отметим, что в отношениях Сократа с юношами все перевернуто; лучший тому пример — Алкивиад. В похвале Сократу, которую он произносит в «Пире», Алкивиад признается: он, несмотря на свою юность, преследует Сократа, который, будучи старше, должен был бы за ним ухаживать. Словом, Сократ исполняет роль ученика, а не учителя. Вот почему его образовательные усилия уподоблены трудам акушерки, которая делает аборт тем, чей плод не жизнеспособен, и помогает в родах тем, чей плод здоров. Такая смена ролей может показаться надуманной, но она позволяет наилучшим образом объяснить разницу между «Пиром» и «Теэтетом» в том, что касается педагогического метода. Таким образом, Сократ может быть лишь помощником, «повитухой»: он способен изобличить бесплодность души, организовать выкидыш ложных мнений — или же принять плод истины.

Если мы рассмотрим диалог с точки зрения «вопросо-ответной логики», то заметим, что вопросы Сократа со временем меняются. Вопрос «Что есть X?», типичный для ранних диалогов, все больше уступает место коротким вопросам, предполагающим лишь согласие или несогласие. Все меньше инициативы отводится собеседнику. Эта тенденция, наиболее заметная в диалоге Парменида с юным Аристотелем во второй части «Парменида», позволяет понять, почему «Тимей», «Критий» и «Законы» — это почти монологи.

Уподобляя Сократа повитухе, принимающей роды не тела, но души, Платон осуществляет синтез отрицатель-

ного и положительного аспекта диалогической формы, которые описаны выше. В одноименном диалоге Теэтет заявляет:

Признаюсь, Сократ, не раз принимался рассматривать, [что такое знание], когда до меня доходили те вопросы, что ты задаешь. И вот, ни сам я никогда еще не был удовлетворен своим ответом, ни от других не слышал такого истолкования, какого ты требуешь. Правда, я еще не могу избавиться (ἀπαλλαγῆναι) от чувства, что вот-вот найду ответ [148e].

Именно на слово «избавиться» (ἀπαλλαγῆναι) отзывается Сократ. Он по секрету сообщает Теэтету, что он сын повитухи и способен подражать своей матери, принимая роды не тела, но души (148e–150b). Он предлагает Теэтету свою помощь, предлагая избавить его от родовых мук, от которых тот страдает. Именно это объясняется в «Теэте-те» (150b–151d).

Диалектика

Диалог в его майевтическом аспекте — как роды (μαίευσις на древнегреческом) души — может быть рассмотрен как диалектика: предлагая точный метод достижения подлинной реальности, он противопоставляется как мифам, носителям традиции, так и пространным речам софистов.

Диалог и диалектика тесно взаимосвязаны, хотя бы на лингвистическом уровне: διάλογος, διαλέγεσθαι, διαλεκτική. Вне зависимости от того, носит ли диалог негативный или позитивный характер, он является диалектикой в той мере,

в которой отвечает на требование краткости ответа в исследовании того или иного предмета.

В ранних диалогах диалектика — это беседа, в которой вопрошание Сократа направлено на то, чтобы испытать знание своего собеседника. Специалистам в том или ином ремесле он демонстрирует, что они разбираются лишь в одном деле и что их знание не распространяется на другие области, в частности на политику. Он бросает вызов софистам, которые претендуют на полноту знания, и требует от них кратких речей вместо длинных. На вопрос «Что есть X?» Сократ хочет услышать ясный и краткий ответ, точное определение. Лишь такой ответ позволяет обнаружить подлинно сущее (*οὐσία*).

Точнее говоря, как показывает диалог «Кратил», искусство вопрошания — это поиск такого определения, которое приводит имя в соответствие с подлинной сущностью обозначаемой вещи, и, с другой стороны, — это выяснение того, подходит ли имя принятому определению. В обоих случаях согласие имени и вещи устанавливается диалектически.

Становясь более конструктивной, диалектика открывает новые перспективы, как это происходит в центральных книгах «Государства». Философ должен править, поскольку именно он владеет подлинным знанием (*σοφία*). Но подлинное знание — это диалектика, которая ведет к знанию, это единственный способ постичь подлинно сущее (*οὐσία*). Заниматься диалектикой — значит выявлять среди подлинно сущего тождество и различие посредством рассуждения, как это делается в диалоге «Софист». В то время как математические науки продвигаются от гипотезы (*l'hypothèse*) к заключению, диалектика идет от

предпосылочного (*l'hypothétique*) к беспредпосылочному (*l'anhypothétique*). Для Платона гипотеза — это не предположение и не предложение, а положение. В отличие от математика, диалектик не пользуется подобиями, чтобы взойти до подлинно сущих (и, в конечном итоге, до Блага), которые являются причиной не только собственной познаваемости (*intelligibilité*), но и причиной познаваемости вещей, находящихся в становлении. Точно так же Благо является причиной благости всего благого. В силу этого Благо — цель и завершение (*télos*) диалектики.

Доведенная до предела, диалектика становится методом подобающего разделения сущих, подобным методу разделки туши при жертвоприношении. В одном отрывке «Федра» (265с–266с), где Сократ является основным собеседником, мы находим первое упоминание о методах разделения и обобщения. Это рассуждение встречается в контексте обсуждения разницы между риторикой, которая с целью убеждения слушателей выдвигает на первый план правдоподобие, и философией, которая представляет собой поиск истины. Речь идет о демонстрации того, что похвала и осуждение — это такого рода речи, которые нуждаются в диалектическом рассуждении, способном сформулировать для них правила. В «Софисте» и в «Политике» эти методы будут в конце концов направлены на определенный объект, *Формы*. Но с этого момента основным собеседником становится Элейский чужеземец. Похоже, что Платон не мог приписать Сократу более строгий метод постижения сущих, чем эленхос, — а именно метод разделения и обобщения.

Подход к образованию не как к передаче, но как к обнаружению знания (или мнимого знания) противопостав-

ляет Сократа, с одной стороны, традиции, представленной в мифе, и, с другой стороны, софистическим притязаниям, выраженным в торжественных или показательных речах, чему будут посвящены две следующие главы.

Подведем итог всему сказанному. Платон — прежде всего литератор, писатель. Как и Ксенофонт в «Воспоминаниях», он хочет воскресить в своих сочинениях поступки и деяния Сократа, этого выдающегося человека, оказавшего на него и на множество других людей столь великое влияние. Именно эта задача диктует выбор диалогической формы. Эта форма сохраняется во всех его трудах, при этом непрестанно меняясь. Наше герменевтическое допущение основано на историческом факте: в эпоху Платона появляются записанные тексты, предназначенные грамотным читателям. Это позволяет установить связь между сочинениями Платона и другими литературными жанрами, такими как трагедия и комедия. Кроме того, [наше допущение] следует из общеизвестного факта, что именно Платон «изобрел» термины «философ» и «философия». В силу этого он не мог с самого начала рассматриваться как мыслитель, защищающий ту или иную философскую доктрину, не говоря уже о системе.

Под влиянием Сократа и его взглядов на обучение диалог подстраивается под собеседников, с которыми беседует философ, под их знание или незнание. Именно незнание, о котором заявляет Сократ, объясняет выбор диалогической формы: Платон хочет сделать своего учителя образцовым воспитателем. Неспособный передать знание, которым он не владеет, и неспособный породить это знание, Сократ может быть лишь повитухой для душ.

Эта задача тройственна. Напомним, о чем идет речь. Либо он видит, что душа его собеседника пуста, и обличает эту пустоту. Либо он признает, что эта душа чревата, но заблуждением — в таком случае он заставляет ее выкинуть или же отбирает новорожденного. Наконец, обнаружив душу, беременную истиной, он принимает роды и советует воспитать младенца. В первых двух случаях диалог оживлен и порой резок; в последнем случае он спокоен, а в крайнем случае условен, как во второй части «Парменида» и в «Законах». Может, Сократу пришлось исчезнуть, чтобы диалог наконец успокоился? Случается даже, что этот спокойный диалог принимает более строгий характер и становится диалектикой — методом, который позволяет производить верные суждения о сущем, подводя к Благу. Похоже, что с этого момента говорит уже не исторический Сократ, а Сократ Платона, которого в поздних диалогах заменяет Элейский чужеземец и Афинянин. Вместе с тем диалогическая форма остается воспитательным средством, противопоставленным традиционному образованию поэтов и новому образованию софистов.

Платон против поэтов: хотел ли он изгнать их из города?

Платон желает ниспровергнуть демократию, которая сохранялась в Афинах, считая ее виновной в военных катастрофах, подорвавших могущество Афин, и в гибели своего учителя Сократа. Поскольку он стремится к установлению режима, основанного в первую очередь на знании, объектом его критики естественно становится образование, как традиционное, так и новое. Новация софистов заключалась в том, чтобы за деньги преподавать все множество риторических приемов, призванных обеспечить победу в собрании или в суде, в то время как традиционное воспитание находилось в руках поэтов — изготовителей мифов, которые формировали поведение граждан, играя на их чувствах.

Гомер, воспитатель Греции

В Афинах, где жил Платон, поведение людей с самого юного возраста вырабатывалось под влиянием поэтических рассказов (μῦθοι). Эти рассказы звучали как в неформальной обстановке (дома или в школе), так и в официальной: на состязаниях рапсодов или в театре. Как только дети на-

чинали понимать повседневную речь, они слушали мифы, которые им рассказывали их бабки, матери или кормилицы. Придя в школу, они учились всему, что относится к культуре (μουσική), то есть прежде всего изучали сочинения поэтов. На протяжении всей жизни они могли посещать театральные и поэтические состязания, организованные городом. Эти состязания были одновременно художественными, социальными, политическими и религиозными событиями. Они были открыты для всех: не только для тех граждан, кто мог принимать участие в политической жизни, но также для метеков, рабов, женщин и детей.

Поэт и исполнители добиваются того, чтобы их аудитория, отождествляя себя с героями, им подражала: так или иначе, публике предлагается подражать подражанию, которое ей представлено. Вследствие этого следует рассмотреть подражание во всех его проявлениях — как вопрос, относящийся к образованию, но не только школьному. Подражание представляет серьезную опасность и в этическом и политическом плане, поскольку непосредственно меняет не только поведение авторов и исполнителей, но и их слушателей. Следует признать и то, что культура адресуется всем гражданам на протяжении их жизни, а не только тем, кто может получить образование в строгом смысле слова.

Поэт и его исполнители транслируют некую систему ценностей не за счет кодификации этих ценностей в специальных трактатах, но в форме декламации или театральных представлений. Все герои мифов своим поведением и поступками воплощают определенную систему ценностей, которые должны вдохновлять граждан. Другими словами, ценности, призванные руководить поведением и поступками как города в целом, так и отдельных его обитателей,

руководят изображенными персонажами, которые превосходят людей и недостижимы для тех, кто должен брать с них пример. Словом, ценности, представленные на сцене поэтами и исполнителями, являются для всех базовым ориентиром. И если рассматривать ситуацию с точки зрения традиции, приходится констатировать, что Гомер был воспитателем Греции («Государство» X 606e–607a). Но что сказать про мифы, измышленные поэтами?

Дескриптивный подход

Для Платона миф — это повествование. Герои этого повествования делятся на пять групп: боги (например, двенадцать великих богов в центральном мифе «Федра»), даймоны (Эрот в речи Диотимы в «Пире»), обитатели Аида (в мифах «Горгия» и «Федона») и, наконец, герои и деятели прошлого (в мифе про Атлантиду).

В мифе идет речь про события прошлого, начиная с происхождения богов. Нижний хронологический предел достигает эпохи, достаточно удаленной от повествователя, чтобы он не мог проверить это повествование (то есть он сам не был очевидцем описываемых событий и не мог слышать достоверных рассказов от очевидцев). Временная удаленность от событий, о которых идет речь в мифе, помещает миф за пределами правды и лжи. Используя прекрасную формулировку Арагона, назовем его «подлинной ложью».

От начала до конца процесс коммуникации мифа пронизан подражанием. Сначала подражает сочинитель мифа, затем — тот, кто его рассказывает или исполняет по ролям; и тот, и другой заимствуют чужую личность.

И поэты, и исполнители стремятся вызвать у своей аудитории то же желание подражать персонажам, о которых они рассказывают или которых они воплощают на сцене. На этом этапе те, кому адресован миф, призваны вырабатывать определенное физическое и особенно моральное поведение или скорректировать его, ориентируясь на предложенную модель. От повествователя, какой бы ни была его техника, мы должны перейти к его слушателям. Подражание влияет на аудиторию, которая хочет уподобиться персонажам предложенного ей рассказа («Государство» III 395b8–d3). Отсюда проблема этического и потому политического свойства. В процессе изложения мифа реальность, о которой идет речь в сообщении, становится так ощутима для получателя сообщения, что он забывает о том, что это лишь вымысел. Схожий эффект производят сегодня кинематограф и популярная музыка.

Необходимость мифа

Платон хочет ниспровергнуть демократию и заменить ее на другую политическую систему, как об этом свидетельствуют «Государство» и «Законы». И в этих, и в других сочинениях он особенно критичен по отношению к поэтам, особенно театральным, то есть комедиографам и трагикам. Именно они в наибольшей мере влияют на воспитание. Таким образом Платон восстает против той традиции, которая транслирует ценности, несовместимые с теми, что продвигает он сам. Он сносит прошлое до основания, отвергая всю традицию целиком. Тем не менее, по политическим, этическим и даже метафизическим причинам ему приходится считаться с мифом.

Критический подход

Города, которые Платон изображает в «Государстве» и в «Законах», представляют собой общества, основанные на аристократии знания. Их правители составляют часть весьма немногочисленной элиты. Но помимо них, следует убедить всех прочих граждан, и знакомые всем мифы превращаются в удобный инструмент пропаганды. Платон, не колеблясь, прибегает к этому инструменту как в «Государстве», так и в «Законах».

В «Государстве» позиция Платона противоречива. С одной стороны, он хочет обеспечить единство города, который должен выглядеть сообществом, несмотря на то, что состоит из трех функциональных групп: ремесленники, воины, философы. В двух из них сосредоточена власть (воины и философы), и они полностью отделены от ремесленников. Чтобы связать эти три группы воедино, Платон прибегает к мифам про «автохтонов» и про металлы (III, 414b–415c). В городе, описанном в «Государстве», все должны быть убеждены, что они порождены одной землей, к которой они должны быть привязаны и которую им следует защищать. При этом люди содержат примеси различных металлов: одни — золота или серебра, другие — железа или бронзы. Эти мифы позволяют Платону решить проблему соблюдения единства в городе, разделенном между тремя функциональными группами. Поэтому поэзия и вместе с ней миф являются гарантами конституции в идеальном городе.

Упомянем также миф про Эра, рассказанный в конце диалога. Этот миф составляет пару к мифу про Гига, в котором рассматривается возможность того, чтобы неспра-

ведливый человек, оставшись незамеченным, мог избежать всякого наказания. Изображая суд над душами, Платон подчеркивает, что совершившего несправедливость в любом случае постигнет кара после смерти. Этот миф — тот ключ, который окончательно замыкает этическую систему, основанную на воздаянии.

Миф также необходим в городе, описанном в «Законах». В четвертой книге (719с–724а) Платон задается вопросом о деятельности законодателя. Он сравнивает законодателя с поэтом и врачом. В отличие от поэта, которому позволено составлять противоречивые речи на одну и ту же тему, законодатель не может высказывать различные мнения об одном предмете. Но даже если об одном предмете он произносит лишь одну речь, эта речь совершенно обязательно должна быть простой.

Чтобы проиллюстрировать свою мысль, Платон приводит в пример двух врачей, которые ведут себя совершенно по-разному. Один не дает больным никаких объяснений по поводу болезней, от которых те страдают, но грубо предписывает им лечение, после чего удаляется к другому больному. Другой беседует с больным и его друзьями, неспешно объясняя им обоснованность своих назначений. Точно так же речь законодателя может быть простой или двоякой. Простая речь кратка и состоит лишь из двух элементов: требования закона и пеня, установленная за его нарушение. Например: «Кто невольно убьет свободнорожденного человека, пусть прибегнет к ритуальным очищениям» («Законы» 865d). Такой речи законодатель предпочтет более подробную, в которой требование закона предваряется заявлением, призванным не внушить нарушителю страх перед наказанием, а убедить. Он при-

бегнет к мифам о том, как души умерших насильственной смертью возвращаются, чтобы преследовать своих убийц («Законы» IX 865d–e). Именно убеждение должно стать причиной подчинения закону — в этом случае о каре не придется даже упоминать.

Такого рода преамбулы к законам делятся на три группы: риторические, мифические, доказательные. Становится понятно, что задача мифа — убедить всех, кто способен говорить, повиноваться закону. Но в этом инструменте нет ничего, что приближалось бы к рациональной аргументации. Миф задействует чувства и вызывает эмоциональное единение, в котором нет ничего рассудочного и разумного. Миф узнаваем, ему непроизвольно подражают — и это замечательный инструмент убеждения, к которому часто прибегают «Законы». Это не утопия, а скорее восстановление в правах традиционного инструмента пропаганды. Платон прекрасно сознает, что миф может быть обманчив и что он действует незаметно для того, кому предназначен.

Платон понимает, что образование формирует поведение человека и общества. Следовательно, образование не следует доверять поэтам, искусным в подражании. В отличие от других искусств, подражание не знает доподлинно своего предмета. В силу этого поэт — плохой подражатель. Воспитывая душу, поведение и даже тело своих слушателей, он не вполне понимает, что делает. Вот почему его деятельность должна быть подконтрольна философу, возглавляющему город. В противном случае город и его граждане будут подчиняться не разуму, а удовольствию и печали. Значения таких переживаний нельзя не признать, однако они должны быть верно направлены. В целом можно сказать,

что вмешательство в область этики и политики сводится к приручению страстей, которые должны стать союзниками философа, и в «Государстве» и «Законах» эта задача связана с критикой софистов и особенно поэтов как воспитателей. Тем не менее, зависимость философа от мифов выходит за пределы этики и политики. В сущности, две фундаментальные посылки мысли Платона, душа и умопостигаемые формы, восходят к мифу, то есть к традиции (это будет рассмотрено в соответствующих главах).

Платон против софистов: был ли Платон «могильщиком» софистов?

Говорить о софистах непросто по ряду причин. Поскольку почти все их сочинения утрачены, сведения о них почти полностью исходят из вторых рук. Хуже того: от их сочинений сохранились в основном фрагменты и свидетельства у Платона, который изображает софистов как главных противников Сократа, а также у Аристотеля, который более или менее язвительно изобличает их, с его точки зрения, ложные рассуждения.

Вдобавок историки расходятся в том, кого считать софистами: порой их число доходит до двадцати шести. В диалогах Платона некоторые софисты лишь упомянуты (Сократ дает характеристику их деятельности или опровергает), а другие дали имена целым диалогам. Таковы Протагор (диалог «Протагор»), Горгий (диалог «Горгий»), Гиппий («Гиппий больший» и «Гиппий меньший»), Продик (выведен в «Протагоре»), Фрасимах (первая книга «Государства»), Евтидем и Дионисодор (диалог «Евтидем»).

Греческое существительное σοφιστής родственно глаголу σοφίζεσθαι¹. Как замечает Диоген Лаэртский в своей книге «О жизни и учениях знаменитых философов» (I, 12), изначально слово «софист» употреблялось как синоним «мудреца» (σοφός) и означало человека, обладающего природным или приобретенным знанием (σοφία) в той или иной области.

По каким чертам мы могли бы опознать софиста в Афинах эпохи Сократа и Платона, между 450 и 400 годами до Р.Х.? Софистами были приезжие, учившие риторику за звонкую и полновесную монету. Прежде всего это те чужеземцы, чья слава распространилась за пределы их родного города. Продик с острова Кеос и Горгий из Леонтин воспользовались своим прибытием в Афины, чтобы выступить с публичными лекциями, демонстрирующими их мастерство. Оба занимались с молодыми людьми, что принесло им хороший доход («Гиппий больший» 282b–c). Гиппий из Элиды (недалеко от Олимпии) мог похвастаться многочисленными дипломатическими миссиями, возложенным на него родным городом («Гиппий больший» 281a). Поскольку софисты не были гражданами, они не могли участвовать в политических делах Афин и потому ставили свой талант на службу афинских граждан. Они учили как частным образом, так и публично. Частные занятия проходили в домах покровителей вроде Каллия (именно у него дома происходит действие платоновского диалога «Протагор»). Самый богатый человек в Афинах, Каллий потратил на софистов больше, чем все остальные («Апология» 20a). Хотя иногда торжественные речи про-

¹ Греч. «быть искусным», «рассуждать». — *Прим. перев.*

износились в частных домах (в подложном диалоге «Аксиох» Продик произносит речь в доме Каллия (366с); Горгий выступает в доме Калликла), как правило, такого рода речи, рассчитанные на демонстрацию искусства их автора, произносились в публичных местах. Например, Гиппий выступал с речью в школе Фидострата («Гиппий большой» 286b), о котором мы ничего не знаем, а Продик в Ликее — гимнасии, посвященном Аполлону, рядом с которым Аристотель основал свою школу («Эриксий» 397с).

Расценки упоминаются неоднократно: за 1/2, 2 и 4 драхмы¹ можно было послушать выступление Продика. Эти демонстрации мастерства, проводившиеся в рекламных целях, могли принимать форму вопросов и ответов, как в случае с Горгием и Гиппием, но могли также опираться на текст, написанный заранее, как это делали Гиппий («Гиппий большой» 286a), Горгий (Филострат, «Жизни софистов» I 9, 5) и Протагор («Протагор» 329b, 335a). «Защита Паламеда» и «Защита Елены» — два прекрасных образца такого рода речей. Софисты также выступали на Олимпийских играх и на других празднествах, объединявших многие греческие города. Сами софисты считали себя соперниками поэтов и рапсодов, которые соревновались между собой во время таких собраний; профессия софиста также предполагала соперничество. Чему они учили? Риторике, то есть искусству речи. Но что под этим понимать? В древней Греции термин «искусство» (τέχνη) означал

¹ Чтобы составить представление об этой сумме, см. прим. 1 на с. 32.

деятельность, в которой есть некие специалисты, которая подчиняется определенным правилам и законам, продукт которой можно рационально оценить. В случае с софистами речь шла о наборе приемов, позволявших воздействовать на слушателей таким образом, чтобы обеспечить успех оратору, когда он выступает в суде или в народном собрании.

В V веке до Р.Х. в Афинах по сути установилась прямая демократия; местом выражения мнений и принятия решений стало народное собрание. На протяжении нескольких дней в течение года в нем заседали сотни граждан, причем наименее благополучные из них получали плату (μισθός), которая обеспечивала им средства к жизни, пока они не работали. Кто-то из выдающихся граждан предлагал и защищал проект закона; если мнения на его счет расходились, за этим следовало обсуждение, а потом и голосование, в ходе которого проект утверждали или отклоняли. *Mutatis mutandis*, таким же образом выбирали магистратов, в том числе и самого важного из них, стратега. При прямой демократии такого типа убедительность в речах приобретает решающее значение — идет ли речь о выборах или о продвижении законопроекта, из-за чего город нередко оказывался втянут в серьезную войну.

В то же время, в V веке афинский гражданин должен был самостоятельно защищать свои права в суде. Тяжущиеся стороны и свидетели, поддержка которых диктовалась самыми различными соображениями, должны были предстать перед магистратом, исполнявшем обязанности «модератора», а также судом присяжных, в состав которого входило несколько сот граждан, получавших за это деньги. Безо всякого предварительно-

го совещания, путем голосования, они решали исход тяжбы. При таких условиях аттический суд в каком-то смысле превращался в риторический поединок между тяжущимися сторонами. Только они были единственными активными участниками суда, поскольку роль присяжных сводилась к тому, чтобы вынести решение, согласное с законом, и не предполагала самостоятельных действий по установлению фактов или применению наказания. Поскольку исход дела зависел лишь от убедительности, можно понять, почему специалисты по красноречию (способные передать это искусство или даже изложить его в учебнике) так дорого брали за свои услуги. Именно о таких специалистах Платон говорит во второй части «Федра».

Но обучить искусству речи ради политического или судебного успеха оказывается не так просто, как кажется на первый взгляд. Между словами и реальностью вmeshиваются проблемы лингвистического (как говорить?), эпистемологического (к какого рода знания прибегнуть?), этического (следует ли соблюдать принятые нормы поведения?), политического (кого должно поддержать общество?) и даже онтологического характера (о чем говорить?). Именно в силу того, что софисты затрагивали эти проблемы, они были интересны Платону, а позднее и Аристотелю, и именно в силу этого они принадлежат философии.

Риторика преследует лишь одну цель: убедить толпу в в суде или в народном собрании. Вот почему, пренебрегая истиной, она довольствуется правдоподобием. Тисий, оратор из Сиракуз (V век до Р.Х.), приводит поразительный пример:

Допустим, что слабосильный, но храбрый человек побьет сильного, но трусливого, отнимет у него плащ или еще что-нибудь, и за это предстанет перед судом. Ни нападавшему, ни пострадавшему нельзя говорить правду. Трусу не следует признаваться, что его избил один человек, оказавшийся храбрецом. Тому же надо доказывать, что они встретились один на один, и напирать на такой довод: «Как же я, вот такой, мог напасть на такого?» Сильный не признается в своей трусости, но попытается что-нибудь соврать и тем самым, возможно, даст своему противнику повод его уличить. И в других случаях бывают искусные речи в таком же роде [«Федр» 273b–c].

Но чтобы знать правдоподобное, надо знать правду, которая в конечном итоге и определяет, что правдоподобно («Федр» 259d–262c). В свою очередь, истина достигается при помощи метода, а не случая («Федр» 262c–266c). Этим методом, с точки зрения Платона, является диалектика («Федр» 269b–c; 276e–277a), наиболее строгая форма диалога.

Устами Сократа Платон упрекает софистов в том, что им нет дела до истины. Оставаясь в сфере правдоподобного, они за счет своих речей производят такое воздействие на слушателей, которое приводит их к успеху. Но, как мы помним по «Апологии Сократа» (17b–c), народное собрание и суд — это два столпа демократии, осудившей на смерть Сократа, который не пожелал говорить на суде ничего, кроме истины, и отказался прибегнуть к риторике. Платон навсегда остался верен той сократической максиме, согласно которой никто не совершает зла по своей воле, то есть зло — это следствие невежества. Тот, кто знает,

в чем заключается благо, не может не творить блага. Знание становится основой морали. Напротив, относительность ценностей связана с правдоподобием.

Еще один повод для критики связан с денежным вознаграждением, которое возможно лишь в рамках определенной образовательной концепции. Софист рассматривает обучение как передачу информации, в то время как Платон вслед за Сократом считает, что воспитывать — значит вызывать припоминание о подлинно сущем в ходе диалектической беседы. Принимая плату за свои услуги, софист опускается до уровня простого торговца («Протагор» 313с–314е), даже на уровень проститутки.

Софисты являются частью вполне определенного исторического процесса, который они ясно и точно оценили. Они не пытались, как Платон, поставить его под сомнение. Впрочем, с какой стати им это делать? Прямая демократия и ее экономические последствия были основой для их деятельности. Она оправдывала их занятия, приносила им славу и деньги. Видеть в них «развратителей» города, которому они служили, можно лишь с позиции такого революционера, как Платон.

В платоновской перспективе софисты предстают перед нами как важные участники изменений, происходивших в Афинах, и как оригинальные мыслители, наметившие и разработавшие, часто весьма талантливо, те проблемы, за которые их будут критиковать Платон и Аристотель. Действительно, Платон упрекает софистов за то, что они способствовали релятивизации ценностей: политическая и судебная риторика, которой они учат, обеспокоена лишь правдоподобным, и ей нет дела до истины. Именно

на этот релятивизм стремится ответить Платон в учении об «умопостигаемых формах». Но Платон не был «могильщиком» софистов. Влияние софистов закончилось вместе с закатом политической системы того общества, в котором произошел их расцвет: Афины подпали под власть Филиппа Македонского спустя десяток лет после смерти Платона, и на смену демократии пришла царская власть. Вскоре греческое слово «софист» стало обозначать всего-навсего оратора, ритор. «История идей», с ее благожелательным и объективным взглядом, который не рассеивается на сиюминутные заботы, вновь открыла для нас софистов. Возможно также, что интерес к ним вернулся вместе с возвращением демократии в XIX веке.

Этика, моральный реализм и умопостигаемые идеи: существуют ли универсальные и неизменные ценности?

Отличительной особенностью платоновской мысли является учение об «умопостигаемых формах»¹. Что следует под этим понимать, и как Платон пришел к такому странному заключению? Умопостигаемые формы — это то подлинно сущее, подобием которого являются предметы чувственного мира. Мы не найдем у Платона определения формы, хотя к ним отсылают многие выражения². Поэтому

¹ «Форма» (с прописной) или «умопостигаемая форма» передают греческие εἶδος или ἰδέα. Перевод «идея» может создать впечатление, что речь идет лишь о мысленных представлениях, в то время как Платон говорит о подлинной реальности, лишь подобием которой являются чувственно воспринимаемые вещи.

