Андре-Жан Фестюжьер

Созерцание и созерцательная жизнь по Платону



Том 57

André-Jean Festugière

Contemplation et vie contemplative selon Platon

Андре-Жан Фестюжьер

Созерцание и созерцательная жизнь по Платону

Перевод с французского А. С. Гагонина

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«НАУКА»
2009

УДК 1(091)
ББК 87.3
Ф44

Серия основана в 1992 году

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель),
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

Научный редактор Д. В. КУЗНИЦЫН

© Издательство «Наука», серия «Слово о сущем» (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2009
© Гагонин А. С., перевод с французского, 2009

ISBN 978-5-02-026911-8

ПРЕДИСЛОВИЕ

В основе этой книги лежат долгие раздумья об истоках мистической теологии христианства. Так же как и многим другим — Клименту, Оригену, Августину — мне показалось, что движение, начатое Иисусом, вдохнуло новую жизнь в организм, существовавший прежде, сложение которого восходит к Платону. Когда Отцы «мыслят» свою мистику, они платонизируют. В этом построении нет ничего самобытного. Если обратиться к павлианскому образу, то его можно сравнить со старым деревом, которое оживила, усилила и преобразила прививка. Чтобы определить характер такого изменения, необходимо знать точку отсчета, нужно знать само дерево.

Тем не менее нашлось множество оснований, не позволявших мне взяться за сие предприятие: это и двусмысленность слова созерцание; и сложность при ограничении хоть сколько-нибудь жесткими рамками непрестанно волнующейся и тонкой мысли; и неуверенность, вызванная необходимостью передать в сжатом виде сотни раз обсуждавшиеся и прекрасно истолкованные тексты. Я принялся за него только в надежде быть полезным тем немногим, кто старается решить ту же задачу, но не столь хорошо знаком с платонизмом. Мои сомнения при размышлении над целью и методом прекратил Платон.

Действительно, техническое значение слова θεωρία вычитывается уже из самих диалогов. Созерцание не является ни рациональным постижением сущностей, или первоначал, ни рефлексией над ними. Кто, например, в сущности *человека* единым взором (d'une seule vue) усматривает отношение видового отличия к роду, кто, пользуясь таким постулатом, как закон противоречия, единым взором охватывает неделимое единство целого, — тот не созерцатель. Даже если бы все знание представляло собой один развернутый дискурсивный акт (discours), своего рода аналитическое продви-

жение от первоначала к последним терминам, и даже если бы можно было окинуть всю эту аналитическую систему одним мысленным взором, мы бы все равно не располагали созерцанием. Θεωρία означает большее: она означает чувство присутствия, контакт с бытием, постигнутым в его существовании. Это постижение предшествует как речи, так и рассудочному познанию. Объект, явленный в нем, запределен οὐσία, невыразим в речи, не поддается определению.

Вот к какому контакту, вот к какому единению ведет нас восходящая диалектика «Пира» и «Государства». Подлинным предметом созерцания является высшее бытие, бытие большее, чем идея, то прекрасное, то благо, то представленное в «Филебе» единое, словом, то чистое бытие, которое постигает νοῦς по очищении своем от тела, от всякого чувственного образа и рационального выражения, — когда, полностью собравшись в себе, он касается самого средоточия сущего. Это учение возникает из опыта, относящегося исключительно к сфере мистики. И только потом, уже на основании такого интуитивного схватывания бытия в его существовании, получает свое объяснение как существование идей, так и вся нисходящая диалектика, когда весь умопостигаемый мир структурируется в зависимости от первоединого благодаря определенной внутренней экспликации, а сама нисходящая диалектика переходит из концептуальной сферы в план бытия; когда реальность объекта познания ставится в зависимость от реальности объекта первозданного, который сначала *увидели*. Вот о чем говорят диалоги, если, конечно, понимать их буквально, а не метафорически[1]. Все это предполагает последовательное учение, стержень которого составляет концепция созерцания и вытекающие из нее требования. Созерцание — это очаг платоновской системы, озаряющий ее своими лучами и вбирающий их обратно.

Далее благодаря Диалогам я пришел к тому методу, чтобы, прослеживать развитие понятия «созерцание», исходя из самого его начала. Таким образом, возник вопрос, как, собственно, сложилась идея θεωρία. От Платона нужно было перейти к досократикам, софистам, к Афинам V века. Тогда передо мной обозначились три проблемы.

С одной стороны, познанием бытийных законов были озабочены уже некоторые философы-досократики, более того, подобный поиск приводит их к жизни, полностью умозрительной. Но

[1] Этот вопрос я попытался раскрыть в IV главе Первой части. От понимания предложенной там экзегезы зависит понимание всей книги.

где им было искать это самое бытие? До тех пор, пока мышление остается в сфере феноменов, в сфере видимого мира, оно сталкивается с неизбежным противоречием. Никакое познание невозможно без критерия достоверности. А такого критерия не было.

С другой стороны, религия в своем обращении к прекрасным, блаженным и благим богам не умела соотнести три эти аспекта. Конечно же, люди чувствовали, что между видимым совершенством и моральной значимостью должна быть какая-то связь. Но этой связи не объясняли, поскольку ее относили к какому-то неясному высшему единству, которое составляет божественное по своей сути. В итоге ущербными получались как θεωρία ученого так и θεωρία культовая, причем в том и другом случае источник кризиса был одним и тем же — бессилием удостовериться в существовании трансцендентной реальности.

Пораженными оказались не только научная мысль и религиозное сознание. Под вопросом стояло само будущее полиса. Какими принципами руководствоваться при управлении государством? Правом в собственном смысле слова, традиционным законом, отражающим насущные потребности социальной группы? Или же правом, предначертанным природой, к которому апеллировали честолюбцы? Без справедливости полис обречен на гибель — критерий пользы способствует разве что постоянным раздорам, ведущим к анархии, или тирании. Но как же познать, что такое справедливость? Можно ли вообще познавать справедливое?

Если допустить, что такое познание существует, и что оно как раз и является созерцанием мудреца, то какую роль отвести мудрецу в Государстве? Политический и социальный уклад греческого города способствует раскрытию человека лишь постольку, поскольку человек входит в состав целого. Тот, кто от целого отстраняется, «бесполезен», его презирают. Да и как мудрец вообще мог бы жить отдельно от всех? На это у него меньше прав, чем у кого бы то ни было: сохранность государства зависит от знания справедливости, а знает ее только мудрец. Правитель должен быть философом. Как же тогда быть с созерцанием? Ведь получается, что совершенствоваться в нем невозможно — «справедливое вообще» можно увидеть только при полной сосредоточенности на себе и при абсолютном разрыве с толпой, тогда как правитель обречен быть с нею. Отсюда — необходимость в реформе. Сократ знал, что такое справедливость, и потому мог спасти город. Его осуждают на смерть и убивают. Эта казнь выявляет порок режима. Требуется объединить власть и философию, а поскольку философу необходимо уединение, то нужно позволить ему существовать так, чтобы

возложенные на него обязанности мудреца и гражданина дополняли друг друга.

Таковы вкратце проблемы, с которыми столкнулся Платон. Они взаимосвязаны. В конечном итоге все опирается на возможность достижения бытия. Все зависит от определенной теории познания.

Истинное познание возможно только при наличии совершенно неподвижного, умопостигаемого и реально существующего объекта. Будучи неподвижной, сущность автоматически переходит из плана видимого в план незримого. Она становится νοητόν по определению, умопостигаемой по природе. Так, подчиненная системе νοητά, платоновская диалектика естественным образом превращается в дедуктивную науку, она больше не видит препятствий, ибо полностью исключает опыт. Но на каком основании можно говорить о реальности νοητόν? На том, что та же самая диалектика приводит к первоединому, выходящему за рамки мышления, к бытию, запредельному οὐσία, являющему свое присутствие в акте определенного ви́дения. Таковы связи, соединяющие проблематику бытия и познания с созерцанием.

Истинные мораль и религия возможны тогда, когда преимущества, гарантирующие богам их счастье, по́лучат, так сказать, правовую базу. Иерархия божественного должна соответствовать диалектике бытия. В высшей степени сущее наиболее божественно, поскольку оно также наиболее прекрасно, поскольку оно наилучшее. Умопостигаемый порядок определяет порядок моральный. Основа блаженства возможна только в умопостигаемом. Быть счастливым значит подражать Богу, высочайшей мере. Но подражать Богу значит его знать, а такое знание как раз и есть созерцание.

Наконец, истинный полис может возникнуть только там, где воцарится справедливость. Правления достоин человек, лицезревший саму сущность справедливости. Созерцание вовсе не мешает служению, философ оказывает общему благу самую значительную помощь. В свою очередь гражданские чувства оказываются вдохновляющими θεωρία, в них она обретает необходимый первоначальный порыв. Получается своего рода круговая зависимость: созерцание мудреца вызвано любовью к родине и ее богам, и та же любовь отрывает его от одиночества, чтобы водворить в пещеру.

Эти проблемы, или, скорее, три аспекта одной-единственной проблемы, породили обстоятельства. Платон — полная противоположность отвлеченному мыслителю. Характернейшей чертой его гения является то, что он понял нужды Афин и нашел первопричину недостатков города. Отсюда единство его дела и его лич-

ности. Их развитием правит внутренняя логика, естественная и мягкая, как сама жизнь. Конечно, направленность этой логики Платон осознал не сразу. И все же, хотя он не определял изначально последовательности Диалогов, все они подчиняются какой-то общей обеспокоенности, стремлению свести всякое затруднение в области религиозной, нравственной или гражданской жизни к проблеме познания.

Это естественное деление определило мои планы. После краткого знакомства с θεωρία, показав условия, в которых она появилась, я попытался изобразить три ее лика. Я руководствовался только историческими данными, и если у настоящей книги найдется хоть какое-нибудь достоинство, то этим она будет обязана прежде всего скрупулезной работе с источниками. Такая задача обязывала к длительной аналитической работе и многочисленным дискуссиям[1]. Часто она была мне в тягость. Но даже если бы я не достиг ничего другого, себя оправдывает уже одно только знакомство со столь великим умом, столь благородной душой.

Мне очень помогли те благосклонные отзывы, которые я получил во время работы. В этой связи хотелось бы особо поблагодарить г-на Л. Робена. Он не только одобрил замысел книги — его проницательные замечания позволили мне исправить не одну ошибку и выразить свои мысли в более-менее совершенной форме[2].

---

[1] Некоторые дискуссии, выходящие за рамки примечаний, я вынес в конец книги, в приложения на с. 467 сл.

[2] Было бы совершенно бесполезно указывать здесь библиографию. Поскольку θεωρία это самое средоточие платонизма, следовало бы назвать все сочинения, имеющие отношение к Платону. Читатель увидит, что я прочел очень много, и надеюсь, от меня не ускользнуло ничего существенного — по крайней мере до того момента, как я поставил точку под рукописью в июне 1935 г. Прежде всего я пользовался текстами, выпущенными издательством «*Les Belles Lettres*». В остальном, я руководствовался следующими изданиями: **Lew. Campbell**. *Политик*; **R. G. Bury**. *Филеб*; **J. Burnet** (Oxford Class. Texts) и **R. G. Bury** (Loeb Class. Libr.). *Законы*. Также я пользовался комментированными изданиями: **J. Burnet**. *Евтифрон*; *Апология*; *Критон* и *Федон*; **R. G. Bury**. *Пир*; **P. Shorey**. *Государство* (Loeb. Class. Libr. 2 vol. 1930—1935); **Lew. Capbell**. *Софист*, а также комментариями (без текста) **H. Schmidt**. *Теэтет* и **A. E. Taylor**. *Тимей*. В отношении хронологии сегодня наблюдается почти что единодушное согласие. Что касается первой группы метафизических диалогов, я принял следующий порядок: *Федон, Пир, Государство, Федр*. По-видимому, *Федон* и *Пир* были написаны в один и тот же год (примерно в 385: **Robin**, *Федон*, с. vii, *Пир*, с. xi—xii; *Пир* между 385 и 383: **Bury**, *Пир*, 1909, с. lxviii; между 381 и 387: **Wilamowitz**, *Платон*, i, 372, 1, ср. Robin, цит. изд., с. ix, пр. 2), причем достаточно сложно определить, какой из двух диалогов появился

раньше (**Robin**, *Пир*, с. viii, ср.: **Id.**, *La théorie platonicenne de l'amour*, 1908, с. 118—120). Все же учение о созерцании в *Пире* кажется более разработанным.

Далее, согласно общепринятому мнению, *Государство*, за исключением первой книги, выходит после *Пира* (между 380 и 370, **Shorey**, *Государство*, т. I, с. xxv; примерно в 375—374, **Zeller**, **Wilamowitz**, **Diès**, *Государство*, с. cxxxviii).

Наконец, сегодня склоняются к тому, что *Федр* предполагает знание *Государства*, а значит за ним следует, ср.: **Robin**, *Федр*, с. iii—ix (*Федр* и *Государство*; **Id.**, *Th. Pl. De l'Amour*, с. 81—85, 86—88; *Федр* и *Федон*, *ibid*, с. 106—109, 109—118; *Федр* и *Пир*, с. 75—81; *Федр* и *Тимей-Законы*, с. 85—86; *Федр* и диалектические диалоги, с. 88—90, ср.: *ed. cit.*, с. vii—viii, о взаимосвязи *Федра* и *Теэтета*); **Diès**, *ed. cit.*, с. cxxxvii; **Frutiger**, *Les mythes de Platon*, 1930, с. 79, 1; с. 80, 2 (*Федр* 246 a сл. соотносится с *Гос.* IV 434 e—441 c и X 611 b—612 a).

ВВЕДЕНИЕ

ИСТОКИ ИДЕИ СОЗЕРЦАНИЯ

Изначально слово θεωρία соотносится с идеей зрения. В нем едва ли не единодушно различают сочетание двух основ, которые одинаково указывают на акт видения, θέα и Fορ (ὁράω)[1]. Любозна-

[1] Первоначально корень указывает на действие, состоящее в том, чтобы «проявлять заботу, следить», ср. οὖρος, ὥρα, откуда значение «наблюдать». Об этой этимологии, см. **P. Boesch**, *Théoros, Untersuchung zur Epangelie griechischer Feste*, 1908, с. 1; **E. Boisacq**, *Dict. étymol. de la langue grecque*, s. v.; **F. Boll**, *Vita Contemplativa*, 1922, p. 26 ss. В школе перипатетиков первую половину слова соотносили со словом θεός, ср.: **Philodem.**, *de mus.*, XXIII 23, 8 сл.; **Ps. Plut.**, *de mus.*, с. 27, причем оба, по всей вероятности, ориентируются на ученика Аристотеля, Аристоксена из Тарента, **Boesch**, *op. cit.* p. 1, n. 1. Но дорийское θεᾱρός (ср. θιᾱρός, Соч. θεαορός, арк.) делает эту этимологию несостоятельной. О различных диалектных формах слова θεωρός, см. **Boesch**, с. 2—4. О развитии значения этого слова, Id., с. 5—6 и **Boll**, *op. cit.*, с. 26—27 (*ibid.*, с. 27—30 о θεωρίς, θεωρέω, θεωρία, θεωρητικός и их латинских эквивалентах *contemplo, contemplor, contemplatio*. В отличие от греков римляне очень рано закрепили за словом «созерцать» (*contempler*) религиозное значение, связав его со словом *templum* [храм]. *Созерцать* (*contempler*) значит восхищаться великим *храмом* (*temple*), каковым является мир, ср.: *Somn. Scip.*, 15—17 и т. д. Отсюда развивается значение созерцания Бога, **Ps. Apul.**, *Asclep.*, 11).

Что за словом θεωρός и его производными в Греции изначально закрепилось религиозное значение, вовсе не очевидно. Конечно, **Феогнид**, 805, и **Эпихарм** используют это слово, чтобы указать на «того, кто вопрошает оракул». В этом отношении **Boesch** (с. 5, пр. 2) вслед за **Поландом** обращает внимание, что вопрошающий, именуемый здесь θεωρός, в действительности представляет собой «официального делегата на празднике, проводимом в культовом месте», который может воспользоваться этим и вопросить оракул: следовательно, перед нами культовое значение. Между тем, Эсхил, *Прометей*, 118 (ср. 298, 302—307) говорит: πόνων ἐμῶν θεωρός [моих несчастий очевидец], а параллели к этому месту показывают, что здесь в соответствии с этимологией речь идет просто о видении, безотносительно к чему-то религиозному. Точно так же и в *Хоэфорах*, 246 (ср. 253 ἰδεῖν πάρεστί σοι [ты можешь видеть]). Тем не менее техническое значение «присутствующий на празднике, религиозном зрелище», должно быть, появилось достаточно рано, ср. заглавие трагедии Эсхила, θεωροὶ ἢ Ἰσθμισταί [феоры, или Истмийские Игры] и **Boesch**, *loc. cit.* Вероятно, слова θεωρία, θεωρεῖν достаточно быстро получили коннотацию божественного и стали указывать на культовый акт, в процессе которого восхищаются почестями, воздаваемыми божеству, и тем самым с ним сближаются, радуются вместе

тельный народ охоч до зрелищ, и совершенно естественно, что сначала θεωρεῖν означает повидать страну, наблюдать ее диковинки (θαύματα), людей, происходящие в ней события. Когда Крез из Сард спрашивает афинянина Солона, с какой целью тот отправляется в путешествие, тот отвечает: «Чтобы посмотреть мир»[1]. Что может лучше обрисовать характер ионийца Геродота? Далее, в *Законах*, Платон различает две категории *феоров*. Одни феоры уполномочены присутствовать на религиозных праздниках. Других стражи законов отправляют изучать обычаи иностранных государств: они должны объезжать моря и земли, общаться с самыми выдающимися людьми, которых повстречают, повсюду усваивать благое. Без таких исследовательских путешествий никакому государству не бывать совершенным[2]. Но предписания *Законов* всего лишь бросают дополнительный свет на старое обыкновение: прежде чем основать или реформировать город, законодатель и раньше объезжал мир[3]. «Теоретические» путешествия Платона лишь отвечают этой традиции.

Однако до Платона слово θεωρία понимается несколько точнее; оно означает либо познание небесных объектов и явлений природы, либо благоговейное созерцание статуи божества или религиозного праздника[4]. Конечно, в первом из указанных значений

с ним. Если учесть, что уже в самые древние времена это слово несло такую смысловую нагрузку религиозными и, если угодно, мистическими мотивами, можно себе представить, до какой степени оно подходило для того смысла, который хотел в него вложить Платон.

[1] Геродот, I, 30, 4—6 αὐτῶν δὴ ὧν τούτων κὰι τῆς θεωρίης ἐκδημήσας ὁ Σόλων εἵνεκεν... ἀπίκετο... ἐς Σάρδις παρὰ Κροῖσον... θηησάμενον δέ μιν τά πάντα... ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας κτλ.

[По этой-то причине, а также для того, чтобы повидать чужие страны, Солон... отправился в Сарды к Крезу... а после того, как он все осмотрел... (мы наслышаны), что ты из любви к мудрости и чтобы повидать свет объехал (много стран) сл.].

[2] *Законы*, XII, 950d—951c, в особенности 951a θεωροὺς δὲ ἄλλους ἐκπεμπειν χρεὼν... [следует отправить также других феоров] 951c ἄνευ γὰρ ταύτης τῆς θεωρίας... οὐ μενεῖ ποτε τελέως πόλις, οὐδ' ὺν κακῶς αὐτὴν θεωρῶσιν [в самом деле, без подобной феории государству никогда не бывать совершенным, равно как и тогда, когда наблюдения выполняются плохо.] Чтобы не допустить подобного изъяна, следуют установления относительно второй категории *феоров*. Именно такое изучение человеческих нравов подразумевает θεωρεῖν у **Демокрита**, фрагм. 191 Дильс: рассматривая образ жизни несчастных, следует довольствоваться тем, что нам предлагают. В сравнении с этим наш жребий покажется нам достойным зависти. Сходная мысль и тот же смысл θεωρεῖν, фрагм. 237. Перед нами любезная грекам μετριότης [умеренность].

[3] Классический пример этому — Солон.

[4] Чем объясняется распространенное значение «священного посольства», напр. *Федон*, 58b 2.

это слово появляется только в текстах, написанных после Платона, когда, например, требовалось дать характеристику научной деятельности Анаксагора или какого-нибудь другого философа природы (φυσικός). Но даже если данное слово и не восходит к досократикам, не могло ли то, что оно выражает, уже быть для них реальностью? Может быть, уже они положили начало теоретической жизни, то есть занятиям чистой наукой? И не потому ли в их лице философ подвергается общественному порицанию, что его образ жизни приводит к безразличию в делах государства? Но ведь обе эти черты ясно различимы также в учении Платона: сначала очищение объекта познания, начиная с *Федона*, преображает самое идею познания и, следовательно, идею θεωρία. С другой стороны, главнейшая задача *Государства* это как раз доказательство того, что философ вовсе не «бесполезен» и потому должен стремиться к верховной власти.

Аналогичное развитие в творчестве Платона получает религиозное созерцание. Божественный предмет созерцания больше не есть просто какая-то прекрасная видимая форма, он — невидимая красота в целом, и влекущая к этому предмету любовь возносит нас уже не к отдельному отражению, но к высочайшему его образцу. Так, диалектика идеи одновременно с диалектикой познания приводит в действие диалектику любви. Идея это τέλος (конечная цель) вдвойне. Как бытие в высшей степени, она — наивысший предел познания. Как наиболее божественное и соответственно самое прекрасное, она — высочайший предмет любовных устремлений.

Таким образом, усилия Платона, по-видимому, были направлены на то, чтобы одухотворить θεωρία в ее двух аспектах — в аспекте научного исследования и в аспекте религиозного созерцания. Возможно, не будь воздействия Сократа, эти усилия были бы направлены на другое. Платон посещал учителя начиная с 412 г. вплоть до его смерти. Сократ сделал из юноши мужа. Если этот муж стал не только ученым или художником, но и созерцателем в собственном смысле слова, если он старался подчинить все опыту внутренней жизни, то этим он обязан именно Сократу.

Отсюда — тройная цель нашего введения. Сначала мы обрисуем образ ученого, который, вроде Анаксагора, ведет βίος θεωρητικός в самом широком значении этого слова, закрепленного за ним до Платона. Далее мы попытаемся определить роль θεωρία в религиозных обрядах. Наконец, среди черт, составляющих облик Сократа, нам предстоит выявить те черты, что объясняют власть этого обольстителя душ.

ГЛАВА I

СОЗЕРЦАНИЕ УЧЕНОГО

'Ερωτηθείς ποτε ὁ 'Αναξαγόρας εἰς τί γεγένηται,' εἰς θεωρίαν, ἔφη, ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ'.

Диог. Л., ii, 10[1]

По словам Геродота, Солон путешествует, чтобы повидать мир, пообщаться с людьми и созерцать их нравы. Теоретическая жизнь *Федона* и *Теэтета* превращает мудреца в затворника: он ничего не знает ни о мире, ни о своем городе, ему неведома «злоба дня». Он самый настоящий «посторонний». Получается, что если изначально θεωρία указывает на образчик общественной жизни, то в конце[2] — на асоциальный способ существования. Этот контраст необходимо объяснить.

Чтобы понять его, поставим между двумя крайними пунктами несколько вех. Появляется ли созерцательная жизнь в плане познания до Платона и что в этом случае такая жизнь значит? Можно ли вообще допустить, чтобы до IV в. βίος ἀπολιτικος[3] рассматривалась как цель, чтобы ее считали таким образом жизни, который может гарантировать блаженство? И, в случае положитель-

---

[1] Как-то раз Анаксагора спросили, зачем он живет. Он ответил: «Для созерцания солнца, луны и неба».

[2] Это утверждение, возможно, покажется странным, поскольку очевидно, что наше понятие созерцательной жизни возникает только в Диалогах, которые, следовательно, и являются точкой отсчета. Однако эта идея появляется в них в столь законченном виде только потому, что она была уже подготовлена. Поэтому, βίος απολιτικός Платона — это уже конечный пункт. Тем самым ее понимание возможно только при рассмотрении ее начала и развития, согласно справедливому совету Аристотеля, Пол., A 2.

[3] Выражение Цицерона, ad Attic., VIII, 16. Оно употребляется в несколько другом смысле: *homo apoliticus*, «непригодный к общественной деятельности».

ного ответа, каким образом могло появиться понятие счастья, столь противоречащее традиционному мироощущению (sentiment moyen) греческого народа? Какие события, какие движения души его предопределили? Учитывая широту и тонкость этой проблемы, здесь мы попытаемся сделать только самый беглый ее набросок.

В первую очередь следует разобраться с методическими трудностями. Свидетельства о жизни досократиков появляются не ранее Платона и Аристотеля. Но Платон и Аристотель суть апостолы созерцания. Поэтому, вне всякого сомнения, они приписывают своим предшественникам тот образ жизни, которому сами же положили начало, поскольку считают его совершенным счастьем. Этому благочестивому подлогу мы обязаны первой галереей портретов, изображающих созерцателя φυσικός. Впрочем, ситуация вскоре меняется. Если Платон, если платоник периода *Протрептика* и *Эвдемовой Этики* Аристотель превозносят чистую теоретическую жизнь под водительством мудрости (φρόνησις)[1], когда развивается только спекулятивный разум, то *Никомахова Этика* решительно разделяет два вида разума. В отличие от созерцательной мудрости, здравомыслие (φρόνησις) теперь управляет исключительно деятельностью (πρᾶξις). Вследствие этого, кроме созерцательной жизни в этике Статирита получает гражданство также жизнь политическая, или практическая. Предметом собственно морали как науки о нравах становится человеческая деятельность, руководствующаяся здравомыслием. В результате по-другому начинают воспринимать и самого мудреца. Отныне чистый созерцатель не располагает совершенной мудростью. Его можно назвать мудрым (σοφός), но не здравомыслящим (φρονιμός). Школа перипатетиков только усугубляет этот разрыв. Автор *Большой Этики* и Дикеарх сводят нравственную жизнь к действию. В частности, для Дикеарха истинный мудрец — это тот, кто заботится об улучшении государства. Мудрец закладывает устои общества, или их исправляет. Он прежде всего законодатель. Именно этот аспект Дикеарх выделяет в своих *Жизнеописаниях Философов*. Анаксимандр, Парменид, Зенон, Мелисс, Эмпедокл — вот образцы подобного образа жизни. Теперь за предвзятое описание предков берется уже историк. Когда мудрец *должен* был созерцать, в прошлое переносили образ θεωρητιός — сейчас, когда он *должен* быть πολιτικός, измышляют законодателей законов. В том и дру-

[1] В этом первом своем значении φρόνησις еще эквивалентно σοφία.

гом случае свидетельства говорят только об идеале свидетелей. Они совершенно не передают истинного характера древних[1].

Это препятствие не из легких. Греки и римляне ощущали историческую реальность иначе, чем ее ощущают сегодня. Весьма вероятно, что анекдоты о философах-досократиках вымышлены. Но эти философы писали. Не предполагают ли уже какие-нибудь из этих писаний такую форму жизни, при которой можно предаваться чистому мышлению? И с другой стороны, нельзя ли допустить, по крайней мере в отношении Анаксагора, что его современники сами обнаруживают свои взгляды? Остановимся на этих двух вопросах.

* * *

Герои Гомера — воины. Их идеал — не созерцание, а борьба. Совершенство мужа заключается в мощи его рук. Биться один на один, лицом к лицу с врагом — вот что доставляет наслаждение и славу[2]. Совершенство (ἀρετη) совпадает с мужеством (ἀνδρεία)[3]. Быть настоящим мужем (ἀνήρ) значит быть отважным, добиться почета сокрушительными ударами меча[4].

Точно так же древнейшие литературные тексты континентальной Греции пестуют идеал действия. Для крестьянина Гесиода, чей горизонт ограничивается замкнутой лощиной, где он пашет свое поле, главные жизненные законы — это работа с землей и почтение к патриархальной справедливости. Чтобы оставаться справедливым, нужно работать. Тяжбы затевает только бездельник. Столь жестокое, столь несчастное, обреченное Зевсом на тя-

---

[1] Здесь приводится краткое резюме замечательной диссертации **В. Йегера**, *Ueber Ursprung und kreislauf des philosophischen Lebensideal*, в Sitzungsbericht. D. Preuss. Akad. d. Wissensch., 1928, XXV, p. 390—421.

[2] Ср. также Тиртей, 1, 16—24 Edmonds (1931); 10, 15—32; 11, 21—34 и весь фрагм. 12, озаглавленный ἔπανος τόλμης [похвала отваге] у Стобея, см., в частности, ст. 13—14 ἥδ' ἀρετή, τόδ' ἄεθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον — κάλλιστόν τε φέρειν γίγνεται ἀνδρὶ νέῳ. [Эта лишь доблесть и этот лишь подвиг для юного мужа / Лучше, прекраснее всех смертными чтимых наград].

[3] Или, скорее, совершенство на него указывает, ведь слово ἀνδρεία не встречается ни у Гомера, ни у Пиндара, чей жизненный идеал все-таки также идеал борьбы и победы, правда уже не на войне, а в том, что ее заменяет — в агонистике: это ἀρετή, которая еще в Одах означает мужское совершенство.

[4] Из двух индоевропейских имен ратоборца, мужа, ner- и *wiro-, каждый язык извлек для себя слово, обозначающее достоинство, присущее герою, или вождю: вед. nrmnám «героизм», *ирл.* nert «сила», греч. ἀνδρεία, лат. virtus, ср.: **A. Meillet**, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, 1928, p. 80.

готы труда (πόνος) железное поколение, — поколение, к которому принадлежим мы, — избежит дальнейшего упадка, только отказавшись от необузданности (ὕβρις), только в заботе о правде (δίκη). Избегают же необузданности и заботятся о правде только тогда, когда занимаются своим делом, когда ежедневно в поте лица своего добывают хлеб свой насущный (βίος). Позже, воспевая совершенство (ἀρετή) знати, Пиндар полностью соотносит его с мужеством. Подобно Гомеру, он превозносит силу души и тела (ἀλκή). Быть юным и сильным, взращивать свою мощь в блестящих победах на общественных играх или в почетных походах — вот чего жаждет благородная натура[1], вот от чего бурлит ее впитавшая доблесть предков кровь[2].

В этой примитивной морали знание есть просто средство к более успешной деятельности. Человек, который много видел, много слышал, человек опытный, может выйти из затруднительного положения, дать полезный совет[3]. Посмотреть мир значит стать проницательным[4]. «Многознающий» — это синоним «хитреца, горазд ого на козни»[5]. Одиссей со своей неукротимой душой — еще и видавший виды путешественник, и, отчасти благодаря самим этим путешествиям, он — Одиссей «хитроумный». Вот чем привлекала θεωρία в Ионии[6]: это познание служит деятельности (πρᾶξις). Можно ли утверждать, что тем же практическим целям изначально служит и мудрость (σοφία), или же уже тогда она была сродни чистому познанию?

В одном из первых своих сочинений, в диалоге *О Философии*, Аристотель называет семь мудрецов σοφισταί[7]. Конечно, он понимает это слово в положительном смысле, и Йегер не зря усмотрел в подобном именовании предварительный образ «созерцательной жизни»[8]. И все же поучения, которые приписываются этим осно-

---

[1] *Pyth.*, IV 178—179 (Sandis) πέμπε δ' Ἑρμᾶς χρυσόραπις διδύμους υἱοὺς ἐπ' ἄτρυτον πόνον, — τὸν μὲν Ἐχίονα, κεχλάδοντας ἥβᾳ, τὸν δ' Ἔρυτον. [И Эрмий о золотом жезле/ выслал к необорному труду/ двух сынов, бушующих юностью,/ Эрита и Эхиона, п. М. Л. Гаспарова].

[2] См. о роли φυά [род] в Одах: τὸ δὲ φυᾷ κράτιστοω ἅπαν [а все самое сильное — благодаря роду], Ol., IX 100. Лучшая похвала — не посрамить достоинства своего рода, ἀνδρῶν δ' ἀρτάν — σύμφυτον οὐ κατελέγχει, *Isthm.*, III 13—14.

[3] Как, например, Нестор, *Од.*, XXIV 51 и т. д.

[4] πευκάλιμοι φρένες, *Il.*, XV 80, XX 35.

[5] *Од.*, IX 281 (коварство Циклопа), II 188, где при характеристике человека, дающего дурные советы, его называют παλαιά τε πολλά τε εἰδώς, и т. д.

[6] Ср. приведенные выше, с. 16, прим. 2, слова о Солоне у Геродота.

[7] Фрагм. 7. Rose, 1475 a 31.

[8] Op. cit., p. 396.

воположникам[1], выражают скорее народную мудрость, явленную также в *Дельфийских Предписаниях*[2]. В них нет ничего, что выходит за рамки расхожих представлений греческой морали, ничего, что влечет на путь собственно созерцательной жизни.

Может быть, дело обстоит иначе с философами природы (φυσικοί)? Оставим в стороне анекдоты. Эти россказни, как мы видели, обусловлены модой. Один и тот же философ может именоваться созерцателем, практиком, или законодателем в зависимости от того образа жизни, который пользуется популярностью. Достаточно привести пример с Фалесом. В интерпретации Платона он до того поглощен созерцанием неба, что падает в колодец[3]. Перед нами тип мыслителя, который «мерит просторы земли и движение звезд»[4]. С другой стороны, тот же Фалес, наоборот, предстает как человек, искушенный в практических делах, из коих он может извлечь выгоду[5]. Ему, например, ставят в упрек его бесполезное для города теоретическое знание[6]. Так вот, благодаря своим астрономическим наблюдениям он узнает, что предвидится необычайно богатый урожай оливок, и купив за бесценок множество давилен, он в надлежащее время сдает их в аренду крестьянам. Таким образом, доказывается, что философ[7] при желании может с легкостью обогатиться, просто он не ставит целью своих штудий наживу. Наконец, те, кто причисляет Фалеса к законодателям, опираются на Геродота. Разве не написано в *Клио*[8], что этот мудрец незадолго до катастрофы ионийцев посоветовал им объединиться в союз с центром в Теосе[9], куда каждый город должен входить на правах дема? Если бы о досократиках нам сообщали только эти противоречивые предания, мы никогда бы не пришли к их пониманию.

---

[1] Ср. **Diels**, *Vorsokratiker*, p. 518—524.

[2] Которые я рассмотрел в работе *Религиозный идеал греков и Евангелие* (в дальнейшем — *Идеал*), введение.

[3] *Теэтет*, 174a, ср. *Идеал*, с. 33, прим. 2.

[4] διάνοια γεωμετροῦσα, ἀστρονομουσα, 173 e.

[5] πάντα γὰρ ὠφέλιμα, ταῦτ' ἐστὶ τοῖς τιμῶσι τὴν χρηματιστικήν, οἷον καὶ τὸ Θαλέω τοῦ Μιλησίου [действительно, все это послужит на пользу тем, кто относится с вниманием к искусству наживать состояние. К такого рода рассказам относится и рассказ о Фалесе], **Арист**. *Полит*., A 11, 1259 a 6 сл.

[6] σοφία здесь противополагается практической мудрости, φρόνησις, *Eth. Nic*., VI 7, 1141 b 2 διὸ καὶ... Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίους δ'οὔ φασιν εἶναι [Вот почему Фалеса и ему подобных признают мудрыми, а рассудительными нет].

[7] Который в данном случае отождествляется с ἀστρόλογος.

[8] I, 170, 3.

[9] Лежащем в середине Ионии.

Но, может быть, о склонности к уединению говорят писания самих φυσικοί? Не отделяют ли их от толпы их же собственные учения, противоречащие общему мнению? А то, что они этот разрыв чувствуют, то, насколько они его чувствуют, как раз и указывает на начатки теоретической жизни.

Возможно и то, что деятельности некоторых из них что-то препятствовало, или, будучи не в состоянии довольствоваться привычным уделом остальных, они увидели в интеллектуальной жизни что-то вроде убежища, какую-то компенсацию. Может быть, к уединению их приводит тревога: так, они пускаются на поиски какого-то другого счастья, и, выражая это чувство, или в той мере, в какой они его выражают, эти люди становятся предвестниками платонизма.

Ионийца отличает прежде всего его удивительная жажда жизни, жажда исчерпать все способы существования. Горение страсти, упоение отвагой, кипящей энергией — таковы преобладающие черты *Илиады* и *Одиссеи*. Целиком отдаться своему желанию — вот что такое истинное наслаждение. Герою нипочем никакое препятствие свыше. Его останавливают только силы природы и противоположные устремления других героев. Зато воля богов его почти ни к чему не побуждает и почти ни от чего не отвращает. Для ионийца бессмертные подобны ему самому: они столь же бескомпромиссны, столь же одержимы слепой страстью, столь же эгоистичны. Каким образом эти необузданные существа могут научить его дисциплине?[1]

Интерес к жизни в Ионии способствует ее развитию. Основываются, расширяются и в свою очередь выводят колонии города. Иониец путешествует, обогащается, радуется жизни. Страсти лирического поэта не слабее страстей эпического героя. В гневных выкриках Архилоха, в излияниях любви у Сапфо звучит то же неистовство, тот же самый мотив. Но при всей своей страстности они только обостряют ощущение какого-то препятствия, мешающего жизненному порыву. Непостоянство судьбы, мимолетность человеческих радостей, сложность в достижении цели, кара богов, грозящая тому, кто чрезмерно счастлив, — все эти заурядные темы

[1] Идея дисциплины принадлежит не Гомеру, а *Трудам и Дням*. Привязанного к пашне, зависимого от капризов природы крестьянина боги подчиняют своему закону. Они вменяют ему в обязанность суровый труд и уважение к соседнему наделу, в которых уже усматривается представление о справедливости. Они предписывают всевозможные запреты, которые не поддаются никакому разумному объяснению (примечательно, что моральные и религиозные предписания *Трудов* начинаются с μηδέ [да не...]). Человеку вообще не нужно их понимать. Он должен им следовать. Такова плата за его жалкое счастье.

лирических поэтов появляются в Ионии очень рано. Впрочем, не стоит обманываться: подобная меланхолия не есть признак усталости. Она — обратная сторона страсти. Эти сетования — стихийные порождения бурных желаний.

Отсутствие дисциплины у жителей Ионии влечет за собой еще одно следствие. Неспособные ладить друг с другом, усиливать друг друга, прекрасные города Малой Азии становятся жертвой внутренних раздоров. Власть друг над другом берут последовательно все группы населения. Атмосферой города становятся превратности судьбы, определяющие психологию индивида. В результате возникает то чувство всемирной неустойчивости, последние отзвуки которого до нас доносят сказания Геродота.

Несколько *мудрецов* задумались над этим явлением. Отсюда их критическая и конструктивная деятельность. Из мира, от соотечественников их гонит та самая напасть, та самая потребность в переменах, которую они чувствуют в своем сердце.

Впервые эти черты мы видим в личности колофонца Ксенофана и эфесца Гераклита. На протяжении более чем шестидесяти лет Ксенофан скитается из города в город со своей думой[1], обличая современников. Повсюду стремятся действовать. Жизненный идеал — это атлет: только он достоин славы и вознаграждения. Но предпочитать силу мудрости (σοφία) несправедливо. Благозаконие (εὐνομία) ионийских городов и тучность их казны обеспечат вовсе не подвиги в агонистике[2]. Как же понимать мнения большинства? Раздается откровенная брань. Битвы титанов, гигантов, кентавров? Басни прежних времен![3] Слова Гомера и Гесиода? Самое настоящее богохульство![4] Касательно богов у людей нет ничего, кроме их мнений[5]. Это значит, что они ошибаются. Знает только поэт. Только он может достоверно судить о богах и обо всех вещах[6]. Он из числа тех, кто искал и кто находит[7].

---

[1] Фрагм. 8 и 45 Дильс. Нет никаких оснований сомневаться в их подлинности.

[2] Фрагм. 2. Еврипид воспроизвел эту элегию в *Автолике*, фрагм. 282 Nauck, ср.: Дильс, с. 53, 25 сл. «Венком следует награждать только человека мудрого и хорошего, который умеренно и справедливо улучшает свой город, который может усмирить своими словами распри и не допустить войны, грозящие снаружи и изнутри, μαχας τ' αφαιρων και στασεις. Вот что полезно всякому городу и всем грекам».

[3] Фрагм. 1.

[4] Фрагм. 10—12, ср.: **Еврипид**, *Геракл*, 1341—1346.

[5] Фрагм. 14 δοκέουσι, фрагм. 34 δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

[6] Фрагм. 34 и 8 ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτύμως.

[7] Фрагм. 18.

Притязание на подлинное учение, ставящее мудреца в особое положение, усиливается у Гераклита, отдельные высказывания которого рисуют таинственную, сокровенную жизнь разума. Его афоризмы стали предметом многих исследований, однако пока что обращали недостаточно внимания на то, до какой степени это учение созвучно лирической теме непостоянства всего человеческого[1]. Действительно, оно возникает из того же самого опыта. Философ объясняет и придает законную силу тому, что ранее было разве что поводом для сетований, исходящих из глубины души. Все течет, все меняется, все преходяще[2]. Разве изменение не самый настоящий закон бытия? Однако само изменение возникает вследствие бесконечного разлада. *Война* (ἔρις), та самая дурная война, о которой возвестил человек из Аскры[3], есть мать, а *Раздор* (πόλεμος) — отец, царь всех вещей[4]. Вместе они становятся причиной возникновения[5]. Все рождается ценою смерти. Души как дуновения ветра гибнут при превращении в воду, вода гибнет при превращении в землю. И наоборот, из земли рождается вода, из воды — дыхание души[6]. Итак, причина всего — это единство противоположностей: дня и ночи, зимы и лета, войны и мира, насыщения и голода[7]. Как таковая она — Бог[8]. Неважно, как и по какому обыкновению каждый его называет[9]. Неважно даже то, что, как это достаточно засвидетельствовано, Гераклит называет его огнем[10]. Соотнося бога с элементом, который одновременно сталкивает и единит противоположные формы сущего, Гераклит

---

[1] Ср., впрочем, **M. Wundt**, *Geschichte der Geschischten Ethik*, I, 58, n. 2. Он обращает внимание на соответствия учения Гераклита с перипетиями в судьбе ионийских городов.

[2] **Дильс**, с. 55, 19 и фрагм. 126.

[3] *Труды и Дни*, 11—16. На самом деле, Гесиод различает две *Эриды*, одну дурную, 11—16, а другую — более древнюю и хорошую, 17—26. По-видимому, в словах προτέρην ἐγείνατο Νύξ [первую породила Ночь] уже содержится некоторое философское размышление, ведь война — это очевидное следствие врожденной зависти, которая является источником соперничества. Поэтому Гераклит знает только одну *Эриду*, вечное начало разлада.

[4] Фрагм. 8, 80, ср. с. 55, 22—23 и фрагменты о πόλεμος, 53, 80.

[5] πόλεμος καὶ ἔρις τὸ ἐπὶ γένεσιν ἄγον, с. 55, 23 Дильс.

[6] Фрагм. 36, 62, 76. «Огонь *живет смертью* земли, воздух *живет смертью* огня, и т. д.», фрагм. 76.

[7] Фрагм. 67, ср. фрагм. 88, 111, 126.

[8] Фрагм. 67.

[9] Фрагм. 36.

[10] Фрагм. 30—31, 64, 66, 67 (где πῦρ это добавление Дильса).

следует традиции *φυσικοί*[1]. Истинное имя Бога — *гармония*, *справедливость*[2]. Если же углубиться еще дальше и сопоставить некоторые темные фрагменты, то Бог оказывается Умом, имманентным всему сущему[3]. Но эта гармония сокрыта[4]. Люди видят только какой-нибудь один ее аспект, считают, что одно справедливо, а другое несправедливо, для Бога же все прекрасно, хорошо и справедливо[5]. Эту тайную истину, следствие самой борьбы, различает только мудрец. Действительно, только он находит в себе присущий всем *Логос*, в то время как остальные, как правило, руководствуются своим личным рассудком[6]. Вот почему вечный *Логос* людьми так и не понят. Все возникает только благодаря ему, но люди не имеют о нем никакого представления. Только Гераклит говорит то, что соответствует действительности, поскольку он доходит до истинной природы сущего. Прочие не ведают, что творят, подобно тому как спящие не осознают, что ими содеяно во сне[7]. Вследствие такого образа жизни, уподобившись спящим, рассуждая только на основании видимости, они не в состоянии понять того единства мира, которое очевидно пробужденному человеку[8]. Именно поэтому проснуться — значит вернуться к своей душе, частице общего Ума. «Обособленность жизни — это смерть, а бессмертие состоит в том, чтобы, если сие возможно, перейти из такой жизни во всеобщий поток»[9]. «Бессмертные, смертные; смерт-

---

[1] Вся эта традиция требовала отождествления всеобщей причины с каким-то одним элементом. Еще Парменид делает Сущее круглым шаром, 'Αληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ [непогрешимое сердце идеально круглой истины], фрагм. 1, ст. 29, и замечание Дильса, *Parmenides Lehrgedicht*, 1897, с. 57.

[2] Гармония, фрагм. 8, 10, 51, 54; справедливость, фрагм. 80, 94.

[3] Ср. фрагм. 1 и 2 об общем для всех вещей *Логосе*, 41 «единственная мудрость заключается в Γνώη [Мысли], которая правит всем через (или посредством, διὰ) все вещи», 45 о бесконечном *логосе* (здесь — *мере*) души, 101 ἐδιζησάμην ἐμεωύτον [я искал самого себя], 112 τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη [мыслить — высшее совершенство], 113 ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν [мышление присуще всем], 114, 115 ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων [рассуждение, питающее себя, принадлежит душе], и, наконец, всем известная жемчужина: ἦθος ἀνθρώπω' δαίμον [нрав человека — его даймон] 119.

[4] Фрагм. 54.

[5] Фрагм. 102, ср. 58.

[6] Фрагм. 2.

[7] Фрагм. 1.

[8] Ср. фрагм. 72. «Поскольку они в разладе с *Логосом*, который все время находится перед ними, им кажутся странными те явления, с которыми они ежедневно сталкиваются», 73 «Не стоит ни действовать, ни говорить, подобно спящим», 89 «мир является единым и общим только для бодрствующих».

[9] **Робен Л.**, *Мышление греков*, 1923, с. 93.

ные, бессмертные: наша жизнь — это смерть других, а их жизнь — наша смерть»[1]. Аид, бог умирающего, и Дионис, бог рождающегося, есть один и тот же бог[2]. Гераклит мудр только потому, что ему удалось осознать эту единую Мысль: он вовсе не думает, что располагает собственным разумением, он — пророк *Логоса*: «Нужно слушать не меня, а *Логос*. Мудрость состоит в том, чтобы знать, что все едино»[3]. Поэтому он говорит как человек знающий, а не как *многознайки*, охочие до всякой новости. «Многознание (*polymathia*) уму не учит. В противном случае ему научился бы Гесиод, равно как и Пифагор, Ксенофан и Гекатей»[4]. «Гомера и Гесиода следовало бы изгнать с состязаний и выпороть»[5]. «В отношении знания чувственных вещей люди заблуждаются не меньше Гомера, о котором все же думают, что он мудрее всех греков... Для большинства учителем является Гесиод. Они воображают, что он знает больше. Это он-то, человек, который не знал ни дня, ни ночи! Ведь ночь и день — это одно и то же»[6].

---

[1] Фрагм. 62.

[2] Фрагм. 15.

[3] Фрагм. 50.

[4] Фрагм. 40.

[5] Фрагм. 42.

[6] Фрагм. 56, 57. Это противопоставление истинного знания знанию множественному и пустому влечет за собой дальнейшее развитие идеи θεωρία (факт, что само это слово во фрагментах не встречается, ничего не доказывает). Жизнь мудреца — это жизнь ума. Она состоит не в том, чтобы руководствоваться своим собственным разумением или чувственными данными, которые расчленяют реальность, но в том, чтобы найти в себе общий (ξυνός) Логос. Многознание бесполезно, необходимо настоящее знание, πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην (фрагм. 40). Как же сам самосец столько узнал? Не вследствие своей начитанности (фрагм. 129 совершенно справедливо не принимается Дильсом), но вследствие своих путешествий, ср. Исократ, Бузирис. 28 Πυθ. ὁ Σάμιος... ἀφικόμενος εἰς Αἴγυπτον καὶ μαθητὴς ἐκείνων *(египтян)* γενόμενος τήν τ' ἄλλην φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε κτλ. [самосец Пифагор, после того как прибыл в Египет и сделался их учеником, первым передал эллинам еще и другую философию, сл.] (Фрагмент Гераклита [в переводе А. В. Лебедева этот фрагмент выглядит следующим образом: Пифагор, Мнесархов сын, занимался собиранием сведений больше всех людей на свете и, понадергав себе эти сочинения, выдал их за свою собственную мудрость многознание и мошенничество] сообщает то же самое, если читать вместе с Целлером ταῦτα [(все) это, те сведения] вместо ταῦτας [эти], поскольку т. τὰς συγγραφάς [эти сочинения] это неудачная глосса к ταῦτα-, или же если вместе с Гомперцем опустить слова εκλεξαμενος... συγγραφας [собрав... сочинения]. В этом случае Пифагор становится обязан своим знанием ιστορίη, информации, подчерпнутой у других людей. Таким образом, мы возвращаемся к θεωρίη Солона, опыту путешественника как он понимается в *Илиаде*. Но это как раз

Все эти афоризмы предоставляют в наше распоряжение элементы учения о созерцании и теоретической жизни. Большая часть смертных суть игрушки видимых явлений. Над ними вечно довлеет не одно, так другое. Каждый заворожен видимым ему обрывком мира наподобие спящего, который во сне не видит ничего, кроме бессвязной последовательности образов. От людей ускользает единство целого. Ведь этого единства не существует в явлении, оно пребывает в уме. Только ум господствует над противоречиями зримого. Только он открывает в них гармонию. Значит, только мудрец может жить умом, только он воспринимает порядок. Он подобен пробужденному среди тех, кто грезит. Он обрел свою душу, осознает сущее, объединенное в Λόγος ξυνός [общем Логосе]. Как же тогда ему не отстраниться от толпы? Он может жить только в одиночестве и созерцании. Он *зрит* всеединство — прочие неустанно *воюют* ради того, чтобы увидеть какой-то клочок. Города раздирают сами себя. Эфес изгоняет Гермодора, лучшего из своих сынов[1]. С другой стороны, недостоверность вещей этого мира разжигает отчаяние. Только для мудреца все эти диссонансы разрешаются в гармонию. Мир не покидает только его.