² Умопостигаемое находится на более высоком уровне: «подлинное сущее», «совершенное и чистое сущее», «сущее как таковое» и т.п. О таком сущем можно сказать, что оно «просто есть»: говорить о нем в будущем или прошедшем времени невозможно. Это сущее характеризуется прежде всего единством: оно едино математически и структурно, поскольку оно «беспримесное», «чистое». В отличие от чувственных вещей, которые находятся в постоянном изменении, рождаются и гибнут, умопостигаемая реальность характеризуется тождественностью: она всегда та же самая, сохраняя те же отношения и ту же природу.

толкователь должен задаться вопросом о том, что заставило Платона выдвинуть гипотезу, казавшуюся нелепой его самому знаменитому ученику, Аристотелю (см. ниже, с. 146). Платон не был «профессиональным» философом в поиске концептуальных инноваций, способных прославить его имя. Перед нами гражданин, который восстает против афинской демократии. Казнь Сократа стала для него основополагающей травмой. Социальные и политические осложнения в Афинах, бессвязность представлений о ценностях и недостойное поведение граждан заставляют Платона вообразить иной политический строй, основанный на неизменных и универсальных ценностях, — такой строй, при котором Сократ не был бы осужден. Такой проект Платон предложит в «Государстве», в «Политике» и в «Законах».

Этот новый политический порядок нуждается в городе, жители которого вели бы себя *превосходно*. Именно это означает греческое слово *ἀρετή*, «функциональное превосходство»¹: арете ножа — в том, чтобы резать; арете коня — быстро бегать; арете человека во всех областях его деятельности будет заключаться в том, чтобы действовать превосходно. Взаимодействие с окружающим миром требует умеренности; оборона — мужества; и в самом возвышенном из человеческих занятий, познании, особенно требуется мудрость. В моральном контексте можно говорить о «добродетелях» (*vertu*),

¹ На русский обычно переводится как «добродетель» или «доблесть». Мы будем использовать такой перевод в тех случаях, где Бриссон передает греч. *ἀρετή* французским *vertu*. — *Прим. перев.*

избегая казуистики, над которой потешался Паскаль. Но как обнаружить эти добродетели, определить их и, прежде всего, стяжать?

Этика

Во многих диалогах, написанных до «Государства», Сократ ищет определения добродетелей: в «Хармиде» — умеренности; в «Лахете» — мужества; в «Евтифроне» — благочестия. Как видно уже в «Протагоре» (и как вновь подчеркнет сначала «Государство», а затем «Законы»), добродетели, присущие индивидуальной душе, должны также упорядочивать жизнь города. Но в ранних диалогах все попытки Сократа найти определение основных добродетелей заканчиваются поражением. Причиной тому то, что эти определения опираются либо на традицию, как она представлена у поэтов, либо на конвенцию, как ее понимают софисты. Например, в «Горгии» и в первой книге «Государства» Каллик и Фрасимах убеждают, что надо подчиняться природе, а не закону, поскольку закон представляет собой лишь собрание конвенциональных установлений, призванных защитить слабейшего. В то время как человек, как утверждает Протагор в одноименном диалоге, «есть мера всех вещей», закон — это лишь конвенции, установленные большинством в результате демократических прений. И с той, и с другой точки зрения, ценности сводятся к мнению, истинному или ложному в зависимости от случая и способному со временем меняться. Подобная демократическая установка, по мнению Платона, привела Афины к катастрофам, упомянутым выше.

Поэтому философу необходимо отыскать абсолютные нормы, которые были бы одновременно универсальными, применимыми везде и для всех, и неизменными, а это требует отказаться от всеми принятого различия между ценностью и фактом. Ценность ни в коей мере не является правилом, изменяющимся во времени и пространстве вместе со мнением. Это реальность, признаваемая всеми и всегда, подобно факту. Именно такого рода подлинные сущие Платон называет Формами, по-гречески — εἶδη, они же «умопостигаемые формы», подобием которых являются чувственные вещи. В качестве доказательства можно привести многочисленные пассажи, в которых добродетели рассматриваются как формы: «Федон» 100b; «Парменид» 135c–d; «Пир» 211e; «Федр» 247d; «Государство» VI, 506d–507c. В этом — парадоксальность мысли Платона. Постараемся ее прояснить.

Греческое слово εἶδος (которое происходит от глагола εἰδέναι, «видеть»¹) отсылает у Платона к тому, что видят — но не телесным зрением, а очами души, то есть при помощи ума, отсюда эпитет «умопостигаемый». В отличие от чувственных вещей, Форма неизменна: она не рождается, не гибнет, она является собственной причиной и не подвержена изменениям. Вдобавок она универсальна в том смысле, что всегда и везде — она то, что она есть, была и будет. Это означает, например, что определение справедливости становится возможно не благодаря наблюдению за справедливыми поступками, но благодаря непосредственному созерцанию Справедливости как таковой, которую несовершенным образом отражают справедли-

¹ Также «знать». — *Прим. перев.*

вые поступки. Такой подход противоречит установкам логического эмпиризма, столь распространенного в наши дни, согласно которому наши представления основаны на чувственных восприятиях. Это касается [не только добродетелей], но и самых обычных вещей. Органы чувств поставляют нам лишь частичную информацию: цвет, запах, плотность и т.д. Необходим некий центр, вокруг которого объединятся все эти данные, чтобы мы могли сказать, например: «Это яблоко». Подобное суждение отсылает к неизменному представлению, принятому в языке (по меньшей мере, временно). Именно к такого рода представлениям Платон отсылает, говоря о Формах.

Но как можно достичь знания о Формах? Телесные органы чувств неспособны к непосредственному познанию Форм, так как эти реальности по определению не являются чувственно воспринимаемыми. Следовательно, должна вмешаться душа — та сущность, которая ответственна за все физические и душевные движения, как объясняется в «Меноне». В этом диалоге, носящем имя фессалийского аристократа, Сократ (главное действующее лицо) должен ответить на вопрос:

Что ты скажешь мне, Сократ: можно ли научиться добродетели? Или ей нельзя научиться и можно лишь достичь ее путем упражнения? А может быть, ее не дает ни обучение, ни упражнение, и достается она человеку от природы либо еще как-нибудь? [«Менон» 70а]

Иными словами, есть три пути достижения добродетели: природа, обучение, упражнение. После того, как исключены природа и упражнение, остается обучение. Но обуче-

ние для многих заключается в передаче знания. Передать же можно то, что изначально приобрел, то есть то, что ты искал и нашел. Отсюда проистекает «парадокс Менона»:

Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей выберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она именно то, чего ты не знал? [«Менон» 80d]

Когда вопрос сформулирован таким образом, Платон устает Сократа может назвать аргумент Менона «эристическим». Это прилагательное, происходящее от греческого *ἐρις* («спор»), характеризует такую речь, которая направлена исключительно к победе и не заботится о поиске истины. В действительности Сократ считает, что добродетель нельзя приобрести, но можно открыть, поскольку она уже находится в душе.

А раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде¹, то нет ничего такого, чего бы она не познала. Поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно. И раз все в природе друг другу родственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, —

¹ Аид — бог преисподней [которую также называют Аидом — *Прим. перев.*], этого загадочного места, куда отправляются души умерших.

люди называют это познанием — самому найти и все остальное, если только он будет мужествен и неутомим в поисках: ведь искать и познавать — это как раз и значит припоминать [«Менон» 80e–81e].

Здесь впервые в платоновском корпусе говорится о припоминании (ἀνάμνησις). Указан лишь процесс постижения — воспоминание, но ничего не сказано о его объекте. Умопостигаемые формы непосредственно рассматриваются лишь в «Федоне» (77e–77a).

Напомнив о доктрине, согласно которой учиться (μάθησις) — значит припоминать (ἀνάμνησις), Платон вкладывает в уста Кебета такие слова:

Лучшее доказательство, — сказал Кебет, — заключается в том, что, когда человека о чем-нибудь спрашивают, он сам может дать правильный ответ на любой вопрос — при условии, что вопрос задан правильно. Между тем, если бы у людей не было знания (ἐπιστήμη) и верного понимания, они не могли бы отвечать верно [«Федон» 73a–b].

Похоже, что в этом диалоге тема припоминания неразрывно связана с темой отделения души от тела, а умопостигаемого — от чувственного, хотя это отделение не исключает взаимодействия и причастности.

Сразу за приведенным отрывком ставится такой вопрос. Как объяснить, что одна и та же дощечка может быть названа равной или неравной по сравнению с другими дощечками? Если мы остаемся на уровне чувственного, то тогда это утверждение может показаться противоречивым. Но противоречие

исчезает, если мы примем во внимание, что дощечка причастна одновременно и «равному как таковому» и «неравному как таковому» («Федон» 74a–75d). Более того, к концу этого рассуждения сюда добавляются, среди прочего, «благое как таковое», «справедливое как таковое», «благочестивое как таковое». Одним словом, добродетели начинают рассматриваться наравне с физическими атрибутами.

Эпистемология

Чтобы постижение абсолютных норм, в которых нуждается этика, стало возможным, следует предположить, что у души есть способность, отличная от мнения: ум (*l'intellect*). Но разница между умом и мнением предполагает разницу между объектами, на которые они направлены: в то время как к области мнения относятся предметы чувственного мира, погруженные в становление, ум способен постигать неизменную и абсолютную реальность. Это подводит Платона к предположению, что эта реальность — не что иное, как умопостигаемые формы, которые, в отличие от чувственных вещей, постижимы не органами чувств, а умом. Ум сохранил память о видениях души, которые она наблюдала, будучи отделенной от всякого земного тела. Когда же она воплотилась в том или ином теле, чувственное ощущение может вызывать воспоминание об этой реальности. Длинный пассаж из «Тимея» (61c–69a) описывает, каким образом телесный механизм чувственного восприятия возводит информацию к высшей части души и заставляет ее вспоминать об умопостигаемых формах.

Но если это так, и разговор о припоминании возможен лишь в связи с отделением, с одной стороны, души от тела

(и их связью), а с другой стороны — умопостигаемого от чувственного (и их причастностью), то почему в «Меноне» (80е–81е) ничего не говорится об умопостигаемых формах? Ответ представляется очевидным: чтобы ответить на поставленный в диалоге вопрос, Платону это было не нужно. Ему было достаточно упомянуть об отделении души от тела, ее бессмертии и трансмиграции, то есть переселении из одного земного тела в другое. Вдобавок было бы контрпродуктивно беседовать об умопостигаемых формах с аристократом Меноном, для которого доблесть — это военный и политический успех. Напротив, в «Федоне» в ходе разговора с Симмием и Кебетом (учениками некоего Филолая, который уже беседовал с ними о душе) Сократу необходимо упомянуть про умопостигаемую реальность. По сути, именно родство души с этой реальностью делает ее бессмертной.

Познание Форм предполагает существование бессмертной души, которая созерцала бессмертные сущие в компании богов и даймонов, а затем в течение длительного времени переселяется из одного тела в другое. Ставя вопрос о познании Форм, мы ступаем в область мифа, то есть такого повествования, которое описывает странствия души, действующей независимо от тела. Вдобавок знание Форм достижимо путем созерцания: непосредственного, когда душа отделена от тела, или опосредованного, когда душа на земле вспоминает о виденном ранее. Можно даже сказать, что мы созерцаем справедливость так же, как, например, дерево. Но если можно прийти к согласию по поводу описания дерева, согласие по поводу определения, скажем, справедливости остается невозможным. В этом заключены две главные сложности, связанные с плато-

новскими Формами. Как преодолеть разрыв между умопостигаемым и чувственным? Это та же сложность, которую — в перевернутом виде — формулирует логический эмпиризм, продвигаясь от чувственного к концептуальному: как от конкретной чувственной вещи перейти к универсальному понятию? Почему мы уверены, что крошечный побег и дерево с мощным стволом и густой листвой, изменяющееся в зависимости от времени года, — это одно и то же дерево?

Физика

Чтобы преодолеть разрыв между чувственным и умопостигаемым, Платон расширяет свое рассуждение до всей природы. Определение ценностей (этика), понятых как факты, требует объяснить способы их познания (эпистемология) и даже способ укоренения в мире (космология). Существование умопостигаемой реальности в качестве модели для чувственных вещей придает им, как ее подобиям, некую долю устойчивости и регулярности, так что мы можем их ощущать, мыслить и воздействовать на них. Эта регулярность и устойчивость должны находиться не только в человеке и в городе, где неотделимы политика и этика, но и в мире. Действие, согласное с добродетелью, позволяющее достичь *превосходства*, требует среды, которая меняется ни слишком быстро, ни слишком резко; для Платона это возможно лишь в том случае, если все чувственное пронизано умопостигаемым, как он это объясняет в «Тимее».

Неподвижные и абсолютно отделенные от телесного мира, умопостигаемые формы не могут быть богами, поскольку боги наделены душой, началом движения, а так-

же телом (см. с. 138 прим. 1). Платон признает, что есть «два вида сущего — зримое и безвидное» («Федон» 79a6–7, «Государство» VI, 529c), которые друг от друга отличны. Умопостигаемое расположено на более высоком уровне: это то, что «вполне существует» («Государство» V, 477a3; «Софист» 248e7), «чистое бытие» («Государство» V, 477a7), «подлинное бытие» («Федр» 247e2) или просто «то, что подлинно есть» («Федр» 249c4). О таком сущем можно сказать лишь то, что оно есть — в настоящем времени, подобающем для вечности («Тимей» 37d1–7). Это сущее характеризуется прежде всего единством: оно едино математически («Филеб» 15a6, b1) и в особенности структурно («Федон» 80b2), поскольку оно «чистое» («Пир» 211e1) и беспримесное («Филеб» 59c2–4). По сравнению с чувственными вещами, которые непрестанно меняются, рождаются и гибнут, умопостигаемая реальность характеризуется тождественностью: она вечно тождественна («Тимей» 27d6–28a4, 52a1–7, 28a7 и «Федон» 79a9, «Государство» VI, 500c3), «неизменна и одинакова» («Федон» 78c6, 78d2, d6, d8, 79d5, 79e4–5; «Государство» V, 479a2–3; «Тимей» 29a1–2; «Кратил» 439e3–4). Наряду с неизменностью, умопостигаемое — само по себе, поэтому его можно считать причиной собственного бытия. Именно такие сущие определяются как Формы («Парменид» 133a8–9). Будучи бестелесными, умопостигаемые формы не могут быть наделены телом; будучи неподвижными, они не могут быть наделены душой, которая по определению является началом движения.

Чувственные вещи, являясь подобиями Форм, должны быть в чем-то на них похожи. Но это подобие двусмыслен-

но: оно предполагает одновременно сходство и различие¹. В «Тимее» сходство чувственных вещей с умопостигаемыми формами, которым они причастны, обеспечивается богом-демиургом посредством математики. Платоновская хора (χώρα)² (чья функция схожа с функцией «материи» у Аристотеля) объясняет различие между Формами и вещами³. Все чувственные вещи, чье существование связано с хорой, предстают в ней многочисленными и многообразными («Тимей» 52c2–d1). Когда Тимей говорит про хору, что она «чрезвычайно странным путем участвует в мыслимом»⁴, это означает не то, что существует Форма самой хоры, но то, что ей свойственны некоторые черты, сближающие ее с умопостигаемым: это начало, оно неизменно, не ощутимо для чувств и т.д. Таким образом, в «Тимее» Платон выделяет не два, а три рода, добавляя хору к умопостигаемым формам и чувственным вещам. Именно в ней находятся чувственные вещи, бытию которых она причастна («Тимей» 51e6–52c1). Демиург, взирая на умопостигаемые формы, творит космос — живое существо, наделенное телом и душой. Рассказ об этом творении вновь уводит нас в сторону мифа. Современной науке это мифическое измерение чуждо: она довольствуется

¹ Об этом говорит Делёз (Gilles Deleuze) в книге *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

² Современный подход к этому понятию см. у J. Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

³ Подробнее это анализируется в работе: Luc Brisson, *Le même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, 4me édition, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2015, p. 195–196 — Прим. перев.

⁴ Tim. 51a8–b1: μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ. — Прим. перев.

тем, что описывает изменения, затрагивающие физическую реальность, не задавая лишних вопросов. Это оставляет достаточное пространство для религии, которая предлагает мифы о происхождении мира и о его подчинении одному или нескольким высшим существам, а также мифы о месте и судьбе души в этом мире. В платоновском контексте такое различие между ценностями и фактами невозможно: и то, и другое является подобием умопостигаемых форм.

Ассоциируя моральные ценности, равно как и факты, с Формами, Платон становится предшественником того, что получило название морального реализма и может быть определено так:

Моральный реализм — это теория (или совокупность теорий), которые объединяются поиском рационального обоснования нравственной объективности и по мере возможного избегают, с одной стороны, кантианского дуализма, разделяющего этическое и физическое суждение, а с другой стороны, юмовского натурализма, в рамках которого этическая объективность достигается за счет элиминации всего, что не имеет отношения к социальным и физическим наукам¹.

Иными словами, моральный реализм стремится избегать разделения между суждениями о фактах и суждениями о ценностях, располагая ценности в одном ряду с фактами. В то же время он отказывается рассматривать ценности как предметы социальных и физических наук. Речь идет

¹ R. Ogien, *Le Réalisme Morale*, avec des essais de C. Larmore, J. McDowell, T. Nagel, et al., Paris, PUF, 1999.

о том, чтобы увидеть в ценностях не формулы, а подлинную и независимую реальность, универсальную и неизменную.

Наиболее знаменитый ученик Платона, Аристотель, довольно суров к своему учителю:

После философских учений [досократиков — Л.Б.], о которых шла речь, появилось учение Платона, во многом примыкающее к ним, но имеющее и свои особенности по сравнению с философией италийцев. Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов. А так как Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения, то Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он назвал Формами, а все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется сообразно с ними, ибо через причастность существует все множество одноименных с Формами [вещей]. Однако «причастность» — это лишь новое имя: пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам, а Платон, <изменив имя>, — что через причастность. Но что такое причастность или подражание Формам, исследовать это и те, и другие не стали [«Метафизика» Alpha 6, 987a29–b14].

Эта безжалостная критика выделяет две проблемы в теории Форм: отсутствие определения Формы и отсутствие всякого объяснения того, как чувственные вещи могут быть причастны Формам. Диалоги «Парменид» и «Софист» обращаются ко второй проблеме, однако не находят окончательного решения, которое сможет предложить лишь Плотин. Но и неоплатоники будут неспособны определить, что такое Форма в целом, и описать, в чем заключается, например, Справедливость: постичь это можно лишь путем созерцания, которое столь же непередаваемо, как созерцание красного цвета. Вместе с тем теория Форм позволяет «понять», почему наш мир является до некоторой степени постижимым, почему мы можем о нем думать, говорить и в нем действовать.

Эти затруднения, вполне реальные, находятся в центре платонической традиции. Единственный способ их преодолеть — это сменить перспективу. Область умопостигаемого не может, как считает Аристотель, рассматриваться в качестве абстрактной надстройки, парящей над чувственным миром. Этот мир — единственная область конкретных сущих. Теория Форм нужна Платону лишь для того, чтобы гарантировать чувственному миру известную долю стабильности и регулярности, необходимую для того, чтобы его познавать, о нем говорить и в нем действовать. Иными словами, принцип объяснения чувственного космоса находится за пределами этого космоса. Разрыв между умопостигаемым и чувственным, который платоники обнаруживают в нисхождении от умопостигаемого к чувственному, оказывается не менее важен в логическом эмпиризме при восхождении от чувственного к умопости-

гаемому. Никакая экспериментальная проверка не может объяснить, почему математические знания позволяют действовать в чувственном мире и почему в этом мире возможны логические объяснения. Ситуация становится еще более сложной в случае с этикой и политикой: для большинства людей они основаны на фикции в виде религии и идеологии; в этих областях опыт не может предложить никаких решений для исключительных ситуаций, когда на кону стоит жизнь человека. Ради чего и ради кого можно пойти на смерть? Даже если Формы не предлагают окончательного решения, их заслуга в том, что они напоминают нам о неизбежных и неразрешимых проблемах.

Политика: Платон — основоположник тоталитаризма?

Любой разговор о политических воззрениях Платона не может обойти молчанием знаменитую книгу Карла Поппера «Открытое общество и его враги». Опубликованная в 1945 году, вскоре после Второй мировой войны, эта книга превращала Платона в основоположника тоталитаризма во всех его проявлениях, в том числе национал-социализма и советского коммунизма, и с тех пор не перестает вдохновлять критиков политической доктрины Платона. Вот отрывок из последней главы:

То, что нам следует извлечь из Платона, в точности противоположно тому, что он пытался преподать нам. И этот урок не следует забывать. Бесспорно, платоновский социологический диагноз превосходен, но предложенная им теория ещё хуже, чем то зло, с которым он пытался бороться. Остановка политических изменений не дает средства лечения болезни. Она не может принести счастья. Мы никогда не сможем вернуться к мнимой невинности и красоте закрытого общества.¹

¹ Рус. перев.: *Открытое общество и его враги*. Т. 1: Чары Платона. Пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. — Прим. перев.

Причина презрения Платона к истории и его отказ от всяких изменений в городе обусловлен не тем, что его политическая доктрина опирается на умопостигаемое (не только в «Государстве», но и, более сдержанно, в «Законах» и «Политике»). Универсальные и неизменные ценности, отвергаемые противником метафизики Поппером, не препятствуют изменениям в мире становления. Об этом свидетельствуют третья и четвертая книги «Государства», в которых повествуется о вырождении идеального города, и третья книга «Законов», в которой речь идет об эволюции общества с древности до эпохи Платона.

Некоторые философы, в том числе Ален Бадью, считают Платона революционером, желающим снести до основания современный ему политический режим; они признают, что платоновская политика не лишена тоталитарных черт. Сократ у Бадью обращается к Главку (= Главкуну) с такими словами:

Не будь столь строг к общественному мнению! Если рабочим, клеркам, деревенским мужикам, художникам и честным интеллектуалам трудно поверить в силу нашей Идеи (= Истины, см. Предисловие), то виноваты в этом липовые и сытые философы, лакеи господствующего строя, которые на жалеют красноречия, изливая на различные способы эмансипации, узаконенные философией во имя Идеи коммунизма, свои обычные упрёки: утопия! старье! преступный идеализм! Но если страстное желание людей стать Субъектами (= Душой, см. Предисловие) в той мере, в которой они на это способны, пробудится благодаря сочетанию мысленного труда борцов, верно-

сти философов этому труду и нескольких непредвиденных ударов, мгновенно ослабляющих пропагандистскую и репрессивную машину государств, то люди увидят будущее в совершенно иных красках. Они не только легко поверят в то, что наш проект — наилучший (философы уже на пути к доказательству этого), но массы, завладев Идеей (= Истиной), превратят ее, если прибегнуть к словам Мао, в «духовную атомную бомбу»¹.

Однако многие интеллектуалы еврейского происхождения из Восточной Европы, которые, как Карл Поппер, бежали от диктатуры и нашли прибежище в «западных демократиях», не разделяют этого мнения; среди них Исайя Берлин, Лео Штраус, Эрик Фёгелин. Их доводы будут рассмотрены ниже. Пока же вернемся к Платону.

Платон хочет заменить афинскую демократию на другой политический режим, кардинально от нее отличающийся — такой, который не будет развязывать войны и где философ не будет осужден на смерть, как Сократ. Этот новый порядок Платон представляет в двух диалогах: «Государстве», написанном, вероятно, около 387 года, после возвращения из первой поездки в Сиракузы, и «Законы» (этот диалог Платон создавал в последние годы и не успел закончить).

Афины, в которых жил Платон, — это прежде всего разделенный город. Он разделен экономически и политически, и разделение берет начало в семье (понятой в широком смысле слова как *oikos*²), основанной на браке. Семьи постоянно

¹ Alain Badiou, *La République de Platon: dialogue en un prologue, seize chapitres et un épilogue*, Paris, Fayard, 2012. Я цитирую по карманному изданию: Pluriel, 2014, p. 337.

² Греч. «дом», «род». — Прим. перев.

стремятся к увеличению своего имущества, которое является источником политической власти; это стремление становится прямой причиной войн — как гражданских, так и внешних. Платон объясняет этот механизм в восьмой и девятой книгах «Государства»: в таком демократическом городе, как Афины, разрыв между богатыми, облеченными политической властью, и бедными заставляет этих последних восстать и передать власть единственному человеку — тирану, который не подчиняется никаким законам. Соперничество между семьями, даже если оно не доводит до гражданской войны, вынуждает город искать новых богатств у соседей и захватывать новые территории. Все это ведет к более или менее многочисленным войнам. Но можно ли представить себе город, в котором *о́ikos* не будет играть определяющей роли? Платон готов предложить два решения.

«Государство»

В «Государстве» Платон прежде всего стремится представить такой город, в котором правители, лишённые всякого имущества, были бы отделены от ремесленников, заботящихся об их содержании. Находящиеся у власти при этом делятся на две группы: стражи ведут оборонительные войны, защищая город от внешних угроз, и поддерживают порядок внутри города, предупреждая гражданские войны; философы (из числа стражей) управляют. Разумеется, к власти приходят те, кто более всего способен к познанию умопостигаемых сущих, венчаемых Благom. Их задача будет заключаться в том, чтобы воспитывать остальных граждан, направляя их внутренний взор к умопостигаемому. Это их обязанность, ради которой всякое соперничество

между ними будет устранено, поскольку, в отличие от политиков прошлого и современности, они будут лишены всех богатств и амбиций.

Следует внимательно перечитать то, что во Франции называют «мифом о пещере»¹. В этом тексте Платон предлагает образ (εἰκὼν — так охарактеризован этот длинный отрывок) того политического действия, которое в его глазах тождественно процессу воспитания. Мы приведем основные отрывки с комментариями к ним.

СОКРАТ. После этого, — сказал я, — ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении образованности и необразованности вот какому состоянию. Представь себе людей, которые как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры. Вход в эту пещеру вытянут в длину и тянется снизу на самый верх, к свету. С малых лет у людей в пещере 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. Представь, что вдоль нее стоит невысокая стена вроде той ширмы, которую ставят кукольники перед зрителями. Поверх такой ширмы они показывают кукол.

ГЛАВКОН. Это я себе представляю.

¹ Неверно, так как Платон рассматривает этот рассказ не как миф, а как образ, иллюстрирующий положение человека.

СОКРАТ. 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.

ГЛАВКОН. Станный ты рисуешь образ и странных узников!

СОКРАТ. Подобных нам. Прежде всего разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры? [«Государство» VII, 514a–515b]

Чтобы заставить человека подняться и выйти из пещеры, следует его отвязать. Тогда он сможет видеть реальные объекты, тени которых были видны на стене пещеры перед ним. Он будет ослеплен солнечным светом. Это говорит о том, что тени — это чувственные вещи, а подлинные предметы — умопостигаемые формы. Что касается Солнца, то эта роль отведена Благу.

Далее предположим, что этот узник вновь спустится в пещеру и постарается донести до других их бедственное положение. Они не только не станут его благосклонно слушать, но и начнут преследовать, как Сократа.

СОКРАТ. Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

ГЛАВКОН. Конечно.

СОКРАТ. А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут — а на это потребовалось бы немалое время, — разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?

ГЛАВКОН. Непременно убили бы [«Государство» VII, 516e–517b].

Из этого следует, что философы, созерцавшие истинную реальность, будут вынуждены вновь вернуться в пещеру, чтобы убедить своих сограждан изменить образ жизни.

СОКРАТ. — Заметь, Главкон, что мы не будем несправедливы к тем, кто становится у нас философами, напротив, мы предъявим к ним лишь справедливое требование, заставляя их заботиться о других и стоять на страже их интересов. Мы скажем им так: «Во всех других государствах люди, обратившиеся к философии, вправе не принимать участия в государственных делах, потому что люди сделали 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 родили мы, для вас же самих и для остальных граждан, подобно тому, как у пчел среди их роя 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 людей и привыкать созерцать темные стороны жизни. Привыкнув, вы в тысячу раз лучше, чем живущие там, разглядите и распознаете, что представляет собой каждая тень и образ чего она есть, так как вы уже раньше лицезрели правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго. Тогда государство будет у нас с вами устроено уже наяву, а не во сне, как это происходит сейчас в большинстве государств, где идут междоусобные войны и призрачные сражения за власть, — будто это какое-то великое благо». По правде же дело обстоит вот как: где всего менее стремятся к власти те, кому предстоит править, там государство управляется лучше всего и распри отсутствуют полностью; совсем иначе бывает в государстве, где правящие настроены противоположным образом [«Государство» VII, 520a–d].

Политический вопрос неразрывно связан с философией, которая предполагает новую образовательную концепцию, позволяющую перейти от видимости к знанию. Мы живем в мире теней. И поскольку мы больше ничего в этом мире не видели, нас это устраивает. Политика людей знающих заключается в том, чтобы заставить нас выйти из этой пещеры, чтобы созерцать подлинную реальность, то есть область Форм, венчаемых Благом.

СОКРАТ. Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление (εἰκὼν) 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. Если ты все это допустишь, то постигнешь мою заветную мысль — коль скоро ты стремишься ее узнать, — а уж богу ведомо, верна ли она. Итак, вот что мне видится: в том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни [«Государство» VII, 517b–c].

Итак, увидевшие подлинную реальность должны будут спуститься в мир теней, чтобы вывести на свет его узников. Это возможно потому, что в рамках устройства, описанного Платоном, правители будут руководствоваться не соперничеством, а властным требованием справедливости. Ничем не владея, философы будут управлять городом, а стражи, также избавленные от имущества, воздержатся от того, чтобы силой захватить блага у ремесленников. Словом, среди правителей платоновского города более не будет семей (οἰκοί), которые борются за власть.

Но как обеспечить единство и согласие в городе, где правители (философы и стражи) решительно отделены от тех, кто их кормит и обслуживает? При помощи мифа, как мы уже говорили.

СОКРАТ. Но какое мы нашли бы средство, в случае, если возникнет потребность в обмане из числа тех, о которых мы недавно говорили, заставить прежде всего правителей поверить в благородство этого обмана, а если это невозможно, то всех остальных граждан?

ГЛАВКОН. О каком обмане ты говоришь?

СОКРАТ. Ничего нового, финикийцам это знакомо¹. Прежде это нередко случалось, как рассказывают поэты, и люди им верят, но в наше время этого не бывало. Насколько я понимаю, это трудно повторить и не так-то легко заставить в это поверить.

ГЛАВКОН. Ты, видимо, не решаешься сказать.

СОКРАТ. Моя нерешительность покажется тебе вполне естественной, когда я скажу.

ГЛАВКОН. Говори, не бойся.

СОКРАТ. Хорошо, я скажу, хотя и не знаю, как мне набраться смелости и какими доводами воспользоваться. Я попытаюсь внушить сперва самим правителям и воинам, а затем и остальным гражданам, что все то, в чем мы их воспитали и взрастили, представилось им во сне как пережитое, а на самом-то деле они тогда находились под землей и вылепливались и взращивались в ее недрах — как сами они, так и их оружие и различное изготовляемое для них снаряжение. Когда же они были совсем законче-

¹ Намек на основание Фив финикийцем Кадмом (см. «Законы» II, 663d–e).

ны, земля, будучи их матерью, произвела их на свет. Поэтому они должны и поныне заботиться о стране, в которой живут, как о матери и кормилице, и защищать ее, если кто на нее нападет, а к другим гражданам относиться как к братьям, также порожденным землей.

ГЛАВКОН. Недаром ты так долго стеснялся изложить этот вымысел.

СОКРАТ. Вполне естественно. Однако выслушай и остальную часть сказания. Мы скажем так, продолжая этот рассказ: «Хотя все члены государства братья, но бог, вылепивший вас, в тех из вас, кто способен править, примешал при рождении золота, и поэтому они наиболее ценны, в помощников их — серебра, железа же и меди — в земледельцев и разных ремесленников. Вы все родственны, по большей части рождаете себе подобных, хотя все же бывает, что от золота родится серебряное потомство, а от серебра — золотое; то же и в остальных случаях. От правителей бог требует прежде всего и преимущественно, чтобы именно здесь они оказались доблестными стражами и ничто так усиленно не оберегали, как свое потомство, наблюдая, что за примесь имеется в душе их детей, и, если ребенок рождается с примесью меди или железа, они никоим образом не должны иметь к нему жалости, но поступать так, как того заслуживают его природные задатки, то есть включать его в число ремесленников или земледельцев; если же рождается кто-нибудь с примесью золота или серебра, это надо ценить и с почетом переводить его в стражи или в помощники. Ведь есть предсказание, что государство разрушится, когда его

будет охранять железный страж или медный». Но как заставить поверить этому мифу — есть ли у тебя для этого какое-нибудь средство?

ГЛАВКОН. Никакого, чтобы поверили сами [первые] стражи, но можно это внушить их сыновьям и позднейшим потомкам. [«Государство» III, 414b–415d].

Таким образом, город должен представлять собой одно семейство, произошедшее от одной матери — земли. Вместе с тем в этой семье есть строгое деление. Ситуация, описанная в «Государстве», парадоксальна: правители города (философы и стражи) не могут иметь семьи, но все сообщество граждан считается единым семейством. И Платон прямо называет это «обманом». Он, разумеется, знает, что человеческий род продолжается благодаря половому размножению. Но значение этого двойного мифа, на котором покоится «Государство», свидетельствует об актуальности оппозиции, предложенной Эриком Фёгелином, между традиционным мифом и мифом «сознательным», призванным трансформировать ценности, заложенные в преданиях предков¹.

Но отменяя семью, Платон тем самым отменяет брак. Как же обеспечить продолжение рода правителей, то есть стражей и философов? Ведь для этого необходимы сексуальные отношения между мужчиной и женщиной. И кто будет воспитывать детей, рожденных от этих отношений? В Афинах, где жил Платон, как и в большинстве традици-

¹ Erik Voegelin, *Platon et Aristotle, Ordre et histoire III*, trad. de l'anglais, préface et annotation par Thierry Gonthier, Paris, Éd. du Cerf, 2015.

онных обществ, социальная роль женщины определяется тем фактом, что она способна зачать, выносить и воспитать ребенка. Это ограничивает ее жизнь домом и препятствует всякой деятельности за его пределами. Иными словами, социальная роль женщины определяется ее телом. Но Платон полагает, что человек — это прежде всего душа. Любое человеческое существо для него, независимо от пола, — это живое существо, составленное из тела и души, которая вселилась в тело лишь на время и переживет его. Это допущение, в значительной мере основанное на предрассудке, имеет важнейшие последствия для распределения социальных ролей в обществе, в частности, как и следовало ожидать, для женщин. В самом деле, если обращать внимание на душу, а не на тело, то функции мужчины и женщины должны быть одинаковы.

СОКРАТ. Значит, друг мой, не может быть, чтобы у устроителей государства было в обычае поручать какое-нибудь дело женщине только потому, что она женщина, или мужчине — только потому, что он мужчина. Нет, одинаковые природные свойства встречаются у живых существ того и другого пола, и по своей природе как женщина, так и мужчина могут принимать участие во всех делах, однако женщина во всем неможнее мужчины [«Государство» V, 455d–e].

Следовательно, женщина может быть стражем, что само по себе было неприлично в обществе, где воинская служба была исключительным правом мужчины. В «Государстве» женщинам предоставляется право на то же образование, которое получают мужчины, причем не только в том, что

касается культуры (μουσική), но и в части физической подготовки (γυμναστική). Тренировались же греки обнаженными.

СОКРАТ. Пусть же жены стражей снимают одежды, раз они будут вместо них облекаться доблестью, пусть принимают они участие в войне и в прочей защите государства и пусть не отвлекаются ничем другим. Но во всем этом, из-за слабости их пола, женщинам надо давать поручения более легкие, чем мужчинам. А кто из мужчин станет смеяться при виде обнаженных женщин, которые ради высокой цели будут в таком виде заниматься гимнастикой, тот, этим своим смехом «недозрелый плод срывая мудрости»¹, и сам, должно быть, не знает, над чем он смеется и что делает. А ведь очень хорошо говорят — и будут повторять, — что полезное прекрасно, а вредное — безобразно [«Государство» V, 457a–b, см. также 452a–b].

Похожее требование мы находим и в «Законах» (V, 814c–d).

Но как быть с проблемой продолжения человеческого рода, которое требует сексуальной связи между мужчиной и женщиной и предполагает определенную стабильность в первые годы жизни ребенка? Платон предлагает установить среди стражей общность жен, из которой проистекает и общность детей.

СОКРАТ. За этим законом и за остальными предшествовавшими следует, я думаю, вот какой...

¹ Адаптация стиха из Пиндара (фрагмент 209 Snell-Mahler).

ГЛАВКОН. Какой?

СОКРАТ. Все жены этих мужей должны быть общими, а отдельно пусть ни одна ни с кем не сожительствует. И дети тоже должны быть общими, и пусть отец не знает, какой ребенок его, а ребенок — кто его отец.

ГЛАВКОН. Этот закон вызовет гораздо больше недоверия, чем тот, — в смысле исполнимости и полезности [«Государство» V, 457c–d].

На протяжении столетий этот закон вызывал величайшее замешательство комментаторов.

Поскольку у стражей — как мужчин, так и женщин — все общее, включая занятия, еду и жилище, это естественно подталкивает их к близости:

СОКРАТ. А раз ты для них законодатель, то так же, как ты отобрал стражей-мужчин, ты по возможности отберешь и сходных с ними по своей природе женщин и им вручишь их. Раз у них и жилища, и трапезы будут общими, и никто не будет иметь этого в частном владении, раз они всегда будут общаться, встречаясь в гимназиях и вообще одинаково воспитываясь, у них по необходимости — я думаю, врожденной — возникнет стремление соединяться друг с другом. Или, по-твоему, я говорю не о том, что неизбежно?

ГЛАВКОН. Это не геометрическая, а эротическая неизбежность; она, пожалуй, острее той убеждает и увлекает большинство людей [«Государство» V, 458c–d].

Но эти союзы не будут отданы на волю случая. Как при разведении скота, Платон предлагает проводить селекцию посредством ложной жеребьевки, по итогам которой те, кто отличается превосходными физическими и моральными качествами, будут сходиться при определенных обстоятельствах:

СОКРАТ. Надо будет установить законом какие-то празднества, на которых мы будем сводить вместе девушек и юношей, достигших брачного возраста, надо учредить жертвоприношения и заказать нашим поэтам песнопения, подходящие для заключаемых браков. А определить количество браков мы предоставим правителям, чтобы они по возможности сохраняли постоянное число мужчин, принимая в расчет войны, болезни и т.д., и чтобы государство у нас по возможности не увеличивалось и не уменьшалось [«Государство» V, 460a–b].

По закону мужчина должен приносить потомство с двадцати пяти лет, а женщина — с двадцати лет. Возраст деторождения длится 30 лет для мужчины и 20 лет для женщины.

Здоровые дети, родившиеся от этих союзов, будут поручены кормилицам, а все прочие — истреблены.

СОКРАТ. Взяв младенцев, родившихся от хороших родителей, эти лица отнесут их в ясли к кормилицам, живущим отдельно в какой-нибудь части города. А младенцев, родившихся от худших родителей или хотя бы от обладающих телесными недостатками, они укроют, как положено, в недоступном, тайном месте [«Государство» V, 460c].

Следовательно, дети не будут знать своих родителей. Те же, кто обладает недостатками, будут брошены на произвол судьбы, как было принято в то время. По мере возможности следует избегать кровосмешения, то есть союза отца или матери с дочерью или сыном. Ради этого устанавливаются строгие правила: юноши и девушки, родившиеся в период после соития, соответствующий окончанию беременности, все будут считаться братьями и сестрами. Они не смогут сближаться ни между собой, ни с теми, кто может оказаться их родителем, за одним исключением:

Из числа же братьев и сестер закон разрешит сожителем становиться тем, кому это выпадет при жеребьевке и будет дополнительно утверждено Пифией [«Государство» V, 461c].

Обратим внимание, что инцест у Платона допустим, хотя и приняты все меры, чтобы его избежать. Это касается и гомосексуальных отношений: они осуждаются постольку, поскольку препятствуют прокреации или нарушают законы пайдерастии («Государство» III, 403a–c). В принципе, отношения между любящим и возлюбленным в рамках пайдерастии должны оставаться целомудренными. Но заключительные слова Сократа дают понять, что в конечном итоге важна воздержанность; это требование мы находим в «Государстве» III, 402d–403c, и в «Законах» VIII, 840e. Вместе с тем, начиная с сорока лет для женщины и пятидесяти пяти для мужчины, гетеросексуальная активность становится свободной при двух условиях: следует избегать кровосмешения и прокреации («Государство» V, 461b–c).

Одним словом, общность женщин и детей у Платона вписана, с одной стороны, во вполне определенный метафизический контекст, в рамках которого человек определяется его душой, а не телом, а с другой — в определенный революционный проект, призванный заменить существующее политическое устройство иным.

Распространение воинской обязанности на женщин, общность жен и детей, запрет на имущество для стражей и философов, находящихся у власти, должны были вызвать шквал критики.

«Законы»

Тридцать лет спустя, ближе к концу жизни, Платон видоизменяет свой политический проект, по-прежнему стремясь ослабить семью, *οἶκος*, бывшую для него источником всех зол. Но на этот раз он выбирает другую стратегию.

Основная экономическая единица города, описанного в «Законах», — это надел или владение (*κλήρος*), который должен не только кормить своего собственника и его семью, но и покрывать содержание рабов и иностранных резидентов (метеков). Надел нужен и для уплаты налогов городу, который представляет собой замкнутую систему, поскольку гражданам запрещено торговать. Так определяется базовая социальная ячейка города (*οἶκος* или *ἐστία*¹). Число таких ячеек установлено в размере 5040, и они делятся на 12 частей, соответствующих двенадцати филам, к которым принадлежит население. Каждый надел состоит из двух частей: одна расположена рядом с городом, дру-

¹ Греч. «очаг». — *Прим. перев.*

гая — на окраине. Стало быть, каждой семье принадлежит два дома: городской и загородный.

В паре «надел» (κλήρος) — «семья» (οἶκος) человеческая составляющая не является главной. Оригинальность платоновского законодательства, особенно в части наследования, заключена в желании установить соответствие между численностью населения и количеством земельных участков. Семья — это средство поддержания надела (κλήρος), а не наоборот. С экономической и человеческой точек зрения, это означает ослабление семьи (οἶκος).

Население делится также на четыре класса в зависимости от величины имущества. Сначала земельные участки, одинаково плодородные, будут переданы в пользование гражданам. Кроме того, в зависимости от имущества, с которым прибыл каждый поселенец, все они будут распределены по четырем классам. В четвертом, самом бедном, граждане владеют как минимум своим наделом и стоимостью надела в виде отчуждаемого имущества. На другом конце находятся граждане первого класса: они могут владеть стоимостью пяти наделов («Законы» V, 744a–d). Принимаются особые меры для поддержания такого распределения благ. Гражданам запрещено трудиться за деньги («Законы» V, 742e, 743d–e; VIII, 846d) — такого рода работой занимаются чужеземцы и рабы («Законы» VII, 806d–e). Кроме того, запрещена торговля («Законы» IX, 919d–e, см. также «Законы» VIII, 847d–e). Продукты, поставляемые земледелием, распределяются между гражданами безо всякого рынка; лишь неграждане имеют право покупать припасы и другие товары на рынке («Законы» VIII, 847e–848c). При необходимости сделками, связанными с импортом товаров, ведают стражи законов, опять-

таки вне рынка («Законы» VIII, 847b–c). В любом случае монета, находящаяся в обращении внутри страны, не будет иметь ценности за ее пределами («Законы» V, 741e–742b).

Мужчины и женщины равны во всем, включая образование и воинские обязанности; они обязаны вступить в брак в возрасте, который определяет закон: мужчины — между 25 и 35 годами («Законы» IV, 721a–b; VI, 772b); женщины — между 16 и 20 годами («Законы» VI, 785b; VIII, 833d). Расходы установлены пропорционально классу, к которому принадлежит семья («Законы» VI, 774e–b). Женившись, сын обустраивается в одном из домов, входящих в надел его семьи: либо в городе, либо за городом. Целью брака является поддержание численности граждан. Бездетный брак расторгается по истечении десятилетнего срока («Законы» VI, 775e–776a). От года до трех младенцы находятся под присмотром матери и кормилицы. В возрасте от трех до шести лет дети распределяются по святилищам, где за ними присматривают кормилицы, которые подчиняются попечительницам о браках («Законы» VII, 793d–794c). Попечительницы также контролируют супругов и ведают повторными браками вдов («Законы» IX, 926d–932d). В отличие от «Государства», основы семьи сохраняются, однако пространство для маневра становится ограниченным.

Образование рассматривается как гражданское формирование тела и души. Образование является всеобщим и обязательным с шести лет («Законы» VII, 804c–d) как для мальчиков, так и для девочек. Девочки воспитываются отдельно от мальчиков, но получают такую же подготовку. Помимо физических упражнений, план занятий включает в себя: чтение и письмо, общую культурную подготовку

(поэзия, музыка, комедия и трагедия), математику и астрономию. Впрочем, вся жизнь гражданина, не занятая работой, является продолжением его обучения. Праздники и религиозные торжества составляют часть повседневной жизни и всякий раз сопровождаются мусическими или гимнастическими состязаниями.

В этом контексте функциональное деление на три класса, описанное в «Государстве», отходит на второй план. Правители — это должностные лица из числа граждан: роль попечителей земель («агрономы», ἀγρονόμοι) близка той, что играют стражи; «ночное собрание» (νυκτερινὸς σύλλογος) выполняет ту же функцию, что и философы; и все вместе заняты в производстве. Единство этого объединения поддерживается мифом про «автохтонов», и в этом случае также подчеркнуто лживым:

АФИНЯНИН. Но если бы даже это было не так — а возможность этого показало наше нынешнее рассуждение, — то законодатель, хоть сколько-нибудь полезный, дерзнул бы, как и в иных случаях, употребить ложь по отношению к молодым людям ради их же блага. А разве смог бы он найти ложь более полезную, чем эта, для того чтобы заставить добровольно, а не по принуждению поступать во всем справедливо?

КЛИНИЙ. Истина прекрасна, чужеземец, и пребывает незыблемой, но убедить в ней, видимо, нелегко.

АФИНЯНИН. Допустим. Однако оказалось легким делом заставить поверить сказке про сидонца, хотя она столь невероятна, да и тысяче других.

КЛИНИЙ. Какой сказке?

АФИНЯНИН. О том, как из посеянных зубов родились вооруженные люди. Для законодателя это великий пример, что можно убедить души молодых людей в чем угодно. Поэтому ни о чем другом он так не должен заботиться, как о том, чтобы разыскать все то, уверенность в чем доставит государству величайшее благо. Законодатель должен найти всевозможные средства, чтобы узнать, каким образом можно заставить всех живущих совместно людей постоянно, всю свою жизнь выражать как можно более одинаковые взгляды относительно этих предметов как в песнях, так и в сказаниях и рассуждениях. Если вы придерживаетесь иного мнения, чем я, то ничто не препятствует подвергнуть обсуждению спорный вопрос [«Законы» II, 663e–664a].

Так мы получаем общество без конфликтов, по крайней мере в теории. Но какой ценой! Речь идет об обществе, замкнутом на себе самом и иерархически выстроенном, в котором власть правителей не ограничена институционально, поскольку семьи либо не существует, либо у нее нет права голоса. Вот почему вслед за Карлом Поппером в Платоне видели вдохновителя Сталина или даже Гитлера. Но так ли это на самом деле? На этот счет мнения расходятся.

Предварительные итоги

Итак, при том, что политическая доктрина обращается к системе всеобщих и неизменных ценностей, это все-таки не приводит к тому, что мир становления перестает

подчиняться истории. Вместе с тем некоторые современные мыслители придерживаются иного мнения по поводу происхождения тоталитаризма.

Исайя Берлин¹ различает античное понятие позитивной свободы и современное понятие негативной свободы. Негативная свобода заключается в отсутствии преград и в свободном выборе: свободен тот, кому никто не препятствует действовать, причем пространство этого действия не сведено к минимуму. Иными словами, это человек, который не ограничен, не угнетен и не поработщен. Позитивная свобода, напротив, связана с правом и с полной реализацией человеческой личности; человек — это живое существо, чей разум отличает его от всего прочего в мире. Разумное «я» противостоит иррациональным порывам, неконтролируемым желаниям, стремлению к немедленному удовлетворению — тому низшему «я», которое находится во власти желаний и страстей и которое следует подчинить строгой дисциплине, чтобы возвысить его до его подлинной природы. Но некоторые мыслители, в том числе Платон, смешивают это подлинное «я» с целым более высокого порядка (городом, государством, расой, Церковью), в котором индивид — не более чем элемент целого. Навязывая строптивым участникам целого свои решения, такое [общее] «я» достигает для себя — и, следовательно, для своих членов — более высокой степени свободы. В том, что касается Платона, проблема заклю-

¹ Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté* [1969], перевод на франц. J. Carnaud, J. Lhana, Calman-Lévy, 1988; *La liberté et ses traîtres: six ennemis de la liberté*, перевод на франц. Lautent Folliot, Paris, Payot et Rivages, 2009.

чается в отсутствии понятия свободы помимо свободы от рабства; понятия «воли», «свободы» и «субъекта» (μοί) появятся лишь намного позже. Вот почему среди поборников тоталитаризма Исайя Берлин упоминает не Платона, а некоторых мыслителей Просвещения, таких как Гельвеций, Руссо, Фихте, Сен-Симон и даже такого консерватора, как Жозеф де Местр, — все они придерживались авторитарных взглядов на позитивную свободу.

Очевидно, что платоновское государство не является демократическим: хотя в «Законах» и предусмотрено голосование, его подготовка и проведение подчиняется многочисленным и обязательным правилам. Наиболее тревожный аспект этого политического проекта связан с тем, что отказ от института семьи или, по меньшей мере, снижение его роли, разрушает посредническую структуру между властью и индивидом, который, таким образом, оказывается абсолютно беспомощен перед лицом государственной машины. И все же город, описанный в «Государстве» и в «Законах», не отдан полностью во власть произвола. Разумеется, это замкнутые общества, но они подчиняются законам, которые всем известны и которые опираются на древнюю мифическую традицию. В том, что касается внешней и внутренней безопасности, ключевая роль отведена вооруженным силам, но и они подчиняются начальнику, который, хотя и происходит из их рядов, все же — не один из них. Отметим также, что в восьмой и девятой книгах «Государства» Платон, понимая хрупкость идеального города, описывает его постепенное вырождение в тиранию. В такой демократии, где разрыв между богатыми и бедными значителен, угнетенный народ ищет в тиране защитника, который поначалу ему покровительствует, а затем,

набирая все более многочисленную охрану, присваивает все полномочия и подавляет народ. И все же современные общества, провозглашая «негативную свободу», вызывают у граждан чувство опьянения, осужденное уже Платоном¹. Это ведет к тому, что все говорят и делают что вздумается; единственное ограничение заключается лишь в том, чтобы оставаться в рамках того, что элита определяет как «политически корректное». Эта критика современности позволяет понять, почему политические проекты Платона вызывали и достаточно положительные оценки.

Согласно Эрику Фёгелину, который в свою очередь вдохновлялся Карлом Шмиттом², причину тоталитаризма следует искать не у Платона, а в секуляризованных богословских концептах, оторванных от их истока. Сциентистские идеологии вроде марксизма или позитивизма вместе с разного рода видами тоталитаризма представляют собой светские религии, в которых раса, класс, наука или государство становятся абсолютным критерием мироустройства. По сути, это критика правового позитивизма в духе Ганса Кельзена³; в этом позитивизме Фёгелин видит порочный круг: государственное принуждение является источником права, но само государство определяется через согласие с законом. Чтобы выйти из этого круга, Фёгелин апеллирует к опыту «нездешнего», вроде такого, о кото-

¹ Jean-François Pradeau, "L'ébriété démocratique: la critique platonicienne de la démocratie dans les *Lois*", *Journal of Hellenic Studies* 124, 2004, 108–124.

² Carl Schmitt, *Les religions politiques* [1938], перевод с немецкого Jacob Schmutz, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

³ Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, перевод второго издания (1969) выполнен Ch. Eisenmann, Paris-Bruxelles, Brulant LGD, 1999.

ром говорит учение Платона¹. Это учение он понимает не как систему, но как движение, направленное на то, чтобы в мифотворчестве выйти за пределы разума при помощи души. Платон критикует аристократическую культуру, для которой традиционный миф является источником порядка в мире и в государстве, поскольку он рассчитывает заменить его душой как началом телесной жизни и в особенности умом, вершиной души. Хотя этика и политика Платона основаны на учении об умопостигаемом, он по-прежнему укоренен в истории.

Оценка Лео Штрауса² гораздо более позитивна. Заслуга Платона заключается в том, что он преодолел софистическую оппозицию между законом (*νόμος*) и природой (*φύσις*), показав, что ум является источником порядка в природе и в городе. Речь идет о «естественной справедливости» (*τὸ φύσει δίκαιον*), упомянутой в «Горгии» (488c5), «Государстве» (VI, 501b2) и «Законах» (III, 699d6). Естественная справедливость отождествляется с правом через понятие порядка; лишь в порядке заключается для граждан возможность упорядоченной жизни в городе, избавленном от конфликтов, к чему стремился еще Гесиод. Понятие естественной справедливости связано с математической формулой; пропорциональное равенство противопоставлено арифметическому равенству, которое защищали приверженцы демократии. Идея порядка между

¹ Мы находим схожую критику в «Сизифе» — диалоге, который приписывается Платону, но по всей видимости подложен.

² См., в первую очередь, Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* [1953], перевод с англ. Monique Nathan, Éric de Dampierre, Paris, Plon, 1986. В последние годы многие труды Лео Штрауса были переведены на франц. Olivier Berrichon-Seyden.

разнородными элементами возникает в результате количественной дифференциации, которая зависит от их статуса. Естественная справедливость, принадлежащая к области умопостигаемого, является всеобщей и неизменной. Именно она должна вдохновлять идеальные устройства, разработанные в «Государстве» и в «Законах». Однако мы не находим ее в существующих законодательствах, которым, впрочем, следовало бы к ней стремиться; просопопея афинских законов в «Критоне» — хороший пример такой дистанции между реальным и идеальным. Для Лео Штрауса и его школы только идея естественной справедливости может стать ответом на исторический релятивизм в политике и в области этики.

Таким образом, осуждение политической доктрины Платона современными авторами разнообразно и обусловлено их собственной философской программой.

Вместе с тем, даже не принимая во внимание общность жен и детей, некоторые предложения Платона представляются сегодня неприемлемыми.

1) Рабство рассматривается в античности как неизбежность: в отсутствие техники и промышленности раб является незаменимой рабочей силой. Платон сдержан на этот счет и замечает лишь, что греки не должны становиться рабами.

2) Внешние войны многочисленны и необходимы для захвата рабов, которые вместе с метеками представляют собой единственную рабочую силу в «Законах». Они также необходимы в «Государстве», в частности для транспортировки тяжелого вооружения гоплитов и выполнения наиболее тяжелой и неблагодарной работы в обществе.

3) Избавление от лишних или физически нездоровых детей — наиболее вопиющее в наших глазах предложение. Но в то время это была довольно распространенная практика — стоит вспомнить хотя бы историю Эдипа. Царь Лай, которому было предсказано оракулом, что он умрет от руки сына, выбросил младенца, предварительно проколов ему лодыжки, чтобы связать их ремнем. Воспаление, которое возникло из-за раны, дало имя мальчику («Эдип» означает «опухшие ноги»). Мальчик был принят и воспитан в царской семье. Став взрослым, он убил своего отца, Лая, и женился на своей матери Иокасте, а затем [узнав об этом] ослепил себя.

4) Запрет на всякое культурное производство объясняется тем фактом, что, как мы видели, на состязаниях трагических поэтов, комедиографов и рапсодов создавался такой образ Афин, который был угоден самим Афинам.

Но все эти практики могут быть объяснены тем, что Платон был погружен в определенный контекст, в котором власть была авторитарной, война — беспрестанной, рабство — приемлемым, избавление от детей — регулярным, а театральные представления подвергались цензуре. Потребовалось более двух тысячелетий, чтобы это положение дел, знакомое Платону, изменилось.

И все же как минимум в двух отношениях Платон предлагает новшества.

1) Он предлагает привести к власти знание в лице философов:

СОКРАТ. Вот теперь я и пойду навстречу тому, что мы уподобили крупнейшей волне; это будет высказано, хотя бы меня всего, словно рокочущей волной, обдало насмешками и бесславием. Смотри же, что я собираюсь сказать.

ГЛАВКОН. Говори.

СОКРАТ. Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать, и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно. Вот почему я так долго не решался говорить, — я видел, что все это будет полностью противоречить общепринятому мнению; ведь трудно людям признать, что иначе невозможно ни личное их, ни общественное благополучие [«Государство» V, 473c–e].

Но такая власть знания (в той или иной форме) так никогда и не осуществилась, как мы уже отмечали. Философ хочет, чтобы всюду воцарился рациональный и лишенный противоречий порядок, в то время как политик должен иметь в виду страсти, из которых проистекают противоречия. Все же современные общества все более склоняются в сторону рационализации политики. Разного рода ученые играют все более важную роль в общественном управлении: движение, которое провозглашает *knowledge society*, — одна из недавних перемен в этом направлении.