Нет никаких оснований сомневаться в том, что Гераклит обучал этому знанию. Его возникновению способствовали политические и социальные условия жизни в Ионии. Пылкость ионийцев приковывала их к чувственному и тем самым еще больше ожесточала узы судьбы. Эмоциональный порыв, отчаяние — их безостановочно бросало то к одному, то к другому. Все, что оставалось мудрецу, это освободиться, сосредоточившись на себе и на своем уме, смешанном с Умом вечным.

Легенда о Гераклите расцвела на доброй почве. Анекдоты его биографов передают реальность. Они сообщают о меланхолии философа[2], его гордой и надменной душе[3], его мизантропии. «В конце концов люди стали ему тошны, и он ушел в горы. Там он и жил, питаясь только травами да овощами»[4]. Антисфен сообщает еще

то внешнее знание, которое отвергает эфесец. Он хочет заменить его тем, что Демокрит (фрагм. 65 [следует развивать глубокомыслие, а не многознание] явно под воздействием мысли из фрагм. 40 [Гераклита, многознание уму не учит...]) называет πολυνοΐη [вдумчивостью, глубокомыслием]. Созерцание обращается извне вовнутрь. Гераклит снова изменяет смысл представления, заимствованного из заурядной психологии своих современников.

[1] Фрагм. 121.

[2] **Диог. Лаэрций**, IX 6, вслед за Теофрастом.

[3] Там же, IX 1.

[4] IX 3.

одну подробность[1]: будучи царского рода, Гераклит передал все права на царский титул (βασιλεύς) своему брату[2]. Где еще можно было бы так возвеличить отца отшельников-созерцателей, как не во мраке прошлого?

Парменида и Гераклита справедливо противопоставляют как поборников в одном случае — чистого покоя, а в другом — чистого движения[3]. Афоризм Гераклита «В одну и ту же реку нельзя войти дважды»[4] воспринимается как поговорка. Девизом всей его системы могло бы быть изречение πάντα ῥεῖ. Однако при сем видят только один аспект, причем, возможно, не самый главный. В действительности этих хулителей толпы объединяет отнюдь не одна общая черта.

Их объединяет забота о единстве, таящемся за дисгармонией феноменов. Для Гераклита изменение обусловлено *эридой*, но *эрида* в свою очередь находит основание в гармонии. Выходя за пределы видимого, осознавая себя вместилищем всеобщего *Логоса*, мудрец наслаждается согласием, где в конце концов стихает вообще всякая борьба. Вот о чем забывает традиция. Закон непрестанного течения — это только вторичный аспект. Конечно, феномены все время меняются. Но из этих приливов и отливов — симптомов внутреннего раздора, — из беспокойства и смятения ограниченного существа возникает творение, в коем все становится на свои места, порядок, являющий собою подлинное единство[5]. Глупцы останавливаются на кажимости — философ видит единство. Пары «чувство—изменение» и «ум—единство» составляют таким образом два уровня. Массе неведомо главное, она заблуждается, поскольку причина изменения находится только в Едином[6]. Наконец,

[1] *Fragm. Hist. Graec.*, III 182, **Diog. L.**, IX 6. Похожие сказки рассказывают также о других философах.

[2] Об этом древнем титуле некоторых важных особ Эфеса, род которых возводили к Андроклу, сыну Кодра, легендарного царя Афин, см. **Страбон**, XIV, 1, 3, p. 632 и 633 C., **V. Chapot**, *La province romaine proconsulaire d'Asie*, p. 234—235.

[3] Элеат сам способствовал возникновению такого мнения, если в некоторых стихах его поэмы действительно подразумевается Гераклит, ср. **Diels**, *Parmen. Lehrgedicht*, fragm. 6, 4—9 и комментарий, p. 68—72, **Zeller**, *Ph. d. Gr.*, I, p. 684, n. 1 (W. Nestle).

[4] Фрагм. 12 и 91.

[5] ἕνα τὸν κόσμον [единый порядок], фрагм. 89. Об этом значении слова κόσμος, ср. **Дильс**, *op. cit.*, с. 66 (ad 2,3 κατὰ κόσμον). Значение «мир» вторично и производно.

[6] ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα [из многого одно, из одного многое] фрагм. 10, οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντες ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι [поскольку они слушают не меня, а Разум, будет разумно согласиться (с Разумом) в том, что все это одно], фрагм. 50.

для философа это Единое — единственный Бог, оно — Зевс[1]. По мере постижения своего единого и живого начала мудрец приближается к истине и тем самым отдаляется от мнения (δόξα). Если остальные доверяют только тому, что *кажется* их чувствам[2], этим сомнительным поручителям их варварских душ[3], то мудрец владеет *истиной*[4].

Тот же самый контраст двух путей — *мнения* и *истины* — лежит в основе учения Парменида. Место *Логоса* здесь занимает Ἀλήθεια[5]. Вся его поэма строится на том же противопоставлении переменчивой и ложной видимости, — объекта чувств — и устойчивой истинной реальности — объекта ума. Но здесь есть и другие схожие моменты. Как и Гераклит, Парменид — пророк[6]. Наконец, если Гераклит, следуя традиции φυσικοί, наделял *Логос* материальным субстратом, огнем, то Парменид отождествляет Бытие с мировой сферой.

Из этих, возможно, неслучайных[7] совпадений напрашивается вывод об общей позиции философов в отношении мудрости.

---

[1] ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα [одно, единственно мудрое, не хочет и хочет, чтобы его называли именем Зевса], фрагм. 32.

[2] ἐωυτοῖσι δοκέουσι фрагм. 17.

[3] Фрагм. 107.

[4] Ср. **Sext. Emp.**, *Adv. Math.*, VII 133 διὸ καθ' ὅ τι ὖν αὐτοῦ (τοῦ Λόγου) τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ὖν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα [Отсюда, поскольку мы вступили в общение с памятью о нем (Логосе), мы находимся в истине; а коль скоро мы возымели свои особенности, мы находимся во лжи] (*Vorsokr.*, p. 60, 29—30).

[5] Которая отождествляется с ἐόν [сущим], ср. **Дильс**, с. 56 (к 1, 29).

[6] У Парменида, который заимствует форму своего откровения у апокалиптической поэзии VI века, эта черта кажется даже более выраженной, ср.: **Diels**, *Parmen. Lehrged.*, p. 11—22. Наглядным примером пророческого стиля является апострофа [риторический прием, когда оратор внезапно делает выпад в сторону лица, или вещи, которую он олицетворяет, Petit Robert], фрагм. 6, 4: βροτοὶ εἰδότες οὐδέν [смертные, которые ничего не знают]. Дильс (с. 68) цитирует **Гес.** *Теог.* 26, **Эпименид**: Κρῆτες ἀεὶ ψευσταί κτλ., [Вечно лгущие критяне и т. д.] *Orph. Fragm.* 76 **Abel** (= 233 **Kern**). Можно привести также **Гераклит**, фрагм. 29, 34, 104. С другой стороны, элеат возвещает то, что он увидел в состоянии божественной одержимости, фрагм. 1, 2—3 (где Дильс соотносит слово δαίμονος [даймон, низшее божество] со словом δαιμονᾶν [находиться во власти божества], с. 47). Однако Гераклит не имеет в виду себя, когда говорит о Сивилле μαινομένῳ στόματι [с бесноватыми устами] и о Дельфийском оракуле, фрагм. 92—93, и когда он возмущается лживыми посвящениями, фрагм. 14? Истинная мудрость, которая сокровенна и поэтому должна быть озвучена в откровении, заключается в том, чтобы говорить правду, ср. фрагм. 108, 112, и *Antol. Palat.*, IX, 50.

[7] Если, конечно, Парменид использовал Гераклита для его же опровержения, ср.: **Diels**, *loc. cit.*

В обоих случаях она заключается в поиске истины. Избавиться от своих чувств, объединить индивидуальный ум с общим *Логосом*, с мировым разумом как источником гармонии — вот в чем заключается пророчество эфесца. Точно так же в виде́нии элеата богиня требует оставить путь привычки[1], чтобы следовать безлюдным путем Истины[2]. Тут напрашивается естественный вывод: если мудрецу нужно идти к Сущему, с которым соотносится ум[3], то не является ли жизнь мудреца жизнью умственной, созерцанием Бытия[4]?

---

[1] Фрагм. 1, 33—34.

[2] Фрагм. 1, 27. Это нечто вроде рефрена поэмы: 1, 26—8, 33—38; 4, 2; 6, 3; 7, 2; 8, 1—2, 61—62.

[3] Фрагм. 8, 1—3.

[4] Именно это следует из всей первой части, 1, 1—8, 51. Если понимать фрагм. 5 так же как Дильс: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, *denn das Seiende denken und sein ist dasselbe* [ибо мыслить Сущее и быть это одно и то же], то такая мыслительная жизнь могла бы привести чуть ли не к сотворению сущего: мысль это сущее, а существуют постольку, поскольку мыслят εον [сущее]. Интерпретация Плотина выглядит примерно так же, *Enn.*, V 1, 8 εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὄν καὶ νοῦν [он (Парменид) свел сущее и ум к одному и тому же]. Но толкование Плотина слишком сильно зависит от того, что он хочет внушить, и потому выглядит подозрительно. К тому же он и не скрывает своего намерения показать, что уподобление бытия нусу не является чем-то новым. По-моему, такая идеалистическая интерпретация неприемлема. Ἐόν [сущее] Парменида это не Ум — это материальная сфера Целого. Поэтому вместе с Zeller, *Ph. d. Gr.*, I 1, p. 687, n. 1, и Burnet, *Aurore de la Phil. gr.*, p. 200, n. 3, *Greek Philosophy*, p. 67, n. 1, я перевожу следующим образом: *мыслится* (ср. 4, 2 αἵπερ ὁδοὶ μοόναι διζησίος εἰσι νοῆσαι [какие пути поиска единственно мыслимы]) и *существует* одно и то же (τὸ αυτό это подлежащее к ἔστιν, а не именная часть сказуемого), быть мыслимым и существовать может один и тот же объект, только то, что может существовать, может быть мыслимо. В отношении этого значения формы ἔστι в сочетании ἔστιν εἶναι, ср. 4, 3 οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (подлежащее τὸ ἐόν), 6, 1—2 χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι — μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν. Примечательно, что Дильс исправил перевод этих двух стихов в *Vorsokratiker*. Поняв их в идеалистическом смысле фр. 5, *Parm. Lehrgedicht*: *Das Sagen und Denken* (τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' подлежащее) *muss ein Seiendes sein. Denn das Sein* (εἰναι подлежащее) *existiert, das Nichts existiert nicht* [То, что высказывается и мыслится, должно быть сущим. Ибо сущее существует, а Ничто не существует], он принимает интерпретацию Целлера—Бернета, *Vorsokr.*, p. 117: *Nötig ist dies zu sagen* (*dies* = τό = τοῦτο) *und zu denken, dass nur das Seiende existiert. Denn seine Existenz ist möglich* (букв. то, что существует, τὸ ἐόν, — подразумеваемое подлежащее, возможно, может существовать), *die des Nichtseienden dagegen nicht* [Необходимо говорить и мыслить, что существует только сущее. Ибо его существование возможно, а существование не-сущего невозможно] (после οὐκ ἔστιν подразумевается εἶναι. Ср.: **Burnet**, *Aurore Phil. gr.*, p. 201, n. 1; p. 206, n. 2. Так же, как и во фрагм. 4, инфинитив, с артиклем или без него, подлежащим здесь не является. Активный инфинитив используется в конструкции после ἐστι, когда обычно используется инфинитив пассивный. Наконец, «слово τὸ ἐόν

При всем том сразу же дает о себе знать и слабое место учения. Оба философа доходят только до материального объекта. Они не проводят достаточно четкого различия между чувственным и умопостигаемым. Они не определяют необходимых границ мыслимого бытия. Если *Логос* Гераклита уже представляет собою порядок сущностей, то почему Платон, который мог прочитать всё сочинение эфесца, усвоил только его закон изменения? В явлении нет гармонии — она может управлять только идеальным миром. Стало быть, она предполагает существование самого этого мира. Поэтому Гераклит и Платон стремятся определить, что такое порядок. Но первый останавливается на полдороги. Еще требовалось очистить *Логос* и вывести из этого начала все, что из него необходимым образом вытекает: так появляется теория Идей. К тому же результату ведут противоречия Парменида: если исключить всякую возможность изменения, то истинное, вечное, самотождественное Бытие не может принадлежать к сфере видимого. Значит, оно не является и сферой *космоса*. Необходимо предположить существование какой-то другой субстанции. Созерцать всеобщую гармонию или покой — таково правило θεωρετικός до Платона: от частей поднимались к Целому и Мир воспринимали в его целостности. Но на каком основании можно приписывать Целому то, в чем, безусловно, следует отказать частям? Каким образом с помощью случайного и относительного образовать абсолютное и необходимое? Мир остается подчиненным условиям материи. Выход из этого лабиринта возможен только при отказе от чувственного. Только тогда созерцание способно достичь своего собственного объекта — упорядоченного, неизменного, истинного Бытия. Вот в этом-то разделении двух миров и заключается основное положение платоновской доктрины. Θεωρία и теория Идей навсегда останутся для него неотделимыми друг от друга. Когда Главкон в *Государстве*[1], следуя общему мнению греков до и после Платона, высказывает то предположение, что для подготовки к созерцательной

нельзя переводить как *бытие*, *sein*, *being*. Оно означает то, что существует, *das Seiende*, *what is*. Что касается формы (τὸ) εἶναι, то она не встречается, да и не могла встретиться (у Парменида)», **Burnet**, 206, 2). Наш перевод фрагм. 5 позволяет присоединить его непосредственно к фрагм. 4. Μὴ ἐόν по самой своей природе μὴ ἐόν, не существующего, непознаваемо и невыразимо, οὔτε ἂν γνοίης οὔτε φράσαις. В действительности объектом познания и субъектом бытия является одна и та же реальность. Познать можно только существующее. Слова Парменида вовсе не сводят бытие к познанию, но познание бытию подчиняют. Тем самым мы возвращаемся к традиционному представлению греческой мысли.

[1] *Гос.*, VII, 529 a.

жизни будто бы очень даже подходит астрономия, философ смеется: объектом астрономии все еще остается видимое, тогда как истинные созвездия незримы[1].

Так вкратце выглядит вклад наших двух хорегов-досократиков в построение системы созерцания. Здесь следует провести разграничение между их учением и образом жизни. Несомненно, вследствие своих поисков сами эти философы стали вести более замкнутое существование. Какой-то чудесный порыв нес их к удовольствиям чистого разума. Всем своим существом они стремились к истине. У Платона были все основания восхищаться элейским мудрецом. «Великий Парменид[2], наш отец Парменид[3], этот седой величественный старец[4], этот герой, внушающий почтенье и ужас тем, каких небывалых глубин он достиг»[5], для него является предшественником. Подобные усилия в любое время и в любом месте предполагают следование определенным правилам. По мере своего естественного развития путь Истины выводит на определенный путь жизни. Но то был только пример, только стимул. Всех своих плодов учение Гераклита и Парменида не давало. Этому, как мы видели, мешали цепи, сковывающие его с бременем материи. Оно не достигало зримого. Прочный фундамент созерцание получит только в теории Идей. В этом отношении наши философы выявили бессилие мысли, выходящей за пределы чувственного. Главная их заслуга состоит именно в этом. Они окончательно сворачивают с дурного пути. Им платонизм обязан своим началом. Появление умопостигаемого подготовили прежде всего сами требования созерцания и неспособность первых философов удовлетворять этим требованиям.

Остается последний вопрос. Если Гераклит и Парменид сами жили созерцательной жизнью в той мере, в какой они могли ею жить, значит ли это, что они такую жизнь организовывали, что они, так же, как и Платон, руководили школами, что они уже установили порядок, аналогичный порядку в Академии?

Эта трудность вызвала разногласия таких великих ученых, как Дильс, Виламовиц, Бернет. По-моему, она неразрешима. Это тот самый случай, когда можно повторить вслед за Алкеем: «Если нельзя твердо держаться пахотной земли, приходится шевелить

---

[1] 529 d. Это единство платоновской мысли, по моему мнению, является самым сильным аргументом против аутентичности *Послезакония*.

[2] *Софист*, 237 a.

[3] *Софист*, 241 d.

[4] *Парм.*, 127 a.

[5] *Теэтет*, 183 e.

щебенку»[1]. У нас нет ни одного свидетельства современников. Самый ранний поручитель, Теофраст[2], явно руководствуется тем, что было у него перед глазами в Академии и Лицее. Поэтому утверждать о наличии школ у досократиков мы можем, только опираясь на другие традиции: литейщики, скульпторы, художники вазовой живописи, рапсоды, музыканты, лирики — все они действительно готовили учеников. Или же приходится вместе с Дильсом[3] приписывать милетцам, элеатам и абдеритам образ жизни приверженцев Пифагора. Но что нам известно о Пифагоре? Был ли он основателем школы, где бы занимались научной деятельностью? Нет ничего более сомнительного. В отношении первоначального пифагорейства речь скорее могла бы идти о религиозных[4], или политических[5] кружках. Это еще не созерцательная жизнь в собственном смысле слова[6]. А если бы это была действительно она, у нас был бы только единичный факт, ничего не доказывающий в отношении Милета, Элеи, или Абдер. Школа предполагает наличие учеников, общей дисциплины, традиции. Между тем, как отмечает Виламовиц[7] по поводу жителей Милета, «если школа должна следовать учению своего руководителя, то случай с милетцами вплоть до Левкиппа полная тому противоположность. Каждый предлагает какое-нибудь совершенно новое начало. Не существует 'Αναξιμάνδρειοι [учеников Анаксимандра] и т. д. Конечно, можно говорить о гераклитовцах, но при этом ни о какой школе тем более не помышляют. То же самое касается абдеритов. Гипотеза о милетской школе возникает вследствие переноса диадохий (diadochies), традиции III века, в IV век. до н. э.»[8].

---

[1] **E. Diehl**, *Supplementum Lyricum*, 1917, Алкей, n 33: οἴδημ' ὖν χέραδος, μὴ βεβάως ἐργάσιμον λίθον, — κίνεις.

[2] Правда, некоторую информацию можно получить от Платона. Я принял ее во внимание, и она будет обсуждаться ниже, ср. Приложение I.

[3] *Parmen. Lehrgedicht*, p. 152 *Nachtrag*. Дильс признает, что он выдвигает только гипотезы: «Здесь приводятся не доказательства (да я никогда и не обещал их представить), а догадки, которые скорее подтверждают, чем опровергают мои гипотезы». Ср. у того же автора: *Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen в Philos. Aufsätze Ed. Zeller gewidmet, Leipzig*, 1887.

[4] **Burnet**, *Aurore Ph. Gr.*, p.98.

[5] **Id.**, p. 98, n. 2, где это мнение опровергается.

[6] **Diels**, loc. cit.

[7] *Der Glaube d. Hellenen*, II, 207, n. 1. Дильс не называется непосредственно, но подразумевается, конечно же, он.

[8] Ср. Приложение I.

* * *

До сих пор я прислушивался только к голосу самих досократиков. Я оставил в стороне анекдоты. Сказка об эфесском отшельнике очень мила, но не была ли она выдумана, чтобы придать больше жизни и живости отдельным афоризмам из π. φύσεως? Ее можно использовать только как дополнительный факт (en guise de confirmation). Другое дело Анаксагор. Он жил в Афинах. Там его видели. О его поведении повествуют древние свидетельства из самих Афин. Все они в полном согласии друг с другом показывают его человеком одиноким и поглощенным исключительно научными изысканиями.

Климент Александрийский и Диоген Лаэртий сообщают следующий факт: «Когда как-то раз Анаксагора спросили, зачем он родился, он ответил: *для созерцания* (θεωρία) *солнца, луны и неба* (οὐρανός)»[1]. Другое сообщение содержится в одной Антологии, автор которой почерпнул его из *Эвдемовой этики*[2]: «На многочисленные возражения одного человека, и, в частности, на вопрос, лучше ли родиться, чем не родиться, Анаксагор ответил: *Да, лучше родиться, чтобы созерцать* (θεωρῆσαι) *небо и порядок, который правит вселенной*».[3] Можно ли подняться еще выше? Не вторит ли сам Аристотель какой-нибудь более древней традиции? Возможно, доказательство этому все-таки существует.

Известно, что отрешенная жизнь Анаксагора афинян раздражала. Пусть им и восхищался Перикл[4] с горсткой интеллектуалов, но толпе он не нравился. По-видимому, отзвук этого двоякого отношения передают драмы Еврипида[5].

---

[1] **Diog. L.**, II, 10, *Vorsokr.*, p. 294, 18 Diels. Ср. **Clem. Al.**, *Strom.*, II 21, p. 497. «Анаксагор из Клазомен говорил, что цель (τέλος) существования — это созерцание и свобода, которая благодаря созерцанию достигается».

[2] I 4, 1216 a 11.

[3] Ср., Мет., A 5, 986 b 18: «Ксенофан, обозрев все небо в целом (εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας), заявил, что Единое это Бог».

[4] Это один из самых очевидных фактов, ср. *Vorsokr.*, 294, 42 сл., 297. Первые свидетели — **Платон**, *Федр*, 269 e, и **Исократ**, *Antidosis*, 235.

[5] А также *Облака* Аристофана. Конечно, Сократ, представленный в этой комедии как исследователь природы и неба, — Сократ не настоящий. Не послужил ли образцом для этого персонажа Анаксагор? В *Апологии*, опровергая прежние обвинения, 18 c-d, 19 c-d, Сократ обобщает их следующим образом: «Говорят, что существует некий Сократ, ученый, σοφός, который размышляет над небесными явлениями, τά τε μετέωρα φροντιστής, и исследует все, что творится под землей, καὶ τὰ ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἀνηζητηκώς», 18 b. Намек на *Облака* очевиден (ср.: Сократ φροντιστής и φροντιστήριον [мыслильня], *Облака*, 94, 128, 142, 181 и т. д. Сократ именуется φροντιστής [мыслителем], *Облака*, 267, 414,

Последний великий трагический поэт многим обязан философам[1]. В древности его считали учеником Анаксагора[2]. Это признают также современные ученые, хотя они и не причисляют поэта непосредственно к школе клазоменца[3]. Еврипид не посещал лекций последнего и не делал каких-либо записей. В одном фрагменте перед нами предстает замечательный портрет мудреца: «Счастлив тот, кто в своих поисках обретает знание. Он вовсе не помышляет о вреде своим соотечественникам, его не привлекает никакое несправедливое деяние. Нет. Сосредоточившись на вечной природе, ее нетленном порядке, он видит, из каких элементов она состоит, откуда она происходит и как она устроена. В подобной душе нет места влечению к постыдным поступкам»[4]. В античности не было

456, 1039. В Апологии Аристофан подразумевается в 18 d, и упоминается по имени в 19 c). Это обвинение равносильно обвинению в нечестии, поскольку по убеждениям толпы те, кто предается такого рода занятиям, не признают богов города, 18 c, ср. 26 b. И вот, когда на основании показаний Мелета Сократа обвиняют в этом самом преступлении, в оскорблении религии («Сократ не почитает богов, которых почитает город», 26b), философ призывает обвинителя уточнить свои слова («Значит, я не признаю богами ни Солнце, ни Луну, как прочие люди? — Нет, — отвечает Мелет, — потому что он утверждает, что солнце — камень, а луна — земля», 26 d), и торжествует: «Так ведь ты Анаксагора обвиняешь, любезный Мелет». Анаксагора изгнали именно за его безбожие (до смерти Перикла, т. е. до 429 г. Облака датируются 423 годом). Все эти параллели позволяют предположить, что комедиограф заимствовал некоторые черты своего персонажа у философа. Добавим, что некоторые детали пьесы напоминают доктрину π. φύσεως. В этом сочинении содержались пространные рассуждения о небесных явлениях. По-видимому, в нем излагалась теория об отличном от воздуха эфире, об облаках и вихре, ср. напр. *Vorsokr.*, p. 309, 10; 307, 16—17; 305, 9 δίνους τινὰς ἀνοήτους ἀναζωγρφῶν [описывая какие-то безумные вихри], и т. д. Все же согласно Дильсу пародии *Облаков*, ст 225—236, 264, 828—831, были направлены, скорее, против Диогена из Аполлонии. По-видимому, доказать это невозможно.

[1] Вслед за многими другими на этой связи настаивал **W. Nestle**, у Целлера, I 2, с. 1441—1459.

[2] **Diog. L.**, II 10, **Strab.**, XIV, 645 и т. д.

[3] **Nestle**, *op. cit.*, p. 1203, n. 2 и p. 1447—1448: «Кажется, твердо установлено, что Еврипид знал Анаксагора и восхищался им». Возможные указания на личность, *Алкеста*, 903 сл. (438 до н. э.), фрагм. 910 N., возможно, также фрагм. 964. Возможные указания на учение, *Орест*, 983, *Phaeth.* fragm. 783 N., *Melan. Soph.* fragm. 484, *Chrys.* fragm. 839, *Hel.*, 3, *Archel.* и fragm. 228 fragm. 941, 1004, 1023.

[4] 910 N. Я предпочел текст **Виламовица**, *Геракл*, I, 25. Поскольку вариант, предложенный **Кл. Алекс.**, *Strom.*, IV 25, 1 v. 6 πῇ τε συνέστη καὶ ὅπη καὶ ὅπως явно ошибочен, было предложено χῶθεν χῶπως (**Wil.**, *loc. cit.*), καὶ ὅπως καὶ ὅθεν (**Wil.**, *Griechische Lesebuch*, II, 186, **Boll**, *Vita contempl.*, p. 37—38), ᾗ τε συνέστη χῶπη χῶπως (**Diels**, *Vorsokr.*, 299, 25).

ничего популярнее диалога из *Антиопы*, ведущимся между двумя братьями, Зетом и Амфиктионом, ставшими олицетворением соответственно активной и созерцательной жизни[1]. Зет отнюдь не варвар. Он стремится быть ἀγαθός, *прекрасным и положительным*. «Как прекрасна жизнь, когда бóльшую часть времени посвящают тому, чтобы стать лучше... Ты же в своем служении музе ведешь жизнь отрешенную[2], никчемную и бездельную; ты завсегдатай застолий[3], ты ничего не делаешь... тебя нисколько не заботит то, о чем тебе стоило бы поразмыслить: ты, человек такого происхождения, обвешан женскими побрякушками... тебя ни разу не видели со щитом, в деяниях, достойных молодого человека... чего тут мудрого — позорить имя благородного человека? Тот, кто владеет состоянием и беспечно пренебрегает наследственными благами, не помышляя ни о чем, кроме танцев и песен[4], бесполезен как своим близким, так и городу; ему нечего рассчитывать на друзей. Сама его душа разлагается, как только он поддается соблазнительным негам удовольствия. Послушай, брось ты свои песни, позаботься о прекрасной музе борьбы[5]. Воспой ее, и тебя сочтут мудрецом. Вскапывай и паши землю, смотри за своими стадами, оставь другим всю эту софистическую мишуру — она не даст тебе ничего, кроме жизни в пустом доме»[6]. Перед нами старые добрые ценности греков: склонность к атлетическим состязаниям, идеал почетного труда, забота о своей земле, своем состоянии. Это мораль Гесиода, Феогнида, Пиндара; мораль, вдохнувшая силы в марафономахов, доблесть коих славят *Облака*; мораль, определившая патриархальный образ жизни Ксенофонта и прославленная в его сочинениях. Каков же ответ Амфиона? Этим практическим приземленным соображениям он противопоставляет досуг (ἀπραγμοσύνη) созерцателя, который, отказавшись от дел, пестует высокие мысли. Чем не портрет Анаксагора, безразличного к осаждающим его горестям[7] и оставившего свое состояние друзьям[8]? «Человек, занятый делом, притом что он мог бы оставаться в

[1] Ср.: *Gorgias*, 485 e—486d, **Hor.**, *Ep.*, I, 18, 39 ss.

[2] ἄτοπον. Амфион живет не так, как все, ср. *Eth. Eud.*, I, 4, 1215 b 8 ἄτοπος ἄν τίς σοι φανείη [кое-кто, быть может, покажется тебе человеком не у дел] (согласно Анаксагору, человек по-настоящему счастливый).

[3] φίλοινον: застолья сопровождались «культурной программой», на них распевали древние поэмы и на их основе импровизировали, ср. Сколии.

[4] Второе значение слова μολπή [пение, соединенное с пляской].

[5] В палестре.

[6] Фрагм. 183—188 Nauck.

[7] **Diog. L.**, II 13.

[8] **Id.**, II, 6—7.

покое и предаваться приятной и беззаботной жизни, поистине глуп. Не сомневайся, твой досужий человек — это самый надежный друг, самый лучший гражданин. Конечно, риск совершенно не по нему. Да, мне вовсе не улыбается доля ретивого моряка, или правителя... Быть баловнем судьбы, быть богатым и не предаваться благородным развлечениям не значит, по-моему, жить счастливо: подобный человек всего-навсего сторож своего добра. Ему невдомек, что такое блаженство. Ты осуждаешь бессилие и изнеженность моего тела, но то, что я знаю толк в мудрости, сильнее, чем мускулы»[1]. Спор братьев прекращает их мать, Антиопа. «Дитя мое, лживые речи могут быть очень умелыми; своим очарованием они могут победить истину. Но совершенной строгости ищи не в них, а в природе и правом (τοὐρθον). Тот, кто побеждает за счет своих прекрасных речей, может быть, и сноровист (σοφός), но мне лично больше по душе поступки, а не слова... Существуют три добродетели, заботься о них, сын мой: чти богов, родителей, которые тебя вскормили, и законы Эллады. Будешь придерживаться этого — на всю свою жизнь стяжаешь венок наилучшей репутации»[2]. Чувства Антиопы — чувства истинной дочери Греции. Она явно на стороне Зета. Дело в том, что идеал Зета больше соответствует традиции, он популярнее. Еврипид сам слишком сильно чувствует, что он афинянин, чтобы об этом забыть[3].

Восхищение, которое такие люди, как Перикл или Еврипид, демонстрировали перед идеалом Анаксагора, прямо противоположны эмоциям другой категории людей. То, что элита почитает, масса критикует. В заключение остановимся на ее упреках. Они объясняют одну важную сторону творчества Платона.

Βίος θεωρητικός настолько отдалялась от обыденной жизни, βίος πρακτικός, или, точнее, πολιτικός, неизбежно порождала глубокие разногласия. Эти разногласия стали проявляться в тех городишках Греции, где количество жителей постоянно оставалось ограниченным, где каждый не спускал глаз со своего соседа и был готов заклеймить позором всякое поведение, не соответствующее

---

[1] καρτεροῦ βραχιόνος, фрагм. 193—199. Первые остатки ответа слишком фрагментарны, чтобы дать нам о нем представление. Один, 189, предваряет реплику Амфиона с помощью намека на δισσοὶ λόγοι софистов, другой, 191, «это гораздо более ценно, чем богатство», возможно, указывает на созерцательную жизнь, в третьем, 192 «это время, вдохновение богов и любовь к песнопениям» (ἔρως θ' ὑμνῳδίας), Амфион, вне всякого сомнения, перечисляет мотивы, приведшие его к этой жизни.

[2] Фрагм. 205, 219. Об этом тройном наставлении см. *Идеал*, с. 20—28.

[3] См. ниже, Приложение II.

принятым нормам. Когда индивид составляет часть государственного целого, когда он может существовать только благодаря группе, выгоду из общественных интересов извлекают цензоры. Комедиограф, который высмеивал Сократа, засевшего в своей «мыслильне», не сомневался в успехе. Под каким бы предлогом ни изгоняли софистов, исходной причиной гонений остается самозащита массы от группы людей, устранившихся от принятых норм и претендующих на то, что знают больше других[1]. Калликл в *Горгии* откровенно выражает эти чувства[2]. «Да, разумеется, есть своя прелесть (χαρίεν) и у философии, если заниматься ею умеренно (μετρίως) и в молодом возрасте; но стоит задержаться на ней дольше, чем следует, и она погибель для человека! Если ты даже очень даровит, но посвящаешь философии более зрелые свои годы, ты неизбежно останешься без того опыта, какой нужен, чтобы стать человеком достойным и уважаемым. Ты останешься несведущ в законах своего города, в том, как вести с людьми деловые беседы — частные или государственного значения, безразлично, — в радостях и желаниях — одним словом, совершенно несведущ в человеческих нравах. И к чему бы ты тогда ни приступил, чем бы ни занялся — своим ли делом, или государственным, ты будешь смешон так же, вероятно, как будет смешон государственный муж, если вмешается в ваши философские рассуждения и беседы... Стало быть, самое правильное, по-моему, не чуждаться ни того, ни другого. Знакомство с философией прекрасно в той мере, в какой с ней знакомятся ради образования, и нет ничего постыдного, если философией занимается юноша. Но если он продолжает свои занятия и возмужав, это уже смешно, Сократ, и, глядя на таких философов, я испытываю то же чувство, что при виде взрослых людей, которые по-детски лепечут или резвятся. Когда я смотрю на ребенка, которому еще к лицу и лепетать, и резвиться во время беседы, мне бывает приятно, я нахожу это прелестным и подобающим детскому возрасту свободного человека, когда же слышу малыша, выражающегося вполне внятно и правильно, по-моему, это отвратительно — мне это режет слух и кажется чем-то рабским. Но когда слышишь, как лепечет взрослый, и видишь, как он по-детски резвится, это кажется смехотворным, недостойным мужчины и заслуживающим кнута. Совершенно так же отношусь я и к приверженцам философии. Видя увлечение ею у безусого юноши, я очень до-

[1] В отношении Протагора ср. свидетельства у **Дильса**, Vorsokr., p. 528, 8, 14; в отношении Анаксагора, *ibid.*, p. 294, 34 ss., 47 ss; 295, 21 ss; 297, 32 ss; 298, 2, 6 и т. д.

[2] *Gorg.*, 484 c—486 d.

волен, мне это представляется уместным, я считаю это признаком благородного образа мыслей; того же, кто совсем чужд философии, считаю человеком низменным, который сам никогда не сочтет себя пригодным ни на что прекрасное и благородное. Но если он продолжает свои занятия, все, чего он достоин, — это кнута, Сократ. Как бы ни был, повторяю я, даровит такой человек, он наверняка теряет мужественность, держась вдали от центра города, его площадей и собраний, где прославляются мужи, по слову поэта[1]; он прозябает до конца жизни в неизвестности, шепчась по углам с тремя или четырьмя мальчишками, и никогда не слетит с его губ свободное и дерзновенное слово». Далее следует парафраз поучения Зета из *Антиопы*. В только что прочитанном монологе уже чувствуется его влияние. Убедительность этих слов объясняется прежде всего тем, что они пробиваются из почвы, питающей самую подлинную составляющую греческой души.

Таков глас народа. Анаксагору пришлось испробовать крепость его зубов. В *Медее* Еврипида определяются препятствия, возникающие на пути к теоретической жизни[2]. «Ни один здравомыслящий человек не станет делать своих детей слишком учеными (περισσῶς σοφούς). Их будут укорять за праздность[3], и все, что они получат, — это зависть и ненависть сограждан. Если ты привнесешь какое-нибудь новое знание (καινὰ σοφά), чернь сочтет тебя вовсе не мудрецом (σοφός), а никчемным человеком (ἀχρεῖος). Кроме того, если увидят, что ты превосходишь тех умников, которых чтит город, ты станешь помехой. Такова моя собственная участь. Поскольку я умна, одни мне завидуют, для других я — бездельница, третьи испытывают ко мне оба эти чувства, а четвертые попросту возмущаются[4]. А ведь я знаю не так уж и много!»[5]

Эти слова Медеи — укоренившийся предрассудок. Когда в *Государстве* Платон принимается доказывать положение[6]: «Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называе-

---

[1] **Hom.**, *Il.*, IX 441.

[2] Ст. 294—305, ср. примечание Weil'я к этим стихам. *Медея* была поставлена в 431 г., приблизительно в одно время с процессом над Анаксагором. *Облака*, где те же идеи направлены против Сократа, появились после этого процесса.

[3] ἀργία, ср. обожатели из *Облаков*, ἄνδρες ἀργοί [праздные мужи].

[4] Я оставляю стих 304, дабы не войти в число «критиков, которые сочли нужным закрыть глаза на очевидное» (Weil). По-моему, этот стих вовсе не повторяет ст. 808, поскольку слово ἡσυχιότης здесь совершенно полнозначно (prend ici toute sa valeur).

[5] То есть: «А что было бы, если бы я действительно много знала!»

[6] V 473 c—e.

мые нынешние цари, и владыки не станут благородно и основательно философствовать... Государству не избавиться от зол», он прекрасно понимает, сколь грозная волна готова на него обрушиться[1]. Для обывателя этот призыв был еще более шокирующим, чем предложение брать женщин на военную службу[2] или установить общность жен и детей[3]. Поэтому автор предпринимает необходимые меры предосторожности. Дав определение философа[4], перечислив присущие ему качества[5], Платон предоставляет слово Адиманту, чтобы тот еще раз озвучил общественное мнение[6]. Все, что Сократ сейчас высказал о философе, может быть, и верно. На его вопросы невозможно возразить. «Но вот что очевидно[7]: все, кто устремился к философии не с целью образования, как это бывает, когда в молодости коснутся ее, а потом бросают, но, напротив, потратил на нее много времени, становятся большей частью очень странными, чтобы не сказать совсем негодными, и даже лучшие из них под влиянием занятия, которое ты так расхваливаешь, все же делаются бесполезными для своих городов»[8]. Как же тогда можно утверждать, что государства избавятся от своих бед только под властью философов — людей, как мы только что согласились, для этих же государств совершенно бесполезных?[9] Сократ всячески старается уклониться от этого обвинения и в конце концов приходит к выводу, что философов необходимо воспитывать и поселять в достойном их государстве[10].

---

[1] 472 a—b.

[2] Первая волна, 449 a—451 c.

[3] Вторая волна, 457 c—471 c.

[4] 474 b—480 a.

[5] VI 485 a—487 a.

[6] 487 b—e.

[7] ἔργῳ δὲ ὁρᾷν.

[8] ἀχρήστους ταῖς πόλεσι.

[9] 487 e, ср. в ответе Сократа эпитеты μετεωροσκόπος [наблюдающий небесные явления] (*Облака* 360 μετεωροσοφιστής [софист-астроном], 333 μετεωροφέναξ [астроном-мошенник], *Гос.*, 489c μετεωρολέσχης [парящий в облаках, высокопарный]. В этих составных словах звучит двойной упрек: a) человеку, который тратит время на наблюдения μετέωρα, небесных тел, вроде Сократа из *Облаков*, Анаксагора и т. д., и который таким образом сам витает в облаках; b) человеку, который действительно занимается *небесными явлениями*, обладателю высшего знания: эти два упрека звучат в *Медее* — философ бесполезен и надменен одновременно. Он не знает ничего из того, что нужно, он знает слишком много бесполезного и гордится этим), ἀδολέσχης, болтун. Ср. мое примечание к οὐρανοβατεῖν, *Идеал*, с. 34, п. 5; с. 123, п. 1.

[10] 497 a—501 e. Главная задача *Государства* состоит в том, чтобы доказать необходимость философа для существования Государства: еще во времена

Эту же трудность не обошел своим вниманием и Стагирит. Он останавливается на ней как раз в связи с Анаксагором[1]. «Из сказанного, таким образом, ясно, что мудрость — это и научное знание и интуитивное постижение[2] сущего, наиболее возвышенного по своей природе[3]. Вот почему Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми, а рассудительными[4] нет, так как видно, что своя собственная польза им неведома, и признают, что знания их редкие, достойные удивления, сложные и *демонические*[5], однако же бесполезные (ἄχρηστα), потому что человеческое благо они не исследуют»[6]. И еще[7]: «Похоже, и Анаксагор представлял себе счастливого не богачом и не государем, и он признаёт, что это мнение толпе может показаться странным, поскольку она признает только внешние блага, которые постигает чувствами».

Платона действительно «справедливая» жизнь немыслима вне рамок города. Индивидуальная и социальная справедливость неразрывно связаны. Чистое созерцание недопустимо. Созерцатель возвращается в пещеру, именно чтобы спасти своих братьев, и Академия существует как раз для того, чтобы готовить таких созерцателей, способных служить Государству и хранить его. Возможно, самому Платону было горько отказываться от чистой θεωρία после того, как он вкусил ее радостей. На прекрасном портрете философа в *Теэтете* (173c—176a) лежит налет какого-то трогательного прощания. Несколько указаний возвращают нас к мудрецу, который является ἄχρηστος [бесполезным]. Он не видит того, что у него под ногами, παρὰ πόδας, и падает в колодец. Служанка, здесь — олицетворение народа, поднимает его на смех. Но в данном случае это ничего не значит. Далее мы покажем, что теоретическая жизнь для Платона вне всякого сомнения остается жизнью, наиболее полезной городу.

[1] *Eth. Nic.*, VI 7, 1141 b 3.

[2] ἐπιστήμη καὶ νοῦς.

[3] То есть божественные тела, о которых Аристотель только что говорил, 1141 b 1 καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατα γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστεκεν [...ибо даже человека много божественнее по природе другие вещи, взять хотя бы наиболее зримые, из которых состоит космос], ср.: *Phys.*, 196 a 33, *Méta.*, 1026 a 18, 1074 a 30.

[4] σοφοὺς μέν, φρόνιμους δ' οὔ φασιν εἶναι: φρόνησις [рассудительности] посвящена вся шестая книга.

[5] δαιμόνια εἰδέναι. Опять в традиционном смысле. Δαιμόνιον есть то, что свидетельствует о какой-либо сверхчеловеческой возможности, а δαίμονες это те именно существа, что наделяют человека благом, которого он не может достичь сам, благом нежданным, ὑπὲρ μόρον, ср. Schol AD к Il., I 122 διαιτηταί εἰσι καὶ διοικηταὶ τῶν ἀνθρώπων [они — посредники и управители людей]. Обращение δαιμόνιε [божественный] в Диалогах указывает на нечто неожиданное, часто это слово употребляется в знак одобрения, восхищения, но иногда и в смысле уничижительном: это усиленное θαυμαστέ [удивительный]. Таким образом, *демоническое* знание — это знание, превосходящее человеческую природу.

[6] τὰ ανθρώπινα ἀγαθά.

[7] X 8, 1179 a 13.

Здесь наш анализ можно закончить. От Еврипида до Стагирита традиция нисколько не изменилась. Связь βίος θεωρητικός с βίος πολιτικός представляет собой одну из тончайших апорий в сфере морали. Ведь греки рассматривают эту проблему применительно к достижению счастья. В самом деле, в чем заключается истинное счастье — счастье, соответствующее человеческой природе? Если человек прежде всего гражданин, его деятельность (ἐνέργεια) состоит в заботе о социальных добродетелях и в первую очередь — о справедливости. Можно сказать, что предметом первых девяти книг *Никомаховой этики* является исследование добродетели πολιτικός. С другой стороны, если человек есть прежде всего существо, наделенное спекулятивным разумом, назначение которого — созерцать божественные вещи, то человеческая моральная деятельность заключается прежде всего в заботе о θεωρία. Десятая книга посвящается исследованию добродетели θεωρητικός. В результате читателя *Этики* не оставляет чувство какой-то стесненности и скованности. Город составляет единое целое. Если это целое раздробить, сложность, вроде бы, решается, но даже тогда остается неясным, участвовать философам в общественной жизни или держаться от нее подальше.

Если рассматривать созерцательную жизнь как жизнь, посвященную философскому поиску, то законно предположить, что такого рода существование, ставящее мудреца в особое положение и обрекающее его на ненависть толпы, некоторые вели до Платона. В определенном смысле деление на три образа жизни[1] подразуме-

[1] *Eth. Nic.*, I 5, 1095 b 14 τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τήν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως ἐοίκασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν· διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν — τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὅ τε νῦν εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικὸς καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός. [Видимо, небезосновательно благо и счастье представляют себе, исходя из (собственного) образа жизни. Соответственно большинство, т. е. люди весьма грубые, (разумеют под благом и счастьем) удовольствие, и потому для них желанна жизнь, полная наслаждений. Существует ведь три основных (образа жизни): во-первых, только что упомянутый, во-вторых, государственный и, в-третьих, созерцательный.] **Burnet**, *op. cit.*, p. 28, n. 1 и его школа хотели бы возвести это деление к Пифагору, доверившись тексту Ямвлиха, *V. Pyth.*, 58, где люди, ведущие эти три образа жизни, сравниваются с тремя группами чужеземцев, которые приезжают на Олимпийские игры, — торговцами, атлетами и зрителями. Но это свидетельство позднее (самое раннее принадлежит Гераклиду Понтийскому), а в древних источниках по первоначальному пифагоризму не содержится ничего подобного, ср.: *W. Jaeger*, *op. cit.*, p. 396, n. 1. Конечно, слово θεωρεῖν можно прочесть во фрагментах из сочинения π. φύσιως, которое приписывают Филолаю, фр. 11, с. 243, Дильс: θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὴν οὐσίαν τῶ ἀριθμῶ καττὰν δύναμιν ἅτις ἐστὶν ἐν τᾶ δεκάδι [дела и сущность числа следует созерцать сообразно с его воз-

вается, или даже формулируется, тем или иным досократиком. Но о каком же созерцании идет речь? Здесь следует провести различие между созерцанием в узком и созерцанием в широком смысле слова.

В широком смысле любая жизнь, посвященная познанию, есть жизнь созерцательная. Поскольку в те далекие времена мудрость подразумевает как опытные наблюдения, так и собственно философские исследования, всякого мудреца, который на манер Анаксагора занимается этими двумя видами поиска, можно назвать созерцателем. Примеры тому являют школы Платона и Аристотеля. Математические и астрономические штудии Академии, биологические, зоологические и ботанические изыскания в Лицее только продолжают усилия φυσικός[1]. Даже такое созерцание уже в какой-то степени было направлено на божественные вещи, если, конечно, слово θεῖα действительно означает все небесные тела и явления. Поэтому Главкон в *Государстве* также усматривает особую связь между астрономией и подготовкой мудрого правителя: «Эта наука побуждает душу взирать ввысь, чтобы затем низвести ее от небесных тел к дольнему»[2]. Наконец, если такая θεωρία достаточно длительна, достаточно самодовлеюща, чтобы стать образом жизни, неизбежно возникает вопрос, каким образом согласовать ее с правовой ответственностью (justes obligations) гражданина?

Однако созерцание можно понимать и в более узком, техническом смысле, в зависимости как от объекта познания, так и от способа его постижения. Если созерцание — это познание, то определение подлинной θεωρία зависит от объекта познания и способа познания. Коль скоро так, для того, чтобы составить представление о существе θεωρία, становятся необходимыми два условия.

можностью, той, что в декаде], но сегодня сочинение это считается неподлинным. Должно быть, перед нами литературная подделка, возникшая, не без участия Спевсиппа, ср. **Diès**, *Государство*, 1932, с. LXXII LXXX, n. 1; **Wilamowitz**, *Der Glaube d. Hellenen*, 1932, II, 245, n. 1; **Burnet**, *op. cit.*, p. 320—327; **Taylor**, *Comment. on... Timaeus*, 1927, pp. 40—41 (вероятно, это сочинение было составлено в IV веке пифагорейцем из Италии, или Сицилии в кружке Архита; в александрийскую эпоху этот анонимный трактат приписали Филолаю, причем подлог едва ли можно отнести к более позднему времени, π. φ., конечно же, не является александрийской стилизацией наподобие многочисленных апокрифов I в. до н. э.); об аутентичности сочинений, ср.: **Целлер**, I 1, p. 369, n. 3 (конец примечания, с. 374: W. Nestle). В значении *созерцания* θεῖα [божественных вещей] слово θεωρία у досократиков не встречается.

[1] Программу которых в общих чертах намечает Платон, Rep., VII, 521 c—531 c.

[2] 529 a.

Необходимо, чтобы объектом созерцания было первое Существо, тождественное высшему божеству, или Богу.

Необходимо, чтобы этот объект постигался посредством определенного духовного контакта, связующего познающего с познаваемым напрямую.

Эти два требования предполагают третье. Θεωρία в таком ее понимании становится невозможной без жизни, которая к ней готовит и позволяет ею заниматься. Краткие встречи человеческого ума с Бытием есть плод продолжительной аскезы и работы над совершенствованием рассудка (methode de l'esprit).

Теперь становится ясно, что в силу такого образа жизни мудрец, по крайней мере на некоторое время, должен забыть о своем городе. Этот разрыв необходим потому, что θεωρία оказывается прежде всего упражнением души, концентрацией *нуса*, тогда как попечение о городе только отвлекает от всего этого. Между тем повторим еще раз то, что подтверждает деятельность самого Платона: счастье для грека немыслимо вне рамок города. Подчинение нравственности подразумевает очень высокую степень гражданской ответственности, которая требует исполнения общественных обязанностей.

Этими противоречиями объясняется трояк ое усилие Платона. В первую очередь требовалось «*переместить*»[1] (transposer) объект *познания*. Объект познания есть истинное, неизменное, самотождественное и сущностное бытие. Но все, что подвластно чувствам, пребывает в постоянном изменении. Значит бытие само по себе (καθ' αὑτό) незримо, оно видимо только взору души, оно — умопостигаемо (νοητόν). Но ум наш воспринимает умозрительное только по мере своего отдаления, очищения от всякого контакта с чувственным, и прежде всего — от контакта с телом. Стало быть, видение умопостигаемого предполагает обязательное очищение (κάθαρσις) и способствующий этому κάθαρσις образ жизни. Но если объектом θεωρία является бытие во всей своей полноте, то этот объект есть также и высшее божество. Так, видение бытия обретает религиозную значимость мистической интуиции божественного. Эти положения, составляют предмет *Федона* и демонстрируют результат транспозиции, осуществленной Платоном в сфере познания.

Одновременно планируются изменения в области *социальной жизни*. Созерцатель держится вне рамок города по необходимости. Но человек справедливый — это добропорядочный гражда-

[1] Это удачное выражение принадлежит М. Диэсу.

нин, активное звено государственного организма. Решением этой тяжелой проблемы Платон займется в *Государстве*. *Государство* развивает и доводит до логического конца выводы *Федона*.