2) Наиболее важная инновация Платона, пожалуй, касается места женщины в обществе. Определяя человека не

через его тело, но через его душу, Платон освобождает женщину. Как в «Государстве», так и в «Законах» женщина имеет право на то же образование, что и мужчина, может нести военную службу и, хотя это прямо не сказано, может достичь наиболее высоких постов. Эта революционная перемена должна вызвать одну из трех волн насмешек, которым готовится противостоять Сократ в «Государстве»:

СОКРАТ. Можно сказать, что при обсуждении закона относительно женщин нам удастся как бы избежать одной волны, чтобы она не захлестнула нас, когда мы будем решать, что стражи-мужчины и стражи-женщины должны всё выполнять сообща: напротив, наша беседа последовательно ведет к выводу, что это возможно и полезно.

ГЛАВКОН. В самом деле, грозной волны удастся тебе избежать! [«Государство» V, 457b–c]

И все же невозможно видеть в Платоне феминиста в современном смысле слова, поскольку социальный контекст совершенно изменился. Тем не менее, его можно считать предвестником феминизма, поскольку он настаивает на равенстве мужчин и женщин, чья судьба не должна быть обусловлена только их телом.

Как мы видим, политические и социальные прогнозы Платона удивительно актуальны. Он затрагивает все проблемы, с которыми мы до сих пор сталкиваемся. Но следует признать, что решения, которые он предлагает, по большей части либо неприменимы, либо даже заслуживают осуждения. Поэтому нужно делать скидку на обстоятельства. По-

литическая модель Платона ведет к появлению закрытого общества, все множество членов которого разделяет одни и те же ценности, и где изменения происходят очень медленно, если вообще происходят. Сегодня, напротив, мы живем в открытом обществе, которое управляется при помощи олигархической демократии (зависящей прежде всего от богатства) и стремится к плюрализму. Наши общества состоят из множества объединений, каждое из которых защищает свои ценности. Их сосуществование возможно лишь при условии признания формальных и негативных ценностей: моя свобода кончается там, где начинается свобода другого и т.п. Своего рода надстройка (*superstructure*) «политически корректного» делает совместную жизнь если не гармоничной, то по меньшей мере приемлемой. Но это равновесие хрупко. Достаточно того, чтобы одно объединение — более богатое, более решительное, более жестокое — решило навязать свои ценности другим, чтобы совместная жизнь стала очень трудной и даже невозможной¹.

¹ Luc Brisson, *Puissance et limites de la raison. Le problème des valeurs*, в соавторстве с F. Walter Meyerstein, Paris, Les Belles Lettres, серия "L'âne d'or"), 1995.

Физика: презирал ли Платон чувственный мир?

Как мы уже видели, чтобы определить ценности (этика), понятые как факты, необходимо объяснить, как возможно их познание (эпистемология) и каково их место в мире (космология). Существование умопостигаемых сущностей, которые являются образцами для своих подобий — чувственных вещей, придает последним известную долю стабильности и регулярности, которая позволяет их ощущать, о них размышлять и на них воздействовать. Эта регулярность и устойчивость должны находиться не только в человеке и в городе, где политика и этика неразрывно связаны, но и в космосе. Чтобы осуществлять добродетель и таким образом достигать совершенства, следует действовать в среде, которая меняется не слишком быстро и не слишком резко. Для Платона это возможно лишь в том случае, если чувственное проникнуто умопостигаемым, как он объясняет в «Тимее». Из этого следует, что Платон не мог презирать чувственный мир, который он наделяет реальным статусом. Это равносильно утверждению, что проблема причастности (которая рассматривается в первой части «Парменида» и которую Аристотель считал

самым уязвимым местом платоновской мысли) должна получить решение в плоскости космологии. Такое решение предлагает «Тимей».

В «Тимее» ставится задача описать происхождение мира, человека и общества не в результате творения из ничего, но как переход от беспорядочного состояния к порядку.

Тем самым, с одной стороны, замысел Платона описать происхождение космоса, человека и общества встраивается в развитую древнегреческую традицию — традицию, которая через предшественников Платона восходит к поэтам. С другой стороны, это замысел невероятно новаторский.

«Философ», который хочет описать происхождение космоса, человека и общества, так же беспомощен, как и, например, поэт Гесиод, который в своей «Теогонии» полагается на Муз — они подсказывают ему, каких мнений держаться о происхождении богов. Подобно поэту, философ произносит речь, которую нельзя считать ни правдивой, ни ложной, поскольку она касается предметов, ускользающих от автора: он, разумеется, не мог присутствовать ни при появлении человека, ни тем более при появлении космоса. Такого рода речь называется мифом.

Традиционный с точки зрения своих задач и даже с точки зрения «литературного жанра», «Тимей» вместе с тем представляет собой новацию с точки зрения предлагаемого объяснения. Это новаторство тройко. Впервые в истории Платон ставит проблему научного познания: научное объяснение должно иметь необходимый и отвлеченный характер, оно не может сводиться к непосредственным данным, поставляемым чувственным восприятием. Чтобы решить эту проблему, Платон закладывает основы для того, что

станет методом всякого исследования, претендующего на научность, хотя «аксиомы», которые составляют его систему, заданы *a posteriori*, правила умозаключений остаются неявными, а наблюдение и верификация отсутствуют. Наконец, самое важное: впервые в истории науки Платон превращает математику в инструмент, позволяющий выводить следствия из заданных аксиом. Хотя начиная с Аристотеля признавалось значение научного метода, то есть метода гипотетико-дедуктивного, формальным средством космологии оставался (от Аристотеля вплоть до Ренессанса) повседневный язык.

Проект «Тимея»

Как и его предшественники («натурфилософы» и все, кто вслед за ними задавались вопросом о происхождении и структуре космоса), Платон в «Тимее» сталкивается со сложностью этого множества всех множеств, всех феноменов. По сути, для Платона космос в его нынешнем состоянии — это результат перехода к порядку от беспорядка, который представляет собой состояние максимальной механической сложности, когда все стихии находились в состоянии, в котором «не было ни разума, ни меры» («Тимей» 53a). Иными словами, среди них царил только случай. Чтобы описать этот процесс, Платон исходит из следующего допущения: объяснить — значит ограничить эту сложность, подчинив ее модели, позволяющей дать ей достаточно простое описание, которое могло бы стать объектом познания. Мы можем проиллюстрировать это допущение, прибегнув к обыденному сравнению. Возьмем великолепный персидский или китайский ковер. На пер-

вый взгляд, его сложность кажется совершенно непроницаемой. Но при внимательном рассмотрении мы можем выделить один или несколько повторяющихся мотивов. Правила, которым подчиняется этот повтор, позволяют справиться со сложностью, редуцировать ее. Так же обстоит дело с космологией: математические науки — это инструмент, при помощи которого конструируется некая модель, эффективность которой мы можем проверить. В этом плане пределы любой космологии совпадают с пределами математики¹.

В «Тимее» Платон стремится описать происхождение космоса, человека, который являет собой микрокосм, и даже государства (в мифе про Атлантиду). Вот план диалога:

Введение (17a–27b)

Упоминание мифа про Атлантиду, рассказанного
в «Критии»

Основная часть (27–92c)

Предварительные замечания (27d–29d)

Допущения

Изложение

То, что творит ум (29d–47e)

Макрокосм (31b–40d)

Микрокосм (40d–47e)

То, что возникает в силу необходимости (47e–53b)

Взаимодействие ума и необходимости (69a–92b)

¹ См. Luc Brisson, Walter Meyerstein, *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, 20142.

Душа в человеческом теле (69d–73b)

Другие части человеческого тела (73b–77c)

Функциональное оснащение человеческого тела
(77c–81e)

Болезни тела и души (81e–92b)

Заключение (92c)

Этот план позволяет заметить три характерные черты в рассуждении Платона: 1) Космологическое объяснение предполагает упорядочение случайности, то есть, для Платона, необходимости, посредством математики. 2) Человек — это микрокосм, его устройство объясняется через устройство космоса. 3) История города становится понятна лишь в контексте истории мира и человека.

В целом, космология должна быть способна ответить на следующие два вопроса. В какой мере чувственный мир может быть познаваем? Как мы можем прийти к его описанию? Эти вопросы вызваны к жизни убеждением, что беспрестанное изменение не может рассматриваться как подлинная реальность. Чтобы стать объектом познания и объектом дискурса, чувственный мир должен нести в самом своем изменении нечто неизменяемое, что обладает подлинной устойчивостью и что остается тождественным во всех случаях. Платон отвечает на это требование, выдвигая двойную гипотезу: существует мир умопостигаемых форм, неизменных и универсальных сущностей, которые составляют объект познания и подлинной речи и которым причастны чувственные вещи, являющиеся всего лишь их копиями. Но понятие копии проблематично: копия должна быть одновременно подобна и неподобна образцу. В «Тимее» разница между копией и образцом объясняется при

помощи «хоры»¹, а подобия копии и образца демиург добывается при помощи математики.

Если считать, что космология должна давать простое, но последовательное и точное описание космоса, свойства которого логически выводятся из ограниченного множества посылок, то «Тимей» Платона можно рассматривать как подлинную космологию. Более того, мы имеем дело с первой космологией, которая прибегает к языку математики (математики своего времени), а не только к обыденному языку, как, например, у Аристотеля. Впрочем, Аристотель в сочинении «О небе» и в «Физике» непрестанно критикует математизацию космоса у Платона. Но — и в этом «Тимей» близок традиции и мифу — платоновское описание космоса неразрывно связано с описанием происхождения человека и даже общества, как о том свидетельствует миф об Атлантиде, упомянутый в начале «Тимея» и подробно изложенный в «Критии».

Для Платона космос — это живое существо, наделенное телом и душой. Душа объясняет все движения всех тел, состоящих из четырех элементов: огня, воздуха, воды и земли. Вдобавок мир делится на две области: область небесных тел, чьи движения подлинны и постоянны, и подлунная область, подверженная постоянному изменению.

¹ Хора — это то, в чем возникают и из чего сделаны чувственные вещи; вследствие критики Аристотеля, который свел ее к пространству, большая часть платоников будет называть ее «материей» (ύλη). Изменение в терминах предполагает изменение в регистре: чувственные вещи будут отныне описываться не при помощи математики, но на обыденном языке.

Небесные тела

Душа — посредница между умопостигаемым и чувственным, возникшая в результате смеси трех элементов: бытия¹, тождественного и иного, которые представляют собой базовые (метафизические) элементы реальности, согласно Платону (Приложение 1, структура). В результате плавления из них возникает металлическая масса, которую демиург, подобно кузнецу, превращает в армиллярную сферу², иллюстрирующую расположение и движение небесных тел.

Обкатав сплав и разрезав полученную массу, демиург складывает отрезанные полосы так, чтобы они пересекались друг друга посередине в форме греческой буквы «хи» (т.е. в виде креста). Затем он сгибает эти две полосы в круг и спаивает их концы. Таким образом получают два круга: круг Иного и круг Тождественного, находящиеся под углом друг к другу, что объясняет наклон эклиптики. Лишь тогда демиург приступает к последней операции, а именно — делит шестикратно круг Иного («Тимей» 36d), чтобы получить семь неравных кругов, которые соответствуют орбитам небесных тел. Земля при этом остается неподвижной в центре чувственного мира («Тимей» 40b–c). Первый круг, круг Тождественного, влечет с востока на запад неподвижные звезды и всю сферу, в которой заключен чувственный мир. Вторым кругом, круг Иного, шестикратно разрезанным так, чтобы получились семь неравных кругов,

¹ l'Être, в русском переводе «сущность». — Прим. перев.

² Механическая модель, состоящая из множества вставленных друг в друга кругов, которые демонстрируют движение светил.

влечет Луну, Солнце, Меркурий, Венеру, Марс, Юпитер, Сатурн. Описание того, как были изготовлены эти круги, не лишено неясностей, однако оно согласно с рядом ясных теоретических соображений, о которых шла речь выше (см. Приложение 1, схемы).

Таким образом, в «Тимее» Платон предлагает астрономическую систему, которая поражает своей простотой, поскольку в ней задействовано лишь круговое движение — гипотеза, которая продержится вплоть до Кеплера (закон об орбитах, 1609 год¹). Чтобы объяснить регулярность и постоянство движения всех кругов, Платон использует лишь три типа средних: среднее геометрическое, среднее арифметическое и среднее гармоническое. Они позволяют установить среди небесных тел пропорциональность, которая является одновременно математической и музыкальной; долгое время ее называли «музыкой сфер» (Приложение 1, пропорции). Невероятная сложность, которая, как кажется, свойственна движениям небесных тел, сводится таким образом к двум элементам математического характера (круг и средние), объясняющим их постоянство и регулярность (Приложение 1, движения).

Подлунный мир

Душу [космоса] демиург приспособливает к телу космоса («Тимей» 34b, 36d–e), которое представляет собой огромную сферу. В самом деле, будучи копией совершенного

¹ Согласно этому закону, планеты Солнечной системы обращаются по эллипсу, в одном из фокусов которого находится Солнце. — *Прим. перев.*

оригинала, это тело должно обладать наиболее совершенной и симметричной формой, а в геометрии трехмерного пространства самая совершенная и симметричная форма — это сфера.

В согласии с традиционным представлением, которое, вероятно, восходит к Эмпедоклу и сохраняется вплоть до XVIII в. (Лавуазье и синтез воды), Платон принимает как должное, что тело космоса полностью состоит лишь из четырех элементов: огня, воздуха, воды и земли («Тимей» 56b–c). Но он идет гораздо дальше. Сначала количество элементов обосновывается математически («Тимей» 31b–32b). Но прежде всего — и Платон осознает, что в этом он наиболее оригинален («Тимей» 53e), — он устанавливает соответствие между элементами и четырьмя правильными многогранниками, то есть описывает в математических терминах всю совокупность физической реальности и изменения, которым она подвержена. Платон соотносит огонь с тетраэдром, воздух — с октаэдром, воду — с икосаэдром, а землю — с кубом. Эти четыре многогранника составлены из двух плоских фигур, которые, в свою очередь, сводимы к двум видам прямоугольных треугольников.

Два вида базовых прямоугольных треугольников — это равнобедренный прямоугольный треугольник, составляющий половину квадрата, и разносторонний прямоугольный треугольник, составляющий половину равнобедренного треугольника (Приложение 2, рисунки).

Эти два вида элементарных прямоугольных треугольников используются в построении двух других плоских фигур: квадрата и равнобедренного треугольника. Квадрат получается в результате сложения четырех прямоугольных равнобедренных треугольников («Тимей» 55b), а равно-

бедренный треугольник — в результате сложения шести разносторонних прямоугольных треугольников («Тимей» 54d–e). Вообще для построения квадрата хватило бы двух прямых равнобедренных треугольников, равно как и для построения равнобедренного треугольника было бы достаточно двух разносторонних прямоугольных треугольников. Можно предположить, что в обоих случаях Платон стремится к наиболее совершенной симметрии, чтобы ни один из треугольников, входящих в состав квадрата или равнобедренного треугольника, не имел бы преимущества перед прочими. Вероятно, мы имеем дело со скрытой критикой пифагореизма, поскольку для пифагорейцев правое и левое были наделены противоположными качествами.

Равнобедренные треугольники используются для построения трех правильных многогранников: тетраэдра («Тимей» 54e–55a, четыре равнобедренных треугольника), октаэдра («Тимей» 55a, восемь равнобедренных треугольников) и икосаэдра («Тимей» 55a–b, двадцать равнобедренных треугольников), которые сопоставляются соответственно с огнем, воздухом и водой. Кроме того, квадраты используются для построения куба («Тимей» 55b–c, шесть квадратов), который представляет собой землю. Наконец, бегло упомянут додекаэдр, правильный многогранник, наиболее похожий на сферу («Тимей» 55c); с этой геометрической фигурой отождествляется тело космоса (ср. Тринадцатое письмо [подложное], 363d).

Объяснение такого рода основано на следующем допущении: два типа базовых прямоугольных треугольников не могут быть ни созданы, ни уничтожены. Следовательно, во всех изменениях количество треугольников остается неизменным. Кроме того, могут превращаться друг

в друга лишь те элементы, которые представляют собой правильные многогранники, чьи стороны образованы равнобедренными треугольниками. Отсюда следует, что вода, воздух и огонь могут переходить друг в друга, а земля, то есть куб, состоящий из квадратов, не может. Стало быть, земля подвержена лишь процессам разложения и повторного соединения. Иными словами, взаимопереход элементов обусловлен типом фигуры, из которой составлен правильный многогранник. Правила взаимоперехода огня, воздуха и воды можно резюмировать в довольно простой таблице (Приложение 2, таблица 1). Такое решение не может не удивлять, поскольку оно учитывает лишь поверхности многогранников, в то время как сами многогранники представляют собой объемные фигуры.

Таблица 2 Приложения 2 прекрасно демонстрирует, что пределы платоновской космологии обусловлены пределами современной ему математики; это верно, *mutatis mutandis*, и для наших дней. Признание относительной беспомощности [этих подсчетов] становится неизбежно, если мы подсчитаем пропорции не только между площадью поверхности (S) правильных многогранников, но и их объемами (V). Подобная таблица нам очень полезна, хотя не следует забывать, что ни Платон, ни его современники не поняли бы в ней ни строчки. Кроме того, выводы относительно объемов, представленные в этой таблице, противоречат данным таблицы 1. Что же до площадей, то здесь мы видим поразительное сходство с данными таблицы 1.

Как мы видели, все свойства многогранников, которым соответствуют четыре элемента, можно свести в одну нехитрую таблицу (Приложение 2, таблица 1). Ее внимательное изучение позволяет сделать два наблюдения. Во-первых,

правильные многогранники, представляющие собой тот или иной элемент, описаны лишь на основании количества граней, составляющих их поверхность. Во-вторых, ребра этих граней определяются исходной величиной, которая соответствует длине гипотенузы базовых прямоугольных треугольников, из которой составлены грани. Но эта величина является неопределенной («Тимей» 57с–d). Эта неопределенность очень важна по двух причинам: с одной стороны, она снижает объяснительную ценность предложенной Платоном геометрической модели и противится ее простоте; но, с другой стороны, она позволяет лучше понять разнообразие в рамках одного и того же элемента.

В самом деле, Платон хочет продемонстрировать, что его космологическая модель позволяет описать не только вещи чувственного мира в целом, представляющие собой лишь четыре элемента в различных сочетаниях, но и их свойства. В «Тимее» 58с–61с мы находим несколько примеров, которые иллюстрируют эту мысль. Наиболее сложные сущности во вселенной в конечном счете — лишь вариации этой базовой архитектуры, к которой восходит вся материальная структура мира¹.

Отсутствие экспериментальной верификации

Как и у большинства его современников, стремление к достоверности внутри аксиоматической системы и с опорой на язык математики влечет за собой полное

¹ Отношения платонизма и математики основательно рассмотрены в работе В. Зеннхаузера «Платон и математика» (Издательство РХГА, 2016). — *Прим. ред.*

отсутствие у Платона всякого эмпирического содержания. Свидетельства и опыт, как правило, привлекаются, чтобы подтвердить ту или иную теорию, а не проверить ее; речь идет скорее об иллюстрации объяснительной модели, чем о доказательстве того, что эта модель если не единственно обоснованная, то по меньшей мере лучшая из существующих. Мы полагаем, что в конечном итоге это состязательность в спорах, риторический «агон» (ἀγών), представленный в суде и в народном собрании, определил направление, в котором развивались науки в Древней Греции. Та или иная объяснительная модель должна была добиться превосходства на уровне слов, предлагая наиболее убедительную аргументацию, а не на практике при помощи испытаний, призванных определить ее устойчивость и эффективность по сравнению с другими теориями.

Различие между двумя видами объяснений, техническим и теоретическим, возможно, объясняет тот факт, что Платон ничего не говорит об экспериментальной верификации.

Важнейшая научная процедура — это, несомненно, измерение. Чтобы продвигаться вперед, наука должна заранее определить наиболее абстрактные понятия, в первую очередь — единицы измерения. Заметим, например, как важно было для развития науки открытие единиц измерения, позволяющих измерить температуру, ускорение, энергию, электрический заряд, энтропию или даже количество информации, измеряемой в битах. Во времена Платона единицы измерения были известны лишь для измерений длины, веса, объема и времени. Они не были универсальными, варьируясь в зависимости от города, и были не очень точными в силу примитивного характера

используемых инструментов. К этому следует добавить еще два не менее значимых фактора: обозначение цифр¹ и ограничения, связанные с развитием математики, — многие важнейшие положения этой науки в древности были еще не известны. Вместе с тем многочисленные примеры конструкций, созданных в эллинистическую эпоху, свидетельствуют об изобретательности, с которой эти трудности обходились.

Для Платона экспериментальная проверка подобна попытке² («Тимей» 68d–e). Это слово из юридического словаря. В Афинах свидетельство рабов в суде (где могли выступать лишь граждане) всегда преподносилось как полученное под пыткой (не исключено, что в этом есть доля вымысла). Вероятно, использование пыток практиковалось в то или иное время, но в V или IV веке, то есть в эпоху великих ораторов и самого Платона, это была юридическая уловка, позволяющая привлечь свидетельство человека, который теоретически не имел права выступать в суде. Помимо этого, любая экспериментальная верификация предполагает точное воспроизведение природы, а эта задача так же непосильна для нас сегодня, как и некогда для Платона.

Своеобразие платоновской мысли в «Тимее» поразительно. Впервые в истории человечества была предпринята попытка свести всю сложность вселенной к математике. Но

¹ У греков не было специальных знаков для цифр, цифры изображались буквами в алфавитном порядке. Чтобы указать на числовое значение буквы, после нее ставили штрих: $\alpha' = 1$. — *Прим. перев.*

² Греч. $\beta\acute{\alpha}\sigma\nu\omicron\varsigma$, в русском переводе выражение $\beta\acute{\alpha}\sigma\nu\omicron\nu$ $\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omicron\iota$ передано глаголом «проверить». — *Прим. перев.*

модель, предложенная в «Тимее», не имела практического продолжения по двум причинам: примитивный характер задействованной математики и отказ от всякой экспериментальной проверки. Следовало дожидаться Галилея, чтобы этот проект математизации вселенной был предпринят вновь, разумеется, на иных основаниях. В наши дни лишь математика позволяет давать научное описание мира во всей его сложности и влиять на него. Платон не презирал чувственный мир; в его математической структуре он видел присутствие умопостигаемого, которое ограничивало всеобщую подвижность и создавало условия для действия, мысли и слова. Таким образом, Платон подходил к проблеме космологии с философской точки зрения. Его описание мира создано не затем, чтобы вмешиваться [в устройство космоса], но чтобы найти решение проблемы причастности чувственных вещей к умопостигаемому.

Платон о душе:
начало движения
и временная хозяйка тела?

Сложнейший в мире вопрос касается происхождения движения. Ученые знают законы, позволяющие им точно описывать физическое движение, они умеют обстреливать частицы, просчитывать движения небесных тел и отправлять к ним ракеты — но они ничего не знают про происхождение силы гравитации, которая всем этим управляет. Кроме того, ни один биолог не рискнет высказаться о происхождении самопроизвольного движения, которое позволяет провести различие между живым и неживым. Именно на эти вопросы Платон пытается ответить, говоря о душе.

Вопрос о человеческой душе

Совершенно естественно, что в первую очередь человек задался вопросом о том, что позволяет ему произвольно двигаться, о невидимом внутреннем источнике этого движения. Этот вопрос был поставлен задолго до Платона, но начиная с него, от загадки к загадке, он приведет

ко множеству других вопросов — в частности, к вопросу о личности и о бессмертии. Человеческое тело двояко: у него есть внутренний и внешний аспект. Внешне тело связано с социальной жизнью в той мере, в которой все члены сообщества могут его воспринимать. Это уровень личности и социальная иерархия. Изнутри тело — это таинственный мир, связанный с понятиями чистоты и нечистоты, ведь из тела человека исходят внутренние вещества: кровь, сперма, испражнения или слюна. Слюна и испражнения могут служить для выражения крайней враждебности к противнику: можно «плюнуть в лицо» кому-то или пригрозить вымазать его нечистотами. На сперму, передающую жизнь, распространяется целая система предписаний, связанных с понятием сакрального и способных привести к очень жестокому поведению. С другой стороны, ребенок, который выходит из чрева матери, долгое время рассматривался как источник нечистоты. Наконец, кровотечение связано с ускользающей жизнью. Телесное нутро, невидимое и так или иначе связанное с жизнью, наделено таинственной силой, которая, проявляясь вовне, несет в себе черты сакрального.

Душа в греческой традиции

В греческой традиции, известной Платону и восходящей по меньшей мере к «Илиаде» и «Одиссее», внутренняя жизнь отделена от тела, но не полностью. Она перенесена с тела на квази-телесную сущность, всегда связанную с телесной составляющей. Эту сущность греки называют «душа» ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$): она находится внутри тела, будучи одно-

ременно его двигателем и временной гостьей. Так, у Гомера эта сущность, хотя и бестелесна, но связана с кровью. Как в «Илиаде», так и в «Одиссее» душа находится внутри тела и становится заметна лишь когда покидает его. В «Илиаде» она связана с дыханием (XXIII, 98) и может исходить через рот (IX, 409); она может быть подобна испарению, которое поднимается над кровью, истекающей из раны на грудь (XVI, 505) или на живот (XIV, 518). Вот почему Ахилл может сказать, что он «рискует своей душой» (IX, 322). Троянец Агенор, чтобы приободрить своих товарищей, напоминает, что у Ахилла лишь одна душа (XXI, 569). Ахилл же, преследуя Гектора у стен Трои, восклицает, что душа его врага будет наградой за его победу (XXII, 161).

Кроме того, в «Илиаде» поэт описывает смерть Патрокла, убитого Гектором (XVI, 505), и Гектора, убитого Ахиллом (XXII, 362), такими словами: «Тихо душа, из уст излетевши, нисходит к Аиду, // Плачась на долю свою, оставляя и младость и крепость»¹. После того, как его оставила душа, тело — это всего лишь груда разлагающейся плоти, труп. Душа изображается как «призрак» (εἶδωλον) погибшего («Илиада» XIII, 72; XI, 476; XXIV, 14; «Одиссея» XI, 83; XX, 355), его *alter ego*, как следует из обращения Ахилла к душе его друга Патрокла, которая явилась к нему распорядиться по поводу собственного погребения: «Боги! так подлинно есть и в Аидовом доме подземном // Дух человека и образ, но он совершенно бесплотный! // Целую ночь, я видел, душа

¹ Перевод Н. И. Гнедича по изданию: Гомер, *Илиада*, Л., Наука, 1990. — *Прим. перев.*

несчастливца Патрокла // Все надо мною стояла, стенающий, плачущий призрак; // Всё мне заветы твердила, ему совершенно подобясь!» («Илиада» XXIII, 102–107). Но хотя душа — это *alter ego*, поскольку она покинула тело, которое одушевляла, этот образ совершенно бессилен. Она лишена как физической силы, поскольку бесплотна, так и психической, поскольку утратила мысль. Ахилл не может обнять душу Патрокла, так же как Одиссей, спустившись в Аид, не может заключить в объятия мать («Одиссея» XI, 205). Лишь выпив крови заклятых животных, божественный прорицатель Тиресий в эпизоде вызывания мертвых может предсказать будущее Одиссею («Одиссея» XI, 90–96), а другие умершие, включая мать, могут отвечать на его вопросы.

При таких условиях смерть оказывается для человека значительным умалением, даже если какая-то часть может — опосредованно — продолжить существование: например, если человек продолжается в телах своих детей или если память о нем хранят близкие или общество, которому он принадлежал. Но как таковой индивид не продолжает существования, разве что в форме ускользающего призрака, который исходит из тела, или дуновения воздуха, которое продолжает существовать в подземном мире неопределенно долгое время. Сведенная к бесплотному образу умершего, душа, за исключением прорицателя Тиресия, теряет способность мыслить. Таким образом душа, существование которой ограничено, оказывается лишена всякой индивидуальности и потому не может быть встроена в систему поощрений и наказаний, направленных на компенсацию в ином мире несправедливости, причинённой или понесенной в этом мире. Впрочем, в гомеровских

поэмах души величайших преступников показательно осуждены на мучения.

Согласно другим представлениям о душе в греческой культуре, душа — это автономная сущность, которая может действовать за пределами того тела, которое одушевляет. Уже у Гомера душа, отделившись от тела, может отправиться в негостеприимный Аид, а может вернуться оттуда, чтобы побеседовать с живыми, как делает Патрокл. Однако [у Гомера] эти перемещения немногочисленны и малозначительны. С другой стороны, сохранились рассказы о людях, способных отделить душу от тела и отправить ее странствовать, порой даже надолго. У историка Плутарха сохранился следующий анекдот («О демоне Сократа» 22, 592c–d), который служит прекрасной иллюстрацией. Душа Гермодора, покинув тело, отправлялась странствовать, а затем возвращалась. Как-то раз враги Гермодора воспользовались тем, что его жена выдала тайну, и бросили бездушное тело в огонь. О том, как вышла из затруднения душа, не сообщается. Но в таком свете душа человека, ведя собственное существование, получает подлинную идентичность. Платон прибегает к обеим моделям души, сближая их. Модель души, привязанной к одушевляемому изнутри телу, встречается там, где философ говорит о живых, в то время как модель души-гостьи используется в разговоре о реинкарнации. Почему так?