Наконец, невидимая Идея — это не только последний объект познания. Будучи божественной и божественно прекрасной, она — еще и высочайший предмет любви. Именно в этом качестве и только в этом качестве она в конце концов порождает блаженство. Человеческое счастье зависит от любовного единения с вечной Красотой. Какое извращение видеть в Идее (εἶδος) только умопостигаемое, а в ведущей к Идее диалектике — только упражнение разума! Это значит — ограничиваться одним каркасом системы и не понимать не только платоновской души, но и духа Греции. Транспозиция *идеи* требует транспозиции *любви*. В том и другом случае необходимо перейти от видимого к незримому[1], от тела к уму. Учения *Пира* и *Федра* суть живительный принцип платоновской метафизики. Отсюда ее порыв. Отсюда же и то поэтическое очарование, что наделяет умозрение искрой прекрасного. Возможно, именно вследствие этого перехода Платон кажется лучшим сыном Афин. Наша задача — объяснить столь громкий успех и выяснить его причину.

---

[1] Сами θεῖα, небесные тела, созерцание которых, как кажется, возносит нас ввысь, это лишь парадигма позволяющего нам возвыситься до познания истинно божественного, или Идей. Ср. ответ Сократа (*Rép.*, VII 529b—530b) на замечание Главкона (529a): «Что касается меня, я не могу поверить, что взирать ввысь нашу душу заставляет какая-либо иная наука, кроме той, что изучает бытие и незримое, τὸ ὄν τε καὶ τὸ ἀόρατον. Глядит ли кто, разинув рот, вверх, или же, прищурившись, вниз, когда пытается с помощью ощущений что-либо распознать, все равно, утверждаю я, он никогда этого не постигнет, потому что для подобного рода вещей не существует познания и душа человека при этом смотрит не вверх, а вниз, хотя бы он даже лежал навзничь на земле или плыл по морю на спине... Эти узоры на небе, украшающие область видимого, надо признать самыми прекрасными и совершенными из подобного рода вещей, но все же они сильно уступают вещам истинным с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинными быстротой и медленностью, согласно истинному числу и во всевозможных истинных формах... Это постигается разумом и рассудком, но не зрением», 529 b—d.

ГЛАВА II

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗЕРЦАНИЕ

εἴδωλα ἐσθητι καὶ κόσμω διαπρεπέα
πρὸς θεωρίην[1].

***Демокрит**, фрагм. 195 Дильс*

Красота греческих богов объясняется самой их природой. Мы настолько привыкли видеть их прекрасными, а понятие красоты с того времени настолько слилось с понятием божественного, что уже не обращаем на это внимания. Так, когда при посещении Олимпии, Делоса или Дельф задаются вопросом, почему для основания святилища люди выбрали именно эти места, совершенно упускают из виду, что причиной тому как раз и является великолепие пейзажа[2]. Между тем сам этот факт весьма примечателен. Ведь изначально слово θεός выражает не идею красоты, но идею превосходства, κρεῖττον.

Оскорбленный Агамемноном Ахилл обнажает меч, но тут же загоняет его в ножны. К этому его принуждает «сильнейшее»[3]; власть божества, да, да — это она, Афина, ухватила его за кудри[4]! Поведав о власти Молвы, Гесиод констатирует: «И Молва ведь богиня»[5]. По поводу неписаных законов Софокл изрекает: «В них пребывает великий бог»[6]. Тевкр, когда лопнула тетива его лука,

---

[1] Изваяния, приковывающие взгляд своим покровом и убранством.

[2] Конечно же, это не единственная причина. Однако древние уже тогда полагали, что существуют места религиозные сами по себе, **Xenoph.**, III 8, 10, **Plut.** *ap.* Stob., *Ecl.* IV, 16 (IV 399 Hense), **Senec.**, *Epist.*, IV 12 (41), 3.

[3] Это собственное значение слова κρείττων, речь идет о высшей, сверхчеловеческой способности.

[4] Il., I, 188—201. Примечательны слова θάμβησεν δ' Αχιλεύς [и Ахиллес ужаснулся] δεινὼ δὲ Foi (у богини) ὄσσε φάανθεν [страшным огнем ее очи горели] 200.

[5] Труды и дни. 764.

[6] Царь Эд. 872.

восклицает: «Демон какой-то расторг мою силу»[1]. Но эту же идею мощи другие народы представляют иначе — в виде совокупности чудовищных и ужасающих образов. Морякам Пелопоннеса не стоило далеко ходить, чтобы познакомиться с таким образом мыслей. В Эфесе, где бок о бок жили анатолиец и грек, неисчерпаемое плодородие женского начала олицетворяет закованная в свои многочисленные груди Артемида-полимастия[2]. С начала VI в.[3] наемники Псамметиха знакомятся с зооморфными божествами, которым потом не переставали дивиться их соотечественники. Когда фаланги Александра проникли в Индию, воинов до глубины души поразили ужасные чудеса, воплощенные в туземном искусстве. Для создания образа улыбающегося Будды, сидящего на манер мудрого эфеба в палестре после борьбы, потребовались греческие мастера, прибывшие из Эллады. Этруски, если судить по их вазам, на протяжении долгого времени поддерживали контакт с греческим искусством. И все же на стенах их гробниц гримасничают ужасные божества. И наоборот, в самой Греции чудовища Востока меняют свой облик. Им словно бы придают возвышающую какую-то благопристойность. «Сильнейшее» становится «прекрасным» (καλός). Это первая и довольно-таки показательная ассоциация.

А вот и вторая. Она не менее характерна для греков и столь же ярко освещает образ их мыслей. Первоначально слово ἀγαθός означает не моральную благопристойность, а совершенство, в чем бы оно ни выражалось. Ἀγαθός у Гомера — это все, на что распространяются признаки глагола ἄγαμαι [дивиться, изумляться, восхищаться], все, достойное восхищения, удивления, зависти. Βοὴν αγαθός [громогласный] — это эпитет отважного военачальника[4], ἀγαθὸς ἰητήρ[5] — умелого врача, γέρων ἀγαθός[6] — рассудительного старца, ἀγαθὸς δὲ καὶ ἐν σταδίῃ ὑσμίνῃ [и в пешеборном бою совершенный] — воина-лучника или состязателя в беге[7]. Здесь нет ни-

---

[1] Ил. XV, 468. Ср. также XVI, 688 (= XVII, 176), XXI 190—191 и т. д., и заключение **Менандра,** τὸ κρατοῦν γαρ πᾶν νομίζεται θεός [поистине, то, что сильнее всего, именуют богом], *ap.* Stob., Ecl., III, 32, 11.

[2] На самом деле тип Артемиды-полимастии появляется не раньше IV века. Тем не менее он совершенно чужд эстетическому чувству греков. Какой разительный контраст с Девой-охотницей, возлюбленной Ипполита!

[3] Ср. **Michel,** *Recueil d' inscriptions grecques*, n. 1315.

[4] Ил. II, 408 и т. д.

[5] II, 732.

[6] XIII, 666.

[7] XIII, 314, cf. XXIII, 770.

чего удивительного: в героическом эпосе самое яркое совершенство есть совершенство воина. Таким образом, слово ἀγαθός становится эпитетом храбреца[1], а его противоположность, κακός [дурной], — эпитетом труса (ἄνανδρος). Впрочем, это слово не несет никакой моральной оценки. Речь идет о физическом, или умственном качестве, благодаря которому его обладатель стяжает честь (τίμη) и славу (κλέος). Когда гомеровскому греку нужно передать какой-нибудь моральный оттенок, он использует скорее слово καλος [прекрасный, красивый]. «*Не лепо* ж тебе столь губительным гневом яриться»[2], «*Не лепо*, ахеяне! Забыли вы бранную доблесть»[3]. Все это — отрицательные эквиваленты утвердительного «*позорно*»[4]. Герой *Илиады* хочет быть прекрасным (καλὸν εἶναι), он не желает краснеть (αἰσχύνεσθαι) перед своими товарищами. «Рода отцов не бесчестить»[5]. «Доблесть мою посрамил ты»[6]. Но прекрасным или уродливым можно быть только для кого-то: эти понятия подразумевают наблюдателя. А наблюдатель в архаической морали — это прежде всего не тот же самый человек, что действует. Идея собственной моральной красоты в своих же глазах появляется в результате длительного развития. Желанию быть прекрасным для себя предшествует желание быть прекрасным для других. Этические понятия греков берут свое начало в социальной группе. Отсюда — одно из характерных значений глагола αἰδέομαι, столь близкое к значению глагола αἰσχυένεσθαι [стыдиться]. Испытывать стыд (αἰδώς) перед кем-либо значит чувствовать, что не следует демонстрировать свой позор. Αἰνῶς αἰδέομαι Τρώας και Τρώαδας[7] [мне ужасно стыдно перед троянцами

---

[1] XIII, 238 и 664, XVII, 576, 632, XXI, 280, и т. д.

[2] VI, 326.

[3] XIII, 116; в этих двух стихах καλά употребляется адвербиально вместо καλῶς.

[4] αἰσχρόν ἐστι, II, 119, 298.

[5] VI, 209.

[6] αρετη, XXIII, 571, о чем древний лексикограф не без основания замечает: ἀντὶ κάλλους αἰσχύνη (τὸ ἐναντίον τῷ κάλλει) κατεχέεται τοῦ προσώπου τοῖς ἡττωμένοις. Καὶ καλὸν μὲν ἀρετὴ πᾶσα, αἰσχρὸν δὲ ἐξ ἐναντίου πᾶσα κακία. [Вместо почета лица побежденных заливает стыд (противоположность почету). И действительно, если всякая доблесть прекрасна, то всякий изъян, наоборот, позорен.

[7] VI, 442—446. Поистине высокие слова, если учесть, что Гектор знает о своей скорой гибели и бессмысленности этой жертвы. Он тут же добавляет: «Твердо я ведаю сам, убеждаясь и мыслью и сердцем, / Будет некогда день, и погибнет священная Троя, / С нею погибнет Приам и народ копьеносца Приама». Ахилл также прекрасно знает о печальной участи, которая его ожидает. Подлинные герои, они идут в бой без малейшей иллюзии.

и троянками] — так звучит восхитительный ответ Гектора Андромахе. Если он станет уклоняться от битвы, что подумают все эти люди, собравшиеся на стенах Трои? Во что превратится слава его отца и его собственная слава? Так и два сына Посейдона принимают участие в походе Аргонавтов именно потому, что чувствуют ответственность перед самими собой[1].

Этическая значимость слова καλός очевидна в следующем контексте: «О богах следует говорить только прекрасное, дабы не навлечь на себя упреков в кощунстве»[2]. *Прекрасное* — значит *благое*. Греческий язык смог передать это с помощью непереводимого композита καλοκἀγαθος. Восхитившись телесной красотой юного Хармида, Сократ тут же хочет проверить, насколько прекрасна его душа[3].

Итак, красота богов говорит не только об их могуществе. Как только с идеей божественного стали неразрывно связывать некоторые моральные представления[4], прекрасный облик превратился

---

[1] **Pind.**, *Pyth.*, IV, 173 'Εννοσίδα γένος, αἰδεσθέντες ἀλκάν [из благоговения перед потрясающим землю родом и (своей) мощью], что очень хорошо объясняет схолиаст: ἐντραπέντες ἣν εἶχον ἀλκὴν καταισχῦναι [из-за стыда посрамить свою силу]. Иногда идея стыда принимает смысловой оттенок глагола νεμεσάω [негодовать], ср.: Ил., XV, 211, 227; XVI, 544; Од. II, 64.

[2] **Pind.**, *Olymp.*, I, 35 ἔστι δ'ἀνδρὶ φάμεν ἐοικὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλά· μείων γὰρ αἰτία. Руководствуясь этим принципом, поэт вносит свои поправки в миф о Тантале.

[3] *Charm.* 154 d—e. Ср.: **Sapho**, fragm. 6, p. 203 Lobel: ὁ μὲν γὰρ κάλος ὅσσον ἴδην πέλεται ⟨κάλος⟩ — ὁ δὲ κἄγαθος αὔτικα καὶ κάλος ἐσσεται [Кто прекрасен — одно лишь нам радует зрение, / Кто ж хорош — сам собой и прекрасным кажется] (Galen., Protr., VIII, 16). В одном прелестном *сколии* (застольной песне), который распевала афинская молодежь (речь идет о седьмом сколии из тех, что цитирует Атеней, XV, 693 s., ср.: Edmonds, Lyra Graeca, III, 564: эти небольшие поэмы должны были содержать какое-нибудь наставление, или какую-нибудь полезную в жизненном отношении *мысль*, καλὴν δὲ ταύτην (ᾠδήν) ἐνόμιζον, τὴν παραίνεσίν τέ τινα καὶ γνώμην ἔχειν δοκοῦσαν χρησίμην εἰς τὸν βίον), превозносятся четыре разновидности счастья смертных: a) ὑγιαίνειν [здоровье], b) καλὸν φυὰν γενέσθαι [прекрасный внешний (и внутренний) облик], c) πλοῦτεῖν ἀδόλως [честно нажитое богатство] (ср. Гос., I, 330 e—331 b портрет старого Кефала), d) ἡβᾶν μετὰ τῶν φίλων [юность в окружении друзей и возлюбленных]. Виламовиц обращает внимание (*Der Glaube der Hellenen*. II, 255), что в данном случае юноша не желает (впрочем, как знать?) неслыханной красоты παῖς καλός [прекрасного мальчика], которого изображают вазовые живописцы. Он просто желает всех тех качеств, которые подразумевает благородное происхождение, сам факт того, что ты εὐφυής: разумеется, речь здесь идет о красоте тела, но и о красоте души тоже, и в первую очередь о мужестве, ανδρεία. Для Аристотеля также καλόν [красота] есть τέλος τῆς ἀρετῆς [предел совершенства]. Eth. Nic., III 7, 1115 b 13, 19—24 (как раз в главе об ἀνδρεία.

[4] Зевс защитник гостя, молящего, гарант верности клятве; о связи Зевса и Дике [Правды], см.: *Идеал*, с. 177—178.

в символ внутреннего совершенства. Теперь эстетическое чувство превалирует над мифологией и вносит в нее свои коррективы. Мифические небылицы критикуют, о них забывают. Потребностям души более сродни ослепительные изваяния перед храмами — именно в них народ узнает свой идеал. Когда торжествующее христианство обрушилось на мерзости языческих сказаний, оно обращалось не по адресу. Истинная природа богов выражалась совершенно в другом. Она уже прошла очищение искусством. Наиболее точное представление о греческом благочестии передают как раз те части религиозных сооружений, которые украшались скульптурами. Именно они проясняют то сокровеннейшее и редчайшее, что содержится в единении прекрасного с божественным.

Разумеется, древним обитателям Эллады не следует приписывать взгляды Шопенгауэра или Ницше на эстетическое созерцание и аполлоновскую религию. Но в замечаниях этих мыслителей вовсе не все так уж ново и современно. Свое блаженное, исполненное равновесия и мира существование бессмертные ведут поверх суеты и горестей — удела смертных. Ἀγαθόν [превосходное] получает моральную значимость постольку, поскольку оно растворяется в καλόν. Καλόν [прекрасного] же, в свою очередь, не бывает без порядка и меры (ἐμμετρια)[1]. Существование богов безмятежно потому что оно гармонично[2]. Точно так же блаженство предполагает здоровье[3], которое по определению представляет собой рав-

---

[1] Ср. *Тим.*, 87 c πᾶν τὸ αγαθὸν καλόν· τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον [все совершенное прекрасно, а прекрасное не может быть чуждо меры], εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρία καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν κτλ [Итак, если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной, сл.]. О редукции ἀγαθὸν к καλόν, а также об их противоположностях, ср.: Горгий, 474 c οὐκοῦν καὶ κάκιον, εἴπερ αἴσχρον [значит, если постыдно, то и дурно]. Весь пассаж 474 c—475 e повествует о соотношениях между *благим*, *прекрасным*, *полезным* и *приятным* — важнейшими предметами греческой морали.

[2] ξύμμετρος.

[3] Ср. сколий, упомянутый выше, с. 36, прим. 4. И аллюзию на него у Платона, Законы, II (по поводу μουσική [мусического искусства] и орхестики), 661 a λεέγεται γὰρ ὡς ἄριστον μὲν ὑγιαίνειν, δευύτερον δὲ κάλλος, τρίτον δὲ πλοῦτος [ведь говорят обычно, будто самое лучшее — это здоровье, во-вторых — красота, в-третьих — богатство]. Сюда же Платон относит качество εὐαίσθητος, возможность на манер τύραννος исполнять все свои желания (в эпоху Платона тема счастья тирана является общим местом, ср. кн. X *Государства*, *Гиерон* Ксенофонта), и наконец τὸ τέλος ἁπάσης μακαριότητος εἶναι τὰ πάντα κεκτημένον ἀθάνατον εἶναι γενόμενον ὅτι τάχιστα [верхом всякого блаженства при обладании всем этим считается возможность стать поскорее бессмертным]. Платон показывает, что все эти блага ничего не стоят без справедливости и всего того,

новесие, дающее телу своего рода мир[1]. Облачая богов в их тихое сияние, греки, по-видимому, хотели отобразить на идеальном небе свою недостижимую мечту. Этот народ как никакой другой натерпелся от *Эриды*: перманентная война между греческими полисами не утихала вплоть до покорения их Филиппом. И вот поверх всех этих распрей, даруя зрелище вечного мира, высятся изваяния бессмертных. Так, на западном фронтоне большого храма в Олимпии не на жизнь, а на смерть бьются кентавры с лапифами. В центре, возвышаясь над всеми ими, Аполлон величественным и спокойным жестом прекращает бойню. Он хочет обуздать войну. Он может положить ей конец, поскольку он бог. Именно поэтому — поскольку он справедлив, поскольку он спаситель справедливых — на него в надежде стать под его защиту взирает юный герой лапиф.

Таков тройной смысл красоты богов. Она свидетельствует об их совершенстве, исключительности их положения и превосходстве их воли: самые сильные (κρειίττονες) — это одновременно и самые лучшие (ἄριστοι). Красота являет в них благодетелей, хранителей справедливости, дарителей благ (δωτῆρες ἐάων) и гарантов клятвы (ὅρκ'οι) одновременно. Наконец, она символизирует их спокойное блаженство, то самое умиротворение, которое человек ищет и не находит, и потому помещает его в надземном мире. Боги должны быть прекрасными. Κάλλος составляет их сущность. Отказывать им в красоте — значит их отрицать.

Какие же чувства охватывали набожного грека, когда в тусклом свете *селлы* он лицезрел божественный образ? Конечно же,

---

что составляет ἀρετή, πλὴν δικαιοσύνης τε καὶ ἀρετῆς ἁπάσης. Именно эти добродетели поэт должен прививать молодежи посредством своих ритмов и гармонии (ῥυθμοί и ἁρμονίαι это составляющие хоровой лирики, мерного танца, сопровождающегося песнями). См. также надпись из Делоса, которую приводит Аристотель, *Eth. Nic.*, I 8, 1099a 25 κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ'ὑγιαίνειν — ἥδιστον δὲ πέφυχ' οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν [Право прекрасней всего, а здоровье — лучшая участь, / Что сердцу мило добыть — вот удовольствие нам]. Аристотель приводит ее, чтобы показать, что ἄριστον, κάλλιστον и ἥδιστον [наилучшее, наипрекраснейшее и приятное] неотделимы от εὐδαιμονία [счастья].

[1] Ср.: *Горг.*, 504 b-d. Именно вследствие этой определяющей здоровье συμμετρία в школе Эпикура счастье соотнесут со здоровым расположением души, ср.: **Epic.**, κλ., 128—130: здоровье тела и безмятежность души достигаются прежде всего в сравнении и различении удовольствий и страданий, в разумном выборе одних и разумном отказе от других, τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει (130, 1—2), откуда необходимость в такой добродетели как рассудительность, φρόνησις (132, 7 сл.).

бог — не это вот дерево, не этот вот мрамор, не эта слоновая кость. Он — не материя изваяния. В присутствии статуи[1] богомолец испытывает те же чувства, что и влюбленный, очарованный переживаниями, пробужденными образом возлюбленного предмета. Все, о чем говорит его душе представление καλόν, все, что он ожидает от божества, — обретает здесь реальную форму. Над умирающим Ипполитом клонится сама Артемида, а вовсе не ее образ[2]. Когда юноша признается богине в своей кроткой любви, он обращается к ней лично: «Один горжусь я даром быть с тобою, дыханьем с тобой меняться звучным и голосу внимать, лица не видя». И все же, в тот самый момент, когда Ипполит произносит эти слова, он находится перед статуей. Цветы с девственного луга и локон своих белокурых волос[3] он преподносит изваянию. Ни один древний поэт не оставил лучшего описания того, как благодаря прекрасному образу чувствуется присутствие божества.

Культ материализует душевные переживания, выводит их наружу. Излучающий порядок и лад культ порождают те же самые чаяния, что наделяют богов их вечной юностью и вечной красотой. Богослужения и склад ума, их объясняющий, только отвечают характеру призываемых богов. Стройный порядок (εὐκοσμία) процессий, песнопений и жертвоприношений лишь символизируют ту душевную гармонию (συμμετρία), что составляет привилегию Олимпийцев.

На изучение этого совершенного согласия могло бы уйти много времени. Здесь мы ограничимся двумя группами текстов: *Законами* Платона и некоторыми надписями, касающимися эфебов, в которых просматривается влияние этого замечательного произведения.

Всякая красота есть дитя числа, τὸ καλὸν οὐκ ἄμετρον. В красоте тела расцветает равновесие, слаженность (ἁρμονία) его частей. Как передать эту меру в религиозном действе? Как подобающим образом поклоняться богам, сущностью коих является их красота? Далее, физическая красота есть признак мощи — ее безмятежная сила не нуждается ни в малейшем напряжении, ибо она совершенно самодостаточна. Нет ничего спокойнее позы Аполлона Олимпийского. Бог виден в нем с первого взгляда. Как выразить

[1] **Max. Tyr.**, VIII, 10.

[2] *Hippol.*, 1391—1394. Ипполит узнает о появлении Артемиды по θεῖον ὀδμῆς πνεῦμα [божественному благоуханию]. Поэтому даже в агонии он сознавал, что она рядом и облегчает его боль (буквально «облегчая его тело», κανεκουφίσθην δέμας). Он ее не видит, но она его видит, 1395—1396.

[3] *Hippol.*, 73—87.

это превосходство в богослужении? Такова проблема, которую ставит перед собою автор *Законов*. Предложенное им решение кажется тем более примечательным, что оно не столько принадлежит самому Платону или какой-либо философской системе, сколько является точным обобщением самых обычных устремлений греческой души. Оно только разъясняет роль *калокагатии* в сфере культа.

Назначение празднеств — воздаяние почестей бессмертным. Так же как и статуи, они напоминают нам о божественных благодеяниях[1]. Но праздники могут получать и собственную культовую значимость — насколько те или иные их священнодейства пробуждают в нас желание поклоняться. К таковым действам можно отнести определенные общественные или, точнее, гражданские деяния. Власть богов признает прежде всего город в целом[2]. А поскольку боги одновременно благи (ἀγαθοί) и прекрасны (καλοί), то и богослужению также должно демонстрировать благость (ἀγαθία) и красоту (κάλλος). Поэтому необходимо, чтобы жители города, которые движутся к храму, а затем рассредоточиваются вокруг жертвенника, своими движениями, правильным порядком шествия, мерностью танцев и гармонией песен являли нечто прекрасное.

Это требует дисциплины. Естественное желание ребенка — кричать и резвиться[3]: здесь начало танца и песни. Песни, которые он сочиняет спонтанно, передают его чувства — удовольствие, или страдание[4]. Таким образом, эти непроизвольные песни и танцы отражают его природу[5]. Словом, исполнение χορεία, танцев под пение песен, воспроизводит человеческие характеры[6]. Поэтому без должного порядка в этих действах никакая красота в них невозможна. Можно ли почтить богов должным образом, если телодвижения и напевы являют смятение невоздержанной и трусливой души[7]? Так мы возвращаемся к двум традиционным греческим добродетелям. Поскольку танцы с оружием и воинские песни символизируют мужество (ἀνδρεία), они должны отвечать божественной ἀγαθία. Поскольку спокойный и размеренный марш хора в точной пропорции своих напевов и движений (ἐμμελεια) отражает

[1] Законы, VIII, 799 a—c, 809 d, 813 a, VIII, 828 b.
[2] VIII, 828 b.
[3] II, 653 d—e, 664 e—665 a, 672 e, 673 d.
[4] II, 653 c.
[5] II, 655 a.
[6] μιμήματα τρόπων, II, 655 d, VII, 798 d.
[7] II, 655 a.

душевное здоровье (σωφροσύνη)[1], он должен отвечать божественной κάλλος. Люди почитают богов в мерных движениях прекраснейших тел[2], являющих безмятежность прекрасных душ[3]: только человек способен на культ, поскольку только у него есть чувство порядка[4]. Так появились священные танцы Куретов[5] и Диоскуров в Лакедемоне, танцы Девы в Афинах[6]. Их исполняют, украсившись полным вооружением[7]. Тем самым перед юношами и девушками[8] предстает уникальный пример, как воздавать хвалу богу, приучаться к войне, вносить свою лепту в ослепительный блеск торжеств. Более того, пример подают сами боги. Не для того ли они и снизошли на землю и показали, как исполнять наши танцы, чтобы причаститься божественной радости? В этой любезной Платону[9] идее угадывается удивительное прозрение характера религиозной θεωρία.

Боги живут в радости, ведь они καλοκἀγαθοί по природе. Однако если вникнуть поглубже, то начало их объясняется скорее по-

[1] Танцевать и петь ἐμμελῶς значит являть в звуках и движениях доброе здравие (εὐπραξία) и уравновешенность (μετριότης): этому слову противоположно слово πλημμελῶς [нескладно], ср.: *Законы*, VII, 816 a—b. Об ἀνδρεία в орхестике, ср. II, 655 a—b, VII, 814 e—815 b; о σωφροσύνη в орхестике, II, 659 d—660 a (ᾠδή это собственно своего рода заклинание, ἐπῳδή, согласующее питание души и ее форму с добродетелью), 671 a; о воспитательном значении эвритмии и гармонии, II, 653 d—654 a, 654 e, 657 a (египетские законодатели «освятили» песни, ἱεροῦν τὰ μέλη, которые способствуют исправлению души), 664 e—665 a (природа молодых людей слишком пламенна, чтобы они могли сохранять спокойствие в теле, или в голосе, поэтому они беспорядочно, ἀτάκτως, кричат и скачут. Однако кроме человека ни одно живое существо не обладает чувством порядка, τάξις: в сочетании с движением порядок производит ритм, а в сочетании с голосом, соединяя высокие и низкие тона, он производит гармонию. То и другое вместе образуют χορεία [искусство хора]), VII, 795 e (орхестика [искусство танцев] делится на два вида: один подражает языку Муз, сохраняя благородное и свободное состояние души, другой вид придает телу εὐεξία, легкость и красоту. Оба эти вида между собой тесно связаны).

[2] τὴν τῶν καλλιόνων σωμάτων ἐπὶ τὸ σεμνὸν μιμουμένην [воспроизводящее, с возвышенной целью, движения более красивых тел], VII, 814 e.

[3] VII, 816 d.

[4] II, 664 e.

[5] Мы располагаем песней, которую они исполняли во время танца. Ср.: *Powell.* Collectanea alexandrina, 1925, p. 160, и комментарии: *J. E. Harrison.* Themis. P. 9 ss.; *Wilamowitz.* Griechische Verkunst, 1921. P. 499—502: по мнению последнего, эта поэма, должно быть, восходит к V веку, с. 502.

[6] κόρη καὶ δέσποινα [дева и госпожа]. Законы,VII, 796 b—c.

[7] ἐνόπλια, πανοπλία παντελεῖ κοσμηθεῖσα.

[8] κόροι καὶ κόραι.

[9] Он возвращается к ней пять раз: II, 653 c—654 a, 664 e—665 a, 675 d, VII, 796 e.

требностью в самом этом чувстве. Радость Бессмертных подобна обратной стороне невзгод смертных. Она — проекция ввысь, в небесную обитель (τόπος οὐράνιος) чаяний человечества. Действительно, человек страдает. «Бессмысленно приводить в порядок удовольствия и страдания детей, в жизни взрослого человека всё ослабляется и извращается. Боги сжалились над этим рожденным для страданий человеческим родом. Поэтому они установили что-то вроде передышки[1] от этих тягот: этой передышкой стали праздники, на которых человек говорит с богами[2]. В качестве спутников на празднике они послали нам муз, Аполлона Мусагета и Диониса, чтобы мы, приобщаясь на этих встречах к богам, заново исправляли наш образ жизни...[3]. Отсюда ритм и гармония. Ведь боги, которые были нам дарованы как участники наших хороводов[4], дали нам удовольствие эти ритм и гармонию почувствовать: обучая нас упорядоченному движению, будучи нашими хорегами, они сами с помощью танцев и пения объединяют нас друг с другом, и они же, из-за той радости, которую эти действа вызывают, назвали их *хороводами*[5]». Так, правильно упорядоченный танец ведет к счастливому состоянию духа. Душа радуется (εὐφροσύνη), потому что она здорова (σωφροσύνη)[6].

Платон предлагает учредить три хоровода[7]: хоровод муз — должен вдохновенно петь перед собранием граждан; второй хоровод — из молодых людей до тридцати лет, будет призывать в свидетельство истинности наших слов Аполлона Пеана[8], моля его

---

[1] ἀναπαύλας.

[2] ἐτάξαντο τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβάς [τοῖς θεοῖς secl. Schantz post Clem. Al.].

[3] II, 653 c—d.

[4] τοὺς θεοὺς συγχορευτάς.

[5] II, 653 e. Игра слов χοροί — χαρά [радость] не передается на наш язык. Эта этимология столь же фантастична, как и этимология *Кратила*.

[6] Ср. VII, 796 b, где говорится, что Афина εὐφρανθεῖσα τῇ τῆς χορείας παιδιᾷ [возрадовалась хороводной забаве].

[7] II, 664 c—d, 665 b. Ср. трехчастную песнь спартанцев. **Plut.**, *Vit. Lycurg.*, 21 (**Edmonds**, *Lyra Graeca*, III, 530, n 24). Все же **Виламовиц**, *Платон*, I, 664, сомневается, чтобы Платон знал этот лакедемонский обычай.

[8] Целителя. Ср. медицинское значение слова ἐπᾴδειν [завораживать], 664b, и 659 d—660 a, и 671a, где ᾠδή — это заговор, ἐπῳδή. В надписях сохранились *пеаны* Эретреи и Диума (в Македонии), **Powell.** *Op. cit.*, p. 136—137 (первый был выбит около 360 г. до н. э., его оригинал на фессалийском диалекте появился раньше), *пеан* Македония, *bid*, с. 138 (Асклепейон в Афинах, выбит в римскую эпоху, оригинал восходит к IV в. до н. э.), три *пеана* из Дельф, *ibid.*, p. 141, 149, 162 (два первых 128—127 г. до н. э., ср. **Dittenberger**, *Sylloge*, n° 698, третий, *пеан* Аристона (Aristonoüs), вероятно, 222 г. до н. э., хотя *Crusius* датирует его IV веком).

быть милостивым к молодым и обучить их истине; третий хор, состоящий из зрелых мужей от тридцати до шестидесяти лет, будет прославлять Диониса[1]. Какова же роль старцев? Им предстоит созерцать весь этот прекрасный порядок. «Наша молодежь и сама по себе готова водить хороводы; мы же, старшие, считаем более приличным коротать время, созерцая[2] их, радуясь их праздничным играм, пробуждающим в нас воспоминания молодости. Того, кто более всего развеселит нас и заставит радоваться, мы назовем победителем. Ибо справедливо почтить того, кто в наибольшей степени доставил нам удовольствие, которого мы ждали»[3].

Настоящий политический реформатор, действительно любящий свое отечество, не должен отчаиваться. Хотя Каллиполис так и не появился, старания Платона не прошли бесследно. Виламовиц[4] говорил, что «*Законы* Платона создали эфебию». Фактически, уже к 336 г. до н. э., то есть через одиннадцать лет после смерти Платона, Афины предпринимают реорганизацию воспитательной системы юношества[5]. Во многих случаях город тогда попросту утвердил реформы, рекомендованные в *Законах*[6]. Так, весьма при-

---

[1] Ср. *пеан* Филодама, посвященный Дионису, найденный в Дельфах, **Powell**, *op. cit.*, p. 165 (**Vollgraff**, Bull. de Corresp. héllen., XLVIII, с. 97 сл.).

[2] θεωροῦντες.

[3] II, 657 d—e, 658 a—c. Ср. эфебовские декреты.

[4] **Wilamowitz.** Aristoteles u. Athen, I, 19, которого цитирует **Zierbath** в замечательной работе о греческом воспитании: Aus dem griechischen Schulwesen: 1914. С. 37. Конечно, речь идет только о реформе предшествующего института, недостатки которого проявились в позорном поведении афинян при Херонее (338).

[5] Ср.: **Виламовиц**, *op. cit.* I. P. 191 ss. Если ограничиться Аттикой, — афинский институт эфебов послужил моделью для многих городов континентальной Греции, островов, Малой Азии, Африки (Египет, Кирена), т. е. повсюду, где процветали греческие нравы, — отметим: **Аристотель**, *Resp. Athen.*, XLII, LIII, 4, и **Michel**, Recueuil Inscr. Gr., n° 603 (Акрополь, эфебы филы Кекропа в элевсинском гарнизоне, 334—333), 1033 (Рамнунт, дем филы Эанта, посвящение (dédicace d') в эфебы, 333—330), 1704 (список эфебов филы Леонтида, увенчавших (ayant couronné) своих наставников, 324—323), 678 (декрет эксонейцев, 320—319), 137 (декрет филы Пандиона, 303—302), 607 (Афины, почетный декрет в честь эфебов, 282—281), 1034 (Пирей, посвящение эфебов, 136), 1523 (Дельфы, афинские эфебы, сопровождающие Пифаиду, 128—127), 1619—1620 (Пирей, посвящение эфебов, 111—110 и 106—105), 610 (Афины, эфебовский декрет, 100—99)? 1524 (Дельфы, эфебы, сопровождающие Пифаиду, 97—96), и особенно **A. Dumont**, *Essai sur l'éthébie attique*, 1876, I, p. 249 ss.

[6] Зибарт проводит некоторые параллели относительно клятвы, которую произносят эфебы перед выбором наставника, *Законы*, VI, 767 d и *op. cit.*, p. 17, военного обучения, VII *op. cit.*, p. 42, необходимости для города воспитывать своих детей, VII 804 D, *op. cit.*, p. 31 ss, участия в погребении заслуженных граждан Государства, XII, 947 bb *op. cit.*, p. 151, хорегии, ср.: *ibid.*, p. 40—41.

мечательно, что почетные постановления в честь эфебов хвалят их дисциплину (εὐταξία) и стать (κοσμιότης); они ведут себя как καλοί, они честолюбивы (ils ont l'amour de la gloire). Поэтому их наставников совершенно справедливо называют хранителями порядка (κοσμηταί) и вразумителями (σωφρονισταί)[1]. Похвалы распространяются не только на воинскую выправку эфебов[2], они оценивают также их участие в культовых действах, обязанность для юношей отнюдь не второстепенную. В одном декрете 100—99 г. до н. э.[3] перечисляются все процессии, которые они в полном вооружении сопровождали на годовщинах Марафона и Саламина, по элевсинской дороге при встрече ἱερά (священных предметов) и последующем сопровождении Иакха, на праздниках Диониса, Аякса и Тезея, на бегах, в священные ночи, на играх, учрежденных, чтобы почтить богов, или могилы мертвых героев. Повсюду они отличались своим благообразным видом[4] и демонстрировали рвение к наилучшему[5]. Вот город и вознаграждает их публично за безупречный порядок во всех этих церемониях, за любовь к богам, уважение к народному собранию, народу и *косметy*[6].

Однако они — не только украшение Афин, радость города — в них видят нечто большее. Их строгость при исполнении священных обязанностей имеет религиозную значимость. Здесь они представляют Государство двояким образом. Во-первых, будучи действующими лицами церемонии. На это они уполномочены официально: они — цвет и надежда Афин, и город поручает служение богам лучшему, что имеет. Во-вторых, благодаря эфебам рядовые

---

[1] Ср.: Michell, n° 1033 (333—330).

[2] *Ibid.*, n° 603, 607.

[3] *Ibid.*, n° 610.

[4] εὐσχημόνως.

[5] ζηλωταὶ των καλλίστων.

[6] L. 47—48. О качествах εὐταξία [дисциплина] и εὐσχημοσύνη [благообразие], которые требовались от эфебов, ср. также: *Inscr. Graec.*, IV, 749 ἐπιμελῆται δὲ καὶ τῶν ἐφήβων... ὅπως εὐτακτῶντι [ему как...] (Трезен), **Dittenberger**, *Or. Gr. Inscr. Sel.*, 339, 30 ss. γυμνασίαρχός τε αἱρεθεὶς τῆς τε εὐταξίας τῶν ἐφήβων... προενοήθη τῆς τε ἄλλης εὐσχημοσύνης [после своего избрания гимнасиарх позаботился о дисциплине и еще о благообразии эфебов] (Сест), **Fraenkel**, *Inschr. v. Pergamon*, 252 ἐπιμεληθέντα τῆς τε τῶν ἐφήβων... παιδείας καὶ κοσμιότητος [того, кто ответствен за воспитание и, благопристойность эфебов], **Dittenberger**, *Syll.*, 714, 6 προενοιήθη τῆς εὐεταξίας [пусть он позаботится о дисциплине] (Эретрия), *Suppl. Epigr. Gr.*, VI (1932), 725 о добродетелях хорошего гимнасиарха в Перге (Памфилия). См. также: *Идеал.*, с. 22, пр. 1 и 6, и **A. Dumont**, *op. cit.*, I, p. 167—168. Второй том этого сочинения содержит большую часть эпиграфических текстов относительно аттической эфебии начиная с 282—281 года.

посетители празднеств не только наслаждаются торжественным зрелищем — оно исполняет их благоговением. Участники жертвоприношений могут только благовествовать (εὐφημία). В час священной радости не место печали. Так что юноши, которые от лица своих сограждан приближаются к богам, совершили бы своего рода кощунство, если бы их слова, движения, негармоничные песни задели душу тех, кто их созерцает[1].

Словом, если культовые обязанности выполняет все общество в целом, то активное в них участие принимают избранные — петь или танцевать может не каждый. Это разделение еще сильнее проявляется на панэллинских торжествах в Дельфах и Олимпии. Город действует от лица своих избранников. Прочие участвуют по-своему. Они созерцают.

Теперь мы готовы понять весь смысл, заложенный в слова θεωρία и θεωρεῖν применительно к религии. Зрителей влекло не только любопытство. Они присутствовали на культовой церемонии. Поэтому за ними закреплялась определенная функция. В эвритмии, гармонии и распорядке зрелища обретало наглядную форму все, на что вдохновляют прекрасные боги. Эти торжественные песнопения прославляют бога. Это те самые танцы, коим обучил он. Их исполняли перед храмом, вокруг жертвенника, откуда одновременно тянулся дым жертвоприношений. Призывали божество[2]. Молили его появиться. Но не было ли его уже здесь, в статуе, белеющей из глубины селлы? Так священное торжество разворачивалось уже под его эгидой. Все способствовало тому, чтобы душа позабыла свою горькую участь. Она становилась пленницей красоты. В какой-то миг извлеченная вовне блаженным экстазом, она жила жизнью богов. Когда старый, слепой Эдип оплакивает будущие несчастья своих дочерей, он думает прежде всего о торжествах, которых те лишатся: «Где празднества, с которых вы домой вернулись бы с весельем, а не с плачем?»[3]. Это одновременно религиозное и эстетическое созерцание настолько сродни духу

---

[1] *Законы*, VII 800 c—801 a. Платон критикует чрезмерно чувственные и страстные песни, распространенные в его время. Они нравились до такой степени, что победы удостаивался тот, кто вызовет больше слез, 800 d.

[2] Ср. очень древнюю мольбу элейских женщин к Дионису, **Plut.**, Quaest. Graec., 36, 7; **Edmonds**, Lyra Graeca, III, p. 510, n° 4; **Wilamowitz**, Griech. Verskunst, p. 384—385: ἐλθεῖν, ἥρω Διόνυσε — Ἀλείων ἐς ναὸν — ἁγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν — ἐς ναὸν τῷ βοέῳ ποδὶ θύων, — ἄξιε ταῦρε (2 раза) [приди, герой Дионис — ... в храм — священный с Харитами — в храм, дымящий телячьим бедром, — о достойный бык].

[3] ἀντὶ τῆς θεωρίας, *Царь Эдип*, 1460—1461.

греческой религии, что именем θεωρία называют уже сам праздник. Он — созерцание красоты по своей сути. Говорят, например, о θεωρία Дионисий[1]. Сократ только единожды покинул пределы Афин — ради Истмийских праздников[2]. В *Осах*[3], после того как отец Бделиклеона «оправдал преступника», сын обещает ему благоденствие. Его будут водить повсюду: на пиры, застолья и праздники[4], жизнь его станет радостной. Наконец, под именем θεωρία разумеют делегацию граждан на панэллинские торжества. Полномочия этих посланцев (θεωροί) подразумевают специальные почести. В *Законах* есть одна фраза, где соседствуют оба эти смысла. Платон повествует о знаках почета, которые воздаются контролерам архонтов. «На протяжении их жизни этим людям, которых весь город счел достойными самых высоких отличий[5], будут предоставлены первые места[6] на всех всенародных праздничных собраниях. Затем при необходимости отправить представителей на общеэллинские жертвоприношения и праздники[7] или какие-либо другие общие священнодействия именно из их среды выбирают лиц, возглавляющих это посольство[8]. При этом только они одни из граждан будут украшаться лавровым венком». По возвращении в город они предстанут перед высочайшим советом, и тот будет воздавать им почести при жизни и после смерти[9].

---

[1] Законы, I, 650 a.

[2] ἐπὶ θεωρίαν, *Критон,* 52 b.

[3] Ст. 1005.

[4] ἐπὶ θεωρίαν.

[5] ἀριστεῖα.

[6] προεδρία, право занимать первый ряд в собраниях, в театре, на праздниках и т. д.

[7] θεωριῶν.

[8] Τοὺς ἄρχοντας τῆς θεωρίας.

[9] *Законы*, XII 952 c. Здесь Платон также следует обыкновению. Ср.: **Еврипид**, *Ипполит*, 792—793 οὐ γὰρ τί μ' ὡς θεωρὸν ἀξιοῖ δόμος — πύλας ἀνοίξας εὐφόνως προσεννέπειν. [Смотрите, как *феора* достойным дом не счел меня, открыв ворота, с почтением встречать.] Тезей, который возвращается с *феории*, удивляется тому, что ему не оказывают подобающих почестей. На его голове украшает венок, 806—807. О *феорах* в *Законах* ср.: XII, 946 e—947 a, 950 d—e: «Затем вообще не разрешается никому путешествовать по частным надобностям, а только по государственным: речь идет о глашатаях, послах и *феорах*... К Аполлону в Дельфы, в Олимпию к Зевсу, в Немею и на Истм надо для участия в жертвоприношениях и состязаниях в честь этих богов посылать людей по мере сил в самом большом количестве, самых прекрасных и достойных (καλλίστους τε καὶ ἀρίστους), то есть таких, которые могут стяжать добрую славу своему государству в этих мирных и священных видах общения». О делосской *феории* см.: *Федон*, 58 b. Корабль паломников это ναῦς θεωρίς. О *феорах* в общем,

Возможно, теперь становится понятным, к чему ведет наше рассуждение. Религиозное чувство, каким оно предстает в священнодействиях, по преимуществу оказывается созерцанием красоты: красоты богов, видимой в их изображениях; красоты танцев и песен, которые, во-первых, услаждают богов тем, что являют зрелище, подобное их природе, и, во-вторых, обнаруживают чувства, возникающие в присутствии божества. Красота порождает радость. Она вырывает из тягот повседневной жизни. На какой-то миг она приближает к тому безмятежному и сладостному состоянию, которым наделяют самих богов. Она удовлетворяет потребность в бегстве[1].

Но мыслим ли экстаз без любви? Ее вызывает всякая красота, о τι καλον φιλον αει[2] [прекрасное всегда любо]. Особенность любви как раз в том и заключается, что она вырывает нас из нас самих. Таким образом, первый результат религиозного созерцания есть одухотворение радости. Созерцание сообщает ей порядок и эврит-

---

ср.: **Boesch**, *op. cit.*,; **Michel**, *op. cit.* n° 230 (почетный декрет в честь феории, прибывшей на праздники Аполлона птойского в Беотии, конец II в. до н. э.), 867—868 (Самофракия, III—II в. до н. э.), 869—871 (Фасос, IVв. до н. э.), 1542 (феория из Афин в Дельфы, 97—96). Не будем забывать, что *феоры* приезжали с целью θεωρεῖν [наблюдать, созерцать], ср.: 869, I, 1—2 ἐπὶ τῆς δευτέρης ἀπαρχῆς οἵδε ἐθεόρεον [за последующим подношением наблюдали следующие]: перечисляются имена *феоров*.

[1] Это очень хорошо почувствовал Еврипид: «Ах, быть бы мне птицей крылатой», *Ипполит*, 732—734 ἠλιβάτοις ὑπὸ κευθμῶσι γενοίμαν, — ἵνα με πτεροῦσσαν ὄρνιν ἀγέλῃσι — ποταναῖς θεὸς ἐνθείη [О, если б укрыться могла я — туда в эти темные выси, — о, если б, велением бога, меж птицами вольною птицей вилась я] (ср.: 1292—1293 ἢ πτηνὸς ἄνω μεταβὰς βίοτον — πήματος ἔξω πόδα τοῦδ' ἀπέχεις [Иль птицей сделаться желай, — и ввысь от этой осквернённой — тобою улететь земли]), 742—751 воспоминание о саде Гесперид, где обильная дарами божественная земля питает блаженство богов; Ифиг. в Тавр., 1089—1097 ὄρνις, ἃ παρὰ πετρίνας — πόντου δειράδας, ἁλκυών, ἔλεγον οἷτον ἀείδεις — ... ἐγώ σοι παραβάλλομαι — θρήνους, ἄπτερος ὄρνις — ποθοῦς' Ἑλλάνων ἀγόρους, — ποθοῦς' Ἄρτεμιν λοχίαν [(Алкиона, печальная) птица, — по суровым утесам моря — льются звуки твоих элегий — ...за тобою, бескрылая птица, — муки сердца пою я Эллады, — блеск собраний пою, Артемиду, — что звала моя мать, рожая], и антистрофа 2, 1137—1151, где юные греческие пленницы вспоминают чудесные танцы своих товарок на родине; *Ион*, 796—799 (Креуса) ἄν ὑγρὸν ἀμπταίην — αἰθέρα πόρσω γαίας Ἑλλανίας — ἀστέρας ἐσπέρους, — οἷον, οἷον ἄλγος ἔπαθον. [Тучи, возьмите меня... с полей Эллады — далеко, в темную ночь, — к мерцающим звездам. — Сердце не вынесет муки]. μέλας γενοίμαν καπνὸς — νεέφεσσι γειτονῶν Διός [О, если б дымом черным стать — и к тучам Зевсовым взлететь], и восхитительная строфа 2, 792—799. См. также Пенелопа, *Од.*, XX, 61—65.

[2] *Вакханки*, 901.

мию. Оно наделяет ее мудростью. Еще прежде Платона это выразил поэт: «Среди людей существует еще одна любовь, сокровище справедливой и рассудительной души. Так вот каким правилом должны руководствоваться смертные: Вы, все благочестивые и мудрые, любите[1], и гоните прочь Афродиту»[2].

Значит, чтобы возвести религиозную θεωρία на уровень истинной мудрости, нужна еще одна, последняя транспозиция. Стоит божественной красоте перейти из мира чувств в мир разума, превратиться из видимой в незримую, как над чувственным возвысятся также и прелесть, которая нас к ней увлекает, и вызванная этой прелестью радость. Диалектика объекта любви влечет за собой диалектику любви. С превращением чувственного бога в Идею, нематериальную Красоту, доступную для разума, возникает место для духовной любви к Богу. Разве не к подобной любви ведут проповеди *Пира* и *Федра*? Разве не такое изменение обновило религиозное чувство и тем самым саму идею созерцательной жизни? Но все эти новые формы коренятся в самой греческой почве: они пробиваются из нее словно редчайший цветок. Далее мы приложим все усилия, чтобы выявить характер такой связи.

---

[1] ἐρᾶν.

[2] **Еврипид**, *Тезей.* Фр. 388 Nauck.

ГЛАВА III

ВНУТРЕННЯЯ ЖИЗНЬ

τι ἐστιν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι[1].
Алкивиад I, 127 e

От рождения люди бывают предрасположены либо к созерцанию, либо к действию. Для прирожденного созерцателя объект медитации может в зависимости от предпочтения относиться либо к чистому знанию, либо к сфере религиозной, или моральной жизни. Впрочем, эти разнообразные склонности не всегда исключают друг друга. Человек такого склада настолько поглощен незримым, что просто отворачивается от видимого, или, точнее, вообще его не воспринимает; он так заботится об изменении своих нравов, о единении с божественным, что у него не возникает ни малейшего интереса к социальной сфере. Может показаться, что человеком другого склада движет прежде всего желание управлять людьми. Но как только в своем стремлении он станет руководствоваться каким-либо теоретическим замыслом, а не простой склонностью к интриге, препятствия, возникшие на его пути, сами приведут его к его душе. Созерцание становится для него чем-то вроде подавленной деятельности. Оно возникает из страдания. Так, красоту богов питает наше уродство, а их блаженство — наши невзгоды. Идеальный город удовлетворяет жажду, не утоленную на этом свете. Вся античность грезила об Островах Блаженных. Где-то за Океаном, вдали от мира, боги и герои делят друг с другом счастье. Платоновская θεωρία возникла из аналогичной потребности. Она предоставляет компенсацию.

Платон был рожден для деятельности. Даже если не учитывать седьмое письмо[2], Адимант и Глаукон в *Государстве* как нельзя

---

[1] Что значит заботиться о себе самом?

[2] Сегодня принято считать его подлинным, ср.: **Burnet**, *Greek Philosophy*, 1914, 205—206, **Wilamowitz**, *Platon*, II, 281; **Howald**, *Die Briefe Platons*, 1923; **Souilhé**, *Lettres*, 1926. P. XIII—XIX, XL—LXVIII.

лучше сообщают нам о первых честолюбивых замыслах философа. Эти молодые люди сами не свои до славы. Они просто дрожат от нетерпения. Как они изводят своего старого учителя! Для них вопрос никогда не исчерпан, спор никогда не закончен. Готовые поступиться своими деньгами[1] и своей жизнью[2], эти достойные сыны Аристона, «божественный род прославленного героя»[3], вызывают одновременно восхищение и беспокойство. Такая запальчивость чревата опасностью. «...Есть ли какая-нибудь возможность..., чтобы человек, одаренный душевной и телесной силой, обладающий богатством и родовитый, пожелал уважать справедливость?»[4] Какая удивительная жажда жизни у этих юношей! И неужели, рисуя их образ, а перед этим — образ их братьев из первых диалогов, Платон не вспоминал о самом себе?

Пристрастие к политической деятельности возникло у него очень рано[5]. Он сам это утверждает[6]. В кругу «благородных» такое желание было более чем естественно. Их родители просто не желали для своих чад другого будущего. В отношении своих детей-подростков Лисимах и Мелесий строят самые радужные планы. Они надеятся видеть своих сыновей αριστοι в лучшей семейной традиции, людьми, которые вершат дела города и союзников во дни войны и мира. Их отпрыскам не пристало жить бесславно[7]. Разумеется, бесславно не собирался жить и Платон. Поэтому он, так же как и другие молодые люди его положения, стал посещать человека, в лице которого этот мирок чтил учителя par excellence[8].

Первую встречу Платона с Сократом можно отнести к 412 году. Юноша заканчивал обучение у грамматика, учителя музыки и

---

[1] 337 d.

[2] Главкон характеризуется как ἀνδρειότατος [в высшей степени мужественный]. II, 357 a.

[3] 368 a.

[4] Признание Адиманта. II, 366 c.

[5] Созерцание «изначально было для него не чем иным, как следствием стесненной деятельности, от которой отказываются только ради большей уверенности в достижении своих планов». **Diès**, *Государство*. Введ. С. V.

[6] П. VII, 324 b: «Когда я был еще молод, я испытывал то же, что обычно переживают многие молодые люди: я думал, как только я стану самостоятельным человеком, тотчас же принять участие в общегосударственных делах».

[7] *Лахет*, 179 c—d, и в более общих чертах все начало, 179 a—181 d. Ср.: заботы Критона в конце *Евтидема*, 306 d сл. С тем же намерением Критий велит Хармиду, которого он опекает, пойти в обучение к Сократу. *Харм.* 176 a—d.

[8] Так же: *Лахет*, 180 e; *Хармид*, 176 a—d.

педотриба[1]. Подошло время искать софиста, чтобы завершить образование[2]. Чем оно закончилось, вскоре покажут обстоятельства. В 404 году к власти приходят Тридцать. Платону двадцать четыре года. В числе олигархов два его дяди[3] — Критий и Хармид. Они предлагают молодому человеку место в правительстве, полагая, что он справится с этой должностью[4]. Тот выжидает, присматривается. Прекрасная возможность. Душу не столь благородную она наверняка соблазнила бы. Платон ее отвергает. Ему не по пути с репрессиями тиранов. Такая цена за почести не по нему. Подобно своему другу Сократу он остается в тени[5].

Обстоятельства вторично испытывают его характер. Олигархов изгнали, провозглашена амнистия. Платон снова задумывается о политической карьере. Вроде бы пришел мир, можно работать, приносить пользу. Ничего подобного. Учителя обвиняют, выносят ему смертный приговор и казнят. Тогда-то и стало возможным оценить влияние, оказанное Сократом на учеников. Смерть мудреца привела Платона к подлинной философии. Боль, которую он испытал, решила вопрос о его призвании. Конечно, он мог бы оставаться πολιτικός. Но каким образом управлять государством, если не знаешь, что такое истинная справедливость? Сперва нужно было увидеть ее лицом к лицу. Никакая политика не может быть здравой, если она не подготовлена созерцанием[6].

Итак, какой-то неодолимой силой[7] сам ход событий привел молодого человека к раздумьям об уроках и жизни Сократа, к реализации собственной души. В мыслях ученика и тем более в его сознании учитель становится образцом и даже принципом внутренней жизни. Если о каком-либо человеке вообще можно составить действительно ясное представление только на основании следа, оставленного им в сердцах тех, кто его любил, и если то, чем он

---

[1] Так же и Никий отправил своего сына обучаться у διδάσκαλος μουσικῆς [учителя музыки] Дамона, ученика Агафокла; *Лахет*, 180 d. Об Агафокле ср.: *Протаг.*, 316 e. Об этом начальном обучении в целом и его моральном значении ср. прежде всего: *Протаг.*, 325 e—326 d; *Гос.*, III, 399 a; *Законы*, II, 673 a.

[2] О роли софистов, ср.: *Лахет*, 186 c—e; *Евтид.*, 275 a—b; *Протаг.*, 313 a—314 c.

[3] Критий — двоюродный, а Хармид родной брат Периктионы, матери Платона.

[4] παρακολοῦν εὐθὺς ὡς ἐπὶ προσήκοντα πράγματά με. *П.* VII, 324 d.

[5] 324 e—325 a.

[6] Ср.: П. VII, 326 a—b, где начало пассажа 326 b, как известно, почти буквально воспроизводит: *Гос.*, V, 473 d.

[7] ἠναγκάσθην, *П.* VII, 326 a.

был на самом деле, как раз и проявляется в этом отпечатке, — отметим, что там, где речь идет о его жизни и личности, там, где говорится о его душе, платоновский Сократ — это лучший портрет мудреца. Конечно, философское развитие Платона, особенно, начиная с *Парменида,* не имеет к нему никакого отношения. У платоновской метафизики свой путь. Точно так же сводится на нет и само своеобразие личности Сократа[1]. Но что послужило толчком для восходящего движения к Идее в *Федоне*, *Пире* и *Федре*? Какие слова, какая жизнь, какая смерть? Ведь именно в этих диалогах Платон продолжает знакомить нас с Сократом-человеком. Подтверждением и иллюстрацией платоновского учения здесь неизменно служит пример учителя. Так, *Федон* и *Пир* повествуют о созерцании в двух его аспектах — знании и любви — в дольнем мире и после смерти. Если осуществление созерцательного знания происходит в бессмертии, то в земной жизни оно требует подготовки или очищения. И недвусмысленное тому свидетельство — спокойствие Сократа перед лицом смерти. Он готов, он чист. Вот почему он бесстрашно ждет погибели. За нею его ожидают идеи во всей своей чистоте. Что касается созерцательной любви, то она ведет к диалектике, восхождению от множества чувственных прекрасных вещей к умопостигаемому единству Прекрасного. И вот, все добродетели совершенного диалектика, ἐρωτικός, в один живой образец объединяет портрет Сократа в конце *Пира*. Наконец, мир Идей — это самый настоящий град божий. Он должен быть предметом поклонения, влекущим человека в его истинную обитель. И конкретную форму этим чисто рациональным построениям придает молитва из *Федры*, или, скорее, звучащие в ней нотки палинодии[2]. Словом, в том, что касается развития учения, внутреннего импульса, вызвавшего это учение к жизни, платоновская θεωρία, берет свое начало от Сократа. Продолжительные усилия ученика только продолжают его *обращение.*

Происхождение, состояние, образование — поистине все благоприятствовало природным устремлениям юного Платона и подталкивало его вмешаться в дела Государства. Тем не менее в двадцать восемь лет, порвав со своим прошлым, он покидает Афины и уединяется в Мегарах. Вернувшись в город, он продолжает свой

[1] Правда, не в *Теэтете*, который кажется последним прощанием с любимым учителем, ср. 210 d и портрет Мудреца-созерцателя, 173 c—176 a. Если Сократ еще и появляется в других диалогах, то только с целью озвучить мысли Платона: в них больше нет тех конкретных подробностей, что передают философу живость и своеобразие.

[2] Отказ от прежних взглядов.

уединенный образ жизни, заботясь только о том, чтобы воскресить память о своем учителе. Затем он путешествует, посещает Египет, Кирену, Великую Грецию и Сицилию. По возвращении он основывает институт, который, конечно, походит на политическую школу, но при взгляде со стороны его нормы сбивают с толку. Здесь совершенно не учат говорить. Здесь не стремятся подготовить непосредственно к правительственной деятельности. Здесь предаются отвлеченным наукам, бесполезным в глазах публики. Здесь размышляют. Все здесь направлено на поиск первоначал. А поскольку первоначала повседневной реальности должны лежать в области бытия, причем бытия самого возвышенного, здесь занимаются чистой математикой и трансцендентной философией[1]. Для человека с характером и положением Платона такая созерцательная жизнь может показаться чем-то невиданным. Анаксагор был чужеземцем. Аристотель придет из Стагира. Но Платон — гражданин Афин, родственник сильных мира сего. Этот затвор вызывал недоумение[2], люди не замечали, что подобное постоянство можно расценивать как свидетельство того, что. на протяжении всей своей жизни философ оставался учеником Сократа. В своих предприятиях он неизменно руководствовался девизом этого мудреца: «прежде всего заботиться о своей душе». Βίος θεωρετικός Академии была жизнью внутренней только потому, что импульсом ее стало посмертное воздействие Сократа. Это великое сердце дало толчок всему последующему движению.

Отсюда вопрос: в чем именно заключается смысл сократовской реформы? Так, например, в лице этого философа склонны усматривать отца концептуальной философии. Никакая мораль невозможна без добродетели. Как же определить добродетель и каждую из ее частей? Сам ход ответа должен привести к представлению всеобщего и индуктивному методу. Последующий вклад платонизма, якобы, заключался в *реализации* понятия: сократовское всеобщее становится *идеей* (ειδος) Платона. Так утверждает

---

[1] Вспомним призыв Академии: «Не геометр да не войдет». Эта поздняя легенда, **Philop**. // *Arist*. P. 117, 26; **Tzetzes**, *Chiliad*., VIII, 973, увязывается с проектами *Государства*, напр., VII, 527 c.

[2] Должно быть, Платон сам страдал от него. У него был темперамент вождя. Он руководствовался идеями единодержавия. Его усилия в Сицилии показывают, что он не так-то просто отказался от политической деятельности. Восхищаться столь упорному постоянству в его отказе от деятельности начинают уже позже. Этот философ никогда не отходил от некогда принятого правила: сначала познать истину, истинное Благо, истинную Справедливость.

Аристотель, и ему многие следуют[1]. При этом упускают из виду, что мнение Стагирита излагается в первой книге Метафизики[2], где раскрывается замысел всего сочинения. Перед нами систематический обзор, в котором в свете учения о четырех причинах Аристотель вкратце излагает «мнения» (δοξαι) своих предшественников. Поэтому при объяснении понятия формальной причины ему на память приходят общее и индуктивный метод постольку, поскольку они были главнейшими продуктами сократовской реформы. Рассматривать что-либо другое ему не позволяют его же задачи. Стагирита интересует только то, что готовит возникновение здания, которое он сам же хочет построить. Увидеть в Сократе что-то еще Аристотелю мешает характер его исторических исследований и соответствующий подход к ним. На пороге философии νοητόν ценностью для него обладают только первые подходы к умопостигаемому. В результате сам текст Метафизики сообщает очень мало. Здесь ничего не говорится о Сократе в целом и даже не объясняется самого существенного в этом гении. На самом деле потребность в определении со всеми вытекающими последствиями занимала в размышлениях этого мудреца лишь второстепенное место, оно было только средством для достижения надлежащей цели. Если цель заключается в заботе о добродетели[3], и подлинно человеческом поведении, то спрашивается, что такое человек[4], и что есть добродетель[5]? И если добродетель многообразна, если она включает в себя части, которые оказываются множеством добродетелей, как понимать каждую из этих частей[6]? В чем состоит истинное мужество, истинная рассудительность и истинная справедливость? На каком основании можно отличить подлинного наставника от псевдоучителей?

Вот какие проблемы ставил перед собой Сократ. Теми же вопросами задавались в Афинах и его современники. На период его жизни падает кризис веры в свой город. Древняя мораль поэтов,

---

[1] Целлер, Бёрнет (Греческая философия), для которых Сократ остается чистым интеллектуалистом. Против этого мнения, ср.: **Виламовиц**, *Платон*, I, и мою статью *Antisthenica*, в *Rev. Sc. Phil. et théol.* 1932. P. 373—376.

[2] A 6, 987 b 1—4, cf. M 4, 1087 b 17, 28, 30; 9, 1086 b 3.

[3] Критон. 51 a.

[4] *Алкивиад*, I.

[5] *Менон.*

[6] *Лахет:* ἀνδρεία [мужество]; *Хармид*: σωφροσύνη [рассудительность]; *Горгий и Гос.* I: δικαιοσύνη [справедливость]. Примечательно, что в этих диалогах (кроме *Гос.* I) Платон старается подтвердить свои положения на примере самого Сократа, действительно мужественного, действительно рассудительного и действительно справедливого.

кредо Аристофана уже не удовлетворяют. Людей сбивают с толку «двойственные речи» софистов, их умение поочередно защищать за и против. Эти чужеземцы критикуют старые обычаи, но взамен для души ничего не предлагают. Вместе с тем, начиная с персидских войн, политическое устройство меняется в пользу народа: теперь им управляют посредством речей. Искусство убеждать становится единственным устремлением молодежи. Софисты понимают это и получают источник наживы. После сицилийской экспедиции и беспорядков конца века Государство еще оправится. Пока что веры в себя достаточно. Гордые своей славой и мощью, Афины расчитывают отстоять право сильного.

Но вот молодежь сбивается с пути. Старшие негодуют. Стоит только послушать Аристофана. В самих Диалогах к Сократу многие обращаются с просьбой наставить их детей в добродетели. Прежде всего нужно было избавиться от псевдоучителей, которые под видом мудрости скрывали жажду наживы. Затем — заложить твердые основы для трех добродетелей, воспетых поэтами, — мужества, умеренности и справедливости. Основы, важные не только для гражданина, но и для человека вообще. Это значит, что добродетель (ἀρετή) следовало рассматривать в свете разума (φρόνησις). Но φρόνησις — есть состояние души[1]. Отсюда первое требование — заботиться о своей душе.

«Желать вам всякого добра — я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обычно говорю: о лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботишься о деньгах, чтобы их было у тебя как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности[2], об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь?»[3] В этих призывах *Апологии* — смысл всей сократовской деятельности. Всякое создание по природе стремится заботиться о себе. Первое его желание — продлить свое существование. Что же такое «заботиться о себе самом»[4]? Как определить это «*о самом себе*»? Может быть, это то, что нам принадлежит[5]? Нет. Когда Алкивиад заботится о своих но-

[1] *Федон.* 79 d.

[2] φρονήσεως.

[3] *Apol.* 29 d—e.

[4] *Alcib.* 127 e: τί ἐστιν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι.

[5] Ibid., 128 a: ὅταν τῶν αὐτοῦ ἐπιμελῆται, τότε καὶ αὐτοό.

гах, руках и теле, он заботится о своем, а не о себе[1]. Как же сделаться лучше, если неизвестно, что ты такое[2]? Без возвращения к дельфийскому повелению успех невозможен. И вот, различение τὰ αὑτοῦ [мое] и αὑτός [я сам] приводит к различению души и тела. «Ну а если ни тело, ни целое, состоящие из тела и души, не есть человек, остается ... либо считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек — это душа»[3]. Заботы о своем теле, имуществе, или репутации не достаточно для исконной потребности нашей природы. Пока человек не позаботился о своей душе, он еще ничего не сделал. Что же такое душа, или по крайней мере главное в ней? Это разум[4], самая божественная ее часть, часть, где пребывают познание и мышление[5].

Эти предпосылки могли привести к возникновению интеллектуалистической философии. Если мудрость заключается в точном соответствии разума своему предмету, то каков подлинный предмет разума? Что такое умопостигаемое? Данные вопросы приводят к всеобщему, к Идее, к диалектической системе в целом, но точно так же из них вытекает учение о созерцании. Умопостигаемые вещи располагаются в определенном порядке, где есть нечто первое. И это первое должно быть бытием в наивысшей степени, поскольку оно в наивысшей степени причастно божественному. Такое его преимущество подтверждается двояко. Будучи умопостигаемым, высшее бытие есть бытие истинное. А будучи в умопостигаемом первым и, стало быть, первым в иерархии бытия, оно будет также наипрекраснейшим, наилучшим и более всего отвечает имени Бога. Все эти выводы в зародыше содержит получившее такое развитие дельфийское предписание «познай самого себя».

---

[1] οὐκ ἄρα ὅταν τῶν σαυτοῦ ἐπιμελῇ, σαυτοῦ επιμελῇ. *Alcib.* 128 d, cf. 131 a и *Apol.* 36 c.

[2] 128 e.

[3] 130 c.

[4] 133 b. В тексте читаем σοφία, однако известно, что φρόνησις и σοφία, φρόνιμος и σοφός в Диалогах еще обозначают один и тот же объект. Ср. примечание Бёрнета к *Фед.*, 62 d 4. Аристотель далее проводит различие между мудростью *теоретической,* σοφία, и мудростью *практической,* или *рассудительностью,* φρόνησις: «Анаксагор был σόφος, а не φρόνιμος». Эта разница между двумя философами объясняется самим характером их мышления. Для Сократа и Платона всякая мораль ведет к созерцательной мудрости, ср.: *Фед.*, 68 c—69 c, где ἀνδρεία — σωφροσύνη — δικαιοσύνη подчиняются уму, поскольку тем, что они нас очищают, они способствуют его развитию. Да и сам разум есть своего рода καθαρμός [средство очищения], 69 c.

[5] τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν, 133 c.

Впрочем, только в зародыше. К тому же сократовские усилия вряд ли были направлены преимущественно на эту сферу. Если учитель и отдавал предпочтение этике, то исключительно из практических соображений. Прежде всего его интересует жизнь души. Прибегая к более поздней традиции, можно сказать, что о добродетелях он обладал тем появившимся из опыта знанием, которое теологи называют *коннатуральным*.

Отсюда, по сути дела, и берет начало его деятельность. Будь такой человек, как Сократ, просто умелым диалектиком, он, конечно же, заслужил бы некоторую популярность. Правда, едва ли надолго. Будучи только теоретиком, философом в современном смысле этого слова, он мог бы основать собственно школу и привлечь к себе нескольких учеников. Но влияние его не распространилось бы на столь несхожих людей, как Платон, Антисфен и Аристипп. Он не мог бы воздействовать одновременно на множество молодых людей, большая часть которых, конечно же, не имела пристрастия к рассуждениям. Этой своей властью Сократ обязан тому, что он был *любителем мудрости,* φιλόσοφος. Он претворял ее в жизнь лично. У него было право о ней говорить. Опытность в добродетели делала его слова принудительными. Он умел затрагивать души. Одним своим присутствием, примером самой своей жизни Сократ внушал угрызения совести. «Сколько раз в его присутствии мне казалось, что нельзя больше так жить, как я живу... Ведь он заставляет меня признать, что при всех моих недостатках я пренебрегаю самим собой[1] и занимаюсь делами Афин... И только перед ним одним испытываю я то, чего вот уж никто за мною не заподозрил бы, — чувство стыда. Я стыжусь только его, ибо сознаю[2], что ничем не могу опровергнуть его наставлений, а стоит мне покинуть его, соблазняюсь почестями, которые оказывает мне большинство. Да, да, я пускаюсь от него наутек, удираю, а когда вижу его, мне совестно, потому что я ведь был с ним согласен. И порой мне даже хочется, чтобы его вообще не стало на свете, хотя, с другой стороны, отлично знаю, что, случись это, я горевал бы гораздо больше. Одним словом, я и сам не ведаю, как мне отно-

---

[1] ἐμαυτοῦ ἀμελῶ. *Пир.* 216 a.

[2] ξύνοιδα γὰρ ἐμαυτῷ, 216 b. Выше, 216 a, как и в других местах Диалогов, это сочетание следует понимать только в смысле *психологического* сознания. Наш текст, вне всякого сомнения, подразумевает сознание *моральное*. Появление такого феномена в *Пире* чрезвычайно важно. Слово συνείδησις [совесть], частое в *Н. Завете* в смысле «морального сознания», у язычников появляется редко и поздно.

ситься к этому человеку»[1]. Таких признаний в античности больше не было! Подобного чувства собственного ничтожества перед святым не являл больше ни один язычник.

Сократ молился. Сократ испытывал озарения. Сократ, безусловно, выглядел созерцателем. Однажды, невзирая на холод и голод, он неподвижно простоял целый день и целую ночь, сосредоточившись на себе[2]. Иногда, погрузившись в свои мысли, он внезапно останавливался на улице: тогда лучше всего было его не трогать, поскольку эта отрешенность могла затянуться надолго[3]. Возможно, он даже разработал собственную методику медитации. В *Облаках* описана любопытная сцена. Престарелый Стрепсиад решил выудить Сократа из его мыслильни. Для этого ему нужно записаться в философскую школу. Мэтр предлагает старику улечься[4] и размышлять[5]. Нет ли здесь чего-то вроде пародии на религиозную инкубацию[6]? Боги общались с людьми, открывали им

[1] *Пир.* 216 a-c.

[2] *Пир.* 220 c-d.

[3] *Ibid.*, 174 d: ἔφη... τὸν οὖν Σ., ἑαυτῷ πως προσέχοντα τὸν νοῦν κατὰ τὴν ὁδὸν πορεύεσθαι ὑπολειπόμενον, καὶ περιμένοντος οὗ κελεύειν προϊέναι εἰς τὸ προσθέν [он (Аристодем) сказал, что Сократ, предаваясь своим мыслям, отставал, а когда он останавливался, чтобы подождать, Сократ просил его идти вперед]. Чуть ниже мы узнаём, что Сократ повернул назад (ἀναχωρήσας) и застыл, ἕστηκεν, в сенях соседнего дома, 175 a, ср.: ἔνιοτε ἀποστὰς ὅποι ἂν τύχῃ ἕστηκεν [иногда, удалившись, он мог застыть где придется], и 220 c, d: εἱστηήκει, ἕστηκεν, ἑστήξοι, εἱστήκει [застывал, застыл, (вдруг) застынет]. Перед нами что-то вроде технического термина. Весьма примечательно, что все эти свидетельства сосредоточенности Сократа мы читаем именно в *Пире*. Они характеризуют Сократа как самого настоящего ἐρωτικός, т. е. как действительно влюбленного в истину, в идеальную Красоту. Действительно, сам Эрос, этот «демон», сын Пороса и Пении, не подвержен воздействию случайных обстоятельств. Ходит он босиком, у него нет крова, и спит он под открытым небом, 203 d. Просто он всецело поглощен своим поиском, он θηρευτὴς δεινός, φρονήσεως ἐπιθυμητής, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου [искусный ловец, жаден до разумения и всю жизнь философствует], 203 d. И потому он кажется полумертвым, хотя все внутри него трепещет от самой живой страсти. В *Теэтете* портрет философа, которому неведомы повседневные заботы, напоминает изображение спящего: «...одно лишь тело его пребывает и обитает в городе, разум же... парит надо всем..., не опускаясь до того, что находится близко... от такого человека скрыто не только, что делает его ближайший сосед, но чуть ли не то, человек он или еще какая-то тварь. А между тем. Он доискивается, что же такое человек...», 173 e—174 b.

[4] 694, κατακλινεὶς δευρί.

[5] 695, ἐκφρόντισον.

[6] a) κατακλίνω [укладываю], чаще κατακλίνομαι это технический термин, ср.: κατέκλινεν; **Аристоф.**, *Осы*, 124, κατεκλίναμεν; *Плутос*, 662; κατακλίνειν, *ibid.*, 411. Инкубация это собственно κατάκλισις [укладывание], ср.: **Deubner**, *De incubatione*. P. 7—8.

средство исцеления такой-то физической, или материальной немощи в их снах. Именно во сне происходила их *эпифания*. Так разве не во «сне силы» (sommeil des puissances), не в этой мнимой полусмерти нашего тела[1], истина показывается перед собравшейся в себе душой[2]? Хор Облаков засыпает Стрепсиада советами относи-

---

b) Стрепсиаду предложили лечь не на саму землю (χαμαί, 697), а на σκίμπους, лежанку из бараньих шкур, расстеленных на земле (729—730 οἴμοι, τίς ἂν δῆτ' ἐπιβάλοι — ἐξ ἀρνακίδων γνώμην ἀποστερητρίδα; [ой-ой, измыслить ли — из этих шкур прием опровергающий?]; схол., ἀρνακὶς λέγεται τὸ τοῦ ἀρνοῦ κώδιον [ἀρνακίς — это баранья шкура]). В этом, собственно, и состоит ритуал инкубации, как, например, в святилищах Амфиарая, Подалирия, Фавна и Калха, ср.: **Deubner**, *op. cit.*, p. 27, и магические папирусы (баранья или овечья шкура выполняла освятительную функцию очищения, ср.: Διὸς κώδιον [Зевсова шкура], **J. E. Harrison**, *Prolegomena to the study of greek religion*, 1922, p. 23—28). В отношении Амфиарая достаточно процитировать **Павсания**, I, 34, 5: κριὸν θύσαντες καὶ τὸ δέρμα ὑποστρωσάμενοι καθεύδουσιν ἀναμένοντες δήλωσιν ὀνείρατος [принеся в жертву барана и подостлав под себя снятую с него шкуру, они засыпали, ожидая откровения данного в сновидении], в отношении Фавна, **Вирг**. *Эн.*, VII, 88 сл. *(Sacerdos) pellibus incubuit stratis somnosque petivit, — multa modis simulacra videt volitantia miris — et varias audit voces fruitruque* deorum conloquio [(Дар принесет в него жрец) и расстелит (в ночи молчаливой) — жертвенных шкуры овец, и уснет на ложе овчинном, — много узрит он во сне витающих дивных видений, — будет многим внимать голосам, удостоен беседы — вечных богов и теней (прилетевших из глуби Аверна)]. Разница между обрядовой инкубацией и этой пародией состоит в том, что в данном случае речь идет не о настоящем сне (Стрепсиад, напротив, должен прилагать все усилия, чтобы не заснуть, ὕπνος δ' ἀπέστω 705, φρουρᾶς ἄξων 721), а о мнимом (Стрепсиад должен закрыться с головой, 727, 735), в котором бодрствующая душа должна ухватить свою добычу, 733.

[1] Ср. прим. 2.

[2] *Фед.* 67 c—d: κάθαρσις δὲ εἶναι ἆρα οὐ τοῦτο ξυμβαίνει... τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν, καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν, καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα, μόνην καθ' αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος [А очищение — *не в том ли* оно состоит.., чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, — и сейчас и в будущем — наедине с собою, освободившись от тела, как от оков?] Но подобное отрешение есть не что иное, как смерть, ср.: *Пир.* 203 e (Эрот то кажется живым и цветущим, то ἀποθνήσκει [умирает]) и *Фед.*, 70 a. ἔπει, εἴπερ εἴη που (ἡ ψυχὴ) αὐτὴ καθ' αὑτὴν συνηθροισμένη καὶ ἀπηλλαγμένη τούτων τῶν κακῶν [разумеется, если бы душа действительно могла где-то собраться сама по себе и вдобавок избавиться от всех зол], какая надежда! Итак, философия, благодаря которой душа избегла смерти и смогла συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς ἑαυτήν [собраться сама в себе], с полным правом может называться заботой о смерти, μελέτη θανάτου, *Фед.*, 80 e.

тельно размышления[1]: «Сосредоточься, поразмысли, вывернись наружу весь. Препятствий не страшись: чуть что — к другой „загвоздке" вскачь! Так избежишь „забвенья сонного"». Этим указаниям вторит Сократ[2]: «Плащом закройся! Основную мысль найди, Развей ее и расчлени по косточкам, определи и сопряги. — Несчастный я! — Не шевелись. Когда же в рассуждениях заблудишься, оставь их, после вновь вернись». И еще[3]: «Сжимать чрезмерно ты не должен разум свой, направь свободно мысль свою по воздуху, как стрекозу, привязанную за ногу». По этому поводу не без основания отмечалось: «Данные наставления Сократа слишком точны, слишком конкретны, слишком последовательны, чтобы не заподозрить в них отблеска каких-то учений, существовавших в период творчества Аристофана»[4]. Но нет ли здесь какой-то собственно сократовской методики? Конечно же, поэт хочет над философом посмеяться и подбирает для «размышления» нечто смешное. Чтобы не выплачивать долг, Стрепсиаду приходится ломать голову над лазейкой. Такова цель этой доморощенной инкубации.

Но давайте обратимся к *Федону*. Здесь аналогичная методика сосредоточения предлагается философу уже для познания Идеи. Душа встречает *эйдос* именно благодаря своей собранности. Вернувшись в себя, она освобождается от тела, внешних чувств и материи. Тогда, поскольку она уже чиста, ее оку открывается видение чистых Идей[5]. Но, может быть, здесь Сократ попросту выра-

---

[1] 700—705.

[2] 740—745.

[3] 761—763.

[4] **G. Méautis**. *L'âme hellénique d'après les vases* grecs, 1932, p. 38. Автор проводит сравнение с методами св. Игнатия, с. 182, прим. 1 и 2, с теософией, там же, прим. 3, и мистиками Тибета, с. 183, пр. 1.

[5] Кроме текстов, приведенных выше, с. 57, прим. 2, ср.: *Фед.*, 65 b-d, 65 e-66 a. ἆρ' οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειε καθαρώτατα, ὅστις... αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν (ср.: Эрот θηρευτής [ловчий]) τῶν ὄντων, ἀπαλλαγεὶς ὅτι μάλιστα... ξύμπαντος τοῦ σώματος ὡς ταράττοντος. [Но в таком случае самым безукоризненным образом разрешит эту задачу тот, кто, пользуясь только чистым рассудком самим по себе, пытается уловить всякое несмешанное сущее само по себе, отдалившись как можно дальше... от всего своего тела, поскольку оно смущает (душу)], 66 d—67 b μὴ καθαρῷ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ [А нечистому касаться чистого непозволено], и заключение второй речи о роли философии, 82 c—84 b конец. Именно постольку, поскольку душа собирается в самой себе, а философия побуждает ее αὐτὴν εἰς ἀτὴν ξυλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι [собраться и сконцентрироваться самой в себе], душа встречает сущее само по себе, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ' ἢ αὐτὴ αὐτῇ, ὅ τι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ'

жает чужие мысли, может быть Платон только прикрывается своим учителем и сообщает о методике, которую придумал сам? Как же тогда объяснить озарения Сократа и столь прозрачный намек Аристофана? Почему бы не свести воедино свидетельства *Пира*, пародию *Облаков* и поучения *Федона*? Вот мудрец, который то и дело пребывает в отрешенном состоянии. Далее, тот же самый Сократ обучает практике внутренней жизни, отрешению от чувственного мира, самососредоточенности. В *Федоне* эта практика подчиняется постижению бытия. Наконец, очевидно подчеркивается моральное воздействие нашего героя. Неужели эти четыре факта никак не сходятся? Здесь не работают какие-либо точные доказательства. Предметы души их не допускают. Однако факт пережитого опыта убеждает ничуть не меньше. Близкие знакомые Сократа, не столько восхищались его знанием, сколько почитали его как святого. Вот что его отличало. «Таков, Эхекрат, был конец нашего друга, человека — мы вправе это сказать — самого лучшего из всех, кого нам довелось узнать на нашем веку, да и вообще самого разумного и самого справедливого»[1]. Жизнь и смерть учителя, его посмертное влияние определили созерцательное призвание Платона. Неужели без этого примера мы бы располагали *Федоном*?[2] Святые влияют на людей, озаряя их светом своей внутренней жизни. Все, к чему они стремятся, — это истина. Они ее видели. Она звучит в их речи. Они говорят, как люди знающие. Алкивиад краснеет от своего поступка. Юные друзья Катерины Сиенской в ее присутствии также могли только плакать. Можно ли сомневаться в том, что размышления Сократа не были рассудочной потугой объяснить общее понятие, но удивительной встречей

бύτὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων [она не верит ничему другому, а только сама себе, что бы из сущих само по себе она сама по себе ни познавала], 83 a—b.

[1] *Федон*, 118 a (конец диалога).

[2] Этим я, конечно, вовсе не хочу утверждать вслед за Бёрнетом, что метафизическое учение *Федона* восходит к самому Сократу. Повторяю, мне кажется, что Сократ не был прежде всего теоретиком. Он — учитель внутренней жизни и нравственного переустройства. Те несколько положений своего учения, которые он определил, для него были попросту средством. К тому же, разве в *Федоне* и *Пире*, диалоге от *Федона* неотделимом, нельзя различить *повествование* и его *дух*? В Федоне излагается теория Идей в ее законченном виде, *система* в самом строгом смысле этого слова: приписывать ее Сократу — предприятие более чем сомнительное. Но неужели религиозный пафос, душевный порыв, страстное желание соединиться с Божественным, неужели все эти черты, делающие *Федона* одной из молитвенных книг язычества, не свидетельствуют о своего рода обращении (conversion)? И так ли незаконно утверждать, что первопричиной этого обращения был Сократ?

с нравственной Красотой? Его апостольство питали его озарения. То, что пробуждало другие души, било из души опьяненной. Она воодушевляла, будучи во власти бога. Сократ привлекал своих учеников к истине потому, что созерцал и воплощал ее в жизнь сам.

По нашему убеждению, в истоках платоновской θεωρία лежит двойная транспозиция: созерцание ученого философ относит к предмету умопостигаемому, νοητόν, а созерцание религиозное он относит к той божественной красоте, что является только в душе. К более глубокому и более чистому взгляду в том и другом случае Платона влечет один и тот же импульс. В его призыве к духовной жизни нам послышалось эхо сократовского голоса. Если читать Диалоги, не заботясь об их критике, этот голос слышится снова. Герой, верный самому себе, не уходит в небытие безвозвратно.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ТРАНСПОЗИЦИЯ ПОЗНАНИЯ

Сократ безусловно разрабатывал концепцию умопостигаемого, но завершил ее Платон сам, исходя из требований своего собственного учения. Главнейшей его заботой — и это роднит его с самыми великими умами — было теоретическое обоснование познания (constituer une science). Если познание предполагает достоверность, то достоверность предполагает тесную связь с истинным бытием, или просто с бытием. Таким образом, задача Платона состояла в том, чтобы найти такое представление о сущем, которое могло бы стать фундаментом достоверного знания, и как раз решение этой задачи привело его от видимого к незримому.

В общем и целом, досократовские φυσικοί останавливались на видимом. Прежде чем обратиться к изучению собственно познавательной деятельности, человек действительно должен исследовать внешние ему объекты — их упорядочить и понять: σῴζειν τὰ φαινόμενα. Но помимо того, что внешние явления пребывают в постоянном течении, непрестанно меняемся мы сами — те, кто их познает. И если всякое знание предполагает схватывание неподвижного объекта, то как можно довольствоваться феноменом? Именно таким, по-видимому, был ход платоновской мысли. Генезис Идеи непосредственно связывается с проблематикой изменения. Идея есть нечто вроде его оборотной стороны. Она происходит из недостатка, из необходимости его восполнения. Будучи абсолютной, недоказуемой и недоказанной, Идея с самого начала обладает всеми признаками объекта веры.

Сначала Идея появляется в конце «Кратила»[1]. Этот диалог, написанный чуть позже основания Академии (388—387), появляется за год до «Федона»[2] . Ровесник «Менона» и «Евтидема», он принадлежит к первой группе диалогов, в которой, прежде чем де-

---

[1] 439 c—440 d.

[2] *Кратил*: 386, ср.: Изд. Méridier, с. 46—47; *Федон*: 385.

тально изложить теорию Идей[1], автор разравнивает почву. Кратил, главный герой этой маленькой драмы, — ревнитель теории всеобщего течения[2]. Платон хорошо знал эту доктрину[3]. В частности,

[1] В группе *Федон—Федр*, приблизительно, 385—375.

[2] Следует напомнить, что в данном случае перед нами только один аспект системы Гераклита. Кратил и Платон учли только его. Почему не обратили внимания на дополняющую его идею гармонии, почему не заметили, или специально проигнорировали, что в конце концов смена противоречий выстраивается в порядок под властью *Логоса*, который познается мудрецом, к этому *Логосу* причастным, — все это одно из противоречий греческой мысли, и понять его невозможно. — О «гераклитизме» Кратила, ср.: *Крат.*, 440 a, *Аристот.* Мет., Г 5, 1010 a 7—15 ἔτι δὲ πᾶν ὁρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθευόμενον, περί γε τὸ πάντῃ πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν. εκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν, καὶ οἵαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ 'Ηρακλείτῳ 'επετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ. [Кроме того, видя, что вся эта природа находится в движении, и полагая, что относительно изменяющегося нет ничего истинного, они стали утверждать, что по крайней мере о том, что изменяется во всех отношениях, невозможно говорить правильно. Именно на основе этого предположения возникло наиболее крайнее из упомянутых мнений — мнение тех, кто считал себя последователями Гераклита и коего держался Кратил, который под конец полагал, что не следует ничего говорить, и только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти в одну и ту же реку дважды, ибо он полагал, что этого нельзя сделать и единожды.]

[3] Ср., например: *Крат.*, 401 b—402 d и пространное ее изложение в *Теэтете*, причем не только 152 d—155c, но и последующее более тонкое рассуждение, 155 e—160 e. Этот пассаж начинается с упоминания на ἀμύητοι [непосвященных], 155 e. Только посвященные могут понять эти мистерии, τὰ μυστήρια 156 a, ср.: ἐπάδω [заклинаю], 157 c. Философию Гераклита традиционно рассматривали как таинство, в которое посвящают; ср.: *Anthol. Palat.*, IX, 540, где экзегеза μύστης = посвященный «в собственно мистерии, орфические, или элефсинские» (так же и **Méautis**, *op. cit.*, p. 187) мне кажется довольно надуманной. — О гераклитизме Платона, ср. также: **Arist.**, *Meta.*, A 6, 987 a 32—b 1 ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ τοῖς 'Ηρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν. [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.] Далее в этом знаменитом пассаже Аристотель показывает, каким образом Сократ, занимавшийся вопросами *нравственности* и обративший в этой связи внимание на *всеобщее* и *определение* — ибо он совершенно не интересовался природой в целом — каким образом он побудил Платона обратиться к сущему отличному от αἰσθητόν [чувственного]: «В самом деле, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего (отличное от αἰσθητά) Платон назвал Идеями (ἰδέας), а все чувственное

когда в своем диалоге он упоминает о теории Идей, исходной точкой его рассуждения оказывается именно бесконечный поток чувственно воспринимаемого (αἰσθητά). Чтобы надлежащим образом установить имена, которые пребывают в постоянном противостоянии, чтобы достоверно определить, какие из них соответствуют истине, мы не можем прибегнуть к другим именам, поскольку других имен вовсе не существует. Нужно выйти из сферы имен и подняться к безымянным принципам. Истинность имен гарантируют только эти принципы, поскольку только они выражают истинность сущего. Но их познают вне зависимости от имен. Их можно обнаружить посредством их самих, или, если они родственны, одно через другое[1]. «Так вот, узнать, каким образом следует изучать и исследовать такие ὄντα, это, по-видимому, выше твоих и моих сил. Но хорошо согласиться и в том, что научиться распознавать[2] эти реальности мы сможем, изучая не их имена, но их самих». «С другой стороны, почему многие имена часто обозначают одно и то же, становясь причиной великих заблуждений? Дело в том, что учредители этих имен верили в постоянное движение и течение всех вещей[3]. Между тем, это не так, а те, кто так думает, словно попав в какой-то водоворот[4], мечутся там и увлекают нас за собою. Рассмотри же, Кратил, что я часто говорю себе, словно во сне[5]. Могли

назвал существующим помимо них и в зависимости от них, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα», 987 b 8—9. Логически эта схема выглядит надежно, но мне трудно поверить, чтобы юный Платон вместе со своими сверстниками и по тем же причинам, что и они, по окончании школы должен был посещать Сократа, и чтобы при этом он ранее уже был учеником Кратила. По всей вероятности, он сблизился с этим философом в тот же период своей жизни, когда он слушал Сократа (в *Кратиле*, 429 d, говорится, что приверженец Гераклита гораздо моложе Сократа), скорее всего — в последние годы V века. Сначала Платон помышлял не о занятиях философией, а о том, чтобы вместе со всеми остальными ἄριστοι участвовать в делах города.

[1] Crat., 438 d—e.

[2] μανθάνειν ἢ ευρίσκειν, ср.: 436 a, *Phed.*, 85 c.

[3] ἰόντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων, 439 c, ср. формулу Гераклита: ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην, 55, 19 Дильс[2], которая почти буквально воспроизводится в *Crat.*, 402 a.

[4] ср.: 411 b.

[5] ὀνειρώττω, 439 c: одна из излюбленных литот Платона, когда он делает недвусмысленное заключение, или приводит очевидную для него аксиому (**Меридье** отсылает к *Хармиду*, 173 a, ληρεῖν, ὄναρ). Напротив, слово ὀνειρώττειν [видеть сон, грезить], так же как и слово ὄναρ [сон, греза] используются в ограничительном смысле, когда они противопоставляются слову ὕπαρ [явь], ср.: *Rep.*, VII, 533 c: все науки, отличные от геометрии и ее спутниц, занимаются только объектами, подвластными γένεσις [возникновению], и тем самым

бы мы сказать, что есть что-то прекрасное и доброе само по себе[1] и все же оно относится к каждой существующей вещи[2]? Вот это сущее в самом себе мы и будем рассматривать, а не всякое лицо, или что-либо, что может быть прекрасным, ведь вещи пребывают в постоянном потоке, а это прекрасное в себе, разве оно не остается всегда одним и тем же? — Конечно, остается. — Могли бы мы дать ему хоть какое-то имя, если бы оно постоянно ускользало, то есть было бы то тем, то другим? Разве тогда, когда мы о нем говорим, оно уже не становилось бы другим, не ускользало бы, не переставало быть тем, чем оно было[3]? — Именно так. — Как же тогда могло бы существовать это бытие, если оно никогда не задерживается в одном и том же состоянии? Если же оно на какое-то время задер-

---

остаются в сфере δόξα [мнения]; только геометрия занимается самим сущим; тем не менее она постигает его будто бы во сне, она его не видит, поскольку она не в состоянии объяснить, λόγον διδόναι (в отличие от διαλεκτικός. *Phed.* 78 d; *Rep.*, VII, 534 b), гипотезы, которые она использует ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν κτλ. [о сущем они грезят, а явь им (математическим наукам) не увидеть до тех пор, пока сл.]. Только диалектика может привести к той гипотезе (существование Идей), которая является истинным принципом, ср.: *Phed.*, 100 b. ἐιμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, υ π ο θ έ μ ε ν ο ς εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα [и вот я снова возвращаюсь к уже сто раз слышанному и с него начинаю, *полагая в основу*, что существует прекрасное само по себе, и благое, и великое, и все прочее].

[1] αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, 439 c. Эти два термина можно было бы и разделить, ср.: *Phed.* 100 b.

[2] Точно так же, в форме вопроса, посредством литоты, понятие *бытие само по себе* вводится и в *Федоне*, 65 d: τί δὲ δὴ τὰ τοιάδε, ὦ Σιμμία; φαμέν [ну так что же дальше, Симмий, признаем мы] (уже не φῶμεν [могли бы сказать], как в *Кратиле*, 439 c: теперь учение об *Идеях* это нечто само собой разумеющееся, ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα [эти сказанные-пересказанные вещи], 100 b, ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, 76 d) τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν ... καὶ αὖ καλόν γε τι καὶ ἀγαθόν [что само справедливое — это нечто, или нет? ... Тогда, конечно же, прекрасное и благое тоже нечто?] Примечательно, что в *Федоне* так же, как и в *Кратиле*, вещи в себе перечисляются начиная именно с моральных представлений: прекрасное, благое и т. д., *Кратил*, 439 c; справедливое, прекрасное, благое, затем — величина, здоровье и сила, *Федон*, 65 d; прекрасное, благое, а также всякая реальность такого рода, 76 d, 77 a; прекрасное, благое, великое, 100 b; равное предшествует прекрасному, 78 d. Пассаж *Rep.*, VI, 507 a—b ограничивается тем, что приводит в числе Идей «те, о которых уже неоднократно говорилось», αὐτὸ τὸ καλόν и αὐτὸ ἀγαθόν [прекрасное само по себе и благо само по себе]. *Федр*, 258 d, 250 b указывает αὐτὴ δικαιοσύνη — σωφροσύνη — ἐπιστήμη — κάλλος [сами по себе — справедливость — рассудительность — знание — красоту], из которых только последняя отражается в данном мире. Во всей этой группе диалогов главенствующую позицию занимают моральные *Идеи*.

[3] Ср.: «Теэтет», 152 d—e, и особенно 157 a—b.

живается в этом состоянии, то очевидно, что за это время оно нисколько не изменилось. А если оно постоянно пребывает в одном и том же состоянии, если оно вечно тождественно самому себе, как оно могло бы меняться, или двигаться, ни в чем не отдаляясь от своей *формы*?»[1] Значит, бытие в себе либо *неизменно*, либо исключает всякое именование[2]. Оно либо неизменно, либо его нет[3]. Точно так же доказывается, что в основе познания лежит тождественность *эйдоса*. Она лежит в основе познания двояким образом, ибо познание требует двоякой устойчивости: в *эйдосе* познаваемого объекта[4] и в *эйдосе* самого познания[5]. Действительно, как уловить изменяющийся объект? В тот самый момент, когда его настигают, он становится иным, отличным от прежнего, так что узнать, каков он или в каком состоянии пребывает, невозможно. Нельзя постичь то, в чем нет постоянства. Те же трудности возникают со стороны познания: если то самое, чем является познание, никогда не выходит за пределы своего бытия как познания, оно вечно остается познанием, мы не перестаем познавать. Если же изменится сама форма познания, она изменится в форму чего-то другого, и знания больше не будет[6]. И форма познания будет меняться постоянно, то

---

[1] ἰδέα. Здесь мы видим, как слова ἰδέα, εἶδος = «внешняя форма, очертание» стали техническими терминами для обозначения αὐτὸ καθ' αὑτό [самого по себе]. εἶδος — ἰδέα — есть собственно *неизменная*, вечно тождественная форма *бытия в себе*; затем это форма невидимая, в противоположность видимой форме αἰσθητόν [чувственного]. Следовательно, это форма, постигаемая способностью, отличной от αἴσθησις [чувства], форма *умопостигаемая*, νοητόν, видимая умом, νοῦς. В этом развитии, согласно замечанию Бёрнета (*Федон*, 100 b 3, τῆς αἰτίας τὸ εἶδος), первичным является именно представление *бытия в себе*, τὸ αὐτὸ ὃ ἔστιν, «just what it is». Понятие εἶδος вторично, оно не обязательно должно быть техническим (ср. здесь же: *Федон*, 100 b, и εἶδος = «форма тела»: *Федон*, 73 a, d, 76 c, 87 a, 92 b εἰδός τε καὶ σῶμα, *Пир*, 189 e, 196 a, 210 b, τὸ ἐπ' ἐίδει καλόν — см.: **Робен**, *Платоновская теория любви*. С. 20, прим. 20—215 b; *Гос.*, III, 402 d, ἔν τε τῇ ψυχῇ ... καὶ ἐν τῷ εἴδει, *Федр*, 229 d, 249 b, 251 a), впрочем, нельзя и отрицать, как это делает Бёрнет, что оно становится техническим у Платона.

[2] *Кратил.* 439 d.

[3] 439 e.

[4] 440 a 1—4.

[5] 440 a 5—b 5.

[6] εἰ δὲ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος μεταπίπτει τῆς γνώσεως, ἅμα τ' ἂν μεταπίπτοι εἰς ἄλλο εἶδος γνώσεως καὶ οὐκ ἂν εἴη γνῶσις, 440 a—b. По-моему, здесь слово εἶδος следует понимать в техническом смысле, как и чуть выше, 439 a, сочетание ἰδέα *прекрасного в себе*. В этом пассаже обсуждается не что иное, как неизменность *эйдоса, формы бытия в себе*, αὐτὸ. Неизменность его необходима как с точки зрения существования, 439 e, так и с точки зрения знания, 440 a—b. Однако *познание* предполагает не только тождественность своего объекта. Оно требует

познания не будет никогда, и согласно этому рассуждению больше не будет ни того, что до́лжно познавать[1], ни предмета познания. Если же, напротив, существует познающее и точно так же существует познаваемое, прекрасное, благо и любая из сущих вещей, то «мне кажется, что те реальности, о которых мы сейчас говорили, вовсе не похожи на поток или порыв»[2]. В заключение Сократ призывает Кратила тщательно изучить эту нелегкую проблему. И в его словах очень соблазнительно усмотреть информацию о трудах, которые в тот период планировал Платон.

Итак, без неизменности Идей невозможно никакое знание. Отныне это вопрос решенный. В *Федоне* такое его решение предполагается повсюду. Таким образом, *Кратил* служит введением к диалогу, написанному после него, анализ которого должен стать основой для дальнейшего исследования теоретического знания у Платона[3].

И исследование это состоит из четырех глав. С учетом того, что созерцательная жизнь есть жизнь познавательная, возникают следующие вопросы:

1) почему Идея есть по праву первичный объект познания и каким образом душа по своей природе при виде Идеи приходит в порядок (s'ordonne): это вопрос νοητόν и νοῦς;

2) почему восхождение к Идее требует морального очищения субъекта: это вопрос κάθαρσις;

3) почему восхождение к Идее точно так же требует интеллектуального очищения *νους* и его объекта: это вопрос диалектики;

4) и наконец, каким образом в конце диалектики завершается единение νοῦς и νοητόν, что значит θεωρεῖν [созерцать], чем имен-

---

тождественности самого знания. Ведь познают только благодаря причастности *форме* знания. Поэтому если эта *форма* изменится, ей на смену придет другая *форма*, отличная от *формы* знания, и знания больше не будет. Язык Платона кажется предельно точным. Уже сама эта точность в сочинении, непосредственно предваряющем великие метафизические диалоги (*Кратил* 386, *Федон* 385, *Пир*, 385, *Государство,* примерно 385—375), могла бы способствовать пониманию таких выражений, как *ткацкий челнок-в-себе. Крат.,* 389 b αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς, *имя-в-себе,* 389 d αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα, в том же техническом смысле, что и сочетание *кровать-в-себе «Государства»*, X 597 c, ὃ ἔστι κλίνη, cf. **Méridier**. Ed. cit. P. 31, n. 1.

[1] τὸ γνωσόμενον, 440 b. «Субъект» (Меридье) выглядит двусмысленно. В данном месте речь идет не о тождественности конкретного субъекта познания, но о тождественности *эйдоса* самого познания.