Для философского учения Платона характерны два поворотных момента. Первый момент. В то время как мы, естественно, полагаем, что обитаем в реальном мире, для Платона мир чувственно воспринимаемых вещей, в котором мы развиваемся, — это всего лишь

подобие умопостигаемого мира. Этот умопостигаемый мир обладает подлинной реальностью, поскольку Формы имеют в себе самих начало собственного существования. Второй момент. Хотя мы склонны отождествлять себя со своим телом, для Платона человек не сводим к телу, его подлинная идентичность совпадает с тем, что называется «душой» («Государство» IV, 443с–444а). Не только для человека, но и для всей вселенной душа объясняет любое движение, как материальное (рост, перемещение), так и духовное (чувства, чувственное восприятие, разумное познание и т.д.). Эти два момента на протяжении истории философии являются отличительными признаками платонизма.

Согласно Платону, душа связана с телом, которое она одушевляет и которое наделяет произвольным движением. Так устанавливается различие между живым и неживым, как гласит определение, данное в «Федре» (245с–d): душа «служит источником и началом движения для всего остального, что движется». В этом определении душа вновь понимается как невидимый двигатель тела. Но если она невидима, то это потому, что она находится на промежуточном уровне между чувственным и умопостигаемым, о чем Платон говорит дважды («Тимей» 35a–b; 41d), описывая смесь, из которой созданы все души, включая душу космоса, души богов, даймонов, людей и животных. Эта смесь находится на промежуточном уровне: она недоступна для чувственного восприятия, но, будучи началом движения, не может быть умопостигаемой, так как умопостигаемое неподвижно. Это промежуточное положение позволяет душе объединить

все сущее в совокупности, устанавливая вместе с тем иерархию богов, людей, животных, растений.

Среди богов несколько необычное положение занимает демиург, который тоже считается богом. Однако у него нет тела, как у других богов, ведь именно он создает и их души, и их тела. За ним следует космос, возникший в результате усилий демиурга. Тело этого бога¹ сферично и вращается на месте: как его вид, так и его движение совершенны. Затем — неподвижные звезды и планеты, чьи тела также сферичны. Однако неподвижные звезды перемещаются по кругу, причем их движение, в отличие от движения планет, регулярно. В движении планет, напротив, есть некоторые отклонения [от кругового движения]. Земля неподвижна, сферична и находится в центре мира. Традиционные боги способны не только к круговому, но и к линейному движению, поскольку они способны спускаться с неба и всходить на него. Словом, для Платона боги — это живые бессмертные существа, наделенные разумной душой и неуничтожимым телом. Но оно неуничтожимо не как таковое, а потому, что так захотел демиург:

Боги богов! Я – ваш демиург и отец вещей, а возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля. Разумеется, все то, что составлено из частей, может быть разрушено, однако пожелать разрушить прекрасно слаженное и совершенное было бы злым делом. А потому, хотя вы, однажды возникнув, уже не будете совершенно бессмертны и неразрушимы, все же вам не придется пре-

¹ Т.е. космоса. — *Прим. перев.*

терпеть разрушение и получить в удел смерть, ибо мой приговор будет для вас еще более мощной и неодолимой связью, нежели то, что соединили при возникновении каждого из вас [«Тимей» 41a–c].

Представление о том, что некоторые боги могут не иметь ни тела, ни души, как мне кажется, возникает в период ранней Империи в среде тех платоников, которые стремились обеспечить совершенное превосходство первого бога. Этого бога они понимали как Ум в действии, а его мысли — как умопостигаемые формы. Но даже эти платоники отводили важное место и низшим богам, наделенным душой и телом.

Далее следуют люди и животные, чьи тела разрушимы. Душа этих живых существ не сводима к действию или активности, это автономная сущность, наделенная индивидуальностью и историей. Иначе невозможно понять, как душа может нести возмездие или получать награду в ходе реинкарнации.

Эта душа невидима и является источником всех движений, как материальных, так и нематериальных, а точнее — всех внешних и внутренних действий живого существа. Но между этими действиями есть определенная иерархия: внешние действия должны быть подчинены внутренним («Законы» VI, 726a–727a). Более того, начиная с «Государства», сущность, которой является душа и которая заключена в теле, сама делится на три функциональные части, также образующие иерархию: ум (*νοῦς*), яростное начало (*θυμός*) и вождение (*ἐπιθυμία*). В «Тимее» каждой из этих функций отведено определенное место внутри тела: ум расположен в голове, ярость — в области сердца, а вождение — в районе печени:

И вот [божественные существа], подражая [демиургу], приняли из его рук бессмертное начало души и заключили в смертное тело, подарив все это тело душе вместо колесницы, но, кроме того, они приладили к нему еще один, смертный, вид души, вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния: для начала — удовольствие, эту сильнейшую приманку зла, затем страдание, отпугивающее нас от блага, а в придачу двух неразумных советниц — дерзость и боязнь, — и, наконец, гнев, который не внемлет уговорам, и надежду, которая не в меру легко внемлет обольщениям. Все это они смешали с неразумным ощущением и с готовой на все любовью и так довершили по законам необходимости смертный род души.

Однако они, несомненно, боялись без всякой необходимости осквернить таким образом божественное начало и потому удалили от него смертную душу, устроив для нее обитель в другой части тела, между головой и грудью, дабы их разобщить, воздвигли шею как некий перешеек и рубеж. Ибо именно в грудь и в так называемое туловище вложили они смертную душу; поскольку одна часть души имеет более благородную природу, а другая — более низкую, они разделили полость этого туловища надвое, как бы обособляя мужскую половину дома от женской, а в качестве средостения поставили грудобрюшную преграду. Ту часть души, что причастна мужественному духу и возлюбила победу, они водворяли поближе к голове, между грудобрюшной преградой и шеей, дабы она внимала приказам рассудка и силой помогала ему сдерживать род вожделений, едва только

те не пожелают добровольно подчиниться властному слову, исходящему из верховной твердыни акрополя. Сердцу же, этому средоточию сосудов и роднику бурно гонимой по всем членам крови, они отвели помещение стража; всякий раз, когда дух закипит гневом, приняв от рассудка весть о некоей несправедливости, совершающейся извне или, может статься, со стороны своих же вожделений, незамедлительно по всем тесным протокам, идущим от сердца к каждому органу ощущения, должны устремиться увещевания и угрозы, дабы все они оказали безусловную покорность и уступили руководство наилучшему из начал.

Однако боги предвидели наперед, что при ожидании опасностей и возбуждении духа сердце будет колотиться и что каждое такое вскипание страстей сопряжено с действием огня. И чтобы оказать сердцу помощь, они произрастили вид легких, который, во-первых, мягок и бескровен, а к тому же, наподобие губки, наделен порами, так что может вбирать в себя дыхание и питье, охлаждать сердце и тем самым доставлять ему в жару отдых и свежесть. Для этой цели они прорубили к легким проходы от дыхательного горла и легкими, словно бы подушками, обложили сердце, дабы всякий раз, как в нем играет дух, оно глушило свои удары о податливую толщу и при этом получало охлаждение, чтобы мучения его уменьшались, а помощь, которую дух оказывает рассудку, возрастала.

Другую часть смертной души, которая несет в себе вожделение к еде, питью и ко всему прочему, в чем она нуждается по самой природе тела, они водвори-

ли между грудобрюшной преградой и областью пупа, превратив всю эту область в подобие кормушки для питания тела; там они и посадили эту часть души на цепь, как дикого зверя, которого невозможно укротить, но приходится питать ради его связи с целым, раз уж суждено возникнуть смертному роду. Они устроили так, чтобы этот зверь вечно стоял у своей кормушки и обитал подальше от разумной души, возможно менее досаждая ей своим шумом и ревом, дабы та могла без помехи принимать свои решения на благо всем частям тела вместе и каждой из них в отдельности [«Тимей» 69c–71a].

Поскольку две последние функции связаны с тем, чтобы, с одной стороны, отражать угрожающие опасности (θυμός), а с другой — обеспечивать выживание и воспроизводство тела (ἐπιθυμία), то обе они подчинены уму (νοῦς), который занят лишь объектом познания, умопостигаемыми формами.

Такое описание души относится ко всем живым существам, включая богов и даймонов, чьи тела неразрушимы. Ниже богов расположены разумные души, способные соединяться с разрушимым телом. Эти души низшего порядка находятся во власти времени; их существование циклично, причем каждый цикл состоит из десяти периодов, определяемых судьбой на основании некой системы поощрений и наказаний. Эта система основана на реинкарнации, то есть переходе души из тела в тело. Сложно сказать, откуда происходит столь необычная доктрина, связанная, как мы видели, с традиционным изображением посмертного существования

душ. Во времена Платона греки считали, что, покинув свое тело, душа отправлялась в Аид, где вела призрачное существование. Не исключено, что Платона вдохновляло учение одного из тех религиозных движений, согласно которым душе как временной хозяйке тела предстоит пройти несколько циклов, каждый из которых поделен на периоды. Но усваивая некоторые положения этого учения, Платон все же сохраняет критический настрой по отношению к таким религиозным движениям, в частности к орфизму. Орфическая теогония во многих отношениях бросала вызов традиционной космогонии; кроме того, орфики практиковали особые очистительные обряды («Государство» II, 364d–365a). Отказ от всякого рода ритуалов, избавляющих от вины за проступки, совершенные в течение жизни, находится в русле платоновских размышлений о воздаянии. Руководящая идея такова. Поскольку человек определяется не своим телом, но своей душой, и награды, и наказания не могут быть лишь телесными и социальными. Они должны затрагивать душу, которая переживает тело. Но поскольку для Платона вечность — это удел умопостигаемых форм, а не души, то душа может быть награждена или наказана лишь во времени. Отсюда идея повторяющихся циклов в 10 тысяч лет, которые разделены — как нам кажется, произвольно — на десять периодов. Тот факт, что эта карательная система, ключевая для этики и политики, действует во времени, позволяет душе взойти по лестнице сущих, а не страдать вечно. Этот вывод у Платона не сформулирован прямо, но весьма вероятен.

В ходе первого периода каждого цикла бессмертный род души, ум (*νοῦς*), в обществе богов и даймонов

прямо созерцает умопостигаемые сущности, подобием которых являются здешние вещи. Через ее посредство человек уподобляется богу, а точнее, даймону, божеству низшего порядка. В конце этого первого тысячелетия все души, которые могут соединиться с человеческим телом, неизбежно нисходят в мужское тело (ἀνήρ), с которым они связаны весь следующий период («Федр» 248с–е).

К концу второго тысячелетия, таким образом, устанавливается иерархия, которая зависит от того, насколько хорошо душа созерцала Формы в течение первого тысячелетия. Платон выделяет девять типов людей, которых можно рассматривать с точки зрения тройственного деления функций [души]. Любитель мудрости (φιλόσοφος) или красоты (φιλόκαλος), в течение трех тысячелетий избиравший правильную жизнь, сможет избежать цикла перерождений и взойти на небо. Другие перейдут в другое тело в начале третьего тысячелетия. Вот описание этого процесса, которое мы находим в «Тимее» (90е–92с).

В первую очередь, речь идет о теле женщины (γυνή): сменили свою природу на женскую те мужчины, которые проявили трусость, поскольку в древней Греции мужество связано с войной. За этим следуют инкарнации в разного рода животных. Они выстроены вертикально в зависимости от элемента [обитания] — начиная с воздуха, так как огонь отведен богам. Высоко в воздухе летают птицы. За ними следуют животные, живущие на поверхности земли: четвероногие, насекомые и рептилии. Наконец, морские животные: рыбы, моллюски и тому подобное. Эти животные самые глупые.

Таким образом тело, в котором находится душа, свидетельствует об интеллектуальных способностях этой души; одним словом, тело — это «состояние души». Отсюда знаменитая игра слов σῶμα («тело») — σῆμα («могила»), для которой Сократ приводит три объяснения в «Кратиле»:

Многие считают, что тело подобно могильной плите (σῆμα), скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу. В то же время эта плита представляет собою также и знак (σῆμα), ибо с ее помощью душа обозначает то, что ей нужно выразить, и потому тело правильно носит также название «сома» (σῶμα). И все же мне кажется, что скорее всего это имя установил кто-то из орфиков вот в каком смысле: душа терпит наказание — за что бы там она его ни терпела, — а плоть служит ей оплотом, чтобы она смогла уцелеть (σώζεται), находясь в теле, как в застенке. Так вот, тело есть так называемая плоть (σῶμα) для души, пока та не расплатится сполна, и тут уж ни прибавить, ни убавить ни буквы [«Кратил» 400b–c].

Когда речь идет о теле, понимание «семя» как надгробия легко объяснимо. Надгробие — это знак, указывающий на то, что под землей сокрыт труп или то, что от него осталось. Тело — тоже знак, указывающий, что его одушевляет некая душа. Эта душа, пока она находится в теле, (символически) мертва до определенного момента, поскольку тело не позволяет ей жить только умом и для ума. В зависимости от своей прежней жизни, душа оказывается в том или ином теле и словно отбывает наказа-

ние. Словом, на протяжении своих земных жизней душа заключена в тела, которые являются внешним знаком ее свойств.

Именно благодаря душе, которая способна перемещаться из одного тела в другое, человеческое существо может стремиться к бессмертию. Но тут возникает вопрос. Что именно бессмертно: индивидуальная душа или душа вообще? Похоже, что по прошествии десяти периодов, которые составляют один цикл, душа теряет все отличительные особенности, чтобы начать новый цикл: в таком свете бессмертна душа как таковая, а не та душа, которая отвечает за индивидуальность. Мы вновь сталкиваемся с парадоксом.

Индивидуальности предстоит раствориться в универсальном, которое является объектом ума. Знаменитое наставление «Познай себя», начертанное на храме Аполлона в Дельфах и ставшее лозунгом Сократа («Алкивиад I» 124b), призывает не вспомнить о конкретном опыте пережитого в чувственном космосе, а постичь умопостигаемое. Познавать себя — значит растворить личное во всеобщем. Познавание себя не имеет ничего общего с интроспекцией, как можно было бы подумать. Оно предполагает способность оценивать свое отношение к умопостигаемому. Таким образом, индивидуальность души определяется как соотношение ее умственной активности и заботы, уделяемой телу, за которое она отвечает («Федон» 79c–d). Чем больше душа устремляется к познанию умопостигаемого, тем она лучше; именно это познание делает ее счастливой.

Вся ли душа в совокупности бессмертна или лишь ее часть? В «Федре» она представлена как по определению

и полностью бессмертная, но в «Тимее», похоже, бессмертие связывается лишь с умом («Тимей» 69c–d, отрывок приведен выше). Есть ли тут противоречие? Пока душа находится в теле, одна из ее способностей, а именно ум (*νοῦς*), сохраняет связь с умопостигаемым, и от этой связи зависит качество самой души. С другой стороны, душа также наделена способностями, которые позволяют ей заботиться о теле, с которым она связана. Она должна обеспечить выживание этого тела путем приема пищи и питья, позаботиться о размножении. Она должна защитить тело от угроз, исходящих извне или даже изнутри. Вот почему ей нужна ярость (*θυμός*) и вожделение (*ἐπιθυμία*). Но что происходит, когда душа отделяется от тела? Ее высшая деятельность остается неизменной и сохраняет память о своем объекте, то есть умопостигаемом, поскольку этот объект неизменен. Однако эта созерцательная активность характеризуется тем, что, пока душа была в теле, она уделяла чувственному миру больше или меньше внимания. Отсюда потребность в системе вознаграждения и наказания, в рамках которой душа расплачивается за свое прежнее существование. Когда душа отделяется от тела, о котором она заботилась, ее деятельность, связанная с этой заботой, прекращается, и она забывает предметы и события здешней жизни. Об этом можно судить на основании двух фактов. Во-первых, у Платона никогда душа не помнит об эмпирических событиях предыдущей жизни. В этом его отличие от Пифагора и пифагорейцев, которым приписывалась способность помнить о вещах и событиях, относящихся к прошлой жизни, как рассказывает Диоген Лаэртский: «О себе он говорил (по словам Гераклида Понтийско-

го), что некогда он был Эфалидом и почитался сыном Гермеса; и Гермес предложил ему на выбор любой дар, кроме бессмертия, а он попросил оставить ему и живому, и мертвому память о том, что с ним было. Поэтому и при жизни он помнил обо всем, и в смерти сохранил ту же память» (VIII, 4). Легенда о Пифагоре, таким образом, решительно расходится с учением Платона.

Будучи функциями души, ярость (*θυμός*) и вождение (*ἐπιθυμία*) разделяют ее бессмертие; тот факт, что они сохраняются (хотя и не проявляются) у богов, убедительно показывает, что следует считать душу по природе составной. Но в результате отделения души от тела эти способности перестают осуществляться, а память об их деятельности в прошлом полностью изглаживается. В силу этого мы можем назвать их «смертными». В этом свете «смерть», затрагивающая такие функции человеческой души, как ярость и вождение, может быть определена как забвение о теле вследствие разлучения с ним души. Вот почему у Платона после повторного воплощения душа не помнит ни об одной из своих прежних жизней.

Как и человеческая (мужская или женская) душа, душа животных также наделена разумной частью. Хотя животные находятся в теперешнем их состоянии, это объясняется тем, что они не пользуются или почти не пользуются своим умом. Как бы то ни было, ничто не препятствует тому, чтобы любое животное могло подняться в цепочке [живых существ] и стать человеком. Отсюда Платон делает два вывода.

1) Животные — это разумные существа. Плутарх, Порфирий (234 — ок. 305 по Р.Х., ученик Плотина) и многие другие авторы будут на этом настаивать.

2) Поскольку животные, как и человек, наделены разумной душой, их не следует убивать ради пропитания. Есть животных — все равно что есть людей.

Но как же обеспечить выживание человеческого рода, который нуждается в пище, избежав обвинений в антропофагии? Для этого в пищу человеку отведены живые существа, лишённые разума, то есть растения («Тимей» 76e–77c). В этом диалоге Тимей объясняет существование животных тем, что человеческое тело нуждается в восстановлении, чтобы продолжить существовать. Для этого человек должен потреблять нечто наделённое душой, но душой абсолютно неразумной. Съев разумное существо, даже если это существо не пользуется своей высшей способностью, человек совершил бы акт антропофагии. На растения это ограничение не распространяется, так как их душа совершенно лишена разума.

Таким образом разрешается следующая проблема: как человек может питаться, не поедая себе подобных. Разложение растений внутри человеческого тела приводит к образованию крови, которая питает все прочие ткани. Тем самым растения позволяют человеческому телу восстанавливаться без употребления в пищу разумных существ, ведь человеческое тело, в отличие от тела космоса, может быть разрушено под внешним воздействием, например огня и воздуха. Словом, Платон «изобретает» растения для поддержания своей иерархии живых существ. И у Платона, и в последующей традиции платонизма требование вегетарианства основано на безусловном уважении к животным, которые рассматриваются как человеческие существа, наделённые разумной душой, хотя и не использующие ее.

Наконец, размножение ставит Платона перед серьезной проблемой. С одной стороны, первому поколению людей не требовалось размножаться: хотя они названы «мужами» (ἄνδρες), они лишены половой принадлежности. Два пола различаются лишь во втором поколении (возникшем не при помощи полового размножения). С другой стороны, в контексте реинкарнации размножение должно стать средством не только создания нового тела, но и передачи души, которая относится к этому телу. Конечно, можно понять, что чтобы обеспечить справедливость такого восполнения, души, которые не смогли удержаться на небе, воплощаются поначалу лишь в мужчин на протяжении первого тысячелетия. Но что касается оставшихся восьми тысяч лет, то здесь уже возникает различие между ἄνδρες, проявившими храбрость, и теми, кто ее не проявил. Различие вызвано этической необходимостью, но имеет важные биологические последствия в том, что касается размножения. С этим связана двусмысленность позиции Платона, которая очень затрудняет понимание этого вопроса.

Нельзя отрицать, что для Платона человеческое существо должно научиться отделяться от тела, созерцая вселенную. Это созерцание поддерживает благополучное функционирование его ума, который благодаря этому становится способен к созерцанию умопостигаемого. Качество этого созерцания свидетельствует о ценности души и о ее способности разделять жизнь богов и даймонов. В силу этого Платон и платоники позволяют человеку до известной меры уйти от противопоставления «смертного» и «бессмертного», широко распространенного в Древней Греции.

Но высокая оценка души не означает презрения к телу. С этим связан запрет на самоубийство в «Федоне». Что еще важнее, тела, как людские, так и тела животных, должны рассматриваться как «знаки» душевных качеств. Это определяет достоинство тела, которое поэтому не должно употребляться в пищу.

Заметим, наконец, что сам космос — это бог, наделенный телом и душой, которая отвечает за все движения внутри него. Радуюсь красоте этого бога, мы должны считать постоянство и упорядоченность небесных тел образцом при устройстве собственной жизни и жизни города. Такой подход возвеличивает мир, в котором мы живем.

Платон и традиционная религия: суровый приговор?

Отношение Платона к религии не менее революционно, чем его отношение к политике. Платон возвращает в свои диалоги богов, которых во имя природы (φύσις) отбросили натурфилософы (φυσιολόγος) VI и V веков. Однако эти боги у него ведут себя и действуют иначе. В итоге его отношение к традиционной религии оказывается даже более революционным, чем у Сократа, который был осужден по обвинению в нечестии. Желая искоренить нечестие своих сограждан, Платон решительно нападает на мифы и ритуалы традиционной религии.

В десятой книге «Законов», последнего своего диалога, Платон помещает закон против нечестия, подобного которому мы больше нигде не найдем. Вот его преамбула:

Наставление это будет таким: «никто из тех, кто, согласно с законами, верит в существование богов, никогда намеренно не совершит нечестивого дела и не выскажет незаконного слова. Человек может это сделать в одном из трех случаев: либо, повторяю, если он не верит в существование богов, либо (второй случай) хотя и верит

в их бытие, но отрицает их вмешательство в людские дела, либо, наконец (третий случай), если человек полагает, будто богов легко склонить в свою пользу и умиловить жертвами и молитвами» [«Законы» X, 885b].

Закон велит признать, во-первых, что есть существа, превосходящие человека; во-вторых, что эти существа, воплощающие собой совершенство и благо, следят за благополучием космоса, вмешиваясь в его дела по мере необходимости; в-третьих, что их нельзя склонить жертвами и молитвами, причем последнее положение бросает вызов официальным культам. Отвергая эти три формы нечестия, Платон возлагает ответственность как на поэтов, так и на натурфилософов. Поэтов он обвиняет за то, что они создали такой жалкий образ богов, о чем говорится во второй и третьей книгах «Государства». Натурфилософов — за то, что те свели вселенную к совокупности механических причин и внушили нечестие его согражданам.

У поэтов боги крадут, насилуют, сражаются между собой, лгут — словом, ведут себя как худшие из людей. Кроме того, эти боги могут вмешиваться в космические процессы и в людские судьбы, множество примеров чему можно найти в «Илиаде» и в «Одиссее». Но со времен мыслителей вроде Гераклита и Демокрита, которые в VI–V веках задались вопросом о происхождении мира, все меняется: сверхъестественного вмешательства более нет. Следует признать, что жизнь человека и космоса подчиняется своим законам: природа, понятая как совокупность устойчивых свойств, позволяющих опознать вещь и очертить круг ее возможных действий и состояний, устанавливает

пределы для любого вмешательства. Платон осуществляет синтез этих двух позиций. Он возвращает богам их место, ограничивая, впрочем, их вмешательство в дела людей и космоса. Это заставляет его пересмотреть традиционные отношения человека с божеством. С этим связана критика мифов и ритуалов города.

Мифы

Но что может противопоставить Платон поэтам и натурфилософам? Космогонию, которую он отдает под покровительство верховного бога: демиурга в «Тимее» и Ума души космоса в «Законах». Обладает ли этот бог силой менять законы природы? Сложно сказать. Ясно лишь то, что даже если обладает, никогда этого не сделает. По сравнению с традиционными греческими богами — Зевсом, Афиной, Герой и др. — этот бог обладает двумя важнейшими свойствами: с одной стороны, это персонифицированный разум, а с другой стороны, он лишен зависти (φθόνος). Признавая существование божества, Платон отказывает ему в возможности сверхъестественного вмешательства в закономерности природы.

Но следует уточнить, что такое бог. В «Федре», желая высказаться об этом, Платон делает это очень осторожно:

Что касается эпитета «бессмертный», то ни одно рациональное рассуждение не способно его прояснить [οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου]. Не видав и мысленно не постигнув в достаточной мере [οὔτε ἰδόντες οὔτε ἰκανῶς νοήσαντες] бога, мы рисуем [πλάττομεν] себе бога: это бессмертное существо, имеющее душу, имеющее и тело,

причем они нераздельны на вечные времена. Впрочем, тут, как угодно богу [ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον], так пусть и будет и так пусть считается [«Федр» 246c–d].

Это определение ясно и не будет пересматриваться: бог — это бессмертное живое существо (ἀθάνατόν τι ζῶον). Однако, как мы видим, Платон в своем определении основывается не на аргументированном знании, которое претендует на истину, а на мифе, правдоподобном рассказе. А завершается эта реплика обращением к божеству, превращаясь таким образом в молитву. Рассмотрим два элемента этого определения: «живое существо» и «бессмертное».

Живое существо для Платона — это существо, наделенное телом и душой. Но среди живых существ одни смертны, а другие нет. Поскольку душа по определению бессмертна, некое существо может быть смертным лишь в отношении собственного тела. Следовательно, смертные — это живые существа, чьи тела могут быть разрушены и чья душа поэтому может разлучиться с телом, которое она приводит в движение. Таковы люди и все существа, населяющие воздух, землю и воду. Но есть и другие живые существа, чья душа и тело соединены навсегда, потому что их тело не подвержено разрушению — не потому, что оно само по себе неразруσιμο (аксиома греческой мысли гласит, что все возникшее подвержено разрушению), а потому, что такова благая воля их творца. Платон подробно объясняет это в «Тимее» (41a–c). В отрывке, который мы цитировали выше (см. стр. 201), демиург обращается не только к космосу (32c–37c) и к космическим богам (37a–39e), но и к традиционным богам (40d–41a). В самом деле, история о происхождении всех этих богов непосредственно предшествует этому отрывку.

Боги не только наделены неразрушимым телом, но и высшая способность их души, ум (*νοῦς*), постоянно активен, непосредственно и беспрепятственно постигая свой объект, умопостигаемую реальность. Пока душа воплощена, человек не может взойти к умопостигаемому, кроме как при посредстве своих чувств, в результате того сложного процесса, который Платон называет «припоминанием» (см. стр. 107–109). Но и когда она отделена от тела, ее созерцательная деятельность может быть несовершенной. В целом, именно качество этого созерцания делает бога тем, кем он является. Из этого следуют два вывода. Первый: бог необходимо благ, потому что его ум постоянно и непосредственно созерцает умопостигаемую реальность. Второй: человек, не способный к совершенному созерцанию, не может быть назван «мудрецом» (*σοφός*). Такое именование подобает богу, человек же довольствуется стремлением к знанию, и потому он — «философ» (*φιλόσοφος*). Но именно стремясь стать мудрым (*σοφός*), человек уподобляется богу. Быть «божественным» (*θεῖος*) — значит быть совершенным. Стало быть, человек может достичь божественности в силу подобия божеству, которого он достигает благодаря знанию.

Для Платона бог — это бессмертное живое существо, наделенное совершенным умом. Приняв это определение, зададимся вопросом: к какого рода реальности относятся боги? Можно ли назвать их умопостигаемыми формами? Нет, потому что формы неизменны и совершенно отделены от телесного мира. С точки зрения Платона, существует «два вида сущего — зримое и безвидное»¹, которые

¹ «Федон» 79а. — *Прим. перев.*

между собой различны. Умопостигаемое находится на более высоком уровне: это то, что абсолютно существует, чистое и подлинное сущее, или просто то, что на самом деле есть. О таком сущем можно сказать лишь то, что оно есть; разговор о нем невозможен, кроме как с использованием настоящего времени, «настоящего вечности». Это сущее характеризуется прежде всего единством: оно едино математически и структурно — именно в силу того, что оно, как мы видели, чисто и беспримесно. По сравнению с чувственными вещами, которые беспрестанно изменяются, которые рождаются и гибнут, умопостигаемая реальность характеризуется тождественностью: она всегда та же, сохраняя ту же природу и те же отношения. В силу своей неизменности умопостигаемое самодостаточно, его можно считать причиной собственного существования. Именно такие самодостаточные реальности определяются как умопостигаемые формы. Они бестелесны и неизменны и не могут ни быть душой, ни иметь душу, которая по определению представляет собой движение, движущее само себя. Кроме того, умопостигаемые формы, даже высшую из них форму Блага, Платон никогда не зовет «богами» (θεός), хотя многократно в «Федоне» (81a3, 83e1, 84a1, 86a9), в «Государстве» (VI, 500e3; VII, 517d5; X, 611e2), в «Политике» (269d6), в «Теэтете» (176e4), в «Пармениде» (134e4) и в «Филебе» (22c6, 62a8) он называет умопостигаемое «божественным» (θεῖον). Прилагательное несет в этих случаях оттенок преувеличения, предполагающего удаленность по отношению к «человеческому» (ἀνθρώπινον). В отличие от «человеческого», «божественное» означает то, что совершенно в своем роде и связано с источником этого совершенства — поэтому

умопостигаемое «божественно». В «Федре» (247d) оно представлено как питание самих богов. Следовательно, чтобы уподобиться богу, который мудр (σοφός), человек должен захотеть сам стать мудрым (φιλόσοφος), устремиться к той мудрости, которая проистекает из созерцания умопостигаемого.