[2] 440 b.

[3] По-моему, без этого сухого вступления не обойтись: анализ *Федона* — та единственная основа, без которой все наши дальнейшие шаги были бы неуверенными.

но такое ви́дение отличается от διανοεῖσθαι, дискурса, и почему именно созерцание можно назвать ви́дением: это, собственно, и есть проблема познавательного созерцания.

Следует обратить внимание на методику нашего анализа. Он будет проводиться постепенно, по ходу ряда предварительных заключений, с помощью которых мы попытаемся приблизиться к проблеме θεωρεῖν непосредственно. Сначала мы рассмотрели самые основы, причем вчерне. Эта задача первой главы. Она не дает готового ответа на поставленный в ней вопрос. В отношении умопостигаемого и ума, составляющих ее предмет, здесь будут рассматриваться только условия, без которых созерцание невозможно. Этих условий два: необходимо, чтобы умопостигаемое, будучи отделенным от чувственного, *существовало* с той же степенью реальности, что и чувственное; и необходимо, чтобы ум для схватывания умопостигаемого обладал той же природой, что и его предмет. Можно ли исходя из этого назвать Идею пределом «созерцания»? И, если да, то каков характер такого созерцания? Чтобы созерцать в собственном смысле слова, чтобы испытать чувство *присутствия* Бытия, не следует ли миновать чистое мышление, возвыситься до такого способа познания, когда душа не столько воспринимает Идею, сколько объединяется с Бытием? Эта проблема рассматривается в двух последних главах — они, так сказать, составляют сердцевину всего сочинения. Наконец, поднимать эти вопросы было бы совершенно бесполезно, не раскрыв с самого начала характер умопостигаемого: что оно принадлежит не чувственному, но именно *бытию*, и что в качестве такой реальности оно может быть предметом умного *ви́дения* (vue par la pensée).

ГЛАВА I

НОНТО́N И НОЎΣ

Главная задача «утешительной речи» (λόγος παραμυθικός)[1], каковой является *Федон*, — знакомство читателя с созерцанием. Всякому хорошо известен ее предмет. Сократу предстоит умереть. Но он совершенно спокоен. Откуда такая беспечность? Показать, что смерть — это освобождение, и поэтому ее нужно вовсе не бояться, а жаждать или по крайней мере ожидать с улыбкой — такова цель нашего диалога. Прежде всего он доказывает бессмертие души: περὶ ψυχῆς [о душе] — значится в его подзаголовке. Твердость Сократа лишь усиливает диалектические доказательства, причем усиливает настолько, насколько это может сделать личный пример. Смерть мудреца — наглядное подтверждение его слов. Он сам образец своей веры. Здесь, так же как и в других диалогах, перед нами гармоничное сочетание теории и практики, λόγος и βίος.

Забота о передаче такой гармонии определяет композицию *Федона*. Ее каркас[2] составляют три речи в рамке из пролога и эпилога, которые изображают Сократа в утро казни и смерть мудреца. В промежутках между речами наступает время отдыха. Первый, очень короткий, перерыв — это просто переход к следующему λόγος[3]. Вторая, гораздо более продолжительная пауза, уже сама распадается на несколько эпизодов[4] и представляет собой самый настоящий антракт, служащий чем-то вроде шарнира для всего

---

[1] У этой παραμυθία два назначения: 1) «оправдание веры в бессмертие», 70 b 2, и, следовательно, 2) «увещание ее принять и черпать в ней свое утешение», 115 d.

[2] Пролог: 58 e—61 c, 1-я речь: 61 c—69 e, 2-я речь: 70 c—84 c, 3-я речь: 91 c—115 a.

[3] 69 e—70 c.

[4] Пассаж 84 c—91c подразделяется следующим образом: 84 c—85 b включительно, молчание, затем аллегория с лебедем; 85 b—86 e, возражение Симмия; 86 e—86 b включительно, возражение Кебета; 88 c—89 a, вмешательство Эхекрата; 89 b—c, кудри Федона; 89 d—91 c, мизология.

произведения. По обе стороны от этой череды интермедий друг друга точно уравновешивают[1] группа из первой и второй речей[2] и третья речь[3]. Наконец, каждая из речей заканчивается своего рода морально-религиозным поучением[4], требующим очищения перед смертью, и это тройное заключение лишний раз напоминает об *этическом* характере[5] всего сочинения.

С другой стороны, от речи к речи поступательно возрастает их логическая значимость. Первая речь заканчивается простым пожеланием[6]. Покамест Сократ полагается только на веру[7]. Он еще не вышел из сферы мнения (δόξα)[8]. Были ли у него основания философствовать[9] — это станет ясно только после смерти. Поистине, великая и прекрасная надежда[10]! Кто бы не желал убедиться, что по смерти человека его душа остается «действительно деятельной и разумной»[11]? Однако прежде чем завоевать наше доверие[12], нас

---

[1] 23 страницы и 23,5 страницы по изданию H. Estienne.

[2] 61 c—84 c.

[3] 91 c—115 a.

[4] 67 b—69 e, 82 c—84 c, 114 c—115 a включительно, при этом два последних поучения делают вывод из эсхатологического мифа, 80 e—82 b включительно, 107 d—108 c и 113 d—114 c (вся промежуточная часть, 108 c—113 c включительно, посвящена описанию мира, миф здесь скорее географический, нежели собственно эсхатологический).

[5] В подзаголовке — ἠθικός (т.е. λόγος).

[6] 69 d.

[7] Так же как и в *Апологии*, κατὰ τὰ λεγόμενα, 40 c [судя по тому, что говорят], εἰ δ'… ἀληθῆ ἐστιν τὰ λεγόμενα, 40 e [если говорят истину]. Впрочем, эта вера не так уж часто встречается, τοῖς δὲ πολλοῖς ἀπιστίαν παρέχει, *Фед.*, 69 e [у большинства (это) вызывает недоверие], ср.: 70 a, причем данная оговорка Сократа подхватывается Кебетом, πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις [люди этому нисколько не верят].

[8] ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, 69 d [как мне кажется].

[9] ἐκεῖσε ἐλθόντες τὸ σαφὲς εἰσόμεθα, ἂν θεὸς ἐθέλῃ [добравшись дотуда, мы точно узнаем, хотел ли этого бог], ср.: *Апол.* 42 a ἄδηλον παντὶ πλὴν εἰ τῷ θεῷ [ни для кого не ясно, кроме бога].

[10] 70 a.

[11] Перев. Робена, τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν, 70 b. Таким образом, речь идет именно о личном бессмертии.

[12] πίστις, 70 b. Таким образом, во второй речи не предполагалось подняться выше, чтобы выйти из сферы правдоподобного, βούλει διαμυθολογῶμεν εἴτε εἰκὸς οὕτως ἔχειν εἴτε μή [хочешь потолковать, похоже это на правду, или нет?]. Это *правдоподобное* «вовсю распустится в мифах», ср.: 81 d и **Робен**, *ed. cit.*, p. 22, n. 2; p. 12, n. 2; p. XXVII. В самом деле, три доказательства этой речи, в особенности два последних, которые основываются на существовании Идей, носят диалектический характер и, по-моему, зависят от истинности самих Идей. Ср.: **Rodier**, *Les preuves de l'immortalité d'après le «Phédon». Etudes de philosophie grecque*, 1926. P. 136 ss.

еще нужно убедить[1]. Вторая речь не просто правдоподобна, она достоверна. Три аргумента, которые в ней развиваются[2], направлены на то, чтобы твердо упрочить надежду Кебета и показать, что душа есть нечто большее, чем дыхание[3].

Если первая речь связывает бессмертие души с представлением о философской жизни как жизни познавательной, то вторая доказывает, что душа — это принцип жизни[4] и ума[5]. Наконец, в третьей речи после ответа на возражения Симмия[6] и пространного повествования о становлении Сократа в его поиске настоящей причины, которая была бы таковой на деле[7]; после допущения, что истинными причинами являются неизменные Идеи[8], — полученные выводы применяются к проблематике посмертного существования души и доказывается, что душа, будучи принципом жизни, смерти, которая жизни противоположна[9], не подвержена, что поэтому душа *бессмертна*[10], и что, с другой стороны, бессмертное по своей природе неуничтожимо[11], из чего следует, что бессмертная душа также неуничтожима[12] (ответ на возражение Кебета[13]). Таким образом, третья речь распространяет учение об Идеях с аспекта *познания*[14] на аспект *бытия*. Именно потому, что душа бессмертна[15], она, будучи причастна Бессмертному[16], тем самым оказывается причастной и Неуничтожимому. Так завершается доказательство. Как и в двух предыдущих речах, из этих диалектических предпосылок остается вывести следствия, касающиеся морали. Поскольку душа бессмертна, она, в зависимости от своих поступков, либо несет наказание, либо получает

---

[1] παραμυθία.

[2] Взаимопереход противоположностей: 70 c—72 e, припоминание: 72 e—77 a, сродство души и Идей: 78 b—80 d.

[3] Намек на народные верования, 69 e—70 a. Сократ касается этого вопроса в конце второй речи, 84 b. Ср. также: *Rep.*, III, 386 d ss.

[4] Взаимопереход противоположностей.

[5] Припоминание, сродство души и Идеи.

[6] Душа как гармония, 92 a—94 e, ответ в 85 c—86 e.

[7] 95 e—99d.

[8] 99 d—100 b.

[9] 105 c—d.

[10] 105 e.

[11] 106 a.

[12] 106 b—e.

[13] Душа долговечнее тела, но в конце концов также уничтожается, 86 e—88 b.

[14] Вторая речь.

[15] Будучи принципом жизни.

[16] О характере этой причастности ср.: 100 c—101 c.

воздаяние[1]. Отсюда — необходимость в самоочищении и добродетельной жизни[2].

Такова структура и таковы основные положения диалога. Теперь приступим к специальным вопросам, касающимся собственно созерцания.

А. *Сначала* Θεωρία *в* «Федоне» *выступает как характеристика философской жизни постольку, поскольку последняя является жизнью познавательной*[3].

На пороге смерти Сократ велит передать Эвену, что тот поступил бы мудро, если бы поспешил за ним на тот свет[4]. Симмий протестует: Эвен и слушать этого не захочет[5]. Тогда Сократ отвечает: «А что, разве Эвен не философ?» Итак, философскую жизнь можно уподобить приготовлению к смерти: какой же прок в смерти?

a. Несмотря на только что сказанное, Сократ сразу же отвергает мысли о самоубийстве: мы принадлежим богам[6].

b. Отвергнув самоубийство, Сократ показывает, в чем заключается польза от смерти[7].

1. Смерть есть отделение души от тела[8].

2. Философ же заботится не о теле, а о душе[9].

3. То есть интересы философа распространяются на познание, на развитие имеющейся у него мыслительной способности[10], принадлежащей исключительно душе. Чувства не передают истины. Когда же душа приходит с ней в соприкосновение[11]? Если тело душе не помогает, а скорее мешает, если истина недоступна чувственному восприятию, то «нечто от подлинного бытия[12] раскрывается перед душой только в размышлении (ἐν τῷ λογίζεσθαι)». Душа размышляет (λογίζεσθαι) тем лучше, чем меньше ее смущает ка-

[1] 107 a—114 c.

[2] 114 c—115 a.

[3] 61 c—69 d: первая речь Сократа.

[4] 61 b—c.

[5] 61c.

[6] 61 c—62 c.

[7] 64 a—67 b.

[8] 64 c.

[9] 64 d—65 a. ἐν τοῖς τοιούτοις δῆλός ἐστιν ὁ φιλόσοφος, ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας, 64 e окончание. Заботиться о своей душе значит прежде всего заботиться о самом себе, как мы уже видели выше, с. 67—68, и как Сократ повторяет это в своих последних советах Критону. Фед., 115 a, ὑμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι κτλ.

[10] τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν, 65 a.

[11] πότε οὖν ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἅπτεται, 65 b.

[12] τι τῶν ὄντων, 65 c.

кое-либо внешнее чувство[1], или внутреннее ощущение[2], когда, свободная от всякой связи с телом, она устремляется к Бытию. Вот почему душа философа более всего презирает тело и бежит от него в стремлении остаться наедине с собой[3].

4. Как же объяснить этот процесс, φρόνησις [мышление]? Его суть — ви́дение бытия. Разве мы не утверждаем, что существует *справедливое-в-себе* (δίκαιον αὐτό), *прекрасное* (καλόν), *благо* (ἀγαθόν), *величина* (μέγεθος), *здоровье* (ὑγίεια), *сила* (ἴσχυς), чтобы обозначить тем самым сущность (οὐσία) вещи, то, чем именно она является[4]? Но ведь ни одно из этих сущих воочию мы не видим. Значит, мы постигаем их не телесными чувствами, а какими-то другими[5]. Самое истинное в этих реальностях[6] созерцает вовсе не тело[7]. Наоборот, к *познанию* мы становимся тем ближе[8], чем больше мы приучаемся схватывать предмет своего исследования[9] мысленно (διανοηθῆναι). Значит, чем чище становится наше мышление, διάνοια, чем свободнее оно от телесных ощущений, чем больше в «охоту за сущим»[10] вовлекается чистый разум сам по себе[11], — тем успешнее он постигнет сущее само по себе (αὐτὸ καθ' αὑτό) и то самое чистое[12], что существует в этих реальностях. Таким образом, первым условием, необходимым для приобретения истины, мудрости[13] и постижения Бытия[14], должен быть разрыв с телом[15].

5. Поэтому познание можно определить следующим образом:

— это *труднопроходимая тропа*[16], которая, если наше исследование[17] сопровождается разумом, приводит нас к истине,

---

[1] μήτε ἀκοὴ μήτε ὄψις [ни слух, ни зрение].

[2] μήτε ἀλγηδὼν μηδέ τις ἡδονή [ни боль, ни удовольствие], 65 c 5—6.

[3] ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπὸ αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνεσθαι, 65 d.

[4] ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν, 65 d.

[5] ἄλλῃ τινι αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήψω αὐτῶν.

[6] αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον.

[7] ἀρα διὰ τοῦ σώματος... θεωρεῖται.

[8] οὑτος ἂν ἐγγύτατα ἴοι τοῦ γνῶναι ἕκαστον, 65 e.

[9] περὶ οὑ σκοπεῖ.

[10] ἕκαστον θηρεύειν τῶν ὄντων.

[11] αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ.

[12] εἰλικρινές ἕκαστον τῶν ὄντων, 65 e—66 a.

[13] κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν.

[14] ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος.

[15] ἀπαλλαγεὶς ὅτι μάλιστα... ξύμπαντος τοῦ σώματος, 66 a.

[16] ἀτραπός τις, 66 b.

[17] ἐν τῇ σκέψει. Следует обратить внимание, что σκέψις буквально означает «зрительное восприятие», ср. лат.: speculum, spicere.

причем тело во время нашего восхождения постоянно сбивает нас с пути[1];

— это *встреча двух чистых элементов*; мы влюблены в истину, но истина может быть чистой, только если раз и навсегда избавиться от безрассудства[2] тела; поэтому с неосквернённой сущностью[3] истинно сущего душа объединяется только после смерти, или же в дольнем мире после очищения; тогда чистое в нас сливается с чистотой Идей[4], и возникает это единение именно в результате созерцательной деятельности души[5].

В общем, философская жизнь заключается в познании истины. Познание истины есть видение кристально чистой душой и только ею одной, καθ' αὑτήν, ни с чем не смешанного сущего. Такое ви́дение предполагает сродство познающего субъекта и познаваемого объекта. Оно сопровождается любовью[6]. Оно возникает в конце тяжелого подъема, требует аскезы и предполагает освобождение от зла, каковым является тело[7].

B. *Далее,* θεωρία *предстает как единение души с Идеей.*

В первой речи βίος θεωρετικός характеризовалась как жизнь чисто созерцательная, которая осуществляется тем лучше, чем дальше душа отдаляется от тела. Но это еще не доказательство: бессмертие души остается только надеждой[8]. Таким образом, задача второй речи с ее тремя аргументами — укрепление этой ἔλπις (веры).

Аргумент о взаимообращении противоположностей[9] устанавливает тот факт, что поскольку всякая вещь возникает из своей

---

[1] 66 b—d.

[2] Эта αφροσύνη явно противопоставляется φρόνησις (66 e) души: отсюда — борьба между двумя разновидностями любви.

[3] πᾶν τὸ εἰλικρινές, 67 a окончание.

[4] 66 d—67 b.

[5] καὶ αυτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα [при этом нужно, чтобы вещи сами по себе следует созерцать самой по себе душой], 66 d.

[6] ὀρέγεται [(душа) томится] 65 c, οὐ ἐπιθυμοῦμεν [то, чего мы жаждем] 66 b, e, ἔρασται [влюбленные] 66 e.

[7] ἕως ἄν... συμπερφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ [до тех пор.., пока наша душа смешана с таким злом], 66 b. Третья часть первой речи о философской жизни, 67 b—69 d, повествует об очищении и его результате — подлинной добродетели. Все это мы рассмотрим ниже, во второй главе.

[8] Выраженной Кебетом, 70 a окончание: πολλὴ ἂν ἐλπὶς εἴη καὶ καλή, κτλ. [это было бы великой и прекрасной надеждой].

[9] 70 c—72 e.

противоположности, жизнь возникает (τὸ ἀναβιώσκεσθαι) из смерти, а значит живые возникают из мертвых, ибо души усопших также существуют[1].

Но большее отношение к нашему предмету имеют аргументы, основанные на характере познания[2].

а. Для нас познание (ἡ μάθησις) означает припоминание (ἀνάμνησις), из чего с необходимостью следует, что в предыдущей жизни мы знали то, что припоминаем сейчас. Значит, прежде чем принять человеческий облик, наша душа уже где-то (που) обитала[3].

Помимо *предсуществования* душ[4] это учение о припоминании дает в наше распоряжение три важных положения относительно созерцания.

1. Есть такое место, где существует *равное-в-себе* (αὐτο τὸ ἴσον), благодаря которому мы устанавливаем равенство вещей в чувственном мире, а также *прекрасное-в-себе* (αὐτὸ τὸ καλόν), *благо-в-себе*, *справедливое-в-себе* и *святое-в-себе* (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν καὶ δίκαιον καὶ ὅσιον), — словом, для всех вещей существует своя абсолютная бытийная реальность (αὐτὸ ὅ ἔστι)[5].

2. Наша душа знала об этих реально сущих вещах в своем предшествующем существовании[6].

3. Значит, между душой и Идеями[7] существует какая-то взаимосвязь.

---

[1] εἶναι, 72 d—e.

[2] 72 e—77 a и 78 b—80 d.

[3] Большая посылка (la majeure) доказывается на примере с вопросами, благодаря которым незнающий сам находит истину о сущем, ср.: *Менон*, 80 d—86 c.

[4] В сочетании с первым аргументом это положение приводит к заключению о посмертном существовании душ, 77 b—d.

[5] 74 a—75 d.

[6] εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, καλόν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, [ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν], καὶ ταῦτα ἐκείνῃ ἀπεικάζομεν, [ἀναγκαῖον, οὕτως ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτως καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμας] [*если существует то, что постоянно у нас на языке, — прекрасное, и доброе, и другие подобного рода сущности, к которым мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях,* [*причем обнаруживается, что все это досталось нам с самого начала*], *— если это так, то* [*с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет*], 76 d—e.

[7] καταφεύγει ὁ λόγος εἰς τὸ [ὁμοίως εἶναι τήν τε ψυχὴν] ἡμῶν πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς [καὶ τὴν οὐσίαν] [и какое прекрасное прибежище находит наше рассужде-

b. Эта взаимосвязь между душой и Идеями уточняется и объясняется в третьем аргументе второй речи[1]. Лежащее в его основе доказательство, то есть доказательство «от Идей», включает две части: душа сходна с несоставной Идеей[2]; она подобна Идее божественной[3].

1. Поскольку речь идет о доказательстве бессмертия души, апория, которая рассматривается в первой части третьего аргумента, состоит в определении, какого рода сущности подвержены разрушению (τὸ διασκεδάννυσθαι). После чего будет видно, относится душа к этому роду, или нет[4].

2. Оказывается, разрушению (τὸ διαιρεθῆναι) подвержено то, что является составным по природе[5]. И наоборот, если существует несоставное (ἀξυύνθετον), оно, конечно же, этой необходимости избегает.

3. При этом вещи, которые вечно самотождественны и неизменны[6], являются, по всей вероятности, несоставными, а вещи, которые непрестанно меняются и никогда себе не тождественны[7], — составными (ξυύνθετα).

4. Далее, *равное в себе*, *прекрасное в себе*, *действительное в себе* каждой вещи, ее бытие[8], одним словом, та самая οὐσία бытия, о которой мы рассуждаем (λόγον δίδομεν) в наших беседах, — вот, собственно, что никогда не претерпевает никакого изменения, каким бы изменение ни было[9]. Любая из этих реально сущих вещей, будучи вечно единовидной, в себе и самой по себе[10], является тем самым вечно самотождественной[11], тогда как многочисленные образчики красоты — человек, лошадь или одежда — непрестанно меняются[12].

ние в том, что [одинаково существует и наша душа] до нашего рождения [и эта сущность], 77 a, ср. 76 e: ἴσ η ἀ ν ά γ κ η ταῦτα τε εἶναι καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς... καὶ εἰ μὴ ταῦτα οὐδὲ τάδε [в р а в н о й м е р е *необходимо существование и таких вещей и наших душ..., и, если нет одного, то нет и другого*].

[1] 78 b—80 d.

[2] 78 b—79 e.

[3] 80 a—e.

[4] 78 b.

[5] τῶ συντεθέντι τε καὶ συνθέτῳ ὄντι, 78 c.

[6] ἅπερ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει.

[7] ἄλλοτ' ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτά.

[8] αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι, τὸ ὄν.

[9] μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται, 78 d.

[10] μονοειδὲς αὐτὸ καθ' αὑτό.

[11] ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει.

[12] 78 d—e.

5. Наконец, эти изменчивые образчики красоты постигаются чувствами, тогда как самотождественное сущее поддается только исчислению разума[1] и невидимо для телесного глаза[2].

6. Подытожим эти посылки: имеется два вида сущего — видимое (ὁρατόν) и незримое (ἀειδές); незримое *всегда* самотождественно, видимое *никогда* не самотождественно[3].

7. Применим эти выводы к душе: к какому разряду она относится? Мы состоим из души и тела, причем ясно (δῆλον), что у тела больше сходного (ὁμοιότερον) и родственного (ξυγγενέστερον) с разрядом видимого, тогда как душа незрима: значит, она относится к виду незримого или, по крайней мере, более чем тело на него походит[4].

8. Кроме того, в первой речи было сказано, что чем больше душа отделяется от тела, а значит — от видимого, тем сильнее она сосредоточивается на самой себе[5], чтобы устремиться туда[6] — к чистому, вечному, бессмертному и самотождественному Бытию[7], и значит тем дольше она живет с незримым: это предполагает сущностное сродство души и невидимого. Как только они соединяются, скитаниям души приходит конец[8], она прикрепляется к своему объекту[9]. Но это самое ее состояние мы и называем «мудрым мышлением». Перед нами очевидное доказательство подобия и родства души с ее предметом, связи, соединяющей существование души с незыблемой реальностью[10].

Второе подразделение третьего аргумента показыват родство души с божественным[11].

1. При соединении души с телом правит (ἄρχει) душа — тело ей только служит (δουλεύει). Какой же из этих двух элементов

---

[1] ᾧ τῆς διανοίας λογισμῷ.

[2] ἀειδῆ, οὐχ ὁρατά, 79 a.

[3] 79 a.

[4] 79 b.

[5] ὅταν σκοπῇ αὐτὴ καθ' αὑτήν, ὅτανπερ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται.

[6] ἐκεῖσε οἴχεται. Известно, что ἐκεῖσε — это технический термин, указующий на τόπος τῶν εἴδων [местопребывание идей], *Фед.*, 117 c; *Гос.*, VII, 529 a, X, 619 e; *Федр*, 250 e; *Теэт.*, 176 a ἐνθένδε ἐκεῖσε φευύγειν [бежать из мира дольнего в мир горний].

[7] εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον.

[8] πέπαυται τε τοῦ πλάνου. Именно *соседство* (таков здесь смысл περί, ср. οἱ περί τινα) с низменными реальностями наделяет низменностью и саму душу.

[9] ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη, 79 d.

[10] τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι, 79 e, ср. Гос., VI, 485 b, 500 b, c, Теэт., 174 a—176 a.

[11] 80 a—e. Перед нами новая точка зрения, ὅρα δὴ καὶ τῇδε, 79 e, окончание.

больше похож на божественное (τῷ θείῳ), а какой — на смертное (τῷ θνητῷ) с этой, уже другой, точки зрения (αὖ)[1]?

2. Повелевать[2] может только божественное, а подчиняться — смертное. Поэтому, если в нас правит душа, то она походит (ἔοικε) на божественное, а тело — на смертное.

3. Кроме того, согласно одной из главных мыслей платоновской метафизики, где диалектика божественного соответствует диалектике бытия, которая в свою очередь согласуется с диалектикой неизменного, божественное и ἀθάνατον [бессмертное] — это собственное преимущество μονοειδές [состоящего из одной идеи] и неразрушимого. Из этого следует, что на основании всей предшествующей речи душа более всего подобна именно божественному, бессмертному, умопостигаемому бытию, — бытию, единому в своей идее, бытию неразрушимому, вечно неизменному и самотождественному[3], тогда как тело скорее подобно (ὁμοιότατον) человеческому, смертному, тому, что постигается не умом, чья идея множественна, что разрушается и никогда себе не тождественно[4].

В общем, из этого можно сделать вывод, что после смерти телу суждено тлеть, а тому, что принадлежит невидимому началу (τὸ ἀειδές), — вознестись в подобающее ему величественное, чистое и невидимое[5] место подле благого и мудрого Бога.

С. *Наконец, только* θεωρία, *поскольку она таким образом связана с Идеями, может объяснить существование* κοσμος'*а*[6].

Сократ напрасно искал в системе φυσικοί[7] причину[8], по существу отвечающую на вопрос *почему* по поводу мира и человеческой деятельности[9] в отличие от причины вторичной, механиче-

---

[1] Уподобление θεῖος — ἀθάνατος восходит к Гомеру.

[2] ἄρχειν τε καὶ ἡγεμονεύειν (80 a 4), ср.: ἡγεμονικόν стоиков. О взаимосвязи ἄρχειν καὶ δεσποόζειν со своей противоположностью ἄρχεσθαι καὶ δουλεύειν (80 a 1 и 5), ср.: *Аристот.*, *Полит.*, A 5, 1524 b 3 ss. и вообще всю пятую главу *Политики*, явно написанную под влиянием Платона.

[3] τῷ θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ, 80 b 1—3.

[4] τῷ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ ἀνοήτῳ καὶ πολυειδεῖ καὶ διαλύτῳ καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ, 80 b 1—3.

[5] ἀιδῆ (εἰς Ἅιδου ὡς ἀληθῶς [поистине в Аид]), 80 d 6.

[6] Это тема третьей речи.

[7] То есть Анаксагора.

[8] τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, 99 b 3.

[9] τοῦ βελτίστου αἱρέσει [руководствуясь выбором лучшего], 99 a τὴν δὲ τοῦ ὡς οἷόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι [но силы, которая устроила все так, как оно есть сейчас...], 99 c.

ской, которая отвечает только на вопрос как?[1] Поэтому он вынужден прибегнуть[2] к рассуждениям, которые раскрывают истинную реальность сущего. Благодаря этому новому ходу мы снова возвращаемся к теории Идей. Если допустить существование *прекрасного*, *благого* и *великого в себе* и *самих по себе*, а также всего остального, существующего таким же образом, найти причину бессмертия души не так уж сложно[3]. Для этого достаточно показать:

1) что душа как принцип жизни исключает смерть, жизни противоположную, и что поэтому душа *бессмертна*[4];

2) что душа бессмертна, поскольку она причастна *бессмертному в себе*, Идее бессмертного[5];

3) и что, наконец, поскольку бессмертное по своей природе *неразрушимо*[6], душа, которая причастна бессмертному, причастна тем самым также и неразрушимому и потому не может быть уничтожена[7].

Таковы положения *Федона* касательно Идеи, души и отношений между ними. Чтобы вывести из этих положений то, что непосредственно связано с предметом нашего исследования, ниже, в первом параграфе, мы рассмотрим саму Идею, а второй посвятим проблематике души.

§ 1. Νοητόν

Ранее, в Кратиле, концепция *эйдоса* вводилась в силу двойной необходимости: без определенного неподвижного объекта, без абсолютно неизменного бытия невозможны ни бытие, ни познание. С теми же требованиями мы сталкиваемся в «Федоне». Так, если аргументы первой и второй речей позволяют определить неизменный и потому истинный объект познания, то аргументы третьей речи определяют достоверную причину бытия. И здесь и там неиз-

---

[1] ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον [то, без чего причина вряд ли была бы причиной], 99 b, ср.: Федр, 245 d—e, Тимей, 46 d—e, Законы X, 897 a—b.

[2] καταφύγοντα, 99 e 5.

[3] 100 b.

[4] Развитие аргумента от взаимоперехода противоположностей, 105 c—e, ср.: 71 d—72 a.

[5] Применение к душе принципов, установленных в 100 d—101d, каким бы, впрочем, ни был характер этой причастности (μετέχει), *присутствие* (παρουσία), или *общность* (κοινωνία), и как бы оно ни возникло (ὅπη καὶ ὅπως προγενομένη, 100 d).

[6] 105 e окончание — 106 b.

[7] 106 d—e.

менность выступает в качестве сущностного признака. Выводы *Кратила* оказываются исходными положениями для *Федона*. В Федоне отчетливо выделяются три основных постулата.

Прежде всего это радикальный разрыв между объектом чувств и объектом φρόνησις (разума). Поскольку чувства распространяются только на изменчивое, они не гарантируют истины и совершенно не касаются бытия. Бытие воспринимается иначе; невидимое для глаз, оно видимо для другого познавательного органа, для другого взора, взора души. Так, различение подвижного и неподвижного приводит к различению двух миров, — чувственного (αἰσθητόν) и умопостигаемого (νοητόν). Созерцание связано только с νοητόν. Этот первый вывод радикально отличает платоновскую θεωρία от опыта его предшественников. У Платона объект познания переносится на другой уровень, который он больше никогда не покинет. Неразрывная связь между «Федоном» и последующими сочинениями в этом отношении очевидна. «Пир» и «Федр», с одной стороны, и «Государство» — с другой, разве что применяют основные мысли «Федона» к частным случаям прекрасного (καλόν) или справедливого (δίκαιον). Проблематика последующей группы диалогов, берущей начало с «Парменида», обусловлена необходимостью разобраться, каким образом видимое подчиняется (s'ordonne) незримому. Если в первой группе диалогов философию можно определить как восхождение от чувственного к умопостигаемому; во второй — как изучение отношений; то в третьей, начиная с «Тимея», — как нисхождение от умопостигаемого к чувственному. И все же у этого тройного предприятия одна точка отсчета. Главная, связующая задача сводится к определению объекта познания: если объект познания неизменен, он может принадлежать только к роду, отличному от рода αἰσθητόν. Далее, коль скоро знание состоит из суждений, которые необходимо предполагают некоторое отношение между двумя Идеями, философу приходится отвечать на вопрос, что именно в самом сущем придает законную силу такому отношению. Наконец, коль скоро идеальные отношения берут свое начало в наблюдении мира чувственного, коль скоро знание Идей изначально зависит от опыта, то между чувственным и мыслимым должны существовать какие-то отношения: эти две сферы различны, но не раздельны, αἰσθητόν существует как-то по-своему, и этот способ существования необходимо объяснить[1]. Итак, все развитие плато-

[1] Ср.: **Robin**, *Etudes sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, 1919, p. 27, 77—81, 96. «Знание физических законов является

новской диалектики оказывается развитием одной первоначальной мысли, мысли о противоположности видимого (ὁρατόν) и незримого (ἀειδές).

Итак, θεωρία неразрывно связана с объектом познания и тем самым неотделима от Идей. Но она зависит от них еще и в других отношениях. Познание можно рассматривать не только в зависимости от его предмета — его можно рассматривать также исключительно как познание, таким, каково оно есть. Эти две точки зрения различаются уже в *Кратиле*, причем *Федон* продолжает и углубляет разницу между ними тем, что в *эйдосах* видит саму причину сущего, а в наличных вещах — вторичные качества, которые реализуются только за счет причастности *эйдосам*. Неизменный характер Идей не только гарантирует надежность понятий — он лежит в основе познания также потому, что в нашем мире познают в зависимости от *знания самого по себе*, в зависимости от γνῶσις αὐτή καθ' αὐτήν, которое никогда не выходит за пределы своей сущности[1]. Будучи материальной причиной знания, причиной наделяющей знание неизменным *эйдосом*, Идея оказывается также его формальной причиной. Воспользуемся примером прекрасного. «Если существует что-либо прекрасное помимо *прекрасного самого по себе*, оно... не может быть прекрасным иначе[2], как через причастность[3] *прекрасному самому по себе*. Так же я рассуждаю и во всех остальных случаях»[4]. В *Федоне* этот общий закон применяется не только к бессмертию души, он применяется также к душе познающей, созерцательной. Душа может созерцать только через причастность *эйдосу* созерцания, и θεωρητική [созерцательной] ее делает θεωρία[5], «поскольку не существует другого способа возникновения всякой вещи, кроме причастности особой сущности того, чему она должна быть причастной»[6]. Это очевидным образом предполагает, что сущность созерцания должна быть устойчивой, поскольку если

для нас *необходимым* (подчеркнуто автором) средством, чтобы подняться до этих истинных реальностей (Идей)», с. 27. «Стало быть, чувственное не есть порядок, реальности чужеродный: оно существует по отношению к структуре бытия, умопостигаемого, бытия, которое постепенно усложняется до того, чтобы стать умопостигаемым; а также по отношению к познанию и объяснению умопостигаемого, до которого доходят регрессивно», с. 81.

[1] τοῦ γνῶσις εἶναι μὴ μεταπίπτει, *Крат.*, 440 a.

[2] δι' ἓν ἄλλο.

[3] διότι μετέχει.

[4] *Фед.* 100 c.

[5] τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά, *Фед.*, 100 e, ср. 100 d.

[6] οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ, *Фед.*, 101 c.

бы идея θεωρία стала меняться, она изменилась бы в идею от θεωρία отличную, и θεωρία больше бы не было[1]. *Созерцание в себе* «сохраняет свое собственное имя навечно»[2].

Итак, материей познание наделяют Идеи. Существование познания полностью обусловлено его идеей. Но это не все. Идея оказывается также целью (τέλος) познания, и тем самым именно она побуждает его действовать. Будучи причиной материальной и формальной, εἶδος есть еще и целевая причина θεωρία. Если в *Кратиле* целеполагающий характер Идеи еще не выражается, то в *Федоне* он занимает очень важное место. Созерцание есть действие созерцающего. Но всякое действие предполагает причину, которая объясняет его в целом. Почему Сократ предпочитает сидеть в тюрьме? Может быть, потому что его кости, мускулы, нервы сочетаются таким образом, что позволяют ему пребывать в этом положении? Почему он общается со своими учениками? Не есть ли это следствие воздействия звука, воздуха и слуха? Нет — вся эта механика отвечает только на вопрос *как*? Она говорит только о том, *без чего* причина не могла бы привести к результату[3], но самой причины не вскрывает. Мудрец сидит в тюрьме и не бежит в Мегары только потому, что более справедливым и прекрасным для него оказывается подчинение своему городу[4]. Выбор наилучшего, αἱρεσις τοῦ βελτίστου, — вот что движет нами. Точно так же современное мироустройство определяется тем, что для мира такое устройство наилучшее[5]. Так вот, эта последняя, решающая причина есть не что иное, как Идея[6]. Точнее, это Идея Блага, последний предел и потому, благодаря самой своей предельности, — действующая причина нашей деятельности[7], причина не только познания и бытия, но и действия. «Ведь, на самом деле, если мы не располагаем Благом, нам ничто не идет на пользу»[8].

---

[1] Крат., 440 a—b, ср.: Фед., 102 d—e, 103 d.

[2] αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον, *Фед.*, 103 e, пер. Робена. Речь идет именно о созерцании-в-себе, а не о нашей посюсторонней причастности этому καθ' αὐτό. Кроме того, идею θεωρία следовало бы по праву считать *неразрушимой*. Ср.: *Фед.*, 105 d—106 d.

[3] *Фед.*, 99 b: ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.

[4] Там же, 99 a.

[5] οὐ γὰρ ἄν ποτε αὐτὸν ᾠμην... ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτίαν ἐπενεγκεῖν ἢ ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστιν ὥσπερ ἔχει [ведь я и не думал, что он... может вывести еще какую-то причину помимо той, что им лучше всего быть в таком положении, в каком они находятся], *Фед.*, 98 a.

[6] 99 c.

[7] *Горг.*, 467 d—468 d; *Пир*, 206 a; *Гос.*, VI, 505 d—e; *Фил.*, 20 b сл.

[8] *Гос.*, VI, 505 a—b.

Само собой разумеется, такие отношения к *эйдосу* не являются отличительной особенностью θεωρία. Причастностью к той или иной идее объясняется вообще всякая вариация бытия. Точно так же благом — причиной объясняются вообще всякое человеческое и всякое физическое движение. Но созерцание представляет собой исключительный случай, и на то есть два основания. Во-первых, особая природа познания. В нашем мире все существует только благодаря причастности соответствующей идее. Следовательно, как и всякое другое создание, человек существует благодаря причастности идее *человека-в-себе*. Но как таковой человек определяется мыслящей душой — душой, способной к познанию, причем к познанию, которое в действительности является созерцанием *эйдоса*. Между тем познание — скоро мы это увидим — подразумевает уподобление познаваемому объекту. А поскольку познаваемый объект является Идеей, человек, насколько он определяется своей сущностью, то есть тем, что он познающий, — также некоторым образом является *эйдосом*. Значит, в том, что касается познания, характер «причастности» (μέθεξις) близок к отношению тождества. Но такой же характер присущ основанию познания — припоминанию. Весь познавательный процесс в нашей жизни есть лишь сумеречный миг между двумя бесконечными днями. Душа является познающей по своей сути, Идее она сродни по своей природе. Значит, положенный ей удел — это то безвременное состояние, когда она с Идеей сливается. Ведь посредством припоминания (ἀνάμνησις) человек приходит к созерцанию бытия, возвращается в свое нормальное состояние, восстанавливается в своей природе *эйдоса* среди других *эйдосов*. Словом, зависимость θεωρία от присущей ей идеи несет исключительно важную функцию: позволяя человеку познавать, она тем самым позволяет ему быть, ибо реализует то, чем он является по своей природе.

Вторая причина превосходства созерцания — это сам дух платоновского интеллектуализма. Он безнадежно аристократичен. Мир существует только затем, чтобы мудрецы его познавали и тем самым возносились к ви́дению чистых Идей. В достижении такого ви́дения все назначение человека — прочие твари нужны только для того, чтобы этой цели способствовать. Поэтому в первую очередь Благо становится целевой причиной именно для θεωρία, причем самым непосредственным образом. Своему назначению мир и государство могут отвечать только благодаря созерцанию мудреца, ведь их назначение заключается в сотворении наилучшего, а наилучшее заключается в теснейшем единении с истинным Бытием.

Детально эти положения будут разъясняться в процессе нашей работы. Сейчас мы просто хотим показать, что θεωρία действительно занимает ключевое положение в платоновской системе. Будучи ви́дением *эйдоса*, которому в конечном итоге оно уподобляется, созерцание завершает мировой порядок. Созерцая, мудрец становится высшим назначением мироздания.

Остается добавить еще одно замечание относительно природы Идеи. Хотя созерцание со всеми своими последствиями логически связывается с Идеей, хотя, к примеру, некоторые доказательства *Федона* суть безусловно доказательства диалектические и благодаря этому действительно доказывают, что созерцание связано с *эйдосом*,[1] то сам *эйдос* остается для Платона ὑπόθεσις, просто условием.[2] Чувственное не может быть объектом познания в силу своей изменчивости. Для достоверного познания требуется объект

[1] Ср. так называемое доказательство от *припоминания*, 72 e—77a. Если познание есть припоминание, то из этого необходимым образом (ἀνάγκη, 72 e) следует, что душа существовала до тела. Это доказывается (ποῖαι τούτων αἱ ἀποδείξεις, 73 a):

1) на примере не знающего, которому задают вопросы, и который по мере того, как он отвечает, обнаруживает врожденное, но словно бы спящее в нем знание предмета (73 a—b, аллюзия на *Мен.*, 80 d—86 c);

2) тем, что при виде равных вещей в нас возникает припоминание *равного-в-себе*; к воспоминанию о *равном-в-себе* мы приходим только благодаря чувствам, ви́дению равных вещей, но чувства не обеспечивают ви́дение самого равного; с другой стороны, чувства развиваются с момента рождения, и восприятие равенства сопутствует первому проблеску рефлексии; отсюда, если это восприятие требует предварительного ви́дения *равного-в-себе*, если это ви́дение не могло возникнуть после рождения, то, конечно же, необходимо, чтобы оно возникло прежде и таким образом, чтобы душа существовала до своего воплощения. В этом-то и заключается необходимый вывод (76 e). Та же необходимость, что обусловливает существование Идей, обусловливает и предсуществование души (76 e—77 a). Ἱκανῶς ἀποδέδεικται [мне других доводов не надо], — отвечает Симмий. Затем диалектически доказывается существование души после смерти (77 b—c). Следует обратить внимание на частое использование в этом пассаже глагола ἀποδείκνυμι [доказывать] и на заключение Сократа (77 d), перекликающееся с заключением из предыдущего параграфа (77 a): ἀποδέδεικται μὲν οὖν, ὅπερ λέγεται, καὶ νῦν [значит, то, о чем идет речь, уже доказано].

Что эти доказательства решающие, Симмий признает дальше (92 c—e). Поставленный перед выбором между двумя несовместимыми положениями — о душе как гармонии и о предсуществовании души, — он склоняется ко второму, потому что первое положение всего лишь правдоподобно и не доказано (ἄνευ ἀποδείξεως, 92 c), тогда как второе вытекает из доказательства, основанного на надежной предпосылке (δι' ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέξασθαι εἴρηται, 92 d). Поэтому тезис о душе как гармонии необходимо (ἀνάγκη) отбросить.

[2] 92 d.

другого рода — рода невидимого и лишенного очертаний[1]. Искомую причину познания следует таким образом отнести к сфере умопостигаемого. Но следует ли отсюда, что умопостигаемое существует? Конечно, познание нуждается в νοητόν: ему не обойтись без определенного количества аксиом и законов, на которых зиждется наше мышление. Но можно ли данным законам и аксиомам приписывать предметное существование? Можно ли говорить, что они обладают онтологическим статусом? И, если да, то на каком основании им этот статус приписывать? Как известно, в этих вопросах кроется трудность, о решении которой Платон не думал. Для него реальность Идей — непреложная истина. Ее не нужно доказывать, да ее и нельзя доказать. В каком-то смысле она становится предметом веры. Сделав допущение, что познание ее необходимым образом предполагает, реальность Идей принимают без единого возражения. Конечно, Симмий мог просить доказательств предсуществования души[2]. Но как только это предсуществование увязывается с теорией Идей[3], он уходит в сторону, «по крайней мере для меня, — говорит он, — нет ничего более очевидного[4]: да, все эти вещи безусловно и неоспоримо существуют — и *прекрасное*, и *доброе*, и все остальное, о чем ты сейчас говорил»[5]. Исходя из этого становится понятным общий вывод из диалектической части всех трех ре-

---

[1] ἀειδῆ, οὐχ ὁρατά, 79 a.

[2] 73 a.

[3] 76 d—e.

[4] εναργες.

[5] 77 a. Ср. 65 d: «Признаём мы, что существует *справедливое-в-себе*, или не признаем? — Разумеется (μέντοι), признаём, клянусь Зевсом! (снова ответ Симмия); 74 a—b: «Мы признаём существование некоего *равного-в-себе*..., чего-то отличного от всех этих (равных) вещей (παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι): Признаём мы, что оно существует, или не признаём? — Признаём, клянусь Зевсом, да еще как! (μέντοι) (опять Симмий); 100 b—c: «Если ты согласишься со мною и признаешь существование всех этих реальностей (*прекрасное-в-себе и само по себе*, и т. д.), я надеюсь, это позволит мне открыть и показать тебе *причину* бессмертия души (следует обратить внимание, что ἀπόδειξις [доказательство] направлено именно на то, чтобы объяснить вещь через ее причину, ср.: **Арист.**, *Аналит. Втор.*, I 24, 85 b 23, ἡ ἀπόδειξις συλλογισμὸς δεικτικὸς αἰτίας [доказательство есть силлогизм, показывающий причину]). Конечно, я согласен, — отвечает Кебет, — и иди прямо к цели». С тем большим основанием *в Государстве* существование Идей допускается как нечто само собой разумеющееся, то, что нельзя опровергнуть, и что само служит началом доказательства, ср. VI, 507 a—c и V, 475 e сл., где, как отмечает **Shorey**, *ed. cit.*, Платон уже осознает сложности относительно κοινωνία [общности] между Идеями, затронутые в *Парменид*е (131 b сл.) и *Софисте* (252 сл.).

чей[1]. Ни Кебету, ни Симмию нечем возразить на аргументы Сократа. По крайней мере, если учитывать только эти рассуждения[2], им сказать нечего[3]. Если Симмий все еще сомневается, то исключительно из-за человеческой слабости и величия предмета[4]. Его убеждают только предоставленные аргументы. Обращает на себя внимание ответ Сократа. Конечно, строгость его доказательства сомнений не вызывает. Но как быть с «самыми первыми основаниями»[5]? Здесь самые первые основания — это Идеи. В данном случае Платон считает их достоверными[6], но если разобрать их достаточно глубоко, то всё их рассуждение получит должную ясность, и нужды в дальнейшем исследовании не будет. Ученики согласны[7]. Выше[8] нам сообщают критерий, позволяющий определить первое основание. Ὑπόθεσις не является первой, если оказывается выводом из другой ὑπόθεσις. Значит, при необходимости обосновать гипотезу следует прибегнуть к другой, вышестоящей гипотезе, то есть гипотезе, относящейся к понятиям более высокого порядка, и так до тех пор, пока не доберешься до принципа такого уровня, что он уже никоим образом не сможет быть выводом из какой-либо предпосылки, и потому не будет нуждаться ни в какой предварительной ὑπόθεσις, то есть будет чисто ἀνυπόθετος[9] [беспредпосылочным]. Этот абсолютный принцип достигается при восхождении от гипотезы к гипотезе[10]. Таким образом, данный метод делится на два этапа. Сначала взвешивают ценность каждой из промежуточных гипотез и проверяют, созвучны[11] ли выводы, которые из нее следуют[12]. Но этого созвучия достаточно только для проверки точ-

---

[1] 107 a—b.

[2] Примечательно γε [по крайней мере] в словах ἔκ γε τῶν λεγομένων [по крайней мере из того, что здесь говорится], 107 a 8.

[3] οὐδέ πῃ ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις [я полон доверия к этим словам], 107 a 4, οὐδ' αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπῃ ἀπιστῶ [я тоже не нахожу, в чем бы усомниться], 107 a 8.

[4] 107 a—b.

[5] τάς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας, 107 b 4.

[6] πίσται, 107 b 4.

[7] ἀληθῆ λέγεις, 107 b 8—9.

[8] 101 d окончание.

[9] Гос. VI, 510 b, 511 b.

[10] ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα, Гос. VI, 510 b.

[11] εἰ ἀλλήλοις ξυμφωνεῖ; *Фед.* 101 d, ср.: *Мен.*, 86 e: συγχώρησον ἐξ ὑποθέσεως αὐτὸ σκοπεῖσθαι [позволь исследовать это из предпосылки], *Парм.*, 135 e: εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως [если все, что мы предположили, существует, следует рассматривать выводы из этого предположения], напр., 140 a: если допустить предположение, πολλά ἐστιν [многое существует], что из этого следует, τὶ χρὴ συμβαίνειν.

[12] τὰ συμβαίνοντα.

ности гипотезы. Оно не объясняет ее как основание. Чтобы разобраться[1] в самой гипотезе, ее в свою очередь рассматривают как вывод, «в ее основу полагают другую гипотезу»[2]. Гипотеза, которую достигают в последнюю очередь, по определению первая и наилучшая[3]. Это ἀρχὴ ἀνυπόθετος [беспредпосылочное начало]. Но это и есть то самое качество, которое отличает Идею. На сей счет как-то уже было подмечено, что для Платона «первое основание имеет значимость аксиомы, то есть изначальной истины, которую невозможно отрицать, потому что она является самим условием всякой логической мысли и всякой науки, чем-то сопоставимым с законом тождества или противоречия»[4].

Тут возникает одно затруднение. С логической точки зрения необходимость Идей действительно понятна. На них в конечном итоге зиждется любая мысль. Но с какой стати их помещать в сферу бытия? Закон тождества тоже имеет логическую значимость, но никто же не придает ему значимость онтологическую. На каком основании с уровня ума Платон тут же переходит на уровень бытия? Со времен Наторпа данная проблема находится в центре внимания современных ученых. Это понятно. Реальное существование Идей кажется каким-то философским монстром, а перемещение *a priori* из сферы понятия в сферу бытия представляет собой паралогизм, в котором не хочется упрекать Платона.

При этом, по-видимому, забывают, что даже если отталкиваться только от познания, подход к Идее может быть двояким. Конечно, *эйдос* есть «негипотетический» принцип, условие всякого осмысленного рассуждения. Но кроме того — и это его главный аспект — он есть *неизменное бытие*. Поиск мира стабильных реальностей был вызван прежде всего изменчивостью объектов чувственных. Подобно тому, как объекты первого порядка, объекты чувственно воспринимаемые, представляются чувствам объектами *реальными*, предметное существование которых, очевидно, уже при их восприятии, точно так же взору души не менее реальными представляются объекты второго порядка, объекты умопостигаемые. От чувственных объектов их отличает только признак *неизменности*. Но *существование* их так же несомненно, как существование ὁρατά (видимого). В последнем случае объект познания виден, в первом — незрим, но и здесь, и там он принадлежит

---

[1] λόγον διδόναι.

[2] ἄλλην ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, *Фед.* 101 d окончание.

[3] ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοντο. Ibid.

[4] **P. Frutiger**, *Les mythes de Platon*, 1930. P. 72.