Но если бог — не умопостигаемая форма, может быть, он — хора, эквивалент материи (см. стр. 144, прим. 2)? Нет, потому что платоновская хора, лишенная всех признаков, никоим образом не может быть сопоставлена с богом. Говоря в диалоге «Тимей» о состоянии, предшествующем вмешательству демиурга, когда все элементы, едва оформившись, находились в беспорядочном движении, Платон вкладывает в уста Тимея такие слова:

До установления порядка в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобразности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог [«Тимей» 53a–b].

Двигалась ли хора сама по себе или под воздействием неустойчивых колебаний, она наиболее удалена от божества. Здесь можно заметить критику в адрес «натурфилософов».

В самом деле, боги — это верховные живые существа, состоящие из тела и души. В обширной иерархии сущих они занимают самую вершину, где рядом с ними находятся даймоны — божества более низкого порядка, находящиеся в подчинении у богов как их посредники во

взаимодействии с людьми. За ними следуют люди, а еще ниже — животные, в телах которых человеческие души воплощаются согласно с их созерцательной активностью («Федр» 248с–249b; «Тимей» 90а–е); наконец, в самом низу находятся растения («Тимей» 76е–77а). Два признака отличают богов от прочих живых существ: их тело не подвержено гибели, а их ум совершенен. Теперь напомним, кто именно включается в число богов у Платона.

Во-первых, космос. Платон изображает тело единственного космоса как огромную сферу, лишенную органов и частей тела. Эта сфера заключает в себе все множество элементов, так что ничто снаружи не может на нее напасть. В силу этого тело космоса не подвержено болезням и смерти. Кроме того, будучи благим, демиург не хочет, чтобы космос разрушился. В этом теле он поместил душу, которая занимает промежуточное положение между чувственным и умопостигаемым и имеет математическую структуру. Душа выполняет двойную функцию: моторную, благодаря которой она приводит в движение вселенную, включая небесные тела, и когнитивную, позволяющую ей управлять чувственным миром. Движение, оживляющее космос, самое простое: сфера вращается на месте вокруг своей оси с запада на восток. Это физическое движение, в свою очередь, связано с двойной когнитивной способностью, которая распространяется на умопостигаемое и чувственное. Это необходимое условие, если мы признаем, что душа должна управлять космосом в совокупности («Тимей» 37а–с).

Космическая душа наделена не только неразрушимым телом, но и совершенным умом, который непрерывно мыслит. Разве отсюда не следует, что космос — это блажен-

ный бог? Впрочем, в «Законах» (VII, 821a) он и назван «верховным божеством».

Небесные тела, состоящие из огня, и Земля тоже, «божественны», так как они отвечают перечисленным выше критериям. Это бессмертные живые существа, состоящие из не подверженного разрушению тела и разумной души. Среди небесных тел также существует иерархия, обусловленная характером их движения. Неподвижные звезды, то есть светила, закрепленные, согласно античным представлениям, на небесном своде, перемещаются совершенно единообразно с востока на запад. Движение блуждающих звезд, то есть планет¹, направлено с запада на восток и отмечено наблюдаемыми отклонениями². Что касается Земли, то она остается неподвижной в центре вселенной.

А как насчет Зевса, Афины, Афродиты и других традиционных богов, воспетых такими поэтами, как Гомер и Гесиод? Платон посвящает им загадочный пассаж в «Тимее»: «Когда же все боги — как те, чье движение совершается на наших глазах, так и те, что являются нам, лишь когда сами того пожелают...» («Тимей» 41a). Они тоже бессмертные живые существа.

Сложно сказать, из чего, согласно Платону, составлено тело традиционных богов. Можно предположить, что это огонь, поскольку в одном месте в «Тимее» Платон соотносит все живые существа с определенным элементом: богов — с огнем, птиц — с воздухом, землю — с ходящи-

¹ От греч. *πλανᾶσθαι* — «блуждать», «странствовать». — *Прим. перев.*

² Речь идет о наблюдаемом ретроградном движении планет с востока на запад. — *Прим. перев.*

ми и ползающими животными, а воду — с рыбами. Можно было бы предположить, что ассоциация богов с огнем касается лишь небесных тел, но другое место в «Тимее» (40d–41c) позволяет, на мой взгляд, экстраполировать это высказывание и на традиционных богов.

С точки зрения структуры душа традиционных богов во всем подобна душе людей. Вот почему богам знакомы и столкновения (из-за ярости), и чувства и страсти (из-за вожделения). Но в отличие от людей, их душа всегда блага, потому что она постоянно управляема умом, совершенным образом созерцающим умопостигаемое:

[Занебесную область] занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на нее-то и направлен истинный род знания. Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится получить надлежащее питание, узрев сущее, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самое справедливое, созерцает рассудительность, созерцает знание — не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии. Насладившись созерцанием всего того, что есть подлинное бытие, душа снова спускается во внутреннюю область неба и приходит домой. По ее возвращении возникший ставит коней к яслям, задает им амброзии и вдобавок поит нектаром.

В этом замечательном тексте мы видим постоянное движение между традицией и новацией, между мифом и философией, причем миф становится объектом транспозиции¹.

В традиционных изображениях боги проводят жизнь в пирах на Олимпе, где наслаждаются особой трапезой, нектаром и амброзией. Но в «Федре» Платон говорит о том, что их душа питается умопостигаемым. В «Кратиле» (391d–e), а также в «Федре» (252b) и в «Ионе» (534c) подчеркивается, что язык богов более точен, чем человеческий, — вероятно, в силу их обращенности к умопостигаемому. К подобному совершенному созерцанию должен стремиться и человек, который может «уподобиться богу», а именно в этом, согласно Платону, и заключается его высшая цель: «Такова жизнь богов. Перейдем к остальным душам. Та, что лучше всех, поскольку она последовала богу и уподобилась ему...» («Федр» 247e–249a). Таким образом, между человеком и богом в этом отношении нет решительного разрыва; цель человека — как можно более уподобиться богу, стать похожим на него в том, что касается знания. Только бог мудр (σοφός), но человек должен

¹ «Платоновская транспозиция» (transposition platonicienne) — термин, предложенный Огюстом Диесом (Auguste Diès, *Autour de Platon*, Paris, 1927, p. 444). Речь идет о том, что религиозные, риторические или эротические концепты и термины теряют свое прямое значение, то есть «транспонируются» в область философии: «У Платона все мистериальные метафоры перенесены на Идеи; все упования, связанные с мистериями, передают уверенность в бессмертии, основанную на подобии души и Идеи; все мимолетные отсылки к сказаниям и мифам — лишь ступени на пути к науке диалектики, итогом которой должно стать непогрешимое созерцание Идеи». — *Прим. перев.*

стремиться к мудрости (φιλόσοφος): в этом, согласно Платону, и заключается философия.

Традиционная мифология во многом вдохновляет платоновские представления о богах, однако во многом и отличается от них. Отметим два расхождения. [Платоновским] богам чужда ревнивая зависть (φθόνος) как между собой, так и в отношении к людям, а именно зависть является внутренней пружиной мифического механизма. Кроме того, Платон не признает непреодолимых границ между смертными и бессмертными: человеческая душа причастна божественному и может, обретая знание, стремиться к тому, чтобы в какой-то мере стать богом.

Но Платон не ограничивается тем, что переопределяет божество, он идет далее и «изобретает» нового бога — демиурга. Демиург «Тимея», прямо названный «богом», представлен как ремесленник, который обдумывает свои дела, выражает чувства, говорит и действует:

Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение, то есть эту Вселенную, тот, кто их устроил. Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи чужд зависти, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому. Усмотреть в этом вслед за разумными мужами подлинное и наиглавнейшее начало становления, то есть космоса, было бы, пожалуй, вернее всего. Итак, пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто по возможности не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого. Невозможно

ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим. Поразмыслив, он пришел к выводу, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение [ἐργον], лишенное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом, если сравнивать то и другое как целое; а ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле, и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение [ἐργον] прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, который родился в результате обдуманного божественного решения [«Тимей» 29e–30c].

Из этого отрывка следует, что демиург — это бог, наделенный умом: он размышляет, рассчитывает, думает, решает и предвидит. Он проявляет волю. Он берет на себя ответственность, говорит и, наблюдая за творением, радуется.

Характер его активности едва ли совместим с отсутствием тела. Тот, кто творит вселенную, назван не только «отцом»: Платон сравнивает его с мастером, с ремесленником, формовщиком, плотником и строителем, главная задача которого — сборка. Кроме того, если мы примем во внимание глаголы, которые метафорически описывают его действия, то станет понятно, что демиург выполняет определенное число стандартных для разных ремесел операций.

Однако нигде не сказано, что у него есть душа и тело, — просто потому, что именно он их создает. Вероятно, по этой причине некоторые толкователи утверждают, что

демиурга нельзя отделить от души и что он — в той или иной мере — является умом этой души. С этим сложно согласиться, поскольку в этом случае пришлось бы отказаться от иерархии, которой мы только что воспользовались. Одним словом, Платон описывает демиурга, хотя бы лишь на уровне метафор, как бога, наделенного телом и душой. Эта особенность стоит у истока все более тонких спекуляций в позднейшем платонизме.

Ритуалы

Платоновская мысль предельно критична по отношению к важнейшей культовой практике древней Греции, кровавому жертвоприношению. Как мы видели, Платон противится потреблению в пищу мяса и отказывается признать непроницаемой границу между людьми и богами. Для того, кто хочет составить представление об официальных культах в древнегреческих городах, отправным пунктом для исследования должны стать поэмы Гесиода «Теогония» и «Труды и дни», созданные около 700 года до н.э.

Как следует из мифа, изложенного в «Трудах и днях» (109–201), до нашего поколения было еще несколько «родов» (γᾱς)¹ людей. Термин «род» означает поколение людей, которые рождены все вместе и вместе в определенный момент исчезают. При Кроне сначала был золотой род людей, живших подобно богам: они не трудились, а их смерть напоминала сон (109–126). После них возник серебряный род людей — похоже, что тоже при Кроне, но истребил их

¹ Греч. γένος, в рус. переводе Вересаева — «поколение». — Прим. перев.

уже Зевс (127–141). Затем Зевс вызвал к жизни бронзовый¹ род — жестоких людей, которые думали лишь о войне и погибли в братоубийственных битвах (143–145). Тогда Зевс создает четвертый род, род героев, сражавшихся под стенами Трои (о чем рассказано в «Илиаде») и Фив (чему посвящены трагедии Софокла) (156–173). И, наконец, за этим следует наш род, железный. Это поколение может быть уничтожено Зевсом (174–201). Вероятно, об этом поколении повествует миф о Прометее, рассказанный в «Теогонии» (535–616), и миф о Пандоре, рассказанный в «Трудах и днях» (42–105).

Цель этих мифов, воспроизведенных у Гесиода, — объяснить, как люди, потерпев поражение в споре с богами, отделились от них. Став более самостоятельными, они оказались в более тяжелых жизненных условиях. Будучи смертными, они вынуждены размножаться половым путем ради продолжения рода и обрабатывать землю, чтобы получать зерно себе на пропитание, — вот почему на земле существует страдание. Эта совокупность мифов, имеющих отношение к кровавому жертвоприношению, влечет за собой два следствия.

Следствие первое: кровавые жертвы

«Ибо в то время, как боги с людьми препирались в Меконе»², — пишет Гесиод («Теогония» 535–536). Установить местоположение Мекона и время действия событий невозможно — можно сказать лишь то, что они

¹ Греч. χαλκείον, в рус. переводе — «медное». — *Прим. перев.*

² Здесь и далее перевод В. Вересаева.

происходят в правление Зевса. Первый мифический эпизод, посвященный хитрому замыслу Прометея, показывает, в каком двусмысленном положении до того находились люди по отношению к богам, и как эта двусмысленность дала начало кровавым жертвам:

Тушу большого быка Прометей многохитрый разрезал
И разложил на земле, обмануть домогаясь Кронида.

Жирные в кучу одну потроха отложил он и мясо,
Шкурою все обернув и покрывши бычачьим желудком,
Белые ж кости собрал он злокозненно в кучу другую
И, разместивши искусно, покрыл ослепительным жиром
[«Теогония» 536–541].

Обратим внимание вот на что:

- 1) люди, о гендерных различиях между которыми ничего не сказано, уже существуют (что естественно в свете мифа о поколениях);
- 2) они не очень отличаются от богов, с которыми у них общее питание;
- 3) они могут принимать участие в конфликтах между богами;
- 4) они достаточно могущественны, чтобы при помощи Прометея (титана и потому тоже бога) бросить вызов самому царю богов.

В сущности, вражда между Зевсом и людьми — это продолжение вражды между Зевсом и титанами и их потомками, поскольку Зевс захватил власть, свергнув своего отца Крона, титана, принадлежащего к предшествующему поколению богов. Прометей — сын Иапета, одного из братьев Крона, а его мать — дочь Океана, другого брата

Крона. В греческой мифологии Прометей играет роль трикстера, мошенника, плута. Однако его мошенничество и плутовство нужны не ему самому, а людям, чьим благодетелем он таким образом становится. В случае с жертвоприношением Прометей хочет помочь людям, оставив им лучшую часть жертвы.

Но этот первый жульнический дележ, который должен был пойти на пользу людям, неоднозначен: как архетип кровавой жертвы, он устанавливает четкое разделение между богами и людьми в самом акте жертвенной трапезы: «С этой поры поколенья людские во славу бессмертных // На алтарях благовонных лишь белые кости сжигают» («Теогония» 556–557). До хитрости Прометея боги и люди могли получить любую часть жертвы. Но в кровавой жертве, которая воспроизводит дележ Прометея, жертвенное животное систематически делится на две части: людям достается мясо, которое они съедят (ибо люди нуждаются в пище, чтобы выжить), а богам достаются несъедобные кости и жир, восходящие к небу в виде дыма.

Именно тогда начинается диалог между Зевсом, который догадался об уловке, и Прометеем:

Тут обратился к титану родитель бессмертных и смертных:

«Сын Иапета, меж всеми владыками самый отличный!

Очень неровно, мой милый, на части быка поделил ты!»

Так насмеялся Кронид, многосведущий в знаниях вечных.

И, возражая, ответил ему Прометей хитроумный,

Мягко смеясь, но коварных повадок своих не забывши:

«Зевс, величайший из вечноживущих богов и славнейший!

Выбери то для себя, что в груди тебе дух твой укажет!»

[«Теогония» 542–549].

Итак, дележ Прометея, по-видимому, направлен к людскому благу, но, повторим, именно он устанавливает непроницаемую границу между богами, которые не нуждаются в пище, и людьми, которым она необходима.

Следствие второе: похищение огня

За то, что Прометей обманул Зевса, желая помочь людям, Зевс лишает людей огня от своей молнии:

[...] Зевс, многосведущий в знаниях вечных.

В сердце великом навеки обман совершённый запомнив,
Силы огня неустанной [= молнии] решил ни за что
не давать он

Людям ничтожным, которые здесь на земле обитают.

Но обманул его вновь благороднейший сын Иапета
[= Прометей]:

Неутомимый огонь он украл, издалека заметный,
Спрятавши в нарфексе¹ полом. И Зевсу, гремящему в высях,
Дух уязвил тем глубоко. Разгневался милым он сердцем,
Как увидал у людей свой огонь, издалека заметный.

[«Теогония» 561–570]

Сделав так, чтобы огонь молнии больше не сходил на землю, Зевс низводит человека до состояния животного: теперь люди, как дикие звери, должны есть мясо сырым. И для того, чтобы избавить человека от последствий этой кары, Прометей вновь вмешивается в их дела. Посколь-

¹ Греч. *várθηξ* — растение из семейства зонтичных (*Ferula communis*). Во франц. тексте — *férule*. — *Прим. перев.*

ку Зевс не желает низводить с небес молнии, Прометей похищает огонь. Подарок Прометея, украденный у Зевса, вновь очень неоднозначен: он окончательно узаконивает различие между богами и людьми, которые отныне могут общаться с богами лишь посредством жертвоприношений. Благодаря огню люди становятся более самостоятельными, ведь они более не зависят от небесного огня. Но в то же время они окончательно отделены от богов. Мы вновь встречаемся с той же идеей: человек появляется и определяется в результате отдаления от богов и через отличие с ними.

Человеку достается мясо животного, которое его питает, а к богам восходит дым от сжигаемых костей и жира. Но с вегетарианством, предполагаемым в учении о реинкарнации («Тимей» 90e–92c), кровавое жертвоприношение становится невозможно. Убить животное — то же, что убить человека, а съесть его — значит стать людоедом. Это ставит Платона в неудобное положение по отношению к тому, что и является по преимуществу гражданским культом, т.е. к кровавому жертвоприношению, в ходе которого жители города молились богам, прося обеспечить защиту и процветание города.

Вдобавок у Платона уже не идет речи о том, чтобы при помощи молитв склонить к себе богов. Молитва отныне может иметь целью лишь прославление бога, и она помогает человеку уподобиться богу в способности созерцать умопостижимое.

Наперекор натурфилософам, Платон возвращает богов в мир и в город. Он даже составляет закон о благочестии, который направлен против трех преступлений: отказ при-

знать существование богов; представление о том, что боги не заботятся о людских делах; надежда их подкупить. Однако эти безусловные требования сопровождаются решительной критикой традиционных представлений о богах. Они не могут вмешиваться в дела людей и космоса. Они должны быть благими и потому не могут вести себя как негодяи, и они не несут ответственности за зло в этом мире. Их превосходство связано с качеством их познания, и именно в этом люди, а особенно философы, могут уподобиться богам. Наконец, Платон говорит о существовании нового бога, демиурга, который творит космос и других богов, а также людей. Словом, хотя Платон прибегает к мифам (которые он вместе с тем критикует — вплоть до того, что создает свои), он производит переворот в том, что касается религии. Он порицает мифы и переосмысляет значение культа, накладывая запрет как на кровавые жертвы, так и на мольбы, обращенные к богам. И тем не менее, его никогда не судили за это, как Сократа, что, похоже, подтверждает гипотезу о том, что осуждение Сократа было вызвано политическими причинами.

Мысль без системы: было ли у Платона тайное учение?¹

Возвращаясь к интерпретации, популярной среди платоников в начале нашей эры, многие современные исследователи в XX веке попытались воскресить идею о том, что записанные диалоги Платона следует рассматривать как сочинения, адресованные широкой публике, в то время как подлинное учение Платона сохранялось в тайне и было доступно лишь в устной форме для членов Академии. Получивший вторую жизнь благодаря современному представлению о том, что философия — это концептуальная система, а не диалогический обмен, этот подход восходит к анекдоту, рассказанному одним из учеников Аристотеля.

Аристоксен из Тарента был сыном Спинтара, который входил в окружение Сократа. Аристоксен учился сначала у пифагорейцев Лампра Эритрейского и Ксенофила Халкидского, благодаря которым в нем проснулся интерес к математической природе музыки. Затем он присоединил-

¹ Подробнее см. статью Люка Бриссона «Метаморфоза одного анекдота», русский перевод которой вышел в журнале «Платоновские исследования» 1(6) от 2017 года (с. 64–81). — *Прим. перев.*

ся к школе Аристотеля; сохранился анекдот о том, что он был весьма раздосадован, когда после смерти Аристотеля (322 год) Теофраст был назначен главой школы. Аристоксен был противником Сократа и Платона, которые, с его точки зрения, презируют чувственно воспринимаемый мир. Об этом он говорит в «Элементах гармоник». Первая книга представляет собой несколько путаное изложение истории изучения гармонии. Лишь во второй книге Аристоксен излагает свою точку зрения. По этой причине он начинает с методологической установки.

Как постоянно рассказывал Аристотель, это случилось со многими слушателями лекции Платона «О благе». Каждый, рассказывал Аристотель, пришел в надежде узнать о том, что традиционно считается человеческими благами: богатстве, здоровье, телесной силе или, в целом, о каком-то удивительном счастье. Но когда выяснилось, что Платон говорит о математике, числах, геометрии и астрономии, заключая, что благо — единое, то это, я полагаю, оказалось для них весьма неожиданным, и у одних вызвало презрение, а у других — возмущение. Что же было причиной такой реакции? Дело в том, что они не знали заранее, о чем пойдет речь, но как эристики, сбежались, разинув рот, на само слово «благо». По моему мнению, если заранее обрисовать целое, то человек либо откажется от намерения слушать, либо, если его интересует предмет, останется до конца. По этой причине сам Аристотель, по его словам, заранее объявлял пришедшим слушателям, что будет рассматриваться и как. И я тоже предпочитаю, как я сказал выше, объявить заранее, чему посвящено изложение.

На основании этого свидетельства некоторые толкователи предположили, что у Платона было «неписаное учение» о началах сущего: Единице и неопределенной Двоице, которое было доступно лишь членам Академии. Но такое чтение основано на экстраполяции, которая не имеет ничего общего с действительностью и призвана поддержать вполне определенный идеологический проект, согласно которому Платон является последователем Пифагора. Посмотрим, о чем идет речь.

В Афинах времен Платона чтение про себя было редкостью. Чтобы прочитать текст, требовалось умение разделять слова в потоке «прописных» букв безо всякой диакритики и пунктуации. Специалисты часто читали тексты вслух на публике, и слушателям предлагалось платить за такие лекции. Похоже, что именно так Сократ ознакомился с сочинениями Анаксагора, как он рассказывает в «Апологии», защищаясь от обвинений в развращении юношей:

Берешься обвинять Анаксагора, друг Мелет, и так презираешь судей и считаешь их столь несведущими по части литературы! Ты думаешь, им неизвестно, что книги Анаксагора Клазоменского переполнены подобными мыслями? А молодые люди, оказывается, узнают это от меня, когда они могут узнать то же самое, заплативши за это в оркестре иной раз не больше драхмы... [26d6–e1]

Итак, книги Анаксагора читались в оркестре — той части театра, которая располагалась между актерами и местами зрителей, и где перемещался хор.

Гипотеза о публичном чтении текста Платона весьма правдоподобна. Дело в том, что Платон был известен мно-

гим жителям Афин (DL III, 41), и его странное представление о Благе вызывало смех у тех, кто шел в театр смотреть комедии Алексида (fr. 152 = II 353 Kock), Амфия (DL III, 27) и Филиппида (fr. 6 = II 303 Kock). В этих комедиях персонаж Платон напоминает Сократа, выведенного Аристофаном в «Облаках» в 423 году. Читал ли Платон сам свой текст или это делал кто-то другой? Прокл, похоже, считает, что сам, поскольку он его сравнивает с Зеноном, который читает свое сочинение в начале «Парменида». Эта гипотеза правдоподобна, хотя и непроверяема. Можно точно так же предположить, что читал профессионал, за плату или без. Как бы то ни было, авторитет Платона использован в полной мере.

Каким могло быть содержание этой лекции? Свидетельство, как представляется, отсылает нас к шестой и седьмой книгам «Государства». Все, что является благом в реальности, восходит к форме Блага, которая совершенно превосходит все прочие формы, что не означает, впрочем, что она должна рассматриваться как находящаяся за пределами бытия и производящая все прочие реальности. Чтобы добраться до Блага, необходимо пройти следующую программу образования, которая включает в себя дисциплины:

Тема	«Государство» VII	«Послезаконие»
Арифметика	521b–526c	990c–d
Геометрия	526c–528a	990d
Стереометрия	528a–530c	990d–e
Гармоника	530c–531c	991a–b
Астрономия	527c–528a	991b–c
Диалектика	531c–535a	991c

Это объясняет реакцию слушателей: большинство из них едва ли были философами и, *a fortiori*, членами Академии, которые были знакомы с учением Платона о благе и не могли быть приведены в смущение такой лекцией.

Перечитаем ключевой пассаж о Благе:

СОКРАТ. Лучше вот как рассматривай образ блага...

ГЛАВКОН. Как?

СОКРАТ. Ты признаешь, я полагаю, что Солнце дает всем видимым сущим (τοῖς ὁρωμένοις) не только возможность быть видимым (τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν), но и рождение (γένεσιν), рост (αὔξην), а также питание (τροφὴν), хотя само оно не есть становление (οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα).

ГЛАВКОН. Как же иначе?

СОКРАТ. Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой.

Тут Главкон очень забавно воскликнул:

ГЛАВКОН. Аполлон! Как удивительно высоко мы возбрались!

СОКРАТ. Ты сам виноват, ты заставляешь меня излагать мое мнение о благе.

ГЛАВКОН. И ты ни в коем случае не бросай этого; не говоря уж о другом, разбери снова это сходство с Солнцем — не пропустил ли ты чего.

СОКРАТ. Ну, там у меня многое пропущено.

ГЛАВКОН. Не оставляй в стороне даже мелочей!

СОКРАТ. Думаю, их слишком много; впрочем, насколько это сейчас возможно, постараюсь ничего не пропустить [«Государство» VI, 509a9–c10].

Как дает понять Аристоксен, те, кто пришли послушать лекцию Платона, были далеки от философии и ожидали рассказа о том, что всеми признается благом: «богатстве, здоровье, телесной силе...» А вместо этого им пришлось слушать о едином нематериальном благе, которого невозможно достичь, кроме как пройдя программу обучения и узнав «о математике, числах, геометрии и астрономии». Подобная негативная реакция указывает на то, что эта открытая лекция была вместе с тем единственной. Иначе как толпа слушателей могла бы, ни о чем не догадываясь, повторно быть обманутой?

Аристоксен противопоставляет единое умопостигаемое благо многим материальным благам, признаваемым большинством афинян в качестве таковых. Тем не менее, в этой лекции Платона усматривали учение о началах умопостигаемого и чувственно воспринимаемого, некую секретную доктрину, доступную лишь членам Академии. Как это возможно? Если мы понимаем слова Платона не как «благо едино», а как «благо — это Единое». Едино-

му, в свою очередь, противопоставляют «неопределенную Двоицу», а из этих двух принципов разворачивается реальность в ее совокупности.

Чтобы придать авторитетности такому толкованию, традиция, восходящая по меньшей мере к Александру Афродисийскому (II в. н.э.), ссылается на записи, сделанные в ходе лекции «О благе» учениками Платона: Аристотелем, Спевсиппом, Ксенократом, Гестиеем, Гераклидом и другими. Именно эти записи должны были составлять основу ныне утраченного сочинения Аристотеля «О благе». Существовало ли это сочинение или же это выдумка философов-платоников, которые хотели закрепить в далеком прошлом доктрину, которую нельзя найти у Платона? Ничто не позволяет это утверждать с полной уверенностью, но многое указывает на то, что такого сочинения не существовало. И главное, сложно представить, чтобы члены Академии испытали необходимость записать столь краткое учение.

Лекция «О благе» должна была бы содержать учение о началах. Эти начала — Единое и неопределенная Двоица, которые соответствуют «пределу» для умопостигаемых форм и «большому и малому» для «материи». Ничего похожего мы у Платона не находим, хотя в «Филебе» пара «предел» (πέρας) и «беспределное» (ἄπειρον) играет определенную роль (впрочем, в ином контексте). Кроме того, как замечает Александр Афродисийский, говорить о неопределенной двоице применительно к материи невозможно, поскольку Платон устанавливает предел для «хоры», который совпадает с пределом космической сферы. Но почему же такая интерпретация была столь влиятельна среди платоников?

Перед лицом стоицизированного и аристотелизированного платонизма, который был знаком Цицерону и против которого восставал Нумений (II в. н.э.), в среде платоников постепенно возрастала потребность в более религиозной философии. Именно так мысль Платона стала средством достичь реальности иного уровня, божественного, т.е. умопостигаемого, доступного лишь одной душе. Таким образом внутри платонизма произошло возрождение, которое принято называть средним платонизмом.