бытию. Следует напомнить также, что ни та, ни другая догма, ни догма, постулирующая *реальность* объекта познания, ни догма, утверждающая *неизменность* его — не суть изобретения платонизма. Платон заимствовал их от Парменида, и можно с уверенностью сказать, что метафизическую природу Идеи он воспринял, скорее, от элеата, нежели от своего учителя[1]. Каким бы образом он ни познакомился с поэмой «О Природе», — читая ли саму книгу, как думаю я, или обнаружив еще живую традицию в Великой Греции[2], — в ней Платон столкнулся с формальными положениями, утверждающими, что познание необходимым образом приводит к Сущему, и что Сущее должно быть неподвижным.

С учетом этого исходного пункта становится ясно, что на самом деле усилия Платона не были направлены на *реализацию* какого-то логического постулата или на *априорное* отнесение мышления к бытию. В данном случае свидетельство Аристотеля опять-таки сомнительно. Когда Стагирит показывает нам, как его учитель наделяет существованием, трансцендентным и вечным характером[3] сократовское всеобщее[4], он преследует нужную ему конкретную цель. По своему обыкновению он упрощает, причем совершенно ясно, что в данном случае это упрощение подготавливает критические положения, которые философ хочет сформулировать. Поэтому мы вправе поостеречься и довериться в этом вопросе только самому Платону. Тогда при анализе Диалогов прежде всего вскрывается противопоставление двух объектов — изменчивого и неизменного, становящегося тем самым объектом познания.

Если упустить из виду такой генезис Идеи, можно прийти к выводу о принадлежности умопостигаемой θεωρία к сфере чистого познания. Именно к такому заключению приходят некоторые современные интерпретаторы платонизма: логический постулат не имеет никакого права на онтологическое существование. Но если

---

[1] Ср.: **Дильс**. *Учение Парменида*, 8, 34—38: ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἐστι νόημα. — οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμενον ἐστίν, — εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γαρ ⟨ἢ⟩ ἔστιν ἢ ἔσται — ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν — οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι [Одно и то же — мышление и то, о чем мысль, — ибо без сущего, о котором она высказана, — тебе не найти мышления. Ибо нет и не будет ничего, — кроме сущего, так как Мойра приковала его, — быть целокупным и неподвижным], с комментарием с. 85—86.

[2] *Кратил* и *Федон*, в которых появляется теория Идей, написаны после первого путешествия.

[3] οὐσία χωριστή, ἀΐδιος.

[4] καθόλου, ἕν τι παρὰ τὰ πολλά, ср.: Index Aristot., s. v. Πλάτων, 599 a 24—32.

он не есть сущее, его нельзя и увидеть. Значит, он — не объект созерцания. Следовательно, θεωρία возможна только в сфере прекрасного. Она существует и может существовать только как феномен эстетический[1]. Тексты Платона противоречат такой трактовке. Философ созерцает не только *прекрасное*, но и *справедливое, благое, большое, равное*. Конечно, концепция предсуществования души основывается на припоминании. Но ведь припоминание не есть воспоминание только о красоте. Оно пробуждает в нас все, что является объектом познания. Более того, изначально оно относится как раз к объектам познания математического[2]. Стало быть, сводить созерцание к ви́дению только Красоты невозможно. Когда θεωρητικός-досократик руководствуется порядком чувственных реальностей, когда θεωρητικός-платоник руководствуется порядком реальностей умопостигаемых, оба они выступают как ученые. Они стремятся к познанию всей совокупности мыслимого. Красота чувственного мира и красота умопостигаемого неба — только один аспект этих объектов. Точно так же наслаждения, которые созерцатель от них испытывает, — это лишь часть его счастья. Далее мы увидим, что часть эта очень важна. И тем не менее она — производна. Эстетическое наслаждение и религиозное переживание — плод радости чисто познавательной. Это значит, что прежде всего θεωρία сосредоточена на истинно сущем. Она — порождение необходимости в достоверном знании. Предпочтение, отданное Платоном этому аспекту созерцания, объясняется всеми предшествующими усилиями греческой мысли. Задача философа сводилась к различению Сущего, поскольку в силу своей неизменности оно — объект познания в наивысшей степени. Как же тогда он мог отказать этому объекту в существовании? И как, после того как он придал умопостигаемому онтологический статус, θεωρία могла бы не быть познанием, или, точнее, единственно возможным познанием? Рассекать труд философа на два обрубка, делать из платоновского познания логическую забаву, которая не ведет к сущему, а из платоновского созерцания — эстетическое упражнение, лишенное познавательной ценности, — значит не только противоречить магистральной линии греческой мысли, которая относит по-

[1] Таков тезис ученика Наторпа **J. A. Stewart'** а в его хитроумной книге *Платоновская теория Идей* (*Plato's doctrine of Ideas*), две части которой *Теория Идей как вклад в методологию* (*The doctrine of Ideas as contribution to methodology*) и *Теория Идей как выражение эстетического опыта* (*The doctr. of Ideas as expressing aesthetic experience*) — решительно противоречат друг другу и вопреки воле автора друг друга опровергают.

[2] В Меноне.

знание к порядку сущего и тем самым сущее в плане познания предполагает; это значит упускать из виду как раз то новое, что действительно несут в себе Диалоги, — метафизику, одновременно представляющую собой религию. Объект любовного созерцания не может не быть вместе с тем также объектом созерцания научного. Это одна и та же реальность. Чтобы ее постичь, необходима двойная транспозиция. Но будем помнить: объект, разделенный нами, в душе Платона всегда остается одним и тем же. Платон-ученый и Платон-верующий нераздельны точно так же, как в Идее нераздельны высший предмет познания и наивысший объект любви[1].

§ 2. Νοῦς

Θεωρία означает ви́дение. Объектом такого ви́дения является Умопостигаемое, νοητόν. Значит орган, воспринимающий этот объект, должен быть специально предназначен для его схватывания. Созерцание по самой своей сути предполагает наличие духовного ока, νοῦς. Различение двух органов — одного, связанного с видимым, и другого, связанного с умопостигаемым, — оказывается пропорциональным различению двух миров, ὁρατόν [видимого] и ἀειδές [незримого].

Такое различение проводится уже в *Федоне*. Коснувшись знакомого учения о сущем в себе, Сократ сразу же задается вопросом о способе его постижения. Как оно постигается? Глазами, каким-нибудь другим телесным органом? Нет. Созерцать наиболее истинное в каждой вещи[2], видеть ее сущность (οὐσία), то, чем по существу она является (ὅ τυγχάνει ὄν) тело неспособно. К истинно-

---

[1] Каким образом безвидный ἀειδές, ἀσχήματον, *эйдос* может быть видимым, и каково это ви́дение νους'а, это другой вопрос, которым мы займемся ниже, в гл. IV, о собственно созерцательном познании. Здесь следует отметить, что πρώτη ὑπόθεσις [первая предпосылка] можно увидеть только потому, что она выходит за рамки сферы логики. Мы не созерцаем закон тождества. Мы им пользуемся, и непосредственное ви́дение не извлекло бы из него ничего ни для развития познания, ни для радости любви. Следовательно, если наука это действительно θεωρία, и если θεωρητικός созерцает сам εἶδος, то сделаем из этого вывод, что данный εἶδος больше, чем аксиома. Он виден постольку, поскольку он существует.

[2] ἦδη οὖν πώποτέ τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες; — οὐδαμῶς, ἦ δ'ὅς. — ... ἆρα διὰ τοῦ σώματος αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον θεωρεῖται [А тебе случалось хоть раз видеть что-нибудь подобное воочию? — конечно, нет, — сказал он, — ... Так как же самое истинное в них мы обнаруживаем с помощью тела?], 65 d 5, e 1.

му познанию (γνῶναι) этого[1] ближе всего тот, кто наилучшим образом приучился размышлять (διανοηθῆναι) над сутью всякой вещи, которую он рассматривает. Здесь только необходимо пользоваться мышлением (διάνοια) и не смешивать ее ни с чем чувственным. Разве тот, кто с помощью одной лишь чистой мысли станет преследовать не смешанную ни с чем реальность всего сущего во всей ее чистоте, и не будет пользоваться при этом ни зрением, ни слухом, ни какими-либо телесными способностями, которые только смущают душу и препятствуют ей в достижении истины и разумения (φρόνησις), — разве такой человек не получит в добычу подлинное бытие[2]? Излюбленная идея Платона! Всякий раз, раскрывая перед нами мир Идей, он тем самым едва ли не сразу связывает этот мир с назначением *нуса*.

Так, определив в *Пире* прекрасное в себе «во всей истинности его чистой, несмешанной природы»[3], Платон тут же возвращается к органу, который эту Красоту созерцает, и живописует счастье философа, если тот им пользуется. «Неужели ты думаешь, что человек, устремивший взор ввысь, подобающим органом созерцающий Прекрасное, о котором мы говорим, и с ним неразлучный, будет жить жалкой жизнью?»[4] Прекрасные предметы дольнего мира видят глаза тела. Точно так же идеальная Красота открывается оку души[5].

Та же линия проводится в *Государстве*. Подлинный любитель науки (φιλομαθής), говорит Сократ, не останавливает свой взор на объектах мнения: он не прекращает своих любовных исканий, покуда не постигнет природы действительно существующего бытия органом души, способным его воспринять[6]. К определению органа

---

[1] *Фед*. 65 d—e.

[2] *Фед*. 65 e—66 a.

[3] Эти три эпитета εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον указывают на ту же реальность, что и αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινές [несмешанное само по себе] *Фед*., 66 a. Εἰλικρινές [несмешанное] есть главное отличие νοητόν в его противопоставлении δοξαστόν [мнимому], *Гос*., V, 478 d τοῦ εἰλικρινῶς ὄντες [поскольку оно несмешанное]. καθαρόν τε καὶ εἰλικρινές [чистое и несмешанное] *Филеба*, 52 d, относятся к истине, ср.: *Федр*, 247 c.

[4] *Пир*, 211 d—e.

[5] *Пир*, 212 a 3 ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, ρπ. ἀνθρώπου… ἐκεῖνο ᾧ δεῖ θεωμένου, a 1.

[6] ὃ γε ὄντως φιλομαθής … οὐκ ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος πρὶν αὐτοῦ τοῦ ὅ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφαάπτεσθαι τοῦ τοιούτου [что касается человека, имеющего прирожденную склонность к знанию.., то страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи тем в своей душе, чему подобает касаться таких вещей]. *Гос*. VI, 490 b. Это касание предполагает родство, προσήκει δὲ ξυγγενεῖ.

душевного зрения подводит аллегория с пещерой — образное выражение восхождения от видимого к незримому. «Этот наш символ показывает, что у каждого в душе есть такая способность, орган, помогающий ему обучиться. Но как глазу возможно обратиться от мрака к свету не иначе как вместе со всем телом, так же нужно отвратиться всей душой от всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче»[1]. Параллель между двумя зрительными способностями Платон последовательно проводит также, определяя место диалектики в программе обучения философа. Чувственное зрение стремится охватить не тени и образы, но саму реальность: живые существа, звезды или солнце. Так же обстоит дело и с диалектикой. Пренебрегая помощью чувств, диалектик устремляется к самой реальности всего существующего и не прекращает преследования, пока не охватит одною лишь мыслью[2] бытие само по себе, то есть Благо; как телесное зрение останавливается только на видимом, так же и диалектик останавливается только на умопостигаемой цели[3]. При переходе от мрака к свету, будучи не в состоянии лицезреть само сущее, узник сначала разглядывает его тени или отражения в воде, и только в конце пути созерцает пылающий солнечный диск. Так, взятые в целом занятия, которые формируют философа, ведут прекраснейшее начало его души к ви́дению самого совершенного в сущем, подобно тому как самая светлая часть нашего тела создана для созерцания самой светлой части видимого и материального мира[4].

Наконец, то же учение находим и в *Федре*. Ограничимся цитатой следующих знаменитых слов. «Эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на нее-то и направлен истинный род знания»[5].

---

[1] *Гос.* VII, 518 c.

[2] αὐτῇ νοήσει.

[3] ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει ὥσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τοῦ ὁρατοῦ. *Гос.* VII, 532 a—b.

[4] Ibid. 532 b—c.

[5] 247 c. ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον, то есть занебесную область, ὑπερουράνιος. У этого текста чрезвычайно плотная смысловая нагрузка. Первый компонент избавляет οὐσία от власти чувств (ср.: *Фед.*, 66 a 6, 67 b, 79 d; *Пир*, 211 a—b, e), второй передает ее постижение νοῦς'у (*Фед.*, 65 e; *Пир*, 212 a; *Гос.* VII, 518 c—d), третий связывает ее с одним из родов знания: об этих двух γένη — ἐπιστητόν [доступном познанию] и δοξαστόν [мнимом], соответствующим двум εἴδη незримого и видимого,

Но как бы ни называть око души — φρόνησις, διάνοια, νόησις, или νοῦς, остается неясным, на каком основании он должен видеть Идею. Все, на что в этой связи ссылается Платон, — это закон ὁμοιότης [подобия]. На самом деле принцип, постулирующий, что поскольку подобное стремится к подобному, знание заключается во встрече двух ὅμοια [подобных друг другу элементов], был установлен задолго до него[1].

Подобием объясняется, например, состав сущего. «Огонь желает достичь ему подобного»[2]. «Все эти четыре элемента — солнце[3], земля, небо[4] и море[5], — тесно связаны между собой, часть с частью, во всем сущем, которое в тленном мире природа составила из их естества. И всякое сущее, произошедшее из этой первой смеси, находит в другом свое подобие и желает с ним объединиться»[6]. Это положение лежит в основе очень глубокой мысли: «Волосы, листья, густые перья птиц и чешуя, что родится на крепких телах, — все это состоит из одного естества»[7]. Таким образом, всякое создание стремится к себе подобному и все составляющие вселенной связывает какое-то родство[8].

ср.: *Фед.*, 79 a; *Пир.*, 202 a (где ἐπιστήμη [знание] характеризуется свойством τὸ ἔχειν λόγον δοῦναι [быть подкрепленным объяснением]), и особенно: *Гос.* V, 477 a—488 a. Согласно **Бёрнету**, *ad Phaed.*, 96 b 8, различать ἐπιστήμη и δόξα стали, должно быть, еще до Платона, ср. **Исокр.**, *Елена*, 5: ὅτι πολὺ κρεῖττόν ἐστι περὶ τῶν χρησιμῶν ἐπεικῶς δοξαάζειν ἢ περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι [поскольку гораздо убедительнее высказывать вероятные мнения о вещах полезных, чем точно знать о бесполезных]. По-видимому, *Елену* следует датировать 390 г. Кроме того, четыре книги περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης приписывают Антисфену (**Диог. Л.**, VI, 17). По-видимому, так же обстоит дело и с антитезой δόξα — ἀλήθεια, ср.: *Гос.* II, 365 c, где Платон цитирует **Симонида**, фр. 76 Bergk: τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλάθειαν βιᾶται [мнение пересиливает даже истину]. О противопоставлении νοῦς—δόξα, ср.: *Тим.*, 51 d εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐστον δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον κτλ. [Если разум и истинное мнение — два разных рода, в таком случае идеи, недоступные нашим ощущениям и постигаемые одним лишь умом, безусловно существуют сами по себе, сл.]. А *разум* и *мнение* — это, конечно же, два разных рода, поскольку у них разные начала, и осуществляют они себя неодинаково.

[1] Ср. уже: **Гомер**, *Од.*, XVII, 218 «Божество все время влечет подобное к подобному».

[2] **Эмпедокл**. Фрагм. 62, ст. 6 Дильс (*Досокр.*).

[3] ἠλέκτωρ [лучезарный], здесь — огонь.

[4] οὐρανός, здесь — воздух.

[5] θάλασσα — вода.

[6] Id., fr. 22, v. 1—5 Diels.

[7] Id., fr. 82, v. 1—2 Diels; цит. *Аристт.* Метеор., IV, 387 b 4.

[8] **Анаксагор**, с. 301, 7 Дильс: τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα (ср.: Демокрит, с. 359, 36 Дильс). Id. C. 301, 27, συνελθεῖν τὰ ὅμοια, **Левкипп**, с. 343, 7 Дильс.

Подобием объясняется рост существующего в результате питания. «Прирост происходит за счет подобного», — добавляет Эмпедокл[1]. Ему вторит Анаксагор: «Все существующее питается себе подобным, всякий прирост есть результат уподобления»[2]. Известно, до какой степени в своей собственной теории питания этот закон использует Аристотель[3].

Подобием объясняется движение[4], и поскольку, с одной стороны, познание, а с другой — чувство удовольствия и страдания возникают вследствие встречи двух меняющихся объектов (mobiles), именно эта встреча объясняет тот и другой порядок явлений.

«Что касается ощущения, — говорит Теофраст[5], — о нем существует двоякое мнение: одни полагают, что оно обусловлено подобным, другие — что противоположным. Парменид, Эмпедокл и Платон склоняются к первому решению». Доктрина Эмпедокла хорошо известна. Аристотель упоминает ее дважды[6]. «По словам Эмпедокла, познание возникает в силу встречи двух подобных элементов: Землю землею[7] мы зрим, и воду мы видим водою, / Дивным эфиром[8] эфир, огнем же огонь беспощадный. / Так же любовью любовь и раздор ядовитым раздором»[9]. Подробнее указание Теофраста[10]: «Далее, если бы для ощущения было достаточно соприкосновения без сочетаемости подобного[11], то ощущалось бы всякое соприкосновение. Поэтому для Эмпедокла познание нуждается в двух условиях: подобии и касании. Вот почему он говорит о гармонии». Эти законы чувственного познания применимы к мышлению. «Мышление происходит благодаря подобным (элементам), а незнание — благодаря различным»[12]. Так же, согласно

---

[1] С. 170, 8 Дильс. Ср.: **Макроб**. *Cam.*, VII, 5, 17 *Scimus autem similibus similia nutriri... singula ad se similitudinem sui rapere testis Empedocles* [с другой стороны, со слов Эмпедокла мы знаем, что подобное питается подобным... и каждая часть притягивает к себе свое подобие].

[2] P. 303, 12, 16 Diels = **Simpl.** *In Phys.*, III 4, 203 a 19, p. 460, 4 Brandis.

[3] Пища есть неоднородное, ставшее однородным, отсюда — назначение пищеварения, *Phys.*, VIII 7, 260 a 30—32, de An., II 4, 416 a 29—b 9.

[4] **Демокр**. С. 359, 36 Дильс: πεφυκέναι γὰρ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου κινεῖσθαι [действительно, подобное от рождения приводится в движение подобным].

[5] *De Sensibus*. 1, p. 499, 1—3 Diels (*Doxogr.*).

[6] De An. I 2, 404 b 8; *Meta.*, B 4, 1000 b 5.

[7] Которая находится в нас.

[8] Здесь — синоним ἀήρ [воздух].

[9] Фрагм. 109, ст. 1—3 Дильс.

[10] *De Sensib.* 15, p. 503, 21 ss. Diels.

[11] εἰ καὶ μὴ ἐναρμόττι τὸ ὅμοιον.

[12] *De Sensib.*, 10, p. 502, 7—9.

Сексту Эмпирику, думает и Демокрит[1]: «На основании древнего учения подобное познает подобное: все животные, — говорит Демокрит, — собираются в стада с однородными животными, голуби с голубями, журавли с журавлями, и так все прочие».

А вот мысли Эмпедокла касательно удовольствия и страдания: «Удовольствие возникает от смешения с себе подобным, а страдание — от смешения с противоположным»[2]. В отношении познания Анаксагор придерживается другого мнения, но вывод у него тот же: «Познание происходит благодаря тому, что отлично от познающего. Вот почему всякое ощущение сопровождается страданием, ведь соприкосновение с несхожим всегда причиняет страдание»[3].

Этим положениям Платон вторит в начале речи Гиппия[4]: «Мужи, собравшиеся здесь! Я считаю, что вы все тут — одна семья[5] по природе, а не по закону: ведь подобное родственно подобному по природе»[6].

Итак, общий принцип, к которому сводится естественное родство (συγγένεια) души и Идеи, ясен. Далее возникает вопрос, на чем основывается это родство: просто на подобии или на более тесной метафизической связи?

Принудительная[7] сила аргументов «Федона» объясняется отношениями, которые связывают ум с Идеей. Однако природа этой связи не определяется, и складывается впечатление, будто мы все еще имеем дело с каким-то смутным уподоблением. Так называемое доказательство от припоминания особенно упирает на одно положение[8] — в этой жизни мы познаём. Но познавать значит припоминать. Поэтому необходимо, чтобы прежде чем ниспасть в тело, ум видел Идеи и чтобы он тем самым существовал до рожде-

---

[1] **Democr.**, fragm. 164 Diels, *ap.* **Sext. Empiric.**, *Adv. Mathemat.*, VII, 116, 117, cf. Ibid., VII, 92, мнение, которое приписывают Филолаю: «В отношении всеобщей природы Филолай утверждал, что он ей сродни, поскольку подобное по своей природе создано, чтобы постигать подобное», p. 239, 23—24 Diels.

[2] **Theophr.**, *de Sensib.*, 9, p. 502, 5—6 Diels, 16, p. 503, 30 ss. Diels.

[3] Ibid. 29, p. 507, 21 ss. Diels.

[4] *Protag.* 337 c.

[5] συγγενεῖς.

[6] τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν. Ср.: *Лисид*, 214 a; *Горг.*, 510 b; *Пир*, 174 b, 192 a, 195 b; *Гос.* I, 329 a, IV, 425 c; *Федр*, 240 c; *Тим.*, 80 a—b (гармония звуков), 81 a—b (питание), *Законы*, IV, 716 c, **Арист.**, Rhet., I 11. 1371 b, *о Небе*, IV 3, 310 b2, 12, *Эт. Ник.*, VIII, 1161 b 35, и т. д.

[7] ἀναγκαῖον, 67 e 2.

[8] 76 d—77a.

ния. Но этот аргумент не доказывает ничего, кроме сосуществования двух реальностей — души и Идеи — во времени и месте, отличных от времени и места нашей земной жизни. Стоит только допустить существование Идей наряду с μάθησις [познанием], как сразу же приходится допустить и предсуществование души. В основе существования Идеи и предсуществования души лежит одна и та же необходимость[1]. Таким образом, мы приходим к *сущностному подобию*[2] между душой и οὐσία. Далее доказательство не работает. Самое большее, можно сказать, что, поскольку ум созерцал ее в своем доэмпирическом состоянии, эта οὐσία — *наша*[3]. Текст Платона только позволяет предположить, что между νοῦς и νοητόν существует какая-то связь, но характер этой связи он не объясняет.

Ничего принципиально нового не добавляет и третий аргумент, цель которого — установить, что душа *сущностно взаимосвязана* с Идеей[4]. Как мы видели, этот аргумент делится на две части: душа подобна *несоставной*[5] Идее, она подобна Идее *божественной*[6]. Рассмотрим, что, собственно, значит подобие в обоих случаях.

Первая часть аргумента возвращает нас к учению о неизменности Идей. Действительно, связующим звеном между *не-составным* как неразрушимым, и потому вечным, и *бытием-в-себе* выступает именно факт неизменности[7]. Бытие-в-себе не может погибнуть уже потому, что оно ἀξύνθετον [несоставное]. А делает его ἀξύνθετον прежде всего то, что оно не подвержено никакому изменению, каким бы изменение ни было[8], и вечно сохраняет одну и ту же тождественную форму[9], что отличает его от множества измен-

---

[1] ἴση ἀνάγκη, 76 e 6, ἡ αὐτὴ ἀνάγκη , 76 e 8—9.

[2] εἰς καλόν γε καταφεύγει ὁ λόγος εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι τήν τε ψυχὴν ἡμῶν... καὶ τὴν οὐσίαν [какое прекрасное прибежище находит наше рассуждение в том, что одинаково существует и наша душа, и эта сущность], 76 e—77 a.

[3] ἐπὶ ταύτην (τὴν οὐσίαν) τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμ ετέ ραν οὐσαν [к ней (этой сущности) мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях, поскольку находим, что она является н а ш е й изначально], 76 d—e, ср. 75 e: знание, видение, которое лежит в основе μάθησις [познания], есть нечто, нашей душе принадлежащее, οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἴη.

[4] 78 b—80 d.

[5] 78 b—79 e.

[6] 80 a—e.

[7] ἀεὶ κατὰ ταὐτά.

[8] μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἠντινοῦν ἐνδέχεται.

[9] μονοειδὲς αὐτὸ καθ' αὑτό.

чивых предметов[1], и благодаря чему несоставное неизменное по необходимости оказывается умозримым, постигаемым только посредством διάνοια[2]. Как же теперь уподобить саму природу разума природе *эйдоса,* как доказать, что разум тоже несоставной и неразрушимый? Здесь связующим звеном выступает уже *невидимое*, но скоро мы убедимся, что это свойство, для *неразрушимого* привходящее, едва ли решает доказательство. Из двух частей, составляющих человека, тело очевидным образом более сродни, больше уподобляется[3] видимому, а душа — незримому. Кроме того, опыт показывает, что душа приближается к невидимому в надлежащей мере, когда она избегает тела и сосредоточивается на самой себе. Чем больше душа является собой и действует сама по себе, тем скорее она встречает невидимое. Но *невидимое неизменно*[4]. Поэтому, постигая невидимое и накрепко к нему привязываясь, душа в свою очередь останавливается и достигает (само)тождественности[5]. Итак, положение о συγγένεια и бессмертии души[6] зиждется только на общем для мышления[7] и οὐσία свойстве быть невидимым и неподтвержденной гипотезе, что невидимое действительно неуничтожимо.

Не более надежна вторая часть аргумента. Из двух составляющих человека компонентов один создан, чтобы подчиняться, а другой, душа, — чтобы повелевать. Отсюда следует, что душа подобна божественному[8] как власть имущему, по природе. Но божественное — это сущее как таковое[9]. Поэтому, будучи подобным божественному, элемент, который в нас управляет, причастен существенным преимуществам бытия-в-себе[10]. Неужели это серьез-

---

[1] 78 d—e.

[2] τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ.

[3] ξυγγενέστερον, ὁμοιότερον, 79 b, e.

[4] Это ключевое положение доказательства, которое само нуждается в доказательстве.

[5] 79 d.

[6] ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ, 79 d 3.

[7] φρόνησις, 79 d.

[8] 80 a ἔοικεν ἡ ψυχὴ τῷ θείῳ.

[9] Эта основополагающая догма платонизма здесь подразумевается.

[10] 80 b. Ср. Гос., X, 611 e, где мы находим те же предикаты: εἰς τὴν φιλοσοφίαν τῆς ψυχῆς (δεῖ βλέπειν) καὶ ἐννοεῖν ὧν ἅπτεται καὶ οἵων ἐφίεται ὁμιλιῶν, ὡς ξυγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι καὶ οἷα ἂν γένοιτο τῷ τοιούτῳ πᾶσα ἐπισπομένη [На стремление души к философии (надо посмотреть), каких предметов она касается, какого общения она ищет, коль скоро она сродни божественному, бессмертному и вечно сущему и какой она стала бы, всецело следуя подобному началу].

но? Неужели Платон воспринимает всерьез эту совершенно внешнюю аналогию между душой и божественным? Ведь согласно его же собственному учению единство души и тела — это вынужденное состояние, мимолетное испытание, чистая случайность. Здесь один из ключевых принципов его психологии. Именно в этом она коренным образом отличается от аристотелевского учения о душе как форме тела. Согласно Платону, отличительной чертой души является ее связь с Идеей. Связь с телом для нее несущественна. Значит, власть, которую она вершит над телом, не зависит от ее природы. Но ведь силлогизм обладает аподиктической достоверностью, только если средний термин берется в качестве сущности субъекта. Так как предикат *господствующий*, фактически указующий на состояние произвольное и преходящее, этим свойством не обладает, делать какие-либо выводы относительно родственности души и сущего в себе мы не можем.

В «Государстве» используется другое понятие. Душа будто бы *подражает* Идее[1]. «Видя и созерцая[2] прекрасную гармонию неизменных Идей, которые не творят по отношению друг к другу несправедливости и от нее не страдают, а напротив, исполнены порядка и смысла, философ им подражает и им уподобляется[3]. Или ты думаешь, будто есть какое-то средство не подражать тому, с чем ты делишь радость при общении[4]? Общаясь с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах». По той же причине, так сказать, «обожествляется» и душа богов: созерцая Идеи они становятся коннатуральными своему объекту[5]. Боги являются богами потому, что они постоянно созерцают, а вот человек в силу сопротивления материи только устремлен к небу, словно «небесное» растение, чей корень пребывает где-то в горнем мире[6].

В общем, мы пришли к порочному кругу. Душа созерцает благодаря сходству. Это сходство — благоприятный результат созерцания. Но справедливо ли столь простое решение?

---

[1] μίμησις, VI, 500 c—d.

[2] θεωμένους.

[3] ταῦτα μιμεῖσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι.

[4] ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος.

[5] Объекты, на которые направлена мысль философа, есть те самые объекты, πρὸς οἵσπερ νεὸς ὢν θεῖός ἐστιν [в чем бог проявляет свою божественность]. *Федр*, 249 c.

[6] *Тим.* 90 a.

Конечно, чаще всего συγγένεια души с Идеей выглядит как прямое следствие теории Идей. Но подобно существованию самой Идеи это следствие не доказано. Ни особенности познания, ни бессмертие души, ни божественный характер богов, ни наше отношение к божественному — ничто из всего этого подобного следствия не подтверждает. Являясь необходимым для концепции *эйдоса,* точно так же, как материальный *эйдос* требует наличия глаза, который бы его видел, — это следствие так и остается гипотетическим. Единственное доказательство, которое для него можно привести, это *факт* существования μάθησις, познания. Познание существует, значит, Идеи видели — остальное на самом деле только метафоры, и как правило Платон ограничивается просто аллюзией. Сродства души с идеей требует само допущение νοητά. Один раз, в VI книге «Государства», аллегория с солнцем, которое постигает самое «солнечное»[1] из наших чувств, сгущает образ сродства до предела. Идея Блага так же относится к уму и «умному», как в сфере видимого солнце относится к видимому и видимым вещам[2]. Но образ — это еще не доказательство. Здесь Платон идет на поводу у традиции. Именно она заставляет его признать такое сходство за принятый факт[3], и перенос видимого в незримое здесь ничего не меняет. Закон ομοιότης будет действовать в новой сфере на тех же основаниях, на каких он был необходим в плане видимого. Ведь он остается таким же законом познания. Око души существует и познаёт Идею именно потому, что концепция Идеи лишается всякого смысла, как только оказывается, что она совершенно невидима.

Таков, во всяком случае, обычный ход рассуждений философа. Но не пробовал ли Платон представить его в более последователь-

---

[1] ἡλιοειδέστατον, VI, 508 a.

[2] 508 c.

[3] Кроме приведенных выше текстов у нас есть недвусмысленное свидетельство Аристотеля. De An., I 3, 406 b 28—30: «Тимей составляет душу из элементов (подразумевается *Тим.*, 35 a: мы вернемся к этому пассажу) и разделяет в соответствии с гармоническими числами для того, чтобы сообщить ей посредством врожденной добродетели чувство универсальной гармонии», ὅπως αἴσθησίν τε σύμφυτον ἁρμονίας ἔχῃ, что возвращает нас к закону «познающий должен быть подобен познаваемому», о котором прямо говорится в *de An.*, I 3, 404 b 16 τὸν αὐτὸν δε τρόπον (что и Эмпедокл) καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γιγνώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δε πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι [Подобным же образом и Платон изображает в «Тимее» душу как состоящую из элементов, ибо подобное, говорит он, познается подобным, вещи же происходят из начал]. Ср:. *Robin.* Études sur... la Physique dans la philos. De Platon. P. 51.

ном и более глубоком виде? Действительно, главная трудность «Федона» очевидна. По своей сути неразрушим только *эйдос*. Конечно, при его созерцании душа становится ему сродни, ему уподобляется. Как только она сосредоточивается на θεωρία, она в определенном отношении становится причастной неизменному. Дискурсивное мышление (discours) есть движение. Интуиция, завершение дискурса — это остановка, устойчивость и, разумеется, стабильная душа еще *больше* уподобляется невидимому, божественному, то есть *эйдосу*. Вот только *эйдосом* она не становится. Подлинное доказательство бессмертия души, доказательство принудительное, нужно было бы довести досюда. С другой же стороны, если подобное познается подобным, то *эйдос* может быть исключительно *эйдосом*, или чем-то *эйдосу* непосредственно причастным. По всей вероятности, учение Платона развивалось именно в этом направлении.

Возьмем в качестве последней инстанции *Эвдема* Аристотеля. Мыслящая, ноэтическая душа не раз именуется здесь εἰδός τι, своего рода Идеей. К такому ее пониманию ведут два пути.

Прежде всего, это опровержение положения о *душе-гармонии*. По мнению Филопона[1], Стагирит возвращается здесь к доводам «Федона» и приводит следующие аргументы[2]: «Гармония обладает противоположностью — дисгармонией. У души же противоположности нет. Значит, душа — это не гармония[3]. На это можно было бы возразить, что у гармонии нет противоположности в собственном смысле, а то что ей противоположно — это неопределенная лишенность[4]. С другой стороны, *постольку, поскольку душа является некой Идеей*[5], у нее и должна быть неопределенная противоположность, если, конечно, подобно тому, как мы говорим, что такая-то гармония переходит в дисгармонию, мы также можем утверждать, что такая-то лишенность переходит в (Идею, представляющую собой) душу»[6]. Олимпиодор воспроизводит первый аргумент с ценным добавлением: «У души, — говорит он, — нет противоположности, *ибо она сущность,* οὐσία γάρ»[7].

---

[1] **Аристотель**, *фрагм.*, 41, 1481 b 20 Rose.

[2] *Ibid.*, b 42 ss.

[3] Здесь цитата из *Эвдема* у Розе заканчивается. Однако продолжение вполне в духе Аристотеля. Оно совершенно в духе Аристотеля.

[4] στέρησις ἀόριστος, 1482 a 2.

[5] ὡς εἴδει τινι οὔσῃ.

[6] 1482 a 2—6.

[7] 1482 b 19.

Второй путь более тесно[1] связан с нашим исследованием[2]. «Согласно Платону Идеи[3] и многочисленные вещи, причастные Идеям[4], как правило, находятся в отношении *омонимии*[5]. Согласно Аристотелю, если причастное Идеям делимо, омонимии не возникает из-за слишком большой разницы, которая отделяет делимое от неделимой Идеи. Но (в случае) разумной[6] души (омонимия существует), если учесть, что душа не только определима, но и сама служит для определения[7]. В самом деле, поскольку она в некотором роде является промежуточной[8] между неделимым и делимым, постольку она одновременно причастна как определяемому, так и определяющему, одному — тем что развертывает и расчленяет свои мысли[9], другому — вследствие своей предрасположенности все сводить к определенным терминам[10] и потому, что объединяет все свои ранее расчлененные мысли в свете одной и той же идеи[11], подражая тем самым деятельности ума, который определя-

---

[1] [Поскольку ниже речь пойдет о мотивированной (ἀπὸ διανοίας) омонимии по подобию (καθ' ὁμοιότητα) и по причастности (κατὰ μέθεξιν). О восстановлении неоплатониками аристотелевской классификации омонимов см., напр., комм. К. Луна к французскому переводу комментария Симпликия на «Категории» (*Simplicius*. Commentaire sur «Les Categories». Fasc. 3, Brill, 1990), в частности, с. 83, прим. 99, где перечисляются места в комментариях на «Категории», содержащие указанную классификацию, и с. 98—100, где классификации обобщаются в виде схем] (*примеч. пер.*).

[2] **Аристотель**, *фрагм.* 42, 1482 b 24—42. Текст приводится из Симпликия.

[3] τὰ εἴδη.

[4] τὰ κατ' αὐτὰ εἰδοποιούμενα, ср. *Фед.*, 78 e: многочисленные образчики красоты — люди, лошади, одеяния, или что-либо другое, есть *омонимы* Прекрасного-в-себе, 102 b, и Парм., 133 d τὰ... παρ' ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις [эти присущие нам (подобия), являющиеся их (Идей) омонимами].

[5] ὁμωνύμως.

[6] λογικη.

[7] Точно так же, как и εἶδος, ὡς μὴ μόνον ὁριζομένην ἀλλὰ καὶ ὅρον οὖσαν, 1482 b 29—30.

[8] μεταξύ.

[9] ὡς ἀνελιττομένη. Это слово становится понятным, если обратиться к *Филебу*, 15 d—e, где, рассуждая о пристрастии молодых людей к рассуждениям, τὸ τῶν λόγων πάθος, Платон говорит, что, с одной стороны, они закручивают и сливают воедино (τοτὲ μὲν... κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἕν) то, что следует разделить, а с другой — снова разворачивают и расчленяют по порядку свои мысли (τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων). Это упорядоченное развертывание предполагает наличие определяемых терминов, ὁριζόμενα. Насколько в своих рассуждениях душа их содержит, она является причастной к ὁριζόμενον.

[10] διὰ τὴν ἀεὶ κατὰ ὅρους μετάβασιν.

[11] διὰ τὴν τῶν ἀνειλιγμένων πάντων εἰς ἓν συναγωγήν.

ет свой предел каждому сущему[1]. Вот почему в *Эвдеме* — я говорю о том диалоге о душе, что посвящен Эвдему — Аристотель провозглашает душу своего рода Идеей[2] и одобряет тех, кто считает ее воспринимающей Идеи[3], причем не душу в целом, но душу ноэтическую, коль скоро она знает все истинные Идеи. В самом деле, разум, высшая часть души, и подлинные Идеи относятся к одному и тому же однородному ряду»[4].

Такое преимущество *омонимии*, сохраненное за разумной душой, представляет большой интерес с логической точки зрения. Перед нами необходимое следствие закона подобия. Если разум знает Идеи, он должен принадлежать к тому же, что и Идеи, роду. Поэтому он некоторым образом должен быть Идеей. Можно ли обнаружить в Диалогах какое-нибудь предчувствие этой истины?

Как νοητόν, *умопостигаемое*, душу изображает один небольшой пассаж из *Законов*. Этот отрывок примечателен тем, что представленное в нем мнение бездоказательно. Платон просто предполагает. На это у него есть все основания. Он не вполне уверен. В подобных литотах нет ничего неожиданного. Зачастую за ними не кроется ничего, кроме чисто аттической сдержанности. Однако, возможно, здесь есть нечто большее. То что философ развивает свою мысль, не прибегая к доказательству, может означать так же очень надежную ее вероятность[5]. «Всякий человек, — констатирует афинянин, — видит тело Солнца, душу же его никто не видит. Равным образом никто вообще не видит души тел одушевленных существ — ни живых, ни мертвых. Есть все основания считать, что род этот по своей природе совершенно не может быть воспринят никакими нашими телесными ощущениями и что он принадлежит умопостигаемому порядку и схватывается только умом[6]. Значит, судить о нем мы должны только с помощью разума[7]»[8].

Большую ясность может внести «Тимей»[9]. Однако прежде, чем к нему обратиться, следует ответить на одно возражение. Этот

---

[1] Здесь — Бог, ὡς παρισουμένη ᾧς ὁρίζοντι νῷ.

[2] εἶδός τι.

[3] τῶν εἰδων δεκτικήν.

[4] συστοιχία. Об этом слове ср. Ind. **Aristot.**, s. v.

[5] *A strong suspition*, **Bury**, Loeb Class. Libr., II, 347.

[6] πολλὴ ἐλπίς... νοητὸν δ' εἶναι νῷ μόνῳ.

[7] διανοήματι.

[8] *Законы*, X, 898 d—e.

[9] В своем толковании этого места я придерживаюсь блестящего анализа г. **Робена**, *op. cit.* P. 50—60.

диалог, мол, представлен в форме мифа и потому не имеет никакой научной ценности. Но так ли велик этот разрыв в действительности? Можно ли напрочь разделить миф и диалектику? По-видимому, учение диалога сложнее и требует более тонкой оценки[1].

Тимей мифологичен прежде всего потому, что главная его тема — это космология. Предметом сочинения является γένεσις, изменение. Мы попросту не можем удержаться в рамках диалектики, ибо здесь больше нет тех признаков стабильности, которые требуются от объекта познания[2]. Но это вовсе не значит, что в тексте Платона все ложно. Определенной степени вероятности мы достигаем, только она лишь *приблизительно* достоверна. Полностью достоверное недостижимо. Таковы только Идеи. Поэтому философ и показывает, каким образом должны были произойти вещи и как им нужно было произойти в соответствии со здравой логикой. Отчасти физика *Тимея* есть физика *a priori*[3]. Она выводит возникновение сущего из всеобщего порядка Идей. Но в предложенной нам дедукции нет строгости, которая требуется для полноценного анализа. Мир не может возникнуть без начала, анализу не поддающегося и по своей природе отличного от Идеи, поэтому развитие дедуктивного анализа сталкивается в диалоге с необходимостью другого рода. В результате встречи этих двух сил, этих дополнительных причин, равным образом необходимых для возникновения мира, текст начисто лишается всего, что характерно для подлинной науки, диалектики. Теперь вернемся к данным *Тимея*. В том, что здесь говорится о душе и ее возникновении, нет достоверности теории Идей — Платон только констатирует их наличие и вытекающие отсюда следствия, а затем останавливается на механизме построения души в соответствии с данной доктриной. И вот, если взять θεωρία и связь ума с умопостигаемым, то здесь мы находим условия, при которых душа такое отношение обеспечивает. Эти сведения о душе, таким образом, не только отчасти объясняют нам

---

[1] В этом отношении, ср., в частности: **Frutiger**, *op. cit.* P. 12—19 (опровержения тезиса Couturat).

[2] Ср. *Филеб*, 59b: βέβαιον есть признак Идеи.

[3] **Робен**, *op. cit.*, с. 7—12. Он же постарался показать (это главный предмет его сочинения, ср. с. 7), насколько механизм, составляющий другой дополнительный аспект платоновской физики в *Тимее*, отличается от атомистического механизма Левкиппа и Демокрита, ср. ibid., с. 61 сл., 68 сл., в частности с. 70: «Поэтому существует умопостигаемый механизм, который служит моделью для механизма физического и который необходим для его понимания», и с. 73 с выводом: «Следовательно, вечно актуальный источник движения находится в неподвижном двигателе, а мир существует в душе Демиурга».

ее роль в созерцании, но и до некоторой степени оказываются необходимыми для его понимания Θεωρία.

В частности, элементы для построения души, по-видимому, выбирались прежде всего так, чтобы обосновать характер познания — оно невозможно без природного сродства, и психология *Тимея* основывается именно на этой природной связке (conjunction).

В самом деле, душа[1] состоит из трех элементов[2]: из неделимой[3] сущности, соответствующей вечно тождественному умопостигаемому самому по себе[4]; из сущности делимой[5], соответствующей обреченному на вечное возникновение[6] чувственному; из третьей сущности, полученной в результате смеси двух первых, включающей в себя природу Тождественного и природу Иного. «Точно так же[7] Демиург составил душу, промежуточную между неделимым элементом Тождественного и Иного и делимым элементом, присущим телам»[8].

Итак, в состав души входят три элемента: неделимое, то есть умопостигаемое[9], делимое, то есть чувственное[10], и промежуточное, сотворенное смешением двух первых элементов и потому совмещающее в себе природу Тождественного и Иного. Эти три

---

[1] Речь идет о мировой душе, от которой душа смертного «отличается только тем, что при ее создании Демиург не столь заботливо следил за точностью пропорций смеси». **Робен**, op. cit. C. 59, прим. 3, ср.: *Тим.*, 41 d 4—7. Кроме того, «само собой разумеется, что душа, о которой мы говорим, по своей сути является умом в принципе жизни», ср.: **Робен,** loc. cit., где нас отсылают к *Тим.*, 30 b.

[2] *Тим.*, 35 a—b.

[3] ἀμέριστος.

[4] ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον — это техническая формула для обозначения *эйдоса*, ср.: *Фед.*, 78 c, e, 102 a—103 a и далее. Применительно к душе этот предикат демонстрирует ее природное сродство с Идеей.

[5] μεριστός.

[6] γιγνομένης здесь — усиливает контраст с ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης, ср.: **Тэйлор**, Комментарий на Тимей, 1928, с. 108.

[7] Вместе с Бёрнетом, **Робеном** (op. cit., p. 55, n. 1) и **Риво** я читаю κατὰ ταὐτά (35 a 5).

[8] ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ, 35 a. Примечательно, что вместо αὐτῶν Плутарх (1012 C) читает αὐτήν (τὴν ψυχήν, при этом συνέστησεν... αὐτήν из пассажа 35a подхватывает слова ψυχὴν... συνηστήσατο из 34 c), тем самым снимая главную трудность. Если сохранить αὐτῶν, под этим словом следует понимать вместе с г. **Робеном** (op. cit., p. 55, n. 1) Тождественное и Иное. Так же читает **Риво**: «неделимый элемент этих двух реальностей».

[9] и соотносящееся с умопостигаемым.

[10] и соотносящееся с чувственным.

сущности слиты так, что они образуют единое целое[1]. Поэтому душа есть смесь по природе[2].

Здесь невозможно рассмотреть все толкования, предложенные для неделимого, делимого и промежуточного. Стоит отметить только один момент. За исключением Ксенократа, который выводит из нашего пассажа определение души как «самодвижущегося числа»[3], и Прокла, который склонен видеть в нем составление сущности души, а не ее познавательной способности[4], комментаторская традиция единодушно объясняет эту смесь на основании природы объектов, которые предстоит познавать душе. «Платон, — говорит Аристотель, — составляет душу из элементов. В самом деле (он полагает), что подобное познается подобным, а объекты знания происходят из тех же самых начал, (что служат для построения души)»[5]. Как отмечает Тэйлор[6], στοιχεῖα означают в этом тексте не четыре материальных «корня» Эмпедокла, а метафизические принципы сущего, неделимого в случае *эйдоса*, делимого в случае αἰσθητόν, Тождественного и Иного в обоих случаях. Πράγματα также означают не материальные тела, а все объекты, которые познает душа, какими бы они ни были — *эйдосы* как невидимые, так и чувственные. Стало быть, состав души в «Тимее» подчиняется закону подобия, он — его следствие. То же самое говорится в учении академика Крантора. Функция души заключается в суждении о вещах умопостигаемых, чувственных и их отношениях; следовательно, в ней должно содержаться что-то от природы этих объектов — неизменного умопостигаемого, изменчивого чувственного, Тождественного и Иного, поскольку как умопостигаемое, так и чувственное в равной степени предполагают оба эти принципа[7].

---

[1] εἰς μίαν ἰδέαν, ἐκ τριῶν ποιησαάμενος ἕν.

[2] Обращают на себя внимание слова δύσμεικτον, μειγνύς, μεμειγμένην в четырех строках, 35 a 9—b 3.

[3] Ср. **Плутарх**, περὶ τῆς ἐν Τιμ. ψυχογονίας, c. 2, 1012 F. Ксенократ (согласно Плутарху, loc. cit.) рассуждает следующим образом: «Душа — это число, которое движет само себя». Так вот, вместе взятые неделимое и делимое составляют число, но движения еще не возникает. Напротив, оно возникает тогда, когда к οὐσία, составленной из двух первых элементов, добавляют Тождественное и Иное, получая тем самым душу.

[4] δύναμις γνωστική, in *Tim.*, II, p. 154 Diehl.

[5] **Арист**. *de An.*, I 2, 404 b 16.

[6] Op. cit. C. 110. Ср.: кроме того, весь параграф, с. 109—136.

[7] Ср.: **Плутарх**, *loc. cit.*, с. 2, 1012 F—1013 A. Сложно сказать, соотносятся ли Тождественное и Иное из нашего текста по-отдельности одно только с умопостигаемым, а другое только с чувственным, или же они сочетаются с тем и другим одновременно. По-видимому, Тэйлор (*op. cit.*, p. 198), придерживается

Перед нами «эпистемологическое» толкование. Тот же подход видим у Посидония: считая делимое протяженностью, а промежуточную сущность — математическими объектами, промежуточными между неделимыми Идеями и чувственно воспринимаемым, он тем не менее также опирается на принцип ὁμοιότης [подобия]. Чтобы познавать два крайних члена, душа должна быть причастной их природе; значит, в ней содержится как ἀΐδιον [невидимое] νοητά [умопостигаемых объектов], так и παθητικόν [страдательное] αἰσθητά [объектов чувственных]; следовательно, душа должна быть в некотором роде сущностью промежуточной между тем и другим. В силу такой промежуточной, ἐν μέσῳ, природы душа оказывается сродни сущностям математическим, находящимся между[1] высшими умопостигаемыми и чувственными объектами[2]. В завершение нашего обзора сошлемся на Плотина. Если душа, пишет он, неделима и не делится на части[3], то только потому, что она умопостигаема и приходит из умопостигаемого мира. Если же, как справедливо утверждают, она делима по телам[4], то говорят это потому, что она удаляется из горнего мира[5] и нисходит в тело. И наконец, в этом новом состоянии душа остается неделимой[6] только потому, что существует некая ее часть, которая сюда не приходила и природа которой не претерпевает разделения. Поэто-

---

первого понимания, хотя и признает, что Тождественное и Иное могут сказываться о любом субъекте, каким бы он ни был, ср.: *Тим.*, 37 b 3 ss. Крантор предпочел второе решение, рассуждая (Согласно Плутарху, l. c.) сл. образом: a) неделимое есть абсолютное Тождество, а делимое — абсолютное Различие; — b) функция души — κρίνειν, т. е. познавать посредством определения умопостигаемого и чувственного и соотношения с ними; c) следовательно, необходимо, чтобы как в умопостигаемом, так и в чувственном содержались и Тождество и Различие; d) поэтому, чтобы οὐσία, созданная из неделимого и делимого, была душой и выполняла ее функции, она должна воспринять также смесь Тождественного (абсолютного) и Иного (абсолютного). Аналогичного понимания придерживается и г. Робен (op. cit., p. 55). Он любезно изложил мне его в личной беседе, непосредственным результатом которой стало настоящее примечание.

[1] μεταξύ.

[2] Ср.: **Плутарх**, *loc. cit.*, 1023; **В.-С. Г. Робен**, *op. cit.*, с. 51, придерживается того же понимания οὐσία ἐν μεέσῳ: «Душе предназначено познавать вещи умопостигаемые, вещи чувственные, и вещи промежуточные, т. е. математические объекты».

[3] ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος.