Евсевий, цитируя Нумения, называет его «пифагорейцем», а сам Нумений неоднократно упоминает имя Пифагора в своей книге «О неверности Академии Платону». Нумений упрекает древнюю Академию в том, что она не смогла сохранить в чистоте учение Платона, как это сделали ученики Пифагора, в то время как сам Платон не уступал Пифагору и не был лучше него (фрг. 24, 14–22 des Places). Нумений заходит еще дальше, устанавливая связь между Платоном и Пифагором через посредство Сократа:

Они (члены древней Академии) от одних положений отказались, а другие превратно истолковали, не сумев сохранить исходное наследие неизменным. Начав с этого, они стали более или менее стремительно отступать (то ли намеренно, то ли бессознательно) от исходного учения — возможно, по каким-то иным причинам, а не только из честолюбия ... Платон же был пифагорейцем: он знал, что Сократ черпал именно из этого источника, и прекрасно понимал, о чем тот говорит ... Но задолго до них в том же духе рассуждали и ученики Сократа, каждый из которых придавал его речам свое толкование: Аристипп одно, Антисфен — другое, а мегарики и зретрий-

цы — свое, при этом каждый увлекался следом других. Вот откуда причина разногласий: в то время как Сократ устанавливал трех богов и выводил отсюда соответствующее философское учение, его слушатели этого не понимали и думали, что он все говорит наобум, как будто носится по воле дарующего победу случая то туда, то сюда, словно по воле ветра [фрг. 24, 47–56 des Places].

Интерес этого отрывка заключается не в его исторической достоверности, а в его идеологической направленности. Поскольку, согласно Нумению, Сократ был пифагорейцем, это означает, что и Платон, как его учитель Сократ, был пифагорейцем, и что он занимал промежуточное положение между величавостью одного и человеколюбием другого (фрг. 24, 57–79 des Places).

Эта зависимость Платона от Пифагора восходит, как мы видели, к Аристотелю и Древней Академии, и она поддерживалась анекдотами о покупке пифагорейских трактатов (см. главу о плагиате). Все указывает на то, что Нумений должен был иметь в виду знаменитый отрывок из первой книги «Метафизики», который имеет смысл процитировать еще раз:

После философских учений, о которых шла речь, появилось учение Платона, во многом примыкающее к пифагорейцам, но имеющее и свои особенности по сравнению с философией италийцев. Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов. С другой стороны, Сократ занимался

вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первым обратил свою мысль на определения [«Метафизика» Alpha 6, 987a29–b4, см. выше с. 20].

Это резкое и недвусмысленное высказывание самого известного ученика Платона, по-видимому, вдохновило, с одной стороны, недоброжелателей, обвинявших Платона в плагиате, а с другой — тех, кто видел в платонизме нечто большее, чем критику чувственно данного. При этом обе группы знали множество анекдотов, позволяющих придать их точке зрения и живости, и достоверности. Но у Аристотеля нет никаких намеков на подобное учение о началах, сложившееся лишь к концу эллинистической эпохи, когда платонизм стал определять себя как пифагорейскую философию.

Ассоциация Платона с Пифагором влекла за собой два последствия: в плане способа выражения и в плане содержания. В том, что касается способа выражения, следовало показать, что Платон приберегал свое учение для устной передачи и устного изложения «с двойным дном», причем глубочайший смысл мог раскрываться лишь внутри Академии. Кроме того, содержание этого учения должно было включать в себя принципы, связанные с математикой: Единое и неопределенная Двоица. Именно такой смысл вкладывает в анекдот, рассказанный Аристоксеном, пифагорействующая традиция.

Анекдот, рассказанный Аристоксеном, связан с критикой Платона у Аристотеля и не лишен правдоподобия. Он отсылает к учению, отраженному в «Государстве», которое,

как признавал сам Платон, противоречило общепринятым взглядам. Сближение с Пифагором, на котором настаивали платоники, порвавшие с Новой Академией, влекло за собой такую интерпретацию текста Аристоксена, которой требовали средний и, в особенности, неоплатонизм. Согласно этой интерпретации, Платон изложил устно некое учение о началах, известное лишь в рамках Академии. Эта интерпретация, оказавшаяся весьма влиятельной, объясняется развитием самого платонизма. Однако она идеологически обусловлена и лишена всякого исторического правдоподобия. Как объяснить расхождение между устным учением и учением, содержащимся в диалогах? Допустим, что записанные тексты имели своего рода «рекламный» характер¹. Но тогда откуда такой разрыв? И даже если Платон тайно разрабатывал некую философскую систему, как объяснить тот факт, что наиболее именитые члены Академии придерживались столь разных позиций по двум ключевым вопросам — о Формах и о душе? История платонизма — это история постоянных попыток объяснить, как возможна связь между миром телесного и бестелесного.

¹ Точнее, Т.А. Слезак говорит о «протрептической» функции диалогов. См., например, его «Как читать Платона?» (СПб, 2008). — *Прим. перев.*

Академия и рукописная традиция: как до нас дошли сочинения Платона

В 387 году, вернувшись в Афины после первой сицилийской поездки, Платон основал школу в садах Академии, расположенных на расстоянии не менее двух километров к северу-западу от города. Академия, где находилась могила героя Гекадема, представляла собой огромный парк по дороге в Элевсин. Этот участок, окаймленный высокими деревьями и орошаемый источниками, включал в себя Мусейон (маленький храм, посвященный Музам) и гимнасий. В то время гимнасием называли место, куда образованные граждане приходили не только поупражняться, но и побеседовать на разные темы, включая научные. Вскоре после того, как Платон обосновался в Академии, он купил неподалеку дом, где, по всей видимости, постепенно составлял обширную библиотеку. Именно там он обыкновенно собирался с другими учеными и с учениками, по-прежнему продолжая давать уроки для более широкой аудитории в гимнасии. Поэтому со временем Платона и его последователей стали звать в Афинах «людьми из Академии». По аналогии эта институция, первая настоящая школа фи-

лософии, получила название «Академия». В основе своей Академия больше походила на научное сообщество вроде CNRS¹, чем на университет в современном смысле слова. С правовой точки зрения, ее создание было нетрудно: достаточно было того, чтобы городские магистраты не возражали. Своеобразие ее работы проистекало из того, что Платон не требовал никакой платы от своих учеников, ожидая, впрочем, что они смогут сами обеспечить свои потребности. Тем самым он отступал от сложившейся традиции: образование обеспеченной молодежи обычно в Афинах было доверено софистам, которые за внушительную сумму предлагали общее образование энциклопедического характера (см. «Горгий», 455b–e; «Протагор», 310e–312a). «Государство» и «Законы» позволяют понять, что Платон понимал под «образованием» и как видел Академию.

В период от IV до I в. до Р.Х. в разных уголках Афин развиваются многочисленные философские институты, предлагающие образование, которое, в отличие от софистического, заявляет о себе не только как об «искусстве говорить», но и как об «искусстве жить». Таким образом появляются школы Аристотеля, Эпикура, стоиков. Обучение заключалось в диалектических упражнениях и спорах, способствующих политическому действию, просвещенному наукой (платонизм), научной жизни (аристотелизм), нравственной жизни (эпикуреизм и стоицизм). Сама пла-

¹ CNRS — Le Centre national de la recherche scientifique, Национальный центр научных исследований, ведущее научно-исследовательское учреждение во Франции. — *Прим. перев.*

тоническая школа постепенно распространилась по разным городам, при этом все большее значение в школьной жизни приобретал комментарий.

Древняя Академия

Это интеллектуальное приключение продлится в общей сложности около тысячи лет. Главами Древней Академии, то есть той Академии, как она сложилась к моменту смерти Платона, будут сначала Спевсипп (между 348 и 339/338), племянник Платона; затем Ксенократ (между 339/338 и 314/313); Полемон (314/313 и 270/269) и Кратет Афинский (270/269 и 265/264).

Новая Академия

Начиная с Аркесилая из Питаны, который сменил Кратета в 265/264 годах, принято говорить о Новой Академии. Эпитет «новая» объясняется по-разному. Аркесилай утверждал, что невозможно ничего познать, а целью своей философии сделал «воздержание от суждения»¹. В отличие от преподавателей Древней Академии, которые много писали, представители Новой Академии ограничивались устными занятиями, отчасти ориентируясь в этом на Сократа. Аркесилай никогда не излагал своих взглядов; у своих собеседников он спрашивал их мнение и вступал с ними в диалог. Не авторитет учителя, а их собственный разум должен был стать для них руководителем, а их ответы порождали новые вопросы. Другие схоласти Новой Акаде-

¹ Греч. ἐποχή — *Прим. перев.*

мии: Лакид (между 244/243 и 208/207); Карнеад (между 167/166 и 137/136), Клитомах (между 127/126 и 110/109), Филон из Лариссы (между 110/109 и 84/83), при котором усилилась скептическая направленность, а также Антиох из Аскалона (между 79 и 69/68).

Ученик Филона из Лариссы, Антиох из Аскалона в конце концов стал его противником и открыл собственную школу в Птолемейоне¹, которую он тоже назвал «Академией», рассматривая ее как подлинную наследницу платоновской мысли. Его задача заключалась не только в том, чтобы вернуться к догматической интерпретации платонизма, комментируя труды Спевсиппа и Ксенократа. Помимо этого, он стремился вернуть Академии ее превосходство над аристотелевским Лицеем и стоическим Портиком, показывая, что новаторство этих школ было сугубо терминологическим и что в области этики они довольствовались тем, что переформулировали слова Платона и его непосредственных преемников в Академии. Это не мешало ему рассматривать в качестве платоновских чужие концепты, например οἰκείωσις, под чем понимается «первичная склонность»² живого существа к сохранению собственной природы. Точно так же в области физики Антиох из Аскалона усвоил немалое число положений, происхождение которых следует связывать скорее с именем Зенона из Китиона, основавшего около

¹ В Афинах. — Прим. перев.

² Л. Бриссон переводит οἰκείωσις как *l'adaptation immédiate*, но на русский язык это понятие принято передавать как «первичная склонность». См., напр., А. Столяров, *Стоя и стоицизм*, М., 1995, с. 162–163. — Прим. перев.

300 года до н.э. стоическую школу, чем с именем Платона, Спевсиппа или Ксенократа. И тем не менее, Антиох вел непримиримую борьбу со стоиками по всем положениям, которые он не мог приписать Академии. Например, в четвертой книге «О пределах добра и зла» Цицерон (106–43 года до Р.Х.) показывает, с какой настойчивостью Антиох оспаривал стоическое представление о том, что счастье мудреца совершенно независимо от внешних обстоятельств. В том, что касается философии познания, Антиох находился в особенно сложном положении, поскольку, опровергая скептицизм Новой Академии, он вынужден был опираться на доводы, уже выдвинутые стоиками. Можно даже столкнуться с мнением, что по этому вопросу он полностью следовал за стоиками. Однако совокупность свидетельств заставляет высказываться с большей осторожностью. Антиох с одобрением относился к «платоновскому» идеализму и приписывал Древней Академии воззрение, согласно которому достоверности не следует искать в данных чувств независимо от разума, а это — прямое осуждение стоической концепции «адекватного» представления¹, то есть такого представления, которое соответствует реальности воспринимаемой вещи.

Однако Антиох никогда не был признанным главой платонической школы. Институциональная связь, объединявшая схолархов Академии, начиная с Платона, прервалась, когда Филон уехал в Рим². Кроме того, мысль Антиоха была

¹ Греч. *φαντασία καταληπτική* на русский принято переводить как «постигающее впечатление» (см. там же, с. 54–55). — *Прим. перев.*

² После взятия Афин Суллой. — *Прим. перев.*

слишком многим обязана стоикам и Аристотелю. Школа, основанная им в Афинах, просуществовала некоторое время после его смерти. Вслед за этим более века в Афинах не было академической философии. В этот период в разных уголках Римской империи начинает развиваться то, что получит название «среднего платонизма». Была ли во II в. н.э. восстановлена Академия, было ли это делом Аммония, учителя Плутарха? Мы не можем знать.

Средний платонизм

Философские школы не пережили взятие Афин римским полководцем Суллой в 86 году до Р.Х. Они возродятся лишь в 176 году, когда император Марк Аврелий учредит в Афинах четыре философские кафедры: платоновской и аристотелевской философии, стоицизма и эпикуреизма. С исчезновением [афинских школ] во всем средиземноморском бассейне возникают многочисленные философские институты. Открывается новая страница в истории философии, которая изменит направление платонизма. Историки говорят о «среднем платонизме» и о «неоплатонизме» применительно к периодам, которые за этим последовали.

В экзегетическом плане важнейшими диалогами, позволившими средним платоникам заново выстроить платоновскую доктрину, характерную для первых веков нашей эры, были «Тимей» и «Государство». Эти диалоги не были, по крайней мере поначалу, предметом последовательных комментариев, но именно в них пытались обнаружить взгляды Платона на божество, на космос, на человека и на общество. Так возникает система, выстроенная вокруг трех

принципов: бога, парадигмы и материи, причем бог в ней занимает главное место. И коль скоро этот бог — первый, высочайший принцип, то ничто не может быть выше него.

Хотя средние платоники в этом отношении опираются на Аристотеля и на стоиков, они остаются верны Платону и утверждают существование умопостигаемых форм. Здесь возникает новая сложность, которая касается статуса этих форм. Если бог занимает главное место, то как же быть с умопостигаемыми формами? Ответ сравнительно прост. Формы превращаются в мысли бога. Средние платоники обычно рассматривали этот вопрос с привлечением отрывка из «Тимея» (29а6–7), где о демиурге сказано, что он работал, «взирая на то, что вечно тождественно» (29а6–7). Отсюда они делали вывод, что умопостигаемые формы — это, в каком-то смысле, «мысли» бога, что не препятствовало и самостоятельному существованию форм, вне ума.

Наконец, третий род называется материей, как у Аристотеля, и представляет собой телесную и чувственно воспринимаемую сущность, своего рода недифференцированный хаос, в котором находятся в смешении все элементы космоса, подверженные механическому движению; именно на этом уровне ставится вопрос о существовании «неразумной» души космоса.

Неоплатонизм

Переход от среднего платонизма к неоплатонизму просматривается в споре, начатом Порфирием (около 263 года) в школе Плотина (204–270) в Риме. Спор ка-

сался парадигмы, то есть умопостигаемого: следует ли считать, что она находится на том же уровне, что и демиург, то есть Ум, до него или после него. Прокл приводит позиции Плотина, Порфирия и Лонгина по этому вопросу:

...Поскольку из древних одни, например Плотин, считали, что демиург сам содержит парадигму вселенной, а другие, споря с этим, утверждали, что парадигма либо до него, либо после него. Первое мнение принадлежит Порфирию, второе — Лонгину [Прокл, «Комментарий на Тимея» I 322.18–24].

Итак, Лонгин защищал доктрину, которая согласуется со среднеплатоническими взглядами на бога и на парадигму: поскольку бог — высший принцип, то парадигма должна быть ниже его.

Напротив, позиции Плотина и Порфирия свидетельствуют о развитии платонического учения, возможно, под влиянием Нумения, который преподавал в Апамее во II веке н. э. Отождествляя Благо с Умом, он усматривал в нем принцип более высокого порядка, чем демиург, которого он называл вторым Умом. В силу этого, поскольку теперь демиург не рассматривался в качестве высшего принципа, парадигма могла быть помещена либо до него, как утверждал Порфирий, либо в нем, как утверждал Плотин. Именно доктрину Лонгина Порфирий, который учился у него в Афинах, защищал в Риме в школе Плотина; за этим последовала полемика, в которой приняли участие Амелий, Плотин (204–270) и, разумеется, сам Лонгин, который защищал свою позицию — напрасно, поскольку

Порфирий (243–305) перешел в лагерь Плотина. Начинаясь история неоплатонизма.

Порфирий не основал школы. Он много путешествует, возвращается в Рим, оттуда — на Ближний Восток; у него есть слушатели, которые проводят с ним некоторое время. Наиболее известный из них — Ямвлих (242–325), через него Порфирий оказал влияние на становление сирийской школы неоплатонизма (в Апамее). Но и в Риме он повлиял на ратора Мария Викторина (в первой половине IV века), который, обратившись в христианство, стал посредником между Плотинем и христианским неоплатонизмом, представленным такими фигурами, как Амвросий (340–397) и Августин (354–430).

История неоплатонической школы в Афинах, которая продолжала линию Ямвлиха и его учеников, связана с семьей некоего Нестория, который был там жрецом во второй половине IV века. Когда, ближе к концу IV века, последователи Ямвлиха утвердились в Афинах, внук Нестория Плутарх стал первым главой платонической школы, представляющим это направление [неоплатонизм], в силу чего и его преемники, и современные историки философии видели в нем основателя Афинской школы неоплатонизма. Благодаря этой семье у школы были и помещения для занятий, и средства на жизнь для преподавателей и учеников, и политическая поддержка, которая их защищала. По сути, это семейство защищало ценности языческой религии перед лицом христианства.

В правление императоров Феодосия (379–395) и Юстиниана (527–565) две волны антиязыческого законодательства постепенно вступили в силу, репрессии по от-

ношению к язычникам усиливались. Места поклонений языческим богам либо разрушались, либо превращались в христианские храмы, языческие обряды находились под запретом, отправление языческих культов стало тайным. Философы чувствовали себя последними носителями религиозной традиции, которая просуществовала на Западе почти тысячелетие.

Это обстоятельство предопределило обращение афинских платоников к источникам религиозной духовности. Они читали и комментировали «Рапсодическую теогонию» — новую редакцию эпоса, составленного в среднеплатоническом контексте в начале христианской эры на базе «Орфической теогонии», которая, вероятно, была известна во времена Платона. Кроме того, они изучали «Халдейские оракулы» — поэтическую переработку «Тимея», прочитанного в духе среднего платонизма, которую возводили к легендарной древности. Они также снабжали аллегорическими комментариями древних поэтов, таких как Гомер и Гесиод. Наконец, они рассматривали вторую часть платоновского «Парменида» как трактат по систематическому богословию, черты которого находили и в других диалогах, при этом каждая «гипотеза» соответствовала определенному классу богов в божественной иерархии. Для этих философов не акт посвящения, а чтение «Парменида» являлось источником «эпоптии», то есть наблюдением священных объектов, которые открывал «иерофант». Таким образом, программа неоплатонической школы в Афинах была направлена на согласование между собой всех этих богословских традиций. С этой целью афинские учителя создали сочинение (к сожалению, утраченное) под на-

званием «О согласии Орфея, Пифагора и Платона с Халдейскими оракулами»¹, которое, по сути, основывалось на «мифе», переданном у Ямвлиха²:

... Вся эллинская теология является потомком орфической мистагогии [посвящения в мистерии]. Первым научился божественным посвящениям у Аглаофема Пифагор; позднее Платон почерпнул совершенное знание о них из пифагорейских и орфических книг [Прокл, «Платоновская теология» I, 5, 25.26–26.4]³.

В этом отрывке отождествление платонизма с пифагорейской философией и тесно связанным с ней орфизмом доведено до предела.

У Плутарха Афинского был сын Гиерий и дочь Асклепигения. По словам Марина (глава школы с 485 по 490), именно она передала Проклу секреты теургии — оккультной практики, позволяющей влиять на богов. Вероятно, Асклепигения не оставила потомства, так как в противном случае эти семейные секреты, восходящие по меньшей мере к Несторию (деду Плутарха), она бы передала детям. Сам Плутарх умер в 432 году, его сменил во главе школы Сириан. Гиерий изучал философию у Прокла, который возглавил школу после смерти Сири-

¹ Согласно позднему свидетельству, такое сочинение принадлежало Сириану, учителю Прокла. — *Прим. перев.*

² Имеется в виду эпизод, переданный у Ямвлиха в сочинении «О Пифагоровой жизни» (XXVIII.146). — *Прим. перев.*

³ Перевод: Прокл, *Платоновская теология* / Пер. Л.Ю. Лукомского. СПб, 2001. Отступления от перевода обусловлены франц. текстом. — *Прим. перев.*

ана в 437 году. Последним схолархом афинской школы был Дамаский.

В 529 году в результате декрета, изданного христианским императором Юстинианом, школа, в которой преподавалась философия, то есть языческая теология, была закрыта. Дамаский отправился в изгнание в Персию в обществе других неоплатоников, в том числе Симпликия. Однако они обманулись в надеждах на персидского царя Хозроя (531–579) и попросили разрешения вернуться в Афины, что и сделали в конце 532 года. Хозрой потребовал у Юстиниана гарантировать им безопасность и право сохранить верность своим убеждениям до конца дней — при условии, что они не будут учить. Мы не знаем, где и когда умер Дамаский.

Одновременно с афинской школой еще одна школа неоплатонизма существовала в Александрии. Философская жизнь в Александрии IV века не может быть объектом достоверного описания в силу отсутствия свидетельств. Мы знаем, однако, что александрийские платоники получали образование в Афинах. Последним языческим схолархом александрийской школы был Олимпиодор (ок. 505–565). Помимо комментариев на Аристотеля, он оставил три комментария на платоновские диалоги «Алкивиад», «Горгий» и «Федон». Многое указывает на то, что, хотя среди его слушателей было немало христиан, сам Олимпиодор так и не обратился в христианство. Добавим, что он не скрывал своих разногласий со слушателями по поводу принципиальных положений платоновского учения; в частности, в своем «Комментарии на Федон» он занимает очень умеренную позицию по поводу самоубийства. Его преемниками были христиане Элий, Давид и Стефан;

все они комментировали Аристотеля. В конечном счете, именно непрерывность платонической традиции (поначалу неотличимой от Академии) на протяжении тысячелетия объясняет, почему сочинения Платона так хорошо сохранились: до нас они дошли целиком в рукописях исключительного качества.

В Средние века платоническая традиция продолжалась в Византии (именно здесь и созданы лучшие рукописи) и на Ближнем Востоке, в переводах на сирийский и арабский. После захвата Константинополя оттоманами многие греческие рукописи оказались в Италии. Во Флоренции Марсилио Фичино публикует полный перевод сочинений Платона в 1474 году, а в 1491 году этот перевод был опубликован в Венеции. Европа получила непосредственный доступ к латинским переводам Платона.

Платоновский корпус и его сохранность

Платон — один из редких философов Античности, чьи сочинения дошли до нас полностью (или почти полностью). Две наиболее древние рукописи хранятся в Национальной библиотеке в Париже (*Parisinus Graecus* 1807) и в Бодлианской библиотеке в Оксфорде (*Bodleianus* 39). Они датируются концом IX века по Р.Х. и зависят от рукописной традиции, которая насчитывает более двенадцати веков. Архетип, к которому восходят эти манускрипты и от которого зависят более поздние рукописи, вероятно, был создан около VI века на основе «издания», подготовленного в Риме неким Трасиллом в I веке н.э.

Это издание, в свою очередь, зависит от редакции Аристофана Византийского, который работал в Александрии около 200 года до Р.Х. Аристофан отредактировал еще более раннее издание, созданное около 314 года до Р.Х. (примерно через тридцать лет после смерти Платона) в Древней Академии, которая тогда управлялась Ксенократом.

Как подсказывают и греческий (ἔκδοσις), и латинский термины (editio), до изобретения Гутенбергом книгопечатания в XV веке «издание» предполагало изготовление как можно более надежной рукописной копии, которая становилась доступна читающей публике. На свитке папируса длиной до нескольких метров текст переписывался «маюскульными» (прописными) буквами практически без диакритики и пунктуации. Одна строка текста содержала обычно до 40–50 знаков. Эти строки были расположены параллельными столбцами длиной 30–40 строк. Вероятно, что копировал текст переписчик, пока автор (в данном случае Платон) диктовал ему свое сочинение. Как правило, чтение было публичным (см. «Апологию» 26d6–e1), поскольку различение букв и особенно словораздел требовали некоторой сноровки. Про себя могли читать личную копию одного или нескольких отрывков текста.

Мы не знаем ничего определенного об издании, произведенном в Академии. Весьма вероятно, что именно в процессе рукописной передачи появились названия диалогов (как правило, по имени главного собеседника) и их тематические подзаголовки. Похоже, что сам Платон не давал своим диалогам определенных названий: об этом свидетельствует хотя бы то, что Аристотель, говоря о «Федоне»,

называет его «О душе». Кроме того, Диоген Лаэртский свидетельствует о том, что Аристофан Византийский объединил диалоги в трилогии:

- «Государство», «Тимей» и «Критий»;
- «Софист», «Политик» и «Кратил»;
- «Законы», «Минос» и «Послезаконие»;
- «Теэтет», «Евтифрон» и «Апология»;
- «Критон», «Федон» и письма.

Что касается Трасилла, то он издает диалоги тетралогиями:

- «Евтифрон, или О благочестии», диалог испытательный; «Апология Сократа», этический; третий — «Критон, или О должном», этический; четвертый — «Федон, или О душе», этический.
- «Кратил, или О правильности имен», логический; «Теэтет, или О знании», испытательный; «Софист, или О сущем», логический; «Политик, или о Царской власти», логический.
- «Парменид, или Об идеях», логический; «Филеб, или О наслаждении», этический; «Пир, или О благе», этический; «Федр, или О любви», этический.
- «Алкивиад, или о природе человека», повивальный; второй «Алкивиад, или О молитве», повивальный; «Гиппарх, или Сребролюбец», этический; «Соперники, или О философии», этический.
- «Феаг, или О философии», повивальный; «Хармид, или Об умеренности», испытательный; «Лакхет, или О мужестве», повивальный; «Лисий, или О дружбе», повивальный.

- «Евтидем, или Спорщик», опровергающий; «Протагор, или Софисты», доказующий; «Горгий, или О риторике», опровергающий; «Менон, или О добродетели», испытательный.
- два «Гиппия» — первый «О прекрасном», второй «О должном», опровергающие; «Ион, или об Илиаде», испытательный; «Менексен, или Надгробное слово», этический.
- «Клитофонт, или Увещание», этический; «Государство, или О справедливости», политический; «Тимей, или О природе», физический; «Критий, или Атлантида», этический.
- «Минос, или О законе», политический; «Законы, или О законодательстве», политический; «Послезаконие, или Ночной совет, или Философ», политический; и тринадцать «Писем», этические.

Чем руководствовался Трасилл, разделив диалоги на девять тетралогий именно таким образом, непонятно; очевидно лишь, что он ориентировался на состязания трагических поэтов, которые всегда представляли три трагедии и одну сатинову драму. Кто придумал так группировать диалоги, мы не знаем, но Аристофан Византийский, похоже, уже имеет в виду это деление (не принимая во внимание, впрочем, сатинову драму). Также ясно, что числа 9 (3×3) $\times$ 4 (2×2) подсказаны неопифагорейской нумерологией, в которой чет и нечет рассматривались в качестве начал всех вещей. Кроме того, отсутствие надежных каталогов стимулировало интерес к точному числу сочинений, написанных одним автором.

В современных изданиях Платона, как правило, воспроизводится деление Трасилла на тетралогии. Следует заметить, что в Платоновский корпус входят диалоги, признанные подложными: например, «Минос», «Послезаконие» или «Аксиох». Если мы обратимся к перечню выше, тематика диалогов распределится следующим образом:

А) Догматические

а) теоретические

1) Физика: «Тимей»

2) Логика: «Политик», «Софист», «Кратил», «Парменид»

б) практические

1) Политика: «Государство», «Законы», «Минос», «Послезаконие», «Критий»

2) Этика: «Апология», «Критон», «Федон»,

В) Исследовательские

а) Упражнения

1) Повивальные: два «Алкивиада», «Феаг», «Лисид», «Лахет»

2) Испытательные: «Евтифрон», «Менон», «Ион», «Хармид»

б) Споры

1) Доказующий: «Протагор»

2) Опровергающие: «Евтидем», «Горгий», два «Гиппия».

Несомненно, тематический подзаголовок указывает на использование диалогов в школьном обиходе.

Современные издания

В современных изданиях текст Платона представляет собой результат выбора между различными чтениями, представленными в рукописной традиции. Значимые расхождения в чтении рукописей вынесены в критический аппарат, расположенный под греческим текстом; это позволяет читателю, знакомому с греческим языком, предпочесть то или иное чтение.

В 1578 году в Женеве (куда ему пришлось спастись от гонений на протестантов во Франции) Анри Этьен¹ опубликовал издание, согласно с которым принято цитировать Платона. Это полное собрание сочинений Платона состоит из трех томов, снабженных сквозной пагинацией. На каждой странице два столбца: справа греческий текст, слева — латинский перевод Жана де Серра. Посредине между двумя столбцами проставлены буквы a, b, c, d, e, которые позволяют разделить каждый столбец на пять параграфов. Такое оформление объясняет особенности цитирования Платона сегодня во всем мире. Сначала принято давать название диалога. Затем, указав номер книги (в случае с «Государством» и «Законами»), приводят страницу по изданию Анри Этьена (без уточнения тома). Наконец, уточняют параграф или параграфы, на которые необходимо сослаться. Порой также уточняют номер строки или строк в параграфе — они отсылают уже к оксфордскому изданию Джона Бёрнета, вышедшему между 1900 и 1907 годами (новое издание первого

¹ Чаще используют латинизированную форму имени, Stephanus. — *Прим. перев.*

тома в 1995 году, а «Государства» — в 2003 году). Таким образом по всему миру любой читатель Платона — как греческого текста, так и переводов на разные языки — может понять, на какое место в диалоге стоит ссылка, что снижает вероятность ошибки. Например: «Государство» VII, 515d2.

Полное собрание сочинений Платона, как оно сохранилось в средневековых рукописях, включает в себя сорок два или сорок три диалога, тринадцать писем и собрание «Определений». Но не все эти тексты принадлежат Платону.

Мы постарались на нескольких страницах изложить судьбу корпуса, который тщательно переписывался от руки на протяжении почти двух тысячелетий. И это упорство свидетельствует об исключительной ценности литературного стиля Платона и значении его философской мысли.

20

Платон: оригинальность и наследие

Жизнь и творения Платона заставляют нас задуматься о той интеллектуальной деятельности, которую мы сегодня называем философией и у истоков которой стоит сам Платон. Он не был ни профессором, ни творцом системы. Перед нами — афинский гражданин, ставший свидетелем двух трагедий: поражения Афин в войне со Спартой и казни Сократа. Эти трагедии побудили его создать труды, непревзойденные с литературной и философской точек зрения.

Отвергая демократическую систему, которую он винил в этом двойном поражении, Платон был бессилен повлиять на ход афинской политики, но стремился убедить двух иностранных правителей поставить их могущество на службу его идеям. После мучительной неудачи в Сиракузах он основал Академию — сообщество ученых и будущих политиков. Наконец, он попытался заложить основы такого устройства, в котором станут невозможны как внутренние конфликты (гражданские войны),

так и внешние (наступательные войны). «Государство», «Политик» и «Законы» предлагают различные теоретические решения, но все они преследуют одну цель: следует предотвратить обогащение знатных семей, соперничество которых друг с другом вовлекает граждан в кровавые и беспрестанные битвы.

Как и его современник Ксенофонт, Платон стремится увековечить память о Сократе, своем почитаемом учителе. Этот образ вдохновляет диалоги столь замечательных художественных достоинств, что они по праву будут считаться одними из лучших в античности.

Сократа обвиняли в том, что он развращает молодежь. Но Сократ утверждал, что он ничего не знает — в отличие от софистов, которые за деньги преподавали правила красноречия, позволявшие одерживать победу в суде и в народном собрании. Сократ, напротив, довольствовался тем, что обсуждал со своими собеседниками их воззрения, обличая их ошибочность и побуждая отыскивать истины, изначально сокрытые в душе. Предлагая модель образования, основанную не на передаче, а на обнаружении знания, уже присущего душе, Сократ становится «повитухой» душ, подражая таким образом своей матери-акушерке.

Сократа также обвиняли в нечестии. В отличие от натурфилософов, которые возводили космос к материальным началам (огню, воздуху, воде и т.п.), Сократ признавал существование городских богов, но не соглашался с тем, что про них рассказывают поэты. Более того, он слышал божественный голос, который предостерегал его от совершения неудачных поступ-

ков, — милость, свидетельствующая о расположении к нему богов.

Необходимость защитить Сократа и воссоздать его образ направляет мысль Платона. Не желая мириться с расхожим релятивизмом, он ищет ценности, которые были бы и всеобщими, и неизменными. Но реализация такой этической программы требует задаться вопросом о том, как возможно познание этих всеобщих и универсальных ценностей. Для этого необходимо участие души, которая является для людей источником всех физических и психических движений и которая наделена умом, то есть способностью постигать бестелесные предметы — умопостигаемые формы. Наконец, чтобы все это не оказалось просто красивой схемой, следует объяснить, как умопостигаемое связано с чувственно воспринимаемым, в силу чего окружающие нас вещи наделены устойчивостью и постоянством, позволяющими о них мыслить и говорить и на них воздействовать. Исследования нравственных ценностей, познания и природы — это три традиционных раздела философии. В своих диалогах Платон поднимает важнейшие вопросы, которые не перестают волновать людей (хотя его ответы на эти вопросы едва ли применимы в наши дни). Вот почему на протяжении двух тысячелетий труды Платона заботливо переписывались последователями и почитателями писателя, который изобрел философию. Уходя корнями в традицию, то есть в древнегреческие мифы, мысль Платона развивалась в соответствии с теми этическими и политическими вопросами, которые перед ним стояли.

В свете сказанного быть философом — значит исследовать свое культурное окружение, задаваться вопросом о своем месте во вселенной и познавать ее, чтобы с успехом в ней действовать. Следуя примеру Сократа, Платон стал первым, кто попытался реализовать эту программу. Первым, но не последним.

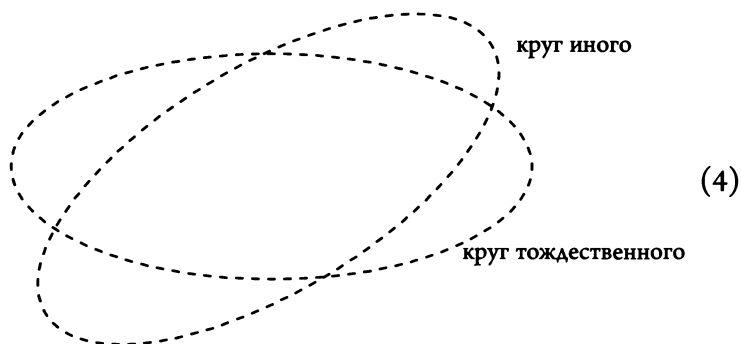
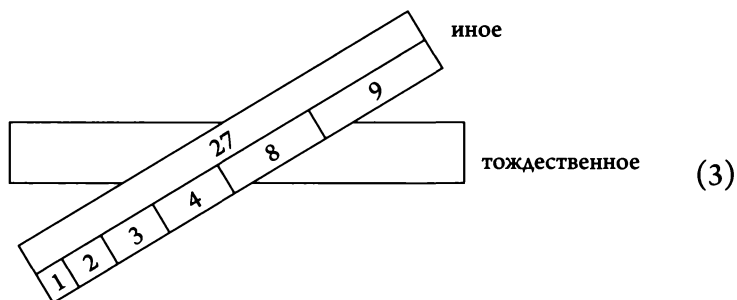
Приложение I

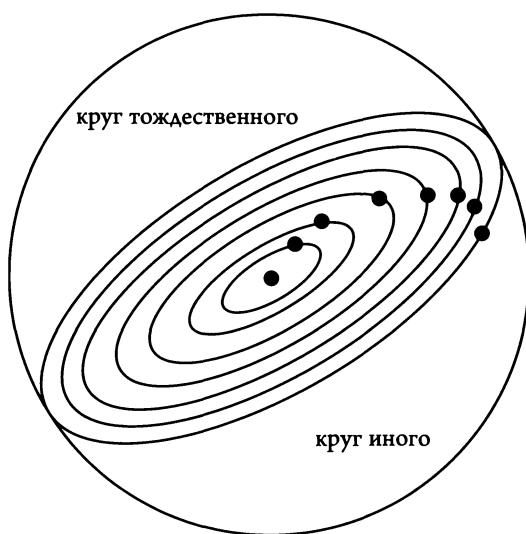
Структура

ПЕРВАЯ СМЕСЬ	ВТОРАЯ СМЕСЬ	РЕЗУЛЬТАТ
неделимая сущность	} промежуточная сущность	} душа космоса (1)
делимая сущность		
тождественное неделимое	} промежуточное тождественное	
тождественное делимое		
иное неделимое	} промежуточное иное	
иное делимое		

Схемы

						тождественное
27						(2)
1	2	3	4	8	9	
						иное





(5)

От центра:

Земля

Луна

Солнце

Меркурий

Венера

Марс

Юпитер

Сатурн

Пропорции

Геометрическая прогрессия:

$$a/x = x/b, \text{ или } x^2 = ab, \text{ или } x = \sqrt{ab},$$

со знаменателем 2 (то есть 1, 2, 4, 8) или 3 (то есть 1, 3, 9, 27), что дает нам 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. Каждое из этих семи чисел соответствует радиусу орбиты одной из планет, которые вращаются вокруг Земли (при этом Земля остается неподвижной в центре). Число 1 соответствует расстоянию от Земли до Луны. Между этими семью числами вставлены две последовательности средних пропорциональных, которые получаются путем вычисления двух средних между семью приведенными числами.

Среднее гармоническое:

$$(x - a) = (b - x) \text{ или } x = (a + b)/2$$

Среднее арифметическое:

$$(x - a)/(b - x) = a/b \text{ или } x = 2ab/(a + b)$$

Если посмотреть на результаты этих подсчетов, то можно заметить, что между числами, полученными в двух геометрических прогрессиях (1, 4/3, 3/2, 2, 8/3, 3, 4, 9/2, 16/3, 6, 8, 9, 27/2, 18, 27), есть лишь три возможных интервала: 3/2, 4/3 и 9/8. Эти интервалы соответствуют музыкальным интервалам, известным во времена Платона: кварта (4/3), квинта (3/2) и тон (9/8). Чтобы получить звуко-ряд, который представляет собой музыкальную гармонию, оставалось вычислить октаву (2/1), заполняющую интервал между квартой (4/3) и квинтой (3/2), и лимму (остаток), заполняющую интервал между двумя тонами (9/8).

a	1	9/8	81/64	4/3	3/2	27/16	243/128	2
2a	2	9/4	81/32	8/3	3	27/8	243/64	4
4a	4	9/2	81/16	16/3	6	27/4	243/32	8
8a	8	9	81/8	32/3	12	27/2	243/16	16
16a	16	18	81/4	64/3	24	27		
	$\underbrace{9/8 \quad 9/8}$		$\underbrace{256/243}$	$\underbrace{9/8}$	$\underbrace{9/8}$	$\underbrace{9/8}$	$\underbrace{256/243}$	
	$\underbrace{4/3}$			$\underbrace{4/3}$				
	$\underbrace{4/3}$				$\underbrace{3/2}$			
	$\underbrace{\hspace{10em}}_{2/1}$							

С сугубо музыкальной точки зрения, математическая структура души космоса содержит четыре октавы, одну квинту и один тон:

$$2/1 \times 2/1 \times 2/1 \times 2/1 \times 3/2 \times 9/8 = 27$$

(откуда идея гармонии сфер).

Платон подчеркнуто отказывается делать предположения о том, какую музыку могли бы издавать небесные тела, говоря, что их движение происходит беззвучно («Тимей» 37b).

Описание души космоса через средние величины поначалу приводит в замешательство, но оно построено на аналогии. Похоже, что Платон экстраполировал открытия, сделанные в области музыкальной гармонии, на астрономию. Прилагая те же музыкальные пропорции к материальным объектам, в данном случае к струнам различной длины, можно произвести звуки, которые будут всегда одни и те же и в гармонии которых не будет ничего материального. Другими словами, при помощи математических пропорций, которые поддаются рациональным вычислениям, можно объяснить музыкальные звуки и даже воспро-

известить их в чувственно воспринимаемом мире. Почему не предположить, что это возможно и в астрономии в той мере, в которой небесные тела подчиняются некоторой устойчивой закономерности? С глубокой древности эта закономерность настолько удивляла людей, что они увидели в этих телах хотя и материальных, но все же богов.

Движение небесных тел

А) Движение вселенной

- 1) Внешнее движение, слева направо, с запада на восток, обозначенное как движение Тожественного (36с), заставляет вращаться вокруг оси всю сферу, составляющую тело космоса (36е, ср. 34b).
- 2) Внутреннее движение, справа налево, с востока на запад, под наклоном в плоскости эклиптики (36с) — движение Иного, единое движение, которое увлекает за собой все семь планет. Движение Тожественного преобладает над движением Иного, по этой причине космическая сфера вращается всегда в одном направлении.

В) Движение частей

(а) «Неподвижные» звезды

- 1) Тожественное сообщает каждой «неподвижной» звезде движение вперед, соответствующее ее обычному вращению (40b).
- 2) Движение, которым каждую из звезд наделяет присущая ей душа, — вращение вокруг оси (40а).

(b) Семь планет

- 1) Тожественное, в силу своего преобладания, сообщает планетам свое движение (36с, 39а).

- 2) Иное сообщает присущее ему движение каждой из семи планет, которые движутся по одному из семи кругов, на которые разделена полоса Иного (36с). Движение, которое получается в результате этих разнонаправленных движений, создает видимость спиралевидного вращения (39а–b).
- 3) Движение, присущее каждой из планет
 - а. Движение вокруг собственной оси (40ab)
 - б. Разная скорость планет (36d)
 1. Луна ускоряет движение Иного (согласно принципу, изложенному в 39а).
 2. Солнце, Венера и Меркурий, образуя группу, движутся со скоростью Иного и совершают годовое обращение.
 - а. Только Солнце следует движению Иного безо всяких изменений (38d).
 - б. Венера и Меркурий отклоняются от движения Иного, так как совершают порой ретроградное движение (38d).
 3. Марс, Юпитер и Сатурн замедляют движение Иного посредством дополнительного попятного движения (40с), которое увлекает их в направлении, противоположном движению четырех прочих планет (36d).
 - с. Ретроградное движение всех планет, кроме Солнца и Луны.
- (с) Земля
 - 1) Тожественное сообщает Земле ее движение, которое является частью вращения космической сферы вокруг своей оси.

- 2) Собственное вращение Земли вокруг оси, противоположное движению Тожественного (40b).

Из этого проистекает неподвижность Земли в центре вселенной.

Таким образом, в «Тимее» (38с–39е) Платон предлагает астрономическую систему удивительной простоты, потому что она основана исключительно на круговом движении (эта гипотеза была принята вплоть до Кеплера, ср. закон об орбитах 1609 года) и на трех видах средних: геометрическом, арифметическом и гармоническом. Невероятная сложность наблюдаемых движений небесных тел сводится к двум элементам математического порядка: кругу и среднему.

Приложение II

Рисунки

Рисунок 1a

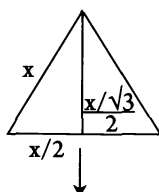


Рисунок 1b

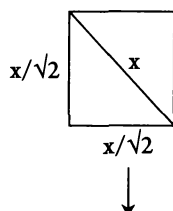


Рисунок 2a

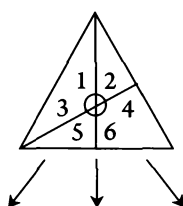


Рисунок 2b

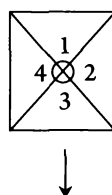
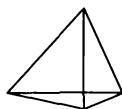
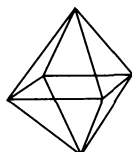


Рисунок 3a



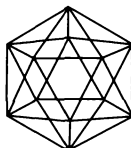
ТЕТРАЭДР
(огонь)

Рисунок 3b



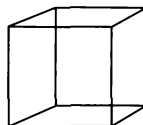
ОКТАЭДР
(воздух)

Рисунок 3c



ИКОСАЭДР
(вода)

Рисунок 3d



КУБ
(земля)

Таблица 1

1 огонь = 4 ▲;

2 огня = $2 \times 4 \text{ ▲} = 8 \text{ ▲} = 1 \text{ воздух}$;

1 огонь + 2 воздуха = $4 \text{ ▲} + 2 \times 8 \text{ ▲} = 20 \text{ ▲} = 1 \text{ вода}$;

$2 \frac{1}{2} \text{ воздуха} = 2 \frac{1}{2} \times 8 \text{ ▲} = 20 \text{ ▲} = 1 \text{ вода}$

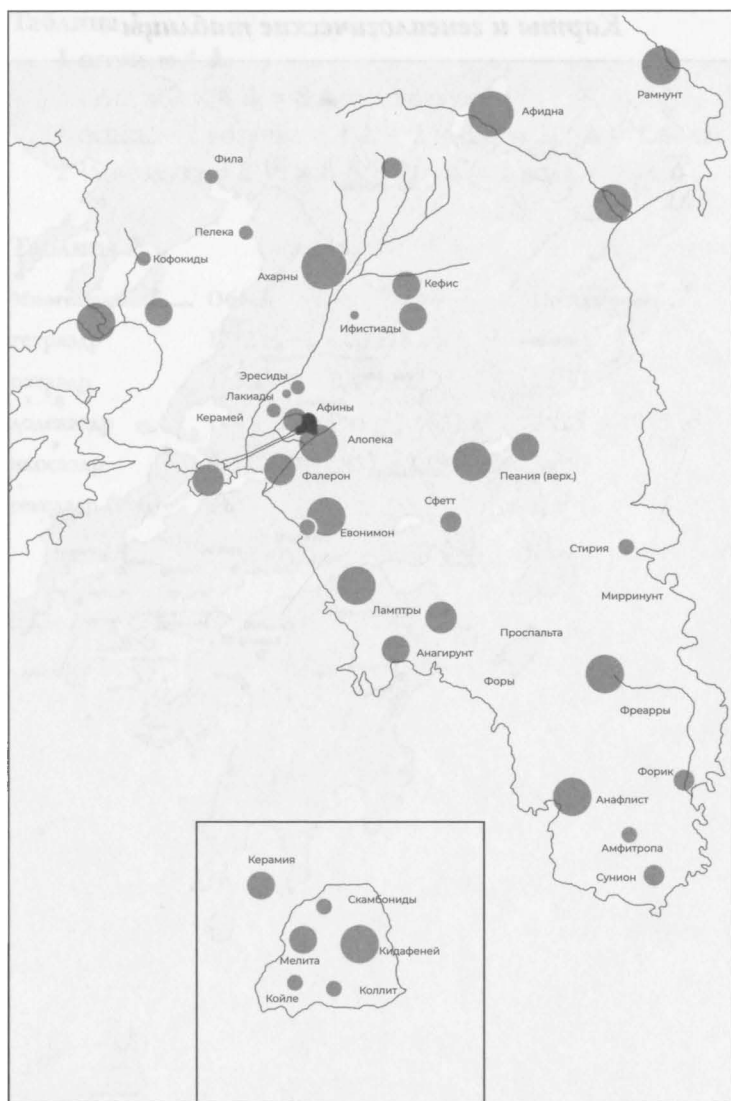
Таблица 2

Многогранник	Объем	Поверхность
тетраэдр	$1/12 a^3 \sqrt{2} = 0,1178 a^3$	$a^2 \sqrt{3}$
октаэдр	$1/3 a^3 \sqrt{2} = 0,4714 a^3$	$2a^2 \sqrt{3}$
додекаэдр	$1/4 a^3 15 + 7\sqrt{5} = 7,6631 a^3$	$3\sqrt{25} + 10\sqrt{5} a^2$
икосаэдр	$5/12 a^3 (3 + \sqrt{5}) = 2,1817 a^3$	$5a^2 \sqrt{3}$
гексаэдр (куб)	a^3	$6 a^2$

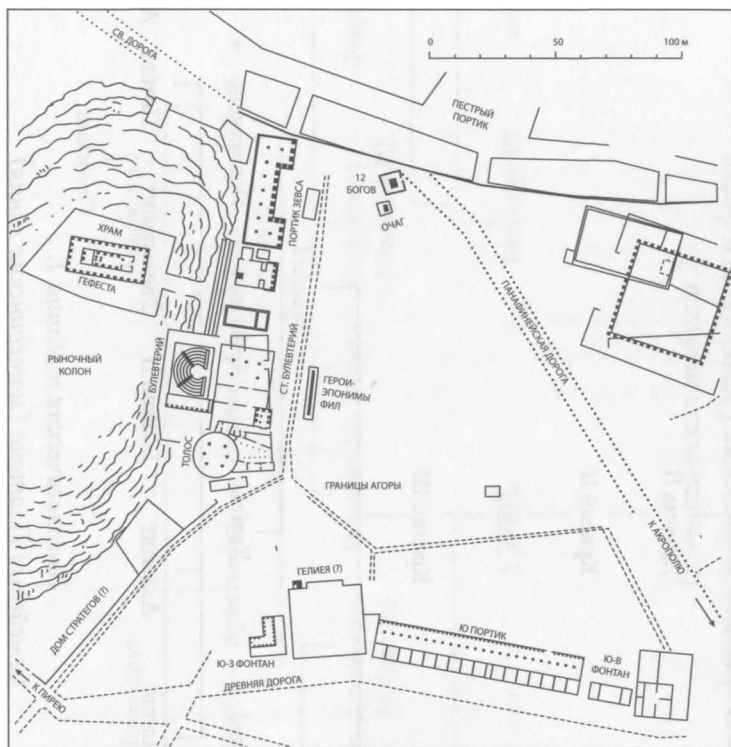
Карты и генеалогические таблицы



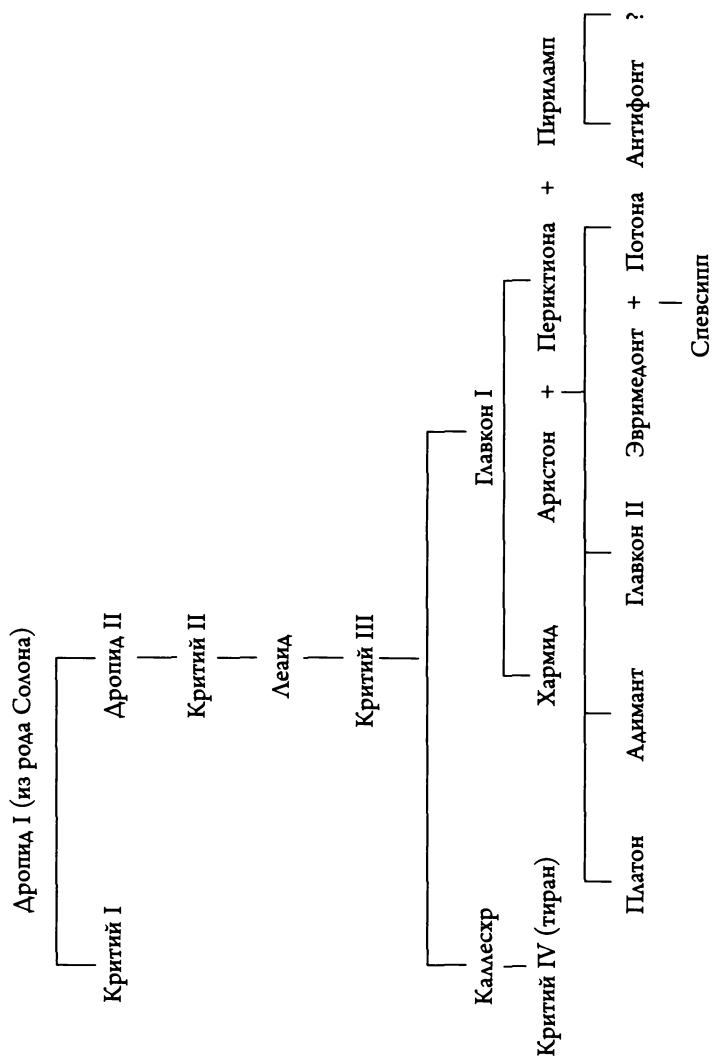
Карта 1. Древняя Греция



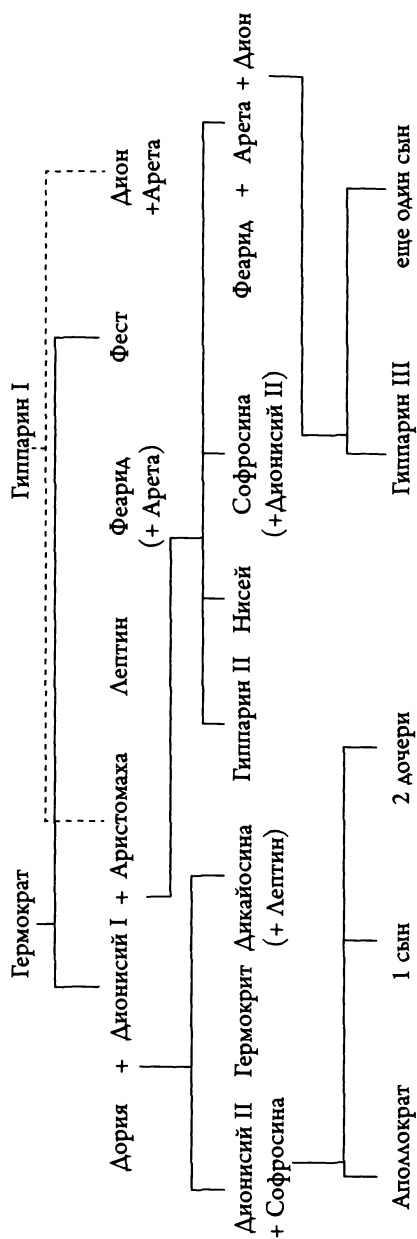
Карта 2 Аттические демы



Карта 3 Агора в эпоху Сократа и Платона



Генеалогическая таблица 1.
Семейство Платона (материнская линия)



Генеалогическая таблица 2.
Семейство Дионисия Сиракузского и Диона

Хронология

В древней Греции летоисчисление велось по олимпиадам. Олимпийские игры проходили каждые четыре года в августе. Отсюда наложение каждого такого года на два наших, которые начинаются в январе.

Предложенное здесь хронологическое распределение сочинений Платона опирается на правдоподобные гипотезы, а не на надежные сведения.

СОКРАТ И ПЛАТОН

470/69 Рождение Сократа

429 Сократ спасает жизнь Алкивиада при Потидее

428/27 Рождение Платона

406/05 Сократ председательствует в Совете; аргинусский процесс

ИСТОРИЧЕСКИЕ СОБЫТИЯ

432–429 Мятеж Потидеи

430–426 Чума в Афинах. Перикл умирает от чумы в 429

423 «Облака» Аристофана

415–413 Крах Сицилийской экспедиции, которому предшествует осквернение герма в Афинах

405 Дионисий Старший становится тираном в Сиракузах

СОКРАТ И ПЛАТОН

404 Сократ отказывается подчиниться Тридцати тиранам, которые велют арестовать Леона Саламинского

399 Суд над Сократом и его смерть

399–390 Платон сочиняет «Гиппия меньшего», «Иона», «Протагора», «Лахета» и «Евтифрона»

390–385 Платон пишет «Горгия», «Алкивиада», «Менона», «Апологию Сократа», «Критона», «Евтидема», «Хармида», «Лисида», «Менексена», «Кратила»

388/387 Поездка Платона в южную Италию и на Сицилию

387 Платон возвращается в Афины и основывает Академию

385–370 Платон пишет «Федона», «Пир», «Государство», «Федру»

370–350 Платон пишет «Теэтета», «Парменида», «Софиста», «Политика», «Тимея», «Крития» и «Филеба»

ИСТОРИЧЕСКИЕ СОБЫТИЯ

404 Победа Спарты над Афинами
Тридцать тиранов у власти в Афинах

403 Поражение тирании, восстановление демократии в Афинах

ПЛАТОН: ПИСАТЕЛЬ, КОТОРЫЙ ИЗОБРЕЛ ФИЛОСОФИЮ

СОКРАТ И ПЛАТОН

367/366 Вторая сицилийская
поездка

361/360 Третья сицилийская
поездка

360 Платон встречается Диона
на Олимпийских играх

348/347 Платон умирает, не
дописав «Законы»

ИСТОРИЧЕСКИЕ СОБЫТИЯ

367 Смерть Дионисия Старше-
го; к власти приходит его сын

354 Убийство Диона

Тематический индекс

Академия 90, 246-58

Благо 29, 33, 35, 59, 107,
113-114, 152, 156,
Боги (их душа и тело)
217-228

Вегетарианство 212, 233
Военные кампании 21, 49,
75-75

Гражданство 75, 128,
169

Деминург 185-187, 201, 203,
222, 226-228, 235
Дети (избавление от них) 176
Диалектика 97, 112-115, 130,
238

**Женщины (равенство
с мужчинами)** 161-162
Животные (уважение к ним)
211-213, 233

Комедия (ее спорный статус)
94

Кровавая жертва (отказ от нее)
229-234

Майевтика 109
Математика 68, 70, 113,
183-185, 190-193, 272-273

Опровержение 105-107

Пайдерастия 30, 78, 109, 165
Пираты 56
Письменность (и устное слово)
235, 244

Половое размножение 160, 210,
213, 229
Припоминание 107-109

Рабство (принятие его) 175
Реинкарнация (метемпсихоз)
97, 199, 202

Трагедия (осуждение ее) 94

Формы (умопостигаемые) 180,
184, 200, 206-208, 213

Хора 221, 241

Научно-популярное издание

Люк Бриссон

ПЛАТОН
ПИСАТЕЛЬ, КОТОРЫЙ ИЗОБРЕЛ ФИЛОСОФИЮ

Ответственный редактор *Виктор Зацепин*
Художественное оформление *Филипп Нуруллин*
Верстка *Анна Москаленко*
Корректор *Анна Марченко*

Издательство Rosebud Publishing
www.rosebud.ru
books@rosebud.ru
ООО «Роузбад Интерэктив»
119526, Москва, проспект Вернадского, д. 105, корп. 2, кв. 91

18+ | Издание не рекомендуется детям до 18 лет

Подписано в печать 01.12.2018
Формат 84х108 ¹/₃₂
Гарнитура «Агло Про».
Тираж 2000 экз.
Печать офсетная.
Заказ № 9189/18.

Отпечатано в ИПК «Парето-Принт»,
Тверь, Боровлево, 1

ISBN 978-5-905712-25-8



9 785905 712258 >