[4] **Плат.**, *Тим.*, 35 a μεριστὴ περὶ τὰ σώματα.

[5] Умопостигаемого.

[6] ἀμέριστος.

му слова Платона[1] означают то, что душа сотворена из сущности, которая остается в горнем мире, и сущности, которая от нее зависит, но которая нисходит сюда, словно луч из центра. Стало быть, в мире дольнем душа видит *исключительно благодаря той своей части, в силу которой она сохраняет в себе природу всецелого*[2]. Лучше охарактеризовать родственность природы умной души и умопостигаемого невозможно. Перед нами та самая связь, что лежит в основе и позволяет существовать созерцанию, θεωρία.

Таким образом, позиция комментаторов кажется единодушной. Структура души[3] определяется не чем иным, как ее познавательной функцией[4]. Составленная из таких элементов, она вращается сама в себе. «И в зависимости от того, соприкасается[5] ли она с объектом знания[6], обладающим делимой сущностью[7], или с объектом, чья сущность неделима[8], она всем своим существом[9] приходит в движение и выражает, какой ее части этот объект тождествен, и от какой ее части он отличен»[10]. Когда душа посредством круга Иного соприкасается с чувственным, она составляет для себя надежное и истинное мнение[11] и веру[12]. Когда посредством круга Тождественного она соприкасается с умопостигаемым[13], она воспроизводит ум[14] и научное знание[15]. Поэтому природа души и ее возникновение определяются ее назначением. Таков смысл этой психологии.

Можно ли утверждать, что круг порочен, что генезис *Тимея*, вовсе не обосновывая закона подобия, является его самым сильным и блестящим подтверждением; что душа не принадлежит (s'ordonne) умопостигаемому, потому что *на самом деле* умопостигаемое в ней содержится, и даже *должно* в ней содержаться, ес-

---

[1] *Тим.*, 35 a.

[2] *Enn.*, I, 21 (фрагмент, который г. Брейе поместил в начало *Enn.* IV), ср. также *Enn.*, IV, 2, где Плотин комментирует тот же пассаж Тимея.

[3] *Тим.*, 35 a.

[4] *Тим.*, 37 a—c.

[5] ἐφάπτηται.

[6] πρᾶγμα в аристотелевском смысле слова.

[7] σκεδαστήν.

[8] ἀμέριστον.

[9] διὰ πάσης ἑαυτῆς.

[10] ὅτω τ' ἄν τι ταὐτὸν ᾖ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον, 37 a.

[11] δόξα.

[12] πίστις.

[13] λογιστικόν.

[14] νοῦς.

[15] ἐπιστήμη.

ли мы хотим понять ее связь с идеей; можно ли утверждать, что поэтому психология *Тимея* есть не основоположение (principe) платоновской системы, а ее следствие? Это серьезное возражение, и не случайно именно здесь обозначилась ошибочная позиция Плутарха как раз против Академии. *Тимей* не сообщает фактов. Его тематика — сфера умозрительного, θεωρίας ἕνεκα. Закон подобия должен работать, поскольку он имеет силу аксиомы. И все же в нем действительно кроется трудность, причем трудность эта лежит в самом средоточии θεωρία, или, точнее, всего познания. Этим вопросом займутся дальнейшие метафизика и теология. Развивая образ из *Государства*, впоследствии признают, что душа объединяется с Идеями лишь потому, что на душе и на Идеях лежит отблеск одного и того же света. Как на физическом уровне ви́дение и объект ви́дения соприкасаются благодаря солнечному свету, точно так же око души способно узреть трансцендентного Бога только при озарении каким-то божественным отблеском. Отблеск этот есть «сияние веры», плод благодати, но отражает он «сияние славы» достоинство неба. Все эти теологические разработки всего-навсего следуют принципу, уже сформулированному в *Тимее*, в том самом возвышенном, что из него можно вывести. Всегда обращал на себя внимание факт, что зависимость νοῦς от νοητόν есть зависимость необходимая. Как же тогда быть с точным определением природы подобия, возможно ли такое определение? Не требует ли проникновение в ее глубины того, чтобы наш ум превзошел сам себя, чтобы он укоренился в том сверхъестественном очаге, свет которого озаряет объект и субъект одновременно?

ГЛАВА II

КАθАРΣІΣ

Θεωρία — это встреча двух чистых элементов. «Так кто же был бы способен самым безукоризненным образом достичь бытия, как не тот, кто посредством одной лишь мысли, не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства, но посредством мысли самой по себе, без всякой примеси, попытался бы уловить всякую реальность в зависимости от того, какова она сама по себе, благодаря ей самой, во всей ее чистоте?»[1] «Ибо нечистому касаться чистого не дозволено»[2].

---

[1] αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχεῖροι θηρεύειν τῶν ὄντων, *Fed.*, 65 e—66 a.

[2] μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ, 67 b. Обращает на себя внимание употребление слова θεμιτόν, термина с достаточно точным значением. θεμιτόν — это все, что позволено религиозным законом прежде всего в сфере культа: входа на священные участки, подношений и жертв. Ср. надпись из Кум, 1-я половина (V в. до н. э.), *Notizie degli Scavi*, 1905, p. 378: οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι ἰ μὲ τὸν βεβαχχευμένον и **Michel**. *Recueil*, n° 691, I. 4—6 (Афины, ἱερόν [святилище] Асклепия и Гигиеи, 1 в. до н. э.): θύειν τοὺς γεωργους καὶ τοὺς προσχώρους τοῖν θεοῖν ᾗι θέμις [здесь могут приносить жертвы земледельцы и (их) соседи], 706 (Фасос, культ Нимф и Харит, V в. до н. э.): Νύμφησιν κἀπόλλωνι Νυμφηγέτηι θῆλυ καὶ ἄρσεν, ἂν βόληι προσέρδεν. Οἶν οὐ θέμις οὐδὲ χοῖρον... Χάρισιν αἶγα οὐ θέμις οὐδὲ χοῖρον [Нимфам и Аполлону Нимфогету можно приносить в жертву все, что ни пожелаешь — самца, или самку. Овцу, или свинью — не дозволено... Харитам не дозволено приносить в жертву ни козу, ни свинью], 714 (Микон, 1 в. до н. э.), l. 9: γυναικὶ οὐ θέμις [женщине не дозволено], l. 26: ξένωι οὐ θέμις [чужестранцу не дозволено], и т. д. В *Ионе* Еврипида, столь богатом описаниями ритуальных подробностей, хор вопрошает у юного «раба божьего» (δοῦλος θεοῦ), 219—222: σέ τοι τὸν παρὰ ναὸν αὐδῶ — θέμις γυάλων ὑπερβῆ — ναι λευκῷ ποδί γ' εἴσω — οὐ θέμις, ὦ ξέναι [ты, храмовник, послушай нас... — можно ль белым ногам моим — за священный ступить порог? — Нет, чужестранки, нет] (здесь эпитет λευκῷ [белым] равнозначен καθαρῷ [чистым]), 233: πάντα θεᾶσθ', ὅτι καὶ θέμις ὄμμασι [все смотри, на что смотреть дозволено], 1256: ἱκέτιν οὐ θέμις φονεύειν [грех убить того, кто молит]. В храм входят без обуви, ср. религиозный закон Иалиса, Родос, (III в. до н. э.), **Michel**, 434 I. 25—26 Μηδὲ ὑποδήματα ἐσφερέτω [да не вне-

Истоки платоновского κάθαρσις послужили причиной многочисленных дискуссий. Был ли заимствован этот образ из медицины? Или же «очищение» в сферу мудрости перенесли уже пифагорейцы: тело очищает медицина, а душу — μουσική-σοφία[1]? Может быть, перед нами воспоминание о καθαρμοί [очищениях] Эмпедокла[2], ритуалах корибантов[3], орфизме[4]? Если не считать версии с развитием медицинского термина, которая вряд ли возможна, вероятными выглядят все эти мнения, поскольку требование чистоты распространяется на все стороны и формы греческой религии. Однако, возможно, из виду упустили самую простую гипотезу, хотя ее недвусмысленно подтверждают надежные тексты: о соблюдении «чистоты» верующему постоянно напоминают ритуальные предписания, выбитые на входах в ἱερά [святилища] и τέμενοι [священные участки]. Священное должно быть чистым по своей природе, оно является сугубо «отделенным», недоступным[5] и неприкасаемым[6] по крайней мере в определенных условиях. Одним словом оно καθαρόν, и чтобы иметь с ним дело, необходимо быть καθαρός. Отсюда масса предписаний касательно внешней чистоты, начиная от чистоты святилища[7] и заканчивая *чистотой*

сут обувь] (ἐς τὸ ἱερὸν καὶ τὸ τεέμενος [в святилище и священный участок] божественной Алектроны).

[1] Мусическая мудрость. Ср.: **Бёрнет**, *Федон*, ad 61 a 3, 67 c 5, 69 a 1; **Rohde**, *Psyche*, франц. пер., с. 398, прим. 4.

[2] **Бёрнет**, *ad* 69 c 2; **Роде**, *op. cit.* p. 412, n. 2.

[3] *Op. cit.*, p. 302, n. 1.

[4] *Ibid.*, p. 353 ss., 366 ss.

[5] Букв. *непреодолимым*, неприступным, ἄβατον.

[6] Ср. ἐφάπτεσθαι οὐ θεμιτόν [касаться не дозволено]. *Фед.* 67 b 1.

[7] Запрещение обмывать внутренности (жертв) в посвященном Нимфам гроте близ Вари в Аттике (V в. до н. э.). **Michel.** *Recueil* (*Suppl.*), n° 1528: τἄντερ' ἔχσο κλύζεν καὶ τὸ ὄνθον ἐ[κφ]έ[ρε]ν [(затем) обмой внутренности и вынеси помет]. Ту же обязанность убирать помет предписывали управители Гекатомпедона (485-4). **Michel,** n° 810, l. 9—11: μεδ' ὄνθον ἐγλέγεν (не допускать, чтобы помет жертв скапливался в пределах священного участка), ср.: n° 695, l. 28 (Тегея, храм Афины Алеи, наказ (comm.) IV в. до н. э.): τὸν κόπρον τὸν ἀπὺ δος... [вынеси помет], 707, l. 2—5 (Хиос, IV в. до н. э.): ἐν τοῖς ἄλσεσιν μὴ ποιμαίνει μηδὲ κοπρεόεν [в священных рощах не пасти скот и не унавоживать землю], 743 (Афины, IV в. до н. э.): ὅρος χωρίου κοινοῦ Εἰκαδείων (религиозная коллегия в честь Аполлона Παρνήσσιος, имеющая в качестве героя-эпонима Εἰκαδεύς, ср.: **Pauly-Wissowa,** s. v. и **Michel**, n° 974). Μὴ συνβάλλειν εἰς τοῦτο τὸ χωρίον μηθένα μηθέν [В этом месте ничего никогда не сбрасывать]. Забота о соблюдении такой чистоты — первая обязанность служителя храма, ζακόρος или νεωκόρος. В драме Еврипида юноша Ион на рассвете обметает вход в дельфийский храм, ст. 102—106. Он отпугивает птиц, поскольку их помет оскверняет святое место, 106—108. Кропит его святой водой, 105—106, 146—150. Подметает пол,

подношений, жертвоприношений[1], а также ἀργεία [непорочности] сначала телесной[2], а потом и нравственной[3]. Культовая значи-

---

115, 121. По-видимому, аналогичные функции выполняли ἱεροὶ παῖδες [*прислужники храма*] Асклепейона в Пергаме, ср.: **Michel**, n° 519, l. 26 (конец II в. до н. э.): священнослужитель Асклепейона должен κυρίευειν τῶν ἱερῶν παίδων [наставлять прислужников храма].

[1] παριστάτω τὰ θύματα εὐίερα καθαρα ὁλόκλαρα [жертвы приносить подготовленные, чистые, без единого изъяна], ***Michel***, n° 694, l. 70 (предписание из мистерий в Андании, 91 г. до н. э.) и сл.

[2] Ср.: **Michel**, n° 398 B (закон Юла на о-ве Кеос о соблюдении ритуальной чистоты при погребениях, V в. до н. э.), 520, l. 19, 25—27 (закон Гамбрейона в Мизии о трауре, конец III в. до н. э.), 694, l. 37 (мистерии Андании): ἀναγράψαντω δὲ καὶ ἀφ' ὧν δεῖ καθαρίζειν καὶ ἃ μὴ δεῖ ἔχοντας εἰσπορεύεσθαι [пусть они запишут и публично объявят, от чего необходимо очищать и с чем нельзя (сюда) входить], 716, l. 42—43 (литургический календарь, Кос, III в. до н. э.): προαγορευέτω ἁγνεύεσθαι γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς ἀντὶ νυκτός [пусть возвестят, что в ту же ночь следует быть чистым от женщины и мужчины], 730, l. 3—5 (Пергам, храм Афины Никифоры, II в. до н. э.): ἁγνευέτωσαν δὲ καὶ εἰσίτωσαν εἰς τὸν τῆς θεοῦ ναὸν οἵ τε πολῖται... ἀπὸ μὲν τῆς ἰδίας γυναικός κτλ. [пусть будут чистыми и тогда входят в храм божий также и граждане.., отдельно от своих жен, сл.], 794 (Астипалея, III в. до н. э.): ἐς τὸ ἱερὸν μὴ ἐσέρπεν ὅστις μὴ ἁγνός ἐστι [никому, кто не чист, в храм не входить], и т. д.

[3] Оба предписания содержатся в уставе храма в Линде, Родос (II) Michel, n° 723б l. 2—7: Αφ' ὧν χρὴ παρῖναι αἰσίως (благоприятно, в соответствии с αἶσα, решением божества) εἰς τὸ ἱερόν. Πρῶτον μὲν καὶ τὸ μεγιστον· χεῖρας καὶ γνώμην καθαροὺς καὶ ὑγιεῖς ὑπάρχοντας καὶ μηδὲν αὐτοῖς δεινὸν συνειδότας. [После этого можно благоприятно входить в храм. Прежде всего, и это самое главное, — тем, у кого чисты и здоровы руки и помыслы, тем, кто не осознаёт за собой ничего преступного]. Далее следуют указания сроков воздержания от посещения храма, предписанных после приема некоторых блюд, после выкидыша или аборта, похорон, совокупления, менструаций; далее — предписание ритуальных омовений, умащения. Ср. ibid, n° 988, l. 2—4, 8—9, 12—13 (Святилище Мен Тираннос, Лаврион, II в. до н. э.): μηδένα ἀκάθαρτον προσάγειν· καθαριζέστω δὲ ἀπὸ σκόρδων καὶ [χοιρέων] καὶ γυναικός... ἐὰν δέ τις βιάσηται, ἀπρόσδεκτος ἡ θυσία παρὰ τοῦ θεοῦ... καὶ εὐείλατος γένοιτο ὁ θεὸς θεραπευόυσιν ἁπλῆ τῇ ψύχῃ. [Никому не входить нечистым. Следует очиститься от чеснока, свинины и женщины... А ежели кто пренебрежет этим, бог его жертвы не примет... Тем же, кто служит от чистого сердца, да воздастся богом сторицей]. Второй экземпляр содержится в l. 5 сл.: Καὶ ἀπὸ νεκροῦ καθαρισζεσθαι δεκάταν, ἀπὸ γυναικέων (менструаций) ἑβδομαίαν (ἀνδρόφονον μηδὲ περὶ τὸν τόπον), ἀπὸ δὲ φθορᾶς (аборт, выкидыш) τετταρακοσταίαν [и вот, от покойника следует очищаться десять дней, от менструаций — семь, (убийцы, чтобы и духу не было), от аборта и выкидыша — сорок дней]. Слова в скобках должны были находиться после последнего предписания, т. о. они гласят, что убийце запрещено даже приближаться к священному участку. Впрочем, возможно, здесь говорится только о нечистоте тех, кто пролил кровь. Смотри также n° 1563 (*Suppl.*), l. 31—34 (Аттика, Лиопеси, I или II век до н. э.):

мость слова κάθαρσις получает обобщение в следующей формуле: «Религиозный закон не позволяет касаться грязными руками священного, поскольку оно чистое»[1]. При входе в храм или святилище об очищении всегда напоминает какая-нибудь надпись[2]. Для исполнения этого предписания служат вазы с очистительной водой[3]. Очистительные предписания прекрасно известны автору

μηδενὶ ἐξέστω ἰσιέναι ἐς τὴν σεμνοτάτην σύνοδον τῶν ἐρανιστῶν πρὶν ἂν δοκιμασθῇ εἴ ἰστι ἁγνὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγαθός [Да не войдет в священное сообщество торжества никто, кто прежде не докажет, что он непорочен, благочестив и благ], и надпись из Делоса, **P. Roussel**, *Mélanges Holleaux*, 1913. С. 276 (святилище Зевса Кинфия и Афины Кинфии, ср. уже: **Ziehen**, *Leges Sacrae*, n° 91), а лучше **A. Plassart**, *Les sanctuaires et les cultes du mont Cynthe*. 1928, p. 40, который, восстановливая текст (1.5), датирует его 116— 115 г. до н. э.: χερσὶν καὶ ψυχῇ καθαρᾷ [с чистыми руками и душой], и две эпиграммы из Антологии: *Anth. Pal.*, XIV, 71 и 74. Обе они являются пророчествами Пифии, χρησμοὶ τῆς Πυθίας, причем первой подражает Σεράπιδος χρησμός [прорицание Сераписа], которое цитирует **Wolff**, *Porphyrii de phil. ex. orac. h.*, 1856, p. 85. В общем, концепция нравственной чистоты возникает сравнительно поздно. По-видимому, самым первым свидетельством на этот счет является наказ из Эпидавра (IV в. до н. э.) в передаче Теофраста, послужившего источником для Порфирия, *de abst.*, II, 19.

[1] Фразе μὴ καθαρῷ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι οὐ θεμιτόν [нечистому касаться чистого не дозволено] *Федона* точно соответствует ритуальное предписание *Иона*, 1315—1316: οὐδὲ γὰρ ψαύειν καλὸν — θεῶν πονερὰν χεῖρα [Нельзя руке преступной прикасаться — до достоянья божьего].

[2] Ср. предписание из Эпидавра: ἁγνὸν χρὴ ναοῖο θυώδεως ἐντὸς ἰόντα — ἔμμεναι. ἁγνεία δ' ἔστιν φρονεῖν ὅσια [Входящему внутрь благовонного храма нужно быть чистым. Чистота заключается в благочестивых мыслях] (об этой надписи, προεγέγραπτο, см.: **Bernays**, *Theophrastos Schrift über Frömmigkeit*, 1866, p. 76—77), и **Michel**, n° 434, 1. 13—18 (три стелы с (этой) надписью расположены: одна — при входе в ἱερόν [храм], обращенном к городу Иалису, вторая — у выхода, обращенного к городу Ахайе, третья — при фронтоне пиршественного зала), 50, 1. 29—33 (две стелы, одна — при входе в Тесмофорий, другая — при входе в храм Артемиды Лохии в Гамбрейоне, Мисия), 842 (святилище Аполлона *Коропайос* в Деметрии, Фессалия, 1-я половина II в. до н. э.), 1. 39—42 (копия декрета выбита на каменной входной двери ἱερόν, ὅπως παρακολουθῶσιν οἱ ἐμβάντες τὰ δεδογμένα [чтобы входящие следовали предписаниям].

[3] Переносная серебряная ἀπορραντέριον [кропильница], опись сокровищ Гекатомпедона, 422—419, **Michel**, n° 812, 1. 7, 17, 28, 41; φιάλε χρυσῆ ἐχς ἧς ἀπορραίνονται [золотая чаша, из которой совершаются окропления] в пронаосе Парфенона, 414—411, n° 813, 1.5; ἀπόρρανθρον из храма Афродиты в Анафее (Anathé), конец II в. до н. э., n° 853, 1. 17; Ион, 434—436 ἀλλὰ χρυσέαις — πρόχοισιν ἐλθὼν ἀπορραντήρια — δρόσον καθήσω [приди-ка лучше из — кувшинов золотых кропильницы — наполнить влагой]. Специальный культовый термин: глагол ἀπορραίνεσθαι [опрыскивать], ср. n° 717, 1. 23—24: θύει ἰαρεὺς καὶ ἀπορραίνεται [жрец приносит жертву и окропляет], или περιρραίνεσθαι, ср. n° 723, 1. 15: αὐθημερὸν περιραναμένους [в тот же день совершающих окропления],

«Законов». Приведем только один пример, подтверждающий его знакомство с заповедью *чистое чистым*. «Какой же образ действий любезен и соответствует Богу? Только один, согласно одному старинному изречению: *подобное любезно подобному*, если оно сохраняет меру; несоразмерные же вещи нелюбезны как друг другу, так и вещам соразмерным. Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом Бог, гораздо более чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых[1]. Поэтому, кто хочет стать любезным Богу, непременно должен, насколько возможно, ему уподобиться. В силу этого кто из нас живет в мудрости, тот и любезен Богу, ибо подобен ему; а кто не живет в мудрости, тот ему не подобен, и наоборот, отличен от него и ему враг[2]. То же самое положение сохраняется и в остальном. Выведем же отсюда правило, на мой взгляд, прекраснейшее и вернейшее из всех: для хорошего человека в высшей степени прекрасно, хорошо и полезно во имя счастливой жизни совершать жертвоприношения богам, всегда общаться с ними[3] путем молитв, жертвоприношений и всякого иного служения: ему это особенно подобает. Для человека дурного все по самой природе обстоит наоборот, ибо душа такого человека нечиста[4], хороший же человек чист; а принимать дары от человека за-

---

упоминание о железном περιῤῥαντήριον на подставке в описи из храмов Делоса, 364 г. до н. э., n° 815, l. 139, и в описи 279 г. до н. э., n° 833, 127. Еще более специальное назначение выполняют чаши для рук, именуемые χερνιβεῖα [рукомойницы], ср. n° 815. l. 128 (опись из Делоса, 279 г. до н. э.: 23 бронзовых χερνιβεῖα), 833, l. 127 (опись из Делоса, 279 г. до н. э.: две бронзовых χερνιβεδα), l. 128 (восемь χ. из бронзы), ср. Орест, 1604 ἀγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας [ибо непорочны мои руки] и надписи из Линда, n° 723, l. 4—5, и Делоса (святилище Зевса Кинфия), приведенные выше, с. 104 прим. 6; о ποδανιπτῆρες для ног, ср. описи из Делоса, n° 815, l. 136 (один бронзовый под.), l. 141(два под.), n° 833, l. 128 (два под. в плохом состоянии, но каждый с ручкой), n° 816, l. 19 (опись элевсинского храма, 355 г. до н. э.: четыре под.), ср. *Ион*, 220—221: θέμις γυάλων ὑπερβῆ — ναι λευκῷ ποδί γ' εἴσω «можно ли нам переступить порог божественного подземелья с чистыми ногами?» (значение слова γυάλων здесь очевидно: спутницы Креусы спрашивают, можно ли им пройти в *adyton*, подземный зал, где Пифия дает свои прорицания, доступный лишь для служителей пророчицы; οὐ θέμις [не дозволено] — отвечает Ион. Они не в курсе дела, и потому спрашивают, что здесь θεμιτόν. Тем не менее им хорошо известен общий закон: никто не входит в святилище, не очистившись; о θέραπες [служителях] Аполлона, ср. ст. 94—97).

[1] Намек на Протагора, ср.: *Крат.*, 386 a сл., *Теэт.*, 152 a.

[2] *Schanz* резонно удаляет καὶ ἄδικος.

[3] Я читаю ἀεὶ вместе с Шанцем: δεῖ рукописи дают. О προσμιλεῖν τοῖς θεοῖς, ср.: *Идеал*, индекс к слову (*s. v.*).

[4] ἀκάθαρτος γὰρ τὴν ψυχὴν ὅ γε κακός, ср. надписи, цит. выше, с. 103—104, примеч. 6.

пятнанного не должно ни доброму человеку, ни Богу. Поэтому служение богам со стороны людей нечестивых тщетно[1], со стороны же благочестивых — очень уместно»[2]. Итак, поскольку Бог, поскольку все божественное чисто, приблизиться к божественному, быть ему по нраву может только человек этой чистоте причастный. Καθαρότης (чистота) объекта требует от субъекта аналогичного состояния. Если субъект им еще не обладает, он должен обязательно καθαρίζεσθαι (очиститься). Таким, по-видимому, было происхождение платоновского κάθαρσις[3]. Действительно, разве Идея не божественна по своей сути, разве мир Идей не есть самый настоящий мир богов, τόπος ὑπερουράνιος? И коль скоро так, можно ли представить, чтобы на этот участок, в этот священный τέμενος позволили войти без предварительных условий? Переход от чистоты физической к чистоте нравственной, чистоте νοῦς'а, здесь совершенно естественен. О нем свидетельствуют сами Диалоги, это тот путь, по которому пошел Платон.

И вот, после осознания потребностей в θεωρία, потребности перенести ее из сферы ритуала в умную жизнь, перед философом возникает двойная задача. Созерцание есть схватывание чистым *нусом* чистой же Идеи. Но в этой бренной жизни око души погребено в какой-то варварской грязи[4]. С другой стороны, невидимый *эйдос* появляется только в конце долгого восхождения. Стало быть, необходимо очистить *нус* и определенным образом очистить Идею. Необходимость в таком двойном усилии диктуется самими условиями созерцательной деятельности: освобождая ум и умопостигаемое от чувственного, κάθαρσις и диалектика позволяют созерцать.

Рассмотрим сначала то, что относится к очищению субъекта, κάθαρσις в собственном смысле слова. Это центральная тема *Федона*. По завершении каждой из трех речей Сократ побуждает сво-

---

[1] μᾶλλον τὸ δαιμόνιον πρὸς τὸ τῶν θυόντων ἦθος ἢ πρὸς τὸ τῶν θυομένων πλῆθος βλέπει. **Теофраст** у Порф., de abst., II 15, p. 145, 1—3 Nauck.

[2] *Законы*, IV, 716 c—717 a.

[3] Все говорит о том, что концепция моральной чистоты в культовых предписаниях — следствие платоновских разработок. Действительно, развитие этих предписаний происходит параллельно с развитием нравов, а в том, что касается, например, воспитания, как мы уже видели, нравы сохранили отпечаток платоновской мысли. Что подобное обогащение произошло не сразу, что понятие моральной чистоты никогда не исключало идею чистоты физической, с которой оно соседствует в наших надписях, — все это обусловлено самой природой *ритуала*. Во всякой религиозной традиции ритуал наиболее устойчивый и наименее изменчивый ее элемент.

[4] ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι, *Гос.*,VII, 533 d.

их учеников к самоочищению. Поэтому уместно объединить вывод из первой речи[1] с выводом из второй[2], тем более что их подкрепляет заключение третьей речи[3]. Основная идея всех трех пассажей состоит в том, что очищенную душу ждет воздаяние, и что поэтому философу нечего бояться смерти.

1-я речь

1. *Необходимость «очистить» душу от тела — это условие созерцания.*

Θεωρία есть ви́дение незримого. Такое ви́дение осуществляется только по мере отделения души от материи. Чем же в этой связи является κάθαρσις? «А очищение — не в том ли оно состоит (как говорит древнее предание[4]), чтобы как можно тщательнее очищать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться на самой себе и жить, насколько возможно, — и сейчас и в будущем — наедине с собой, освободившись от тела, как от оков?»[5] «Освободить же ее постоянно и с величайшей настойчивостью желают лишь истинные любители мудрости, в этом как раз и состоят философские занятия — в освобождении и отделении души от тела»[6].

2. *Кроме того, эта аскеза изначально мистична и потому не является самоцелью.*

Бегства от тела требует прежде всего любовь к мышлению[7]. Влюбленный жаждет быть рядом с предметом своей любви, он ищет его даже в Аиде. Значит, если мы действительно любим мышление[8], то с радостью отойдем туда, где обретем его во всей чистоте[9].

---

[1] 67 b—69 d.

[2] Которая возобновляет тему «философской жизни», 80 e—84 b.

[3] 114 c—115 a.

[4] Орфическое, ср.: **Робен**, ad loc.

[5] 67 c.

[6] 67 d.

[7] ἤρων δὲ (т. е. философов) φρονήσεως, 68 a.

[8] φρονήσεως ἐρῶν τῷ ὄντι.

[9] καθαρῶς, 68 a—b. Третья часть этого вывода (68 c—69 b) будет анализироваться дальше.

2-я речь

Эти взгляды подхватываются выводом из второй речи, но здесь говорится скорее о *воздаянии за философскую жизнь*. Если вывод из первой речи показывает, что смерть не страшна, поскольку она соединяет нас с объектом нашего желания, с мышлением, то вывод из второй речи демонстрирует, что счастье мудреца заключается в ви́дении *эйдосов*, родственных очищенной душе.

1. Предположим, что после смерти душа оказывается чистой[1] вследствие того, что при жизни она бежала тела и сосредоточивалась на самой себе[2]. В этом состоянии[3] она удаляется в место, подобное ей, к невидимому[4], т. е. к божественному, бессмертному и мудрому[5]. Достигнув этого места, она наслаждается блаженством, поскольку теперь она избавлена от всех своих блужданий, безрассудства, всех страхов, вожделений и прочих человеческих зол. Таково воздаяние за ἔρως φρονησεως [любовь к мышлению][6].

Напротив, душа тех, кто жил из любви к телу[7], безусловно, будет замаранной и околдованной[8] — обремененная тяжестью земного и видимого, она сама собой низвергается в Аид и лишается всякой причастности к θεωρία[9].

В заключение напомним наше ритуальное предписание: *всякому, кто не вел философской жизни и полностью не очистился, доступ в семейство богов воспрещен*[10].

2. Итак, в силу того что философия — это забота о душе[11], что забота о душе состоит в отстранении от тела, то есть от чувств[12],

---

[1] ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται (τοῦ σώματος после смерти).

[2] φευγοῦσα αὐτὸ καὶ συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς ἑαυτήν, 80 e.

[3] οὕτω μὲν ἔχουσα, 81 a.

[4] ἀπέρχεται εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ ἀειδές.

[5] τὸ θεῖόν τε καὶ Ἀθάνατον καὶ φρόνιμον.

[6] 81 a.

[7] ἅτε τῷ σώματι ἀεὶ ξυνοῦσα καὶ τουτο θεραπεύουσα καὶ ἐρῶσα.

[8] μεμιασμένη, γεγοητευμένη, 81 b.

[9] 81 b—c.

[10] εἰς δέ γε θεῶν γένος (здесь — Идеи) μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπίοντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι, 82 b—c, ср. 67 b.

[11] οἷς τι μέλει τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς, 82 d.

[12] λύειν ἐπιχειρεῖ (ἡ φιλοσοφία), ἐνδεικνυμένη ὅτι ἀπάτης μὲν μεστὴ ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων σκέψις, ἀπάτης δὲ ἡ διὰ τῶν ὤτων καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων [(философия) принимается освобождать (душу), выявляя, до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства], 83 a.

что отстранение от тела позволяет душе сосредоточиться на самой себе[1], и что в такой сосредоточенности она встречает бытие само по себе[2] и его видит[3], — в силу всего этого философская жизнь оказывается тождественной созерцанию божественного[4], которому сродни душа[5], и что душа завершает свой путь и обретает совершенство в бессмертии[6].

3-я речь

Этот общий вывод подхватывают последние строки третьей речи[7]. По решению подземных судей люди, которые прожили в дольнем мире безупречно свято[8], будут избавлены от заключения в Аиде; они снова поднимутся на землю и поселятся в чистой сфере[9]. Причем среди людей благочестивых те, кто помимо всего прочего позаботился о философском очищении, получат на веки вечные еще более прекрасное место: их души, сбросив с себя тело, отправятся жить на звезды[10]. Вот какова награда за поистине прекрасную добродетель — попечение о мышлении.

Тезисам *Федона* вторят положения *Государства*[11]. Узнику, выбравшемуся из пещеры, предстоит долго приспосабливаться к

---

[1] αὐτὴν δὲ εἰς αὑτὴν ξυλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη. Там же.

[2] πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ αλλ' ἢ αὐτὴν αὑτῆ, ὅ τι ἂν νοῃσή αὐτὴ καθ' αὑτὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων [верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе], 83 a—b.

[3] εἶναι δὲ τὸ μεν τοιοῦτον αἰσθητόν τε καὶ ὁρατόν, ὃ δὲ αὐτὴ ὁρᾶ νοητόν τε καὶ ἀειδές [то, что ощутимо и видимо — это одно, а то, что она видит, — умопостигаемо и незримо], 83 b.

[4] ψυχὴ ἀνδρὸς φιλοσόφου... ἑπομένη τῷ λογισμῷ καὶ ἀεὶ ἐν τούτῳ οὖσα, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη [Душа философа... следующая разуму и постоянно в нем пребывающая, созерцающая истинное, божественное и непреложное, и в нем обретающая себе пищу], 84 a.

[5] εἰς τὸ ξυγγενὲς καὶ εἰς τὸ τοιοῦτον ἀφικομένη (после смерти) 84 b.

[6] ἐκ δὲ τῆς τοιαύτης τροφῆς οὐδὲν δεινὸν μὴ φοβηθῇ, ταῦτα δ' ἐπιτηδεύσασα... ὅπως μὴ διασπαθείσα ἐν τῇ ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος... οὐδὲν ἔτι οὐδαμου ᾖ [Благодаря такой пище ей незачем бояться ничего страшного, незачем тревожиться, как бы при расставании с телом она не распалась.., чтобы уже нигде больше и никак не существовать], 84 b (окончание 2-й речи).

[7] 114 b—d.

[8] δόξωσι... πρὸς τό ὁσίως βιῶναι. О значении слова ὅσιος, ср. Harrison, Proleg. To the study of greek religion, 1922. P. 500 ss.

[9] Очевидный намек на Острова Блаженных.

[10] Ср.: Бёрнет, Робен, ad loc.

[11] Начиная с VII, 518 a сл. В контексте аллегории с пещерой.

созерцанию предметов в сиянии солнца и к блеску самого светила; так же и мудрецу нужно приложить все свои усилия, чтобы всей душой[1] развернуться к сиянию бытия самого по себе. Для этого необходимо воспитать взор души[2]. Правилам подобного воспитания посвящена вся седьмая книга этого диалога.

Итак, каково же главное назначение κάθαρσις? Концепция очищения привносит ни больше ни меньше, как новое, философское представление о добродетели[3]. Когда в первом наброске своей эсхатологии Платон изображает души, которые после человеческой смерти получают заслуженный ими удел, основным положением этого пассажа оказывается та истина, что каждая душа отправляется в родственное ей место к родственной ей идее. Перед нами принцип ὁμοιότης [подобия]. А ежели так, души действительно чистые, души, для которых жизнь действительно была заботой о смерти[4], которые в своем бегстве от тела сосредоточились на самих себе, словом, души, которые действительно философствовали, — эти души воссоединяются с им подобным, невидимым, божественным, бессмертным и мудрым и в результате наслаждаются счастьем в окружении богов[5]. Остальные, те, кого в бренной жизни страсти связали с телом, после смерти тоскуют по своему спутнику. Они блуждают между могил и пытаются его найти. Вскоре они выбиваются из сил, теряют к нему интерес и соединяются с новой формой, правда, уже с формой животного. Тогда каждая такая душа выбирает животное сообразно своим наклонностям — осла, волка, сокола или коршуна. Далее Сократ произносит следующие странные слова: «А самые счастливые среди них[6], уходящие в самое лучшее место[7], — это те, кто преуспел в *общественной и гражданской добродетели*[8]: имя ей — *умеренность* и *справедливость*, она рождается из привычки и упражнения[9], без участия философии и познавательной способ-

[1] 518 c.

[2] ἡ τῆς ψυχῆς ὄψις, 519 b.

[3] Для понимания последующего самыми важными текстами являются: Фед., 68 b—69 d, 79 d, 82 a—b; Гос., IV, 441 c—444 a, Теэт., 176 a—d, Законы, I, 63 c.

[4] μελέτη θανάτου, 81 a, ср. 67 d—e.

[5] 80 e—81 a.

[6] Нечистых душ.

[7] εἰς βέλτιστον τόπον ἰόντες, 82 a: начаток близкой Аристотелю концепции. Всякая душа, тяжелее (βαρύνεται, 81 c), и эта тяжесть влечет ее в подобающее ей место, εἰς τὸν τόπον ἕλκεται. Там же.

[8] δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ, 82 a.

[9] ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν.

ности»[1]. Вряд ли возможно с большей силой провести различие между двумя категориями добродетели: одной — обыденной, порожденной социальными условиями, другой — философской, подчиненной *нусу*. Зачем ему это разделение?

Традиционная мораль Греции была изначально социальной. Ограниченное количество постановлений, которые в принципе выносились как императивы, исключающие критику, определяются самими условиями жизни группы в их сочетании с естественными склонностями человеческой души. Если сначала эти нормы к сфере религии не относятся, то позже, по крайней мере в аспектах гражданском и общенациональном, она подбирает их под себя. Так формируется кодекс παραγγέλματα (предписаний), освященных дельфийским богом, покровителем Эллады[2]. Им подчиняется всякий гражданин полиса. Нарушить эти законы означало одновременно ослушаться и город и богов, его защищающих и символизирующих. Обязанности по отношению к богам и родственникам, уважение к клятве, гостю, молящим о помощи, — вот главные требования сего первоначального катехизиса.

Эти неотъемлемые потребности всякого общежития издавна входят в противоречие с размышлениями поэтов, первых σοφοί, об идеале счастливой жизни. Принуждение, порожденное социальным организмом и его жизненными потребностями сталкивается с инстинктом свободы, нежеланием действовать в установленных рамках, и стремлением раскрепостить свои возможности. Отсюда некоторое изменение в понимании ἀρετή. Это слово, под которым мы понимаем добродетель, изначально не имело морального значения. Оно означало совершенство, превосходство, либо дающее богатство, власть, репутацию, либо возникающее из этих преимуществ. Сначала, как мы видели, слово ἀρετή понимается в смысле воинской доблести, но после того как с воинской доблестью связывают слово ἀνδρεία, понятие ἀρετή означает уже совокупность этических добродетелей. Такое развитие значения весьма показательно: оно говорит о том, что к первоначальному пониманию идеала героя, победителя на войне, или великих играх, добавились иные, особые достоинства, явленные в общении с другими гражданами и в исполнении обязанностей, которые это общение накладывает. Тогда же возникают понятия умеренности, σωφροσύνη, и

---

[1] ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ, 82 b, перев. Робена, ср. Гос., X, 619 c ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα [он был причастен добродетели по привычке, не философски].

[2] Я рассмотрел эти предписания в *Идеале*. Введение.

справедливости, δικαιοσύνη, — понятия, прежде всего социальные. Нам не позволено все. У нашего соседа тоже есть права, а поскольку боги также в какой-то степени являются нашими соседями, у них тоже есть свои прерогативы, которые они ревниво оберегают[1]. Это двойное соседство необходимо уважать и не посягать на достояние того или иного ближнего. В результате становится возможной позиция внешняя по отношению к городу и двум классам его обитателей — богам и людям: каждому свое теперь воздается исключительно в силу справедливости. При этом внутренняя, личностная позиция, соответствующая δικαιοσύνη, оказывается не чем иным, как умеренностью, σωφροσύνη. Она состоит в том, чтобы управлять влечениями, обуздывать инстинкт свободы; чтобы не попирать права соседа и чтобы вообще избегать всякого проявления ὕβρις [необузданности]. Взятые вместе, уважение, направленное вовне, и владение собой приводят к состоянию умеренности, чувству (золотой) середины, μετριότης, составляющему средоточие греческой морали.

Воспетые в эпосе Гесиодом, Пиндаром, гномическими поэтами, представленные наглядно в драмах Эсхила и Софокла, эти нормы входят в священный состав основополагающих законов общества, ἀρχαῖα νόμιμα. Пусть они и возникли из социальных нужд, они так же священны, ведь гарантами их святости выступают боги. Уже у Гомера и Пиндара Зевс и его сын Аполлон становятся блюстителями Справедливости, то есть общественных отношений, организующих различные народности Греции и подчиненные образования в составе этих племен. Начиная с *Эвменид*, Афина, освятившая Ареопаг[2], обычно прославляется за превращение своего города в образец справедливости для других народов. Здесь нет ничего удивительного. Перелом происходит с момента, когда вместо древнего закона, требующего кровь за кровь вне зависимости от побуждений убийцы, Дракон[3] требует отличать убийство умышленное от убийства непредумышленного[4]. Солон также хва-

[1] Таким образом, богослужение и религия оказываются частью справедливости, ср.: *Евтифрон*.

[2] Еще Павсаний видел на холме жертвенник Афины Ареи, сооружение которого приписывали Оресту. I, 28, 5, ср.: Corp. Inscr. Att., II, 333, 5.

[3] 621 до н. э.

[4] καὶ ἐὰμ μὲ 'κ προνοίας κτ[ένει τις τίνα, φεύγεν, δ]ικάζεν δὲ τὸς βασιλέας αἰτιῦν φόνο ἔ [ἐάν τις αἰτιᾶται hος βου]λεύσαντα, **Michel**. n° 78, l. 11—13 (Восстановление Kirchhoff'a: φόνο ἔ[βουλεύσεως τὸς ἀεὶ βασ]ιλεύοντας, *CIA*, I, 61. Смысл остается тем же). Ср. в декрете относительно элевсинских мистерий, предп. (comm.) v^e^ s., **Michel**, n° 669 B, l. 1—4: τὰ μὲν hακόσια hαπλεῖ, τὰ δὲ hεκόσια διπλεῖ.

лится тем, что при написании своей конституции[1] он следовал только справедливости. Словом, прекрасные стихи Эсхила в Эвменидах только передают юридическую реальность.

Однако от того, чтобы авторитетом богов прикрывать нужды социальной жизни, было недалеко до того, чтобы показать, что боги пекутся также о благе индивида. В Греции идеи *блага* и *прекрасного* никогда не отделялись от представления *полезного*[2]. Понятия, порожденные группой, и понятия, передающие идеал индивида, не могли не объединиться. Вплоть до середины V в. превалирует их сакральный аспект. Но по мере того как на протяжении этого века обострение рефлексии, наплыв софистов, несчастья Пелопоннесской войны постепенно сводят на нет влияние религиозного чувства, верх берет забота о выгоде. Справедливо то, что мне выгодно. Более того, почему бы при необходимости не показать, что это угодно еще и богам, что они также на моей стороне? Впрочем, это уже не главное. У Афин есть полное право попрать нейтралитет Мелоса, поскольку они сильнее. И если мелияне уповают на божескую милость: «поскольку боги защищают священные права от несправедливых врагов», боги за них заступятся[3]. Афинян это не смущает: «Да, но мы думаем, что божество и нас не оставит своею благостью: ведь мы не требуем и не делаем ничего такого, что противно вере людей в божество или что противоречит стремлению людей установить взаимные друг с другом отношения[4]. Относительно богов мы это предполагаем, относительно людей знаем наверное, что повсюду, где люди имеют силу, они властвуют по непререкаемому велению природы. Не мы установили этот закон, не мы первые применили его; мы получили его готовым и сохраним на будущее время, так как он будет существовать вечно. Согласно с ним мы и поступаем в той уверенности, что и вы, и другие, достигнув силы, одинаковой с нашей, будете действовать точно так же»[5].

Продик, софист с Кеоса, идет еще дальше. Он не ограничивается тем, что оправдывает полезное божественным. Он отождествляет одно с другим. Первоначально θεῖον [божественное] подразумевает наличие превосходства (κρεῖττον): превосходство находится за пределами человеческих возможностей и, следовательно, принадлежит чему-то другому, сверхчеловеческому. К этому первич-

[1] 594 г. до н. э.

[2] О сочетаниях этих понятий у Платона ср.: *Идеал*, с. 19, пр. 2, 3, 4.

[3] **Фукид.**, V, 104.

[4] Вот оно, близкое *соседство* богов и людей.

[5] V, 105.

ному представлению впоследствии добавляется идея высшего совершенства, καλόν, и наряду с другими преимуществами — бессмертие, а в конце концов — и моральные представления, заимствованные из жизни города. В полном согласии с новыми веяниями Продик выводит богов исключительно из понятия пользы. Согласно Сексту Эмпирику[1] «он утверждает, что солнце, луну, реки, источники и вообще все полезное для нашей жизни древние именовали богами за пользу, получаемую от них, как, например, египтяне именовали Нил. И поэтому, — продолжает он[2], — хлеб был назван Деметрой, вино — Дионисом, огонь — Гефестом, и так все из того, что приносит пользу»[3].

Еще один софист, Антифон афинский[4], возвращаясь к знаменитому тогда спору о природе и законе[5], ясно показывает, до какой

---

[1] Adv. Math. IX, 18 и 52, **Diels**, *Vorsokr.*, p. 571, 23 и 29.

[2] После διὰ τοῦτο текст, по мнению Дильса, принадлежит Сексту, но это очень сомнительно, ср. сл. примеч.

[3] εὐχρηστούντων. Другие свидетельства, *Vorsokr.*, p. 571. Самое древнее принадлежит стоику Персею, которого цитирует Филодем, de piet., c. 9, 7, p. 75 Gomp. По-видимому, эта δόξα была общим источником как для **Цицерона**, *De nat. Deor.*, I, 37, 118 (через Филодема, ср.: **Diels**, *Doxogr.*, p. 119—132) и **Секста Эмпирика**. В отношении критики свидетельств и интерпретации текста, см.: **H. Gomperz**, *Sophistik und Rhetorik*, 1912. P. 113—117. Я согласен с Гомперцем в том, что слова Продика в переложении Филодема следует ограничить γεγραμμένα, поскольку продолжение, μετὰ ταῦτα κτλ., принадлежит Персею, ср.: **Цицерон**, *de nat. deor.*, I, 15, 38 (Vorsocr. P. 571, 21): с богами Продик соотносит сугубо полезные вещи, хлеб, вино и т. д., а не их «изобретателей», τοὺς εὑρόντας. Кроме того, я, как и Гомперц, полагаю, что слова софиста не есть утверждение атеизма, как полагает **Секст Эмпирик**, IX, 51 (которого Дильс не цитирует), причисляющий Продика к атеистам вместе с Эвгемером, Диагором и Феодором. Наш последний свидетель, Фемистий, *Or.* 30 (*Vorsokr.* P. 571, 32), понял его лучше: «Всякий человеческий культ, все мистерии, все посвящения Продик ставит в зависимость от благ земледелия (как τρέφοντα [питающего] καὶ ὠφελοῦντα [и полезного]), именно благодаря этим благам, по его мнению, люди задумались о богах и подлинной набожности». Это не отрицание и не примитивная вера стародавних времен, но теологическое объяснение.

[4] Об этом лице, возможно, отличном от ритора *Тетралогий*, ср.: **H. Gomperz**, *op. cit.* P. 57—59. Поскольку фрагмент о *номосе*, конечно же, относится к Αληθεια (Гарпократион цитирует как исходящие от Αλήθεια несколько слов, которые встречаются в кн. 18—20, col. 1, fr. A нового пассажа), этот трактат содержал также моральные и политические рассуждения, а не только исследования из области физики и геометрии, о которых свидетельствуют фрагм. В 1—44 *Досократиков*.

[5] Согласно **A. Benn**, *Archiv f. Gesch. d. Philos.*, IX, 1. P. 24 ss., по этому вопросу софисты, должно быть, разделились на два лагеря, причем Протагор и Горгий выступали за *номос*, а Гиппий и Продик за *фюзис* (на основании нашего текста Антифона следовало бы отнести ко второй группе). Сократ скорее всего

степени понятия ὠφέλιμον [полезное] и συμφέρον [польза] способствовали тому, что в конце концов этот спор свели к нравственной проблематике. Ведь в качестве критерия, позволяющего определить, что лучше — φύσις или νόμος, выступает именно συμφέρον[1]. «(Неправильно было бы сказать, что) справедливость состоит в подчинении законам города, гражданином которого ты являешься. В отношении справедливости по закону человеку важно прежде всего соблюдать справедливость только при свидетелях; а вот в отношении справедливости по природе для него важно соблюдать законы самой природы без свидетелей. Ведь предписания законов — это дополнения[2], а предписания природы — это необходимость. Если последние рождаются вместе с нами, то первые — попросту следствия соглашения. Так что, сокрытое нарушение гражданских законов не должно влечь за собой ни стыда, ни наказания, поскольку стыд и наказание выпадают на долю тому, кого застали с поличным; тогда как преступать сверх меры принципы, вложенные в нас природой, пусть даже этого никто не видит, — есть великое зло; вряд ли было бы хуже, сделай мы подобное перед всеми. Ведь ущерб, который мы при этом несем, происходит не от того, какими мы кажемся, но от того, чем мы являемся в действительности. Отсюда — то общее замечание, что бóльшая часть предписаний законов враждебна природе[3]. Законы предписывают

тоже отдавал предпочтение *номосу*: так, в *сократических* диалогах аллюзии на *фюзис* достаточно редки. «Чем чаще Платон использует сочетания κατὰ φύσιν [по природе], παρὰ φύσιν [вопреки природе, тем более поздним является диалог. Согласно с этим критерием *Филеб* оказывается последним диалогом. Формулы κατὰ, παρὰ φ. Здесь встречаются пять раз (22 b, 27 a, 32 a, b, 50 e)». Что касается самого Платона, то он преодолевает данную антиномию благодаря новому и более глубокому взгляду. «*Фюзис* Платона несет на себе отпечатки высшей, абсолютной реальности». В действительности фюзис Платона есть лишь один из аспектов идеального мира, полностью этому миру подчиненной. Поэтому *истинная* справедливость и *истинная* природа совпадают. И та и другая суть отражение *Бытия в себе*. Об этом см. ниже.

[1] Ср.: *Oxyr. Pap.*, XI, 1364, *Vorsokr., Nachträge*, II. P. XXXII ss. Я перевожу, руководствуясь текстом Дильса.

[2] ἐπίθετα.

[3] τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῇ φύσει κεῖται, фрагм. A, кол. 2, с. 26—30, ср. кол. 4, с. 1—5: τὰ δὲ ξυμφέροντα τὰ μὲν ὑπὸ τῶν νόμων κείμενα δεσμὰ τῆς φύσεώς ἐστι κτλ. [а то, что законы устанавливают полезным, является оковами для природы], и слова Гиппия, *Протаг.*, 337 c: «Мужи, собравшиеся здесь! Я считаю, что все вы тут родственники, свойственники и сограждане (συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας) — по природе, а не по закону: ведь подобное родственно подобному по природе, — закон же — тиран над людьми — принуждает ко многому, что противно природе» (ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν

то, что глаза должны видеть и не видеть; уши слышать и не слышать; язык говорить и не говорить; руки делать и не делать; то, куда ногам идти и куда не идти; чего нашему сердцу желать и чего не желать. Между тем ни одно из этих законных предписаний или запретов не отвечает даже малейшему предпочтению или свойству, присущему нам по природе. Естественно жить или умереть, причем жизнь из числа вещей полезных, а смерть — вредных. Так что мнимые ценности, которые нам дают законы, — это всего лишь оковы для природы, тогда как ценности, данные нам природой, делают нас свободными. Сказать по правде, предписания законов, которые нас стесняют, согласны с природой ничуть не больше, чем те, которые нам по нраву. Значит, предписания, которые нам в тягость, не полезнее тех, которые нас радуют. Действи-

---

ἀνθρώπων πολλὰ παρά τὴν φύσιν βιάζεται). Примечательно, что Антифон критикует то же определение справедливости, кол. 1, с. 6—11 δικαιοσύνη οὖν τὰ τῆς πόλεως νόμιμα, ἐν ᾗ ἂν πολιτεύηται τις, μὴ παραβαίνειν [справедливость заключается в том, чтобы не преступать установления города, в котором живешь] что формулирует Сократ в своей беседе с Гиппием, **Ксеноф.**, *Memor.*, IV, 4, 12 φημὶ γὰρ ἐγὼ τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι [поскольку я утверждаю, что установленное законом справедливо]. Гиппий отвечает, что законы изменчивы, и потому можно предположить, что истинная справедливость есть справедливость κατὰ φύσιν: так, мы возвращаемся к возражениям Антифона и Протагора. Впрочем, в конце концов Сократ и Гиппий приходят к согласию, IV, 4, 18, ведь νόμιμον Сократа означает вещь, согласную с неписанными законами, т. е. с самой природой: это те самые законы, которые нам дают боги, IV, 4, 19; они — не творение человека. Что касается речи из Протагора (337 с), то здесь, по-моему, нельзя согласиться с Г. Гомперцем, цит. соч., с. 75—79, чтобы Гиппий попросту противопоставлял греков в целом грекам, разделенным по городам (ср., в частности, с. 78). Антиномию φύσις—νόμος следует понимать шире. Впрочем, это было общим местом софистики, ср.: Vorsokr. Index, s. v. νόμος φύσις, p. 651, 34 — p. 652, 4, и Arist., Soph. El., 12, 173 a 8—18: «Самый распространенный топ заставить говорить не согласующееся с общепринятым, какой применяет Калликл в сочинении Горгий и который все древние считали удачным, — это сопоставлять то, что согласно природе с установленным, ибо, говорят, природа и установление противоположны друг другу, и справедливость хороша по установлению, а согласно природе нехороша (καὶ τὴν δικαιοσύνην κατὰ νόμον μὲν εἶναι καλόν, κατὰ φύσιν δ' οὐ καλόν, ср.: **Архелай** у **Диог**. Л., II, 16, *Vorsokr.*, p. 323, 16—17 καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ το αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ [а справедливое и позорное таково не по природе, но по закону]: Гиппий и Антифон придерживаются обратной точки зрения). Поэтому следует тому, кто говорит, исходя из согласного с природой, возражать, исходя из установленного, а того, кто говорит, исходя из установленного, подводить к природе: в обоих случаях мы приходим к парадоксу. Итак, в их представлении *согласное с природой* истинно, а *то, что по закону* — есть мнение толпы. Таким образом, ясно, что они, как и наши современники, пытались опровергнуть собеседника, заставляя его говорить противоречиво».

тельно, то, что на самом деле полезно, должно не вредить, а быть полезным»[1].

Подобный примат полезного в конечном итоге приводит к искажению моральных устоев в самой их основе. Как показывает Фукидид, ориентация на пользу оправдывает право сильнейшего; обесценивает божественное и тем самым подрывает его влияние; наконец, она разрывает ту связь убеждений и традиции, которая стала оплотом государства во время персидских войн. Но вот нашелся человек, который загорелся идеей восстановить былые нравственные ценности. Он понял, что сделать это возможно, только положив в основу нравственности веления разума. Такая позиция была слишком непривычной, чтобы ее поняли сразу. В Сократе увидели всего-навсего одного из тех вредных софистов, которым приписывали все злоключения Афин. Это недоразумение стало причиной его гибели. Оно порвало последние связи между Платоном и теми, кто управлял его родиной. Отныне вся его жизнь сводится к поиску принципов действительно справедливой политики.

Чтобы почувствовать весь трагизм усилий Платона и тем самым воздать его моральным концепциям должное уважение, нужно только представить, насколько страшный кризис охватил тогда Афины. Помимо прочих многочисленных текстов сделать это нам помогают две страницы из «Государства».

Этот диалог посвящен справедливости, и все здесь очень серьезно. Под вопросом спасение города. Платон воочию видел ужасные события, положившие конец пелопонесской войне: оккупацию Афин, разрушение Больших Стен, болезни и голод, беспомощность тел и анархию душ, Проскрипции, грабежи и убийства; а когда все вздохнули свободнее и стали возвращаться к нормальной жизни, — процесс над Сократом и его казнь. После этой катастрофы город приходит в полнейший упадок — то есть приходит в упадок все, что составляло смысл жизни для человека времен Платона, поскольку социум тогда определял как рамки нравственности, так и все, что было авторитетного в религии. Поэтому вернуть Государству справедливость значило восстановить ее также и в индивиде. Игры кончились. Речь шла о спасении здесь и сейчас. Но что же такое справедливость? Первые речи *Государства* последовательно раскрывают перед нами обыденное о ней представление, озвученное поэтами[2], а также воззрения софистов, которые,

[1] Фрагм. A, кол. 1, с. 6 — кол. 4, с. 22.

[2] Речь Полемарха, I, 331 e—336 a, на примере слов Симонида, 331 e: «воздавать каждому свое». Этих слов нет в том, что нам осталось от поэта, но они очевидным образом передают один из афоризмов традиционной мудрости.

нисколько не возвышаясь над общим уровнем, трактуют права группы или индивида в своей уничижительной манере[1]. Те и другие определения справедливости сходятся в том, что ее ценность сводится к выгодам, которые из нее извлекают. Что *выгоднее* — быть справедливым или быть несправедливым? Что предпочесть для своего счастья? Со всем пылом юности и грубоватой логикой, свойственной неискушенному молодому человеку, Главкон противопоставляет два типа — человека справедливого и человека несправедливого в реальной жизни. Ну и что? Один осыпан почестями, другой замучен. Чего тут думать! Если тезис Адиманта понимать буквально[2], он должен исходить из души, еще более мрачной. Перед нами совокупность дурных следствий, которые вытекали из воспитания поэтов, стоило только позаимствовать у софистов искусство делать выводы. Какой печальный контраст между благородной природой, столь редкими задатками[3] и тем их применением, к которому подталкивает извращенное воспитание! В IX песне *Илиады* Феникс, дабы смягчить Ахилла, призывает его руководствоваться примером богов. «Но и бессмертных богов благовоньями, кроткой молитвой, вин возлияньем и жиром сжигаемой жертвы смягчает смертный просящий, когда он пред ними виновен и грешен»[4]. Но этими стихами духовного целителя греков Адимант только подкрепляет свою позицию, присовокупив к ним еще очистительные приемы орфиков. Каков же вывод юного софиста? «Что касается всех этих речей, мой милый Сократ, и тысячи им подобных, которые говорятся о добродетели и пороке, о почитании, которое люди и боги из этого извлекают, какое впечатление, по нашему мнению, они производят на душу молодого человека с благородными задатками, который, хотя, так сказать, и клюет на речи, которые он слышит, все же способен о них судить и делать из них выводы, каким быть человеку и по какому пути ему следовать, чтобы обеспечить себе как можно лучшее существование?»[5] Если он справедлив, но таковым не кажется, от этого ему нет никакой

---

[1] Речь Фрасимаха (право сильного: справедливость отождествляется с интересом сильнейшего, ср. Калликл из *Горгия*), I, 336 b—341 a; речь Главкона (справедливость как наименьшее зло), II, 357 a—362 c; речь Адиманта (справедливость как полезная маска), II, 362 d—367 e.

[2] И если бы не итоговое заключение, в котором Адимант просит Сократа показать, что справедливость хороша сама по себе вне зависимости от того, способствует она преходящему счастью, или нет, 367 e.

[3] Ср. 368 a.

[4] V. 497—501. *Rep.*, II, 364 e.

[5] 365 a—b.

пользы, а только тяготы и неминуемые наказания. Ежели он несправедлив, но умеет сохранять видимость справедливости, его жизнь ни в чем не уступит жизни богов. Следовательно, раз видимость, как говорят люди знающие, пересиливает даже истину и служит главным условием счастья[1], именно на нее и следует обратить все свое внимание. Скрывать свою несправедливость[2] — вот, стало быть, тот путь, по которому нужно идти, чтобы быть счастливым. К тому же по пути встречаются наставники в искусстве убеждать, которые обучат защищаться перед судом и народом. — Но ведь от богов-то не утаишься. — Кто знает, существуют ли они в действительности и заботят ли их наши дела[3]. Если нет, то незачем их и остерегаться. Если да, то разве те же самые поэты, от которых мы получаем все наши сведения о богах, не утверждают, что их можно задобрить и привлечь на свою сторону жертвоприношениями, лестью и дарами? Им приходится либо верить в обоих случаях, либо не верить вовсе. Если мы им верим, так давайте будем несправедливыми, а после принесем им жертвы из того, чем поживились[4]. Тем самым за нами останутся одновременно добыча и прощение. Как бы мы ни грешили, наши молитвы избавят нас от наказания[5]. — Но ведь либо вы, либо ваши внуки будете наказаны по крайней мере в Аиде. — Как же, мой драгоценный, к чему же тогда посвящения и боги-избавители, о которых говорят пророки[6]?

Куда ведет мораль, основанная на пользе, ясно. Великая душа Платона была не в силах смириться с этими выводами. Он приходит в смятение при мысли о том, что пропадает столько прекрасных молодых людей. Возможно, на память к нему приходят его

---

[1] δικαίῳ μὲν ὄντι μοι, ἐὰν μὴ καὶ δοκῶ, ὄφελος οὐδέν φασιν εἶναι, πόνους δὲ καὶ ζημίας φανερὰς· ἀδίκῳ δὲ δόξαν δικαιοσύνης παρασκευασμένῳ θεσπέσιος βίος λέγεται. Οὐκοῦν, ἐπειδὴ τὸ δοκεῖν, ὡς δηλοῦσι μοί οἱ σοφοί, καὶ τὰν ἀλαθείαν βιᾶται, καὶ κύριον εὐδαιμονίας, κτλ. Ср.: **Антифон**, *loc. cit.*, кол. 2, с. 3—10: Τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων εἰὰν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας, καὶ αἰσχύνης καὶ ζημίας ἀπήλλακται· μὴ λαθὼν δ΄ οὔ [значит, если преступивший предписания законов остается незамеченным теми, кто их придерживается, он избегает и позора, и наказания, если же это видят, он им подвергается], с. 21—23: οὐ γὰρ διὰ δόξαν βλάπτεται, ἀλλα δι' ἀλήθειαν [ибо ему вредит не мнение, но истина]. Антифон — один из тех «знающих», на которых ссылается Адимант. Слова, которые он цитирует, принадлежат Симониду, фрагм. 76 Эдмондс.

[2] λανθάνειν κακὸν ὄντα 365 c, ср.: Антифон εἰὰν λάθῃ παραβαίνων.

[3] Ср.: *Законы*, X, 885 b.

[4] Ср.: *Законы*, X, 906 c—d.

[5] ἀζήμιοι ἀπαλλάξομεν, 366 a, ср.: **Антифон**, *loc. cit.*, кол. 2, с. 8—9: καὶ ζημίας ἀπήλλακται.

[6] 366 b, аллюзия на 356 a.

собственные сомнения. Разве, не будь встречи с Сократом, он сам не последовал бы правилам софистов, чьи взгляды выражают эти два брата, жаждущие жизни так же, как когда-то ее жаждал он? В *Государстве* есть еще одно похожее место: на те же размышления Платона наводит важность поставленной задачи при изложении его воспитательной программы: «Относительно того, что справедливо и хорошо, у нас с детских лет имеются догмы[1], в которых мы воспитаны под воздействием наших родителей[2], — мы подчиняемся им и их почитаем. Но им противоположны другие навыки, сопряженные с удовольствиями, они ласкают нам душу своей привлекательностью. Правда, люди хоть сколько-нибудь умеренные[3] не поддаются им, послушно почитая установления города. И что же? Перед ребенком, находящемся в таком положении, вдруг возникает человек ученый и спрашивает, что такое благо. В ответ на слова ребенка: „Это то, что я услышал от законодателя", — этот человек приводит массу аргументов и смущает его настолько, что убеждает, будто прекрасное ничуть не более прекрасно, чем безобразно. Так же случится и со справедливостью, с благом и со всем тем, что он особенно почитал. После этого что, по-твоему, станется с его почтительностью и послушанием? — У него неизбежно уже не будет такого почтения и послушания. — Если же он перестанет считать все это ценным и дорогим, как бывало, а истину найти будет не в состоянии, то, спрашивается, к какому же иному образу жизни ему естественно обратиться, как не к тому, который ему будет лестен? — Все другое исключено. — Так окажется, что он стал нарушителем законов, хотя раньше соблюдал их предписания? — Да. — Значит, подобное состояние естественно для тех, кто причастен логосу, и, как я говорил прежде, такие люди вполне заслуживают сочувствия. — И великого сожаления. — Значит, нам нужно приложить все усилия, чтобы вкус к рассуждениям не появлялся смолоду. Я думаю, от тебя не укрылось, что эти юнцы, едва вкусив от таких рассуждений, злоупотребляют ими ради забавы, увлекаясь противоречиями[4] и подражая тем, кто их опровергает, да и сами берутся опровергать других, ис-

---

[1] Об этом слове ср.: *Идеал*, с. 267, примеч. 3.

[2] Перед нами редкий пример древнегреческого текста, повествующего о нравственном воспитании *в семье*; ср.: *Гос.*, II, 362 e: «Отцы говорят и внушают своим сыновьям, что надо быть справедливыми. Так же поступают все, кто о ком-либо имеет попечение». О религиозном воспитании, ср.: *Законы*, X, 888 c—e.

[3] τοὺς καὶ ὁπηοῦν μετρίους.

[4] Противопоставлением доводов за и против, δισσοὶ λογοί.

пытывая удовольствие от того, что своими доводами они, словно щенки, тащат и рвут на части всех, кто им подвернется[1]. После того как они опровергнут многих и многие опровергнут их, они вскорости склоняются к полному отрицанию прежних своих утверждений»[2].

Вот в чем трагедия. Теперь нам понятно, что означает в *Федоне* разделение двух видов добродетели, разделение морали общепринятой и морали философской; проясняется также и вся важность κάθαρσις.

Утратив священный авторитет, который гарантировали боги, традиционная мораль сводится к заботе о собственной выгоде. Происходит столкновение индивида и группы, встреча двух типов эгоизма. Группа и, следовательно, сам индивид не могут существовать без определенного минимума условий. До тех пор пока *номос* черпает силы в своего рода божественном освящении, подчинение ему остается закономерным следствием привитых с детства религиозных принципов. Но стоит только постулировать разрыв между законом божественным и законом государственным, а постановления города назвать просто навязанным массой принуждением, которое к тому же противоречит *фюзис*[3], требованиям нашей природы и порыву наших страстей, — как перед нами остаются только три возможности: либо подчинять себе группу (то есть стремление к тирании[4]); либо творить произвол и не попадаться, а если попался[5] — убеждать в своей невиновности; либо придерживаться справедливости и вообще всякой добродетели, но ради наименьшего зла, в силу своего рода эгоистической сделки, благодаря которой худшее можно поменять на лучшее[6]. Так возникает нечто

---

[1] Ср.: *Филеб*, 15 d—16 a. Примечателен параллелизм выражений: *Гос.*, VII, 539 b ἆρ' οὖν οὐ μία μὲν εὐ λάβεια αὕτη συχνὴ τὸ μὴ νέους ὄντας αὐτῶν γεύεσθαι... ὅταν τὸ πρῶτον γεύωνται κτλ. и *Фил.*, *loc. cit.* ὁ δὲ πρῶτον αὐτοῦ γευσάμενος ἑκάστοτε τῶν νέων κτλ. [всякий раз юноша, впервые вкусивший его...].

[2] *Гос.*, VII, 538 c—539 c. О дурной мудрости софистов, которая только угождает вожделениям толпы, ср. также VI, 492 a—493 d. В таких условиях для спасения молодежи необходима поистине божественная помощь, θεοῦ μοῖρα, 493 a, ср.: *Мен.*, 99 b—100 a.

[3] **Антифон**, *loc. cit.*, речь Главкона, 358 e сл.

[4] Изображениями тирана переполнена вся литература первых годов IV века, напр. *Гос.*, VIII, 562 a — IX, 588 a (ср.: **Диэс**, *Государство*, введение, с. XCVIII—CVIII), **Ксеноф.**, *Восп.*, IV, 6, 12, *Гиерон.*, и т. д.

[5] **Антиф.**, *loc. cit.*, апология Гига в речи Главкона, 359 b—361 b; речь Адиманта, 365 d.

[6] Речь Главкона, 359 a: καὶ εἶναι δὴ ταύτην γένεσίν τε καὶ οὐσίαν δικαιοσύνης, μεταξὺ οὖσαν τοῦ μὲν ἀρίστου ὄντος, ἐὰν ἀδικῶν μὴ διδῷ δίκην, τοῦ δὲ κακίστου,

вроде общественного договора[1]. По природе[2] быть несправедливым хорошо. Но мой ближний захочет того же, и я сам претерплю несправедливость, а это уже плохо. Если я сильнее, если я настоящий мужчина[3], это мне не грозит; если слабее — мы с ним поладим. Так возникает представление о добродетели как *предмете обмена*, о социальных и гражданских нормах, которые мы встречаем в *Федоне*[4].

Чему же нас учит разумный эгоизм? Тому, например, что смерть — это великое зло. Но давайте представим нечто еще более худшее, допустим, бесчестье. В страхе перед этим сильнейшим злом смерти мы уже не боимся: значит, мы мужественны из трусости[5]. Нам нравится предаваться удовольствиям. Но разве не верно, что от одних наслаждений мы отказываемся в расчете на другие, более ценные? Значит, воздержанным делает невоздержанность[6]. То же самое относится и к справедливости, как показывает речь Главкона. Справедливости придерживаются не потому, что она хороша, а потому что не получается быть несправедливым. Этой добродетели придерживаются подневольно, только потому, что не могут помешать ближнему. Выходит, люди справедливы из-за бессилия творить несправедливость[7].

Мораль, основанная на выгоде, не может иметь других следствий. Все сводится к торговле, даже религия. Согрешив, достаточно смягчить гнев богов, воздать им какую-то долю своей добычи. По-

---

ἐὰν ἀδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ᾖ [вот таково происхождение и сущность справедливости. Таким образом, она занимает среднее место — ведь творить несправедливость, оставаясь притом безнаказанным, это всего лучше, а терпеть несправедливость, когда ты не в силах отплатить, — всего хуже].

[1] δοκεῖ λυσιτελεῖν ξυνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι [люди нашли целесообразным договориться друг с другом, чтобы не творить несправедливости и не страдать от нее], 359 a. Ср.: речь Калликла в *Горгии*, 492 c; *Протаг.*, 332 b; *Крит.*, 50 c сл., **Арист.**, *Полит.*, Г 9, 1280 b 10, где доктрина νόμος συνθήκη (ср. *Гос.*, 359 a καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι καὶ συνθήκας αὐτῶν [*отсюда взяло свое начало законодательство и взаимный договор*]) καὶ ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων [*взаимного* договора и обоюдной гарантии прав] (ср. там же και ὀνομάσαι τὸ ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπίταγμα νόμιμόν τε καὶ δίκαιον [установления закона и получили имя законных и справедливых]) приписывается софисту Ликофрону.

[2] πεφυκέναι, 358 e.

[3] ὡς ἀληθῶς ἄνδρα, 359 b, ср. Адимант, 366 c.

[4] 82 a, окончание, ср. 68 d—69 a.

[5] *Фед.*, 68 d: ἀνδρεία.

[6] *Фед.*, 68 e: σωφροσύνη.

[7] *Гос.*, II, 359 b. Ср.: *Фед.*, 69 b. К этим трем добродетелям *Федон* добавляет четвертую, быть κόσμιος [благопристойным], 68 e.

сле этого несправедливому человеку будет легко как в бренной жизни, так и после смерти.

«Разве это правильный обмен (ἀλλαγή), милый мой Симмий, — менять удовольствие на удовольствие, огорчение на огорчение, страх на страх, большее на меньшее?» Это значит — выгадывать лишь наименьшее зло. Разве не существует блага, ценного само по себе, подлинной добродетели, основанной на разумении[1], вне зависимости от удовольствий и страхов, которые как приходят, так и уходят? Что же касается этой бездумной добродетели, предмета естественного обмена, — она лишь пустая видимость, достойная раба, в ней нет ничего ни здравого, ни истинного. «Так что в действительности умеренность, справедливость и мужество равнозначны очищению, а само разумение есть не что иное, как средство для этого очищения»[2].

Подытожим то, что здесь говорится. Мораль выгоды не выходит за рамки пристрастия, желания, в общем — за рамки *природы* со всеми эгоистическими устремлениями, которые это слово подразумевает. Но индивид не живет в одиночку. Он член группы. Его амбиции сталкиваются с амбициями других. Существование в обществе невозможно, если чем-то не поступиться, если не прийти к общему согласию. Так появляется *номос*, обуздывающий *фюзис*. Очевидно, что при таком положении дел добродетель оказывается попросту верным расчетом в торговле. Нужно поменьше потерять, по возможности удовлетворить требования *фюзис*, но не слишком ущемить природу других и закон, который их защищает. Впрочем, не пойман — не вор. Чувствуешь, что достаточно силен душой и телом, достаточно богат или родовит, чтобы разнуздать *фюзис* и пренебречь *номосом*, — полный вперед: уважать закон было бы просто смешно[3]. Наш торговец мечтает только о прибыли. Все получить, ничего не потерять, — вот его счастье.

Подчеркнем еще раз: с отменой религиозных ограничений, подкрепляющих устои изначально социальной морали, ничего другого от этой морали ждать не приходится. Вся ее задача неизбежно сводится к совмещению индивидуальных интересов. И поскольку до блага-в-себе ей нет никакого дела, ее добродетели ока-

---

[1] ἀληθὴς ἀρετὴ μετὰ φρονήσεως, *Фед.*, 69 b. Единственный стоящий обмен — поменять все на разумение, ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις, 69 a, окончание.

[2] τὸ δ' ἀληθὲς τῷ ὄντι ᾖ κάθαρσίς τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ᾖ, 69 b.

[3] *Гос.*, II, 366 c.

зываются относительными, причем относительными по своей сути. Основанные на страхе, они со страхом же и испаряются. Если не выйти из этого круга и не построить мораль на других основаниях, ситуация становится безысходной.

Эти основания Платон обрел в философии Идей, *ноэтона* и *нуса*. Если допустить, что мы способны коснуться бытия-в-себе, то есть бытия вечного (ἀεί ὄν, поскольку оно καθ' αὐτό), бытия, независимого от человеческих мнений и желаний, бытия, которое не меняется по нашей прихоти, — словом, бытия истинного; если существует познаваемое благо-в-себе, то подлинная добродетель должна заключаться в согласии с этим благом, в том, чтобы ему уподобиться: φυγὴ ὁμοίωσις θεῷ [бегство — это уподобление богу]. Препятствия возникают незамедлительно. Таковы уже сами наши аффекты: опасение сделать шаг вперед, подспудное влечение к удовольствию, нетерпение всякого ограничения. Поскольку эти внутренние тени непрестанно омрачают взор *нуса*, поскольку они скрывают от него солнце, или представляют вещи в ложном свете, око души нуждается в очищении. Всякое созерцание предполагает аскезу. Платоновская аскеза заключается в подчинении нравственных добродетелей φρόνησις [здравомыслию], родственного сущности ума. Если назначение φρόνησις или νοῦς заключается в устремлении видеть Благо, если ничто не должно отвлекать его от этой задачи, то назначение других добродетелей состоит именно в том, чтобы воспрепятствовать рассеянности: ἀνδρεία дает для этого силы, σωφροσύνη смиряет сластолюбивые вожделения, δικαιοσύνη гарантирует мирное существование в рамках города. Теперь, заняв положенное им место и подчиняясь разумению, эти добродетели становятся причастными величию конечной цели. И только благодаря такой причастности они, собственно, добродетелями и являются.

Таково то новое, что привносит платоновская концепция κάθαρσις. Очищение не просто предполагает перемещение в духовный план отдельных культовых ритуалов. Оно подразумевает наличие целой моральной системы и, таким образом, самой настоящей революции в сфере разума. И если сегодня мы считаем нашу мораль философской, если наши поступки не ориентированы на какую-то наличную выручку, то потому только, что по сей день мы вдохновляемся платоновскими заветами. Платоновская мораль учитывает благо само по себе. Она основывает наше поведение на различении ценностей. Это требует критерия и подразумевает определенную иерархию. Тот, кто привносит в блага порядок, должен предположить первое Благо. А тот, кто предполагает первое

благо, должен признать, что для его постижения мы обладаем специальным органом.

В начале *Государства* Главкон со всей отчетливостью конкретизирует тезис Фрасимаха: «Никто из вас не объяснил удовлетворительно своей позиции. Я желаю услышать, что же такое справедливость и несправедливость[1] и какое они имеют значение, когда сами по себе[2] содержатся в душе человека; а что касается вознаграждений и последствий, это мы оставим в стороне»[3]. Вслед за этим он излагает общее мнение[4] касательно природы и начала справедливости. Главкон определяет справедливость как наименьшее зло: его принимают только по принуждению, и это логично, поскольку, как уверяют, положение человека несправедливого много лучше, чем положение человека справедливого[5]. «Мне-то лично, Сократ, все это представляется совсем не так, но я нахожусь в недоумении — мне все уши прожужжали и Фрасимах, и тысячи других людей. А вот того, что мне хочется, — доказательства в защиту справедливости, то есть что она лучше несправедливости, — я как-то ни от кого не слыхал. Мне хочется услыхать похвалу ей самой по себе[6]. Думаю, что в особенности от тебя я могу узнать об этом»[7]. Сразу же после речи Главкона слово берет Адимант: «По-твоему, вопрос исчерпан? Как бы не так! Мы даже не коснулись самого главного». Адиманту не терпится взяться за дело самому: речь идет, как мы видели, о тезисе, трактующем справедливость как «полезную маску». Впрочем, он тоже стремится показать, что им движет. Ему надоело выслушивать одобрения справедливости, когда хвалят не ее саму, а только те преимущества, которые за ней закрепились: репутацию, почести и вознаграждения. В тех же самых выражениях, что и его брат[8], он просит, что-

---

[1] τί τ' ἔστιν ἑκάτερον.

[2] αὐτὸ καθ' αὑτό.

[3] *Гос.*, II, 358 b.

[4] οἷον εἶναί φασιν.

[5] 358 c.

[6] αὐτὸ καθ' αὑτό.

[7] 358 d.

[8] Ср. Главкон, 358 b: ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι τί τ' ἔστιν ἑκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ, τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτῶν ἐᾶσαι χαίρειν, и Адимант, 366 e: οὐδεὶς πώποτε... ἐπῄνεσεν δικαιοσύνην ἄλλως ἢ δόξας... τὰς ἀπ' αὐτῆς γιγνομένας· αὐτὸ δ' ἑκάτερον τῇ αὐτοῦ δυνάμει ἐν τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνόν, οὐδεὶς πώποτε κτλ. [перевод обоих пассажей выше на этой же странице]. Адимант отдает отчет в этом параллелизме, ср. 367 b τὰς δὲ δόξας ἀφαίρει, ὥσπερ Γλαύκων διεκελεύσατο [мнений же... не касайся, как это советовал Главкон].

бы Сократ его просветил, чтобы ему показали, что сама по себе несправедливость является величайшим злом, а справедливость — величайшим благом. «Все же, — заключает он, — если бы вы все с самого начала так говорили и убедили бы нас в этом с юных лет[1], нам не пришлось бы остерегать друг друга от несправедливых поступков; каждый был бы своим собственным стражем из опасения, как бы не стать сподвижником величайшего зла, творя несправедливость... Поэтому, Сократ, ты и покажи нам не только, что справедливость лучше несправедливости, но и какое действие производит в человеке присутствие той и другой самой по себе[2], — зло или благо... все равно, утаилось ли это от богов и людей или нет»[3].

Итак, параллель между *Государством* и *Федоном* очевидна. В том и другом случае проводится различие между добродетелью мнимой, основанной на выгоде, и добродетелью истинной, обусловленной ви́дением бытия. Однако в *Государстве* Платон идет дальше. *Федон* дает лишь набросок его учения, выполненный в самых общих чертах. Поскольку лейтмотивом этого диалога выступает идея смерти, главная его задача сводится к демонстрации того, как к смерти готовиться, каким образом душа, освобождаясь от тела, подходит к тому, чтобы во всей своей чистоте видеть чистые же Идеи. Отсюда — акцент на необходимости κάθαρσις. Безусловно, очищение подразумевает наличие моральной системы. Конечно же, справедливость, умеренность и мужество способствуют аскезе, коль скоро та отделяет душу от тела. Но нам ничего не говорится, как именно они аскезе способствуют, нам не говорится о порядке, который их гармонию обеспечивает. Показать это должно *Государство.* Вот почему главная роль здесь отводится справедливости.

Истинная добродетель зиждется на определенном согласии с благом-в-себе. Значит, она зависит от созерцания. Зависимость от

---

[1] Это не противоречит сказанному в 362 e, поскольку очевидно, что воспитатели требовали быть справедливым как раз в связи с привходящими преимуществами, которые справедливость гарантирует, οὐκ αὐτὸ δικαιοσύνην ἐπαινοῦντες, ἀλλὰ τὰς ἀπ' αὐτῆς εὐδοκιμήσεις [воздавая хвалу не самой справедливости, но обусловленным ею почестям].

[2] αὐτὴ δι' αὐτήν.

[3] 367 a, b, e. Примечательно едва ли не буквальное соответствие этого заключения с текстом Антифона: противопоставление ἀλήθεια [истины] и δόξα [мнения], 367 b—d; примат ξυμφέρον [полезного], 367 e, противопоставление благ по природе, φύσει, благам мнимым, δόξῃ, 367 d, довольство несправедливой жизнью под маской заботы о справедливости, 367 c. e. Аналогичное развитие видим в *Филебе*, 58 a—e. Знание полезно безотносительно к выгоде от него, знание ценно само по себе, в зависимости от степени близости его к бытию.

созерцания — не привходящий ее признак, она объясняется самой сущностью добродетели. Чтобы подражать благу, благо нужно знать. Но и созерцание, со своей стороны, оказывается невозможным, если ему мешает множество препятствий. Уничтожение этих препятствий — дело нравственных достоинств. Их следует расценивать как средства. Так справедливость помещается всего лишь в разряд средств. Зато на этом низшем уровне платоновской иерархии ее место первое.

Отсюда совершенно прозрачная структура диалога. Речи Фрасимаха, Главкона и Адиманта последовательно снимают ложные концепции справедливости. Как и в *Федоне*, Платон сначала готовит почву. Прежде всего, мы расстаемся с возможностью справедливости относительной, основанной на выгоде. Мы отказываемся от морали, которая подразумевает только прибыль, богатство, славу и благополучие[1]. Добродетель может быть связана только с бытием. Таким образом, композиционным центром *Государства* оказывается анализ бытия и средств к его достижению[2]. Эти средства двояки. Благо нельзя увидеть без определенного развития разума. До Идеи разуму необходимо подниматься. Конечно, интеллектуальное очищение — дело восходящей диалектики. Но сама диалектика невозможна, если философ не готов к ней морально. Так что если в становлении философа созерцание Блага является первым по существу, то по времени ему предшествуют моральные устремления, порожденные справедливостью. Аскеза ума подразумевает аскезу нравов. Находясь в логической зависимости от созерцания, справедливость предшествует созерцанию по времени. Вот почему две книги о θεωρία Блага[3] предваряет изложение природы истинной справедливости[4]. Остановимся на этом изложении. Ведь оно наилучшим образом дополняет сведения *Федона* касательно κάθαρσις.

Условия порядка и мира в индивиде Платон показывает на примере государства[5] — зеркала, которое увеличивает и при этом не искажает человеческие черты, ведь то, что делает мужественным, справедливым и мудрым государство, мужественным, справедливым и мудрым делает также и человека. Так вот, справедливость в городе возникает вследствие гармонии трех его классов, а

---

[1] Книги I и II.
[2] Оконч. кн. V, кн. VI и VII.
[3] Кн. VI и VII.
[4] Кн. IV, в частности справедливости индивида, 441 c—444 a.
[5] 427 d сл.

пребывают они в состоянии гармонии, когда каждый из них занимается своим собственным делом[1]. Точно так же справедливость в индивиде возникает благодаря согласию между частями его души, когда каждая из них выполняет свою собственную задачу[2]. При этом повелевать надлежит разуму[3], ибо именно разум есть вместилище мудрости и потому отвечает за обязанности души в целом. Той же части души, где пребывают благородные страсти[4], надлежит разуму повиноваться и помогать[5]. В предложенной воспитательной программе гармонию между этими двумя частями обеспечивают музыка[6] и гимнастика. Действуя в унисон, разум и яростное начало обретают господство над той частью души, где коренятся страсти низшие[7], исключая тем самым ее подчинение вожделениям плоти и забвение в таком падении истинного назначения человека. Таким образом, разум и сердце становятся охранителями души, защитниками ее от внешних врагов: один спасает ее своими советами, другое — вооруженной защитой.[8]

Итак, четыре моральных добродетели находят свое применение как в городе, так и в индивиде. Невзирая на волны удовольствий и страданий, *мужество*, воцарившееся над благородными страстями, отстаивает приказы, данные разумом, какая бы опасность человеку ни грозила[9]. Разместившееся в самой маленькой, но главенствующей части человека, *здравомыслие*[10] эти приказы выносит, поскольку только ему ведомо, что именно нужно каждой части души и всей душе в целом[11]. *Умеренность* возникает благодаря дружбе, согласию частей, когда все они — и та, что управляет, и те, что подчиняются, — согласны с велениями разума и не ищут с ним ссоры. Наконец, *справедливость* есть не что иное, как правильный порядок, при котором каждая часть занимает свое место. Такова философская мораль, основанная на бытии. Добродетели суть добродетели только потому, что они входят в эту систему и служат конечной цели — созерцанию бытия.

---

[1] 441 d.

[2] 441 e.

[3] τὸ λογιστικόν.

[4] τὸ θυμοειδές (букв. — пылкое, яростное, гневное, мужественное начало. — *Примеч. пер.*).

[5] 441 e.

[6] В том широком смысле слова, в каком ее понимали греки.

[7] τὸ ἐπιθυμητικόν.

[8] 442 b.

[9] 442 b—c, cf. 429 c—d.

[10] σοφόν δὲ κτλ.

[11] 442 c.

Очевидно, что человек подобного склада не может не повиноваться предписаниям традиционной морали. Он будет честным в сделках, будет избегать святотатств, краж и предательства; это — надежный друг, добропорядочный гражданин, верный своим клятвам и обязательствам; ему чужды прелюбодеяния, и он не упустит из виду ничего, что должен богам и родителям[1]. Но смирение его — это уже не просто приспособленчество к принуждению: наш добродетельный человек отдает отчет в своих поступках. Он будет блюсти справедливость потому, что справедлив в душе, «поскольку каждая часть его души делает именно то, что она должна делать в отношении правления и подчинения»[2].

Такая трактовка истинной добродетели не только обеспечивает традиционную мораль нерушимым основанием. Она прекращает спор о φύσις и νόμος. Добродетель не есть следствие социального компромисса. Она не продукт рынка. Ее задача — воссоздание идеального образца. Мы вознеслись до архетипа[3], образ которого стараемся претворить в повседневной жизни[4]. В таком ее понимании добродетель трансцендентна закону по своей сути: вечное бытие бесконечно выше всякого человеческого соглашения. С другой стороны, она — точнейшее выражение природы вещей. Действительно, какой образ лучше всего воспроизводит архетип справедливости? Принцип, что все сущее должно реализовывать свои природные задатки. Дело башмачника — изготовлять башмаки, плотника — деревянную утварь: это естественный порядок вещей. Исполняя свое назначение, каждый из них вносит посильный вклад в гармонию мира. Но будет ли это справедливостью как таковой? Нет: *истинная* справедливость в первую очередь касается не каких-то внешних проявлений, но воздействия на самого себя, внутренней гармонии личности. Только на этих условиях справедливость может соответствовать душевной природе. Ведь естественный порядок души, то есть порядок справедливый, состоит в том, чтобы каждая ее часть, ни в коей мере не мешая деятельности

---

[1] 442 e—443 a. Перед нами резюме целого морального кодекса, каким его установили дельфийские предписания под ручательством богов.

[2] 443 b. Эта фраза чрезвычайно важна, поскольку она закладывает фундамент философской морали: οὐκοῦν τούτων (действий, согласных традиционной морали) πάντων αἴτιον, ὅτι αὐτοῦ τῶν ἐν αὐτῷ ἕκαστον τὰ αὑτοῦ πράττει ἀρχῆς τε πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι.

[3] εἰς ἀρχήν τε καὶ τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης κινδυνεύομεν ἐμβεβηκέναι, 443 b—c.

[4] τὸ δέ γε ἦν ἄρα... εἴδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης, 443 c.

других частей[1], занималась своим делом; в этом случае душа владеет собой и, будучи упорядоченной, сделавшись будто бы собственной подругой, издает нужный звук наподобие гармонично настроенной лире. Три ее тона складываются в аккорд. А поскольку промежуточные тоны звучат в унисон с тремя основными тонами, все приходит в такое согласие, что душа становится единой, исполненной меры и гармонии. Теперь человек может действовать. О чем бы он ни заботился — об имуществе, теле, государственных делах или собственных нуждах — справедливой и прекрасной для него будет деятельность, способствующая сохранности столь счастливого состояния души, а знание, которое руководит этой деятельностью, он будет называть мудростью; и напротив, деятельность, внутренний мир нарушающую, он сочтет несправедливой, а мнение, на основании которого так поступают, расценит как дикое невежество. Вот как выглядит справедливый человек и справедливое государство, вот что такое явленная в них справедливость[2].

Такая справедливость подобна душевному здоровью, а несправедливость — душевной болезни. Но здоровье состоит в том, что телесные начала располагаются сообразно их естественным отношениям[3], когда одно начало командует, а другое ему подчиняется; тогда как болезнь, наоборот, означает их господство или подчинение вопреки природе.[4] Ту же самую роль по отношению к частям души выполняет справедливость. Поэтому добродетелью можно назвать своего рода здоровье, красоту и хорошее состояние души[5], а пороком — ее болезнь, уродство и бессилие[6]. Следовательно,

---

[1] Сократ часто возвращается к этому недостатку, ср. 434 b, 444 b, где πολυπραγμοσύνη [занятие многими делами, хлопотливость] уточняет слово ἀλλοπραγμοσύνη [занятие не своим делом], откуда — στάσις или ἐπανάστασις, разлад между частями души.

[2] ὃ τυγχάνει ἐν αὐτοῖς ὄν, 444 a; в отношении данного выражения, ср. 337 b. Я попытался перевести изумительный пассаж 443 c—444 a, немного его сократив. Подчиняясь Главкону и Адиманту, Сократ объясняет природу справедливости такой, какая она есть, вне зависимости от тех плюсов и минусов, которые могут ей сопутствовать привходящим образом. Отсюда — заключительные слова: φῶμεν ἄρα; φῶμεν, «признаем это? — признаем!»: Сократу отвечает Главкон, ср. 441 d, 443 c.

[3] κατὰ φύσιν καθιστάναι, 444 d.

[4] παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου.

[5] εὐεξία.

[6] Ср. уже *Критон*, 47 d—e, *Горгий*, 479 b; и, дальше, *Гос.*, IX, 591 b. *Софист*, 228 e, различает два вида κακία [зол]: моральный порок или νόσος [безрассудство] и незнание или αἶσχος [срам]. Порок (ὕβρις [невоздержанности, наглости] прот. σωφροσύνη [умеренности], ἀδικία [несправедливости] прот. δίκη, δειλία [трусости], прот. ἀνδρεία) исправляется и очищается правосудием,

справедливость — это не что иное, как состояние души согласно ее природе.

Определившись с отношениями между *справедливостью* и *природой* остается только показать, что справедливость всегда полезна, вне зависимости от того, скрыта она или нет[1], а несправедливость всегда пагубна, даже если ее не карают[2]. Это последний удар по псевдосправедливости, состоящей лишь в том, чтобы казаться справедливым или не попадаться с поличным. Одновременно это опровержение νόμος, насколько его рассматривают как простую условность, которую можно обойти или уничтожить. По мнению Главкона такие установки абсурдны, и он опровергает их в двух словах. Невозможно жить счастливо, когда нарушен порядок природы. К чему изобилие кушаний, богатство, власть, если человек болен? Можно ли жить полноценной жизнью, если в нас нарушен сам ее принцип, если каждый может делать все, что ему вздумается, за исключением вещей, помогающих избавить его душу от несправедливости и обрести добродетель?[3]

Таким образом, мы видим, что здание платоновской морали логически выстраивается именно из представления κάθαρσις, которое в свою очередь зависит от созерцания. Созерцание бытия — цель человека и начало всякого действительно благого дела одновременно. Человеческая деятельность может идти во благо, только если она следует образцу блага-в-себе. Без такого согласия остается только видимость Блага. Поэтому в первую очередь Благо необходимо познать. Этому мешают два препятствия. Столь чистый объект недоступен внутреннему взору непосредственно. Око души нужно целить и обращать к свету постепенно. Но душевный покой смущают сотни самых разных переживаний. Созерцать в состоянии такого смятения и такой рассеянности невозможно. Поэтому душу необходимо предварительно упорядочить, привести ее в состояние гармонии. И если воспитание *нуса* дело диалектики, то господство над страстями обеспечивают моральные добродетели. Перед нами ставят возвышенную, но сложную задачу: будем мужаться! Ведь мы стремимся к глубочайшему уровню мудрости. В иерархии добродетелей *мужество* занимает последнее место. Далее следует *умеренность*, дающая душе здоровье и порядок. Совместные усилия *мужества* и умеренности порождают *справедли-*

незнание — обучением. Об *уродстве* души ср. также, *Горгий*, 477 b, об очистительном, καθαρμός, правосудии, *Полит.*, 293 b—d, Законы, V, 735 b—e.

[1] ἐάν τε λανθάνῃ ἐάν τε μή, ср. текст Антифона выше.

[2] 445 a сл.

[3] 445 a—b.

вость — благодаря ей каждая часть нашего существа будет исполнять собственное предназначение, не посягая на дела своего соседа. Наконец, все эти добродетели оказываются на службе у φρόνησις, связующего *нус* с истинным бытием. Отсюда недалеко до различения Аристотелем добродетелей дианоэтических или интеллектуальных[1] и добродетелей этических или моральных[2]. И те и другие можно назвать *очищением*, ибо в конечном итоге мы приходим к той же самой мысли: чтобы созерцать истинное бытие, нужно быть чистым. Вся предложенная им моральная система есть также один долгий κάθαρσις, где добродетель *нуса* руководит созерцанием в собственном смысле, а справедливость вбирает в себя все устремления души, позволяющие ей созерцать.

Эта доктрина, представленная в *Федоне* и логически развитая в *Государстве*, с тех пор более не меняется. В качестве доказательства приведем два примера.

В своем восхитительном портрете мудреца автор *Теэтета* снова возвращается к двум концепциям добродетели. «Ах! Если бы все поступали так, как этот философ, о котором ты нам, Сократ, говоришь, больше мира и меньше зла стало бы среди людей. — Но зло неистребимо, Феодор, ибо непременно всегда должно быть что-то противоположное добру. Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство — это посильное уподобление богу, а уподобиться богу — значит стать справедливым благочестивым в свете разума»[3].

А вот какова нравственная жизнь, согласная с истинным бытием: «Нет, избегать порока и преследовать добродетель следует вовсе не ради того, что говорит большинство[4]. По их словам, к одному стремятся, а другого избегают с тем, чтобы казаться[5] хорошим, а дурным никоим образом не казаться». Эта добродетель фальшива. «Истина же гласит так: бог никоим образом не бывает несправедливым; напротив, он как нельзя более справедлив, и ни у кого из нас нет иного способа уподобиться ему, нежели стать как мож-

---

[1] φρόνησις.

[2] Три остальные добродетели.

[3] *Теэт.*, 176 b. Это деление хорошо известно: φρόνησις, сугубо созерцательная добродетель; для созерцания нужна *чистота*, ὅσιον, которая в моральном плане сводится к *справедливости*, δίκαιον, достоинству души упорядоченной и чистой от всякого переживания. «В свете разума» — удачная формула г. Диэса, передающая μετὰ φρονήσεως.

[4] ὧν ἕνεκα οἱ πολλοί φασι.

[5] ἵνα δοκῇ.

но более справедливым. Вот здесь-то и проявляются истинные возможности человека, а также ничтожество его и бессилие. Ибо знание этого есть мудрость и подлинная добродетель, а незнание — невежество и явное зло[1]. Прочие же мнимые возможности и премудрости оборачиваются грубостью в делах государственного правления и пошлостью в искусствах. Поэтому людям несправедливым и неблагочестивым в речах и поступках лучше всего не позволять искусно злоупотреблять своей злокозненностью, ибо они кичатся своим позором и не предполагают даже услышать, что они — вздорный люд[2], то есть бремя земли[3], а не благоспасаемая опора отечества. По правде сказать[4], чем меньше они предполагают быть тем, что они есть, тем больше становятся такими, какими не предполагают быть. Ведь они не знают, в чем состоит наказание за несправедливость, а уж это следовало бы знать прежде всего. Оно не заключается, вопреки ходячему мнению, в побоях или смерти, от которых иной раз страдают и те, кто не совершил никакой несправедливости, — оно в том, чего избежать невозможно... В самой их жизни, построенной по образцу зла»[5]. Так мы возвращаемся к естественному порядку вещей. Справедливость совпадает с природой, поскольку подлинная справедливость основывается на ви́дении самого бытия, а природа есть не что иное, как согласный с бытием порядок.

На склоне своих лет, возвращаясь в *Законах* к теме, которой он посвятил жизнь, Платон также остается верным принципам *Федона*[6]. «Есть два рода благ, — говорит он устами афинского чужеземца, — одни человеческие, другие — божественные. Человеческие зависят от божественных. При получении бо́льших[7] благ приобретаются и меньшие[8], в противном случае не бывать ни тем, ни другим. Меньшие блага — это те, во главе которых стоит здоровье, затем идет красота, на третьем месте — сила в беге и в остальных телесных движениях, на четвертом — богатство, но не слепое, а

---

[1] Это противопоставление σοφία, плода επιστήμη [знания] и ἀμαθία [невежества], плода δόξα, присутствует уже в *Гос.*, IV, 443 e—444 a.

[2] λῆροι.

[3] Возможно, намек на начало *Антиопы*.

[4] λέκτεον οὖν ταληθές, 176 d, ср. 176 b τὸ δὲ ἀληθὲς ὧδε λέγωμεν [истина же гласит так]: перед нами все то же противопоставление δόξα и ἀλήθεια, ср. Антифон, *выше*.

[5] 176 a—177 b.

[6] Ср.: *Законы*, I, 631 b—d.

[7] Божественных.

[8] Человеческие.

зоркое, спутник разумности[1]. Первое же и главенствующее из божественных благ — это φρόνησις[2] [здравомыслие]; второе, служащее *нусу* здравое состояние души[3]; из их смешения с мужеством возникает третье благо — справедливость; четвертое благо — мужество[4]. По природе все эти блага стоят впереди тех[5], и законодателю следует ставить их в том же порядке[6]. Затем ему следует убедить сограждан, что все остальные предписания имеют в виду именно это, то есть земные блага подчиняются божественным, а все божественные блага подчиняются руководящему разуму, νοῦς». Яснее не скажешь. Платон отнюдь не отказывается от преимущественного положения созерцания. *Нус*, добродетель *нуса*, остаются на своем месте. Моральные добродетели здесь также ставятся в зависимость от θεωρία, а человеческие блага добавляются к ним привходящим образом. Ведь одни блага — блага по своей сути, они согласуются с бытием. Другие же являются благами только в силу человеческого мнения. Они — лишь полезные условия счастья, а не его причина. Истинная цель человека — созерцать. Значит, его истинная обязанность — готовиться к этой цели. До последних дней своей жизни Платон продолжает воздавать должное θεωρία и настаивать на необходимости κάθαρσις.

---

[1] φρονήσει, 631 c. По-видимому, в узком смысле Аристотеля. Об этих четырех благах, ср.: аттический сколий; относительно третьего — прекрасный дистих Пс.-Феокрита., VIII, 53 сл.

μή μοι γᾶν Πέλοπος, μή μοι Κροίσεια τάλαντα
εἴη ἔχειν μηδὲ πρόσθε θεεῖν ἀνέμων

[Я не хочу ни угодий Пелопса, ни Креза сокровищ, вовсе бы я не хотел вихрь обгонять на бегу].

[2] Платон возвращается к широкому смыслу созерцательной добродетели.

[3] μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις.

[4] Перед нами тот же порядок, что и в *Государстве*, причем на тех же основаниях: сначала выделяется умственная добродетель, φρόνησις, затем — моральные добродетели, которые обозначаются одним сочетанием, σώφρων ψυχῆς ἕξις. Однако это *здоровое* состояние *души* предполагает *справедливость*, а справедливость нуждается в помощи *мужества*.

[5] Здоровья, красоты, силы и ловкости, богатсва.

[6] То же, что и в *Государстве*, превосходство φύσις над νόμος.

ГЛАВА III

ДИАЛЕКТИКА

Очищение нравов, или κάθαρσις, есть лишь предварительная подготовка к θεωρία. Освобождая разум от препятствий, такое очищение только позволяет быть созерцателем. Это — условие необходимое, но вовсе не достаточное. Еще нужно приучать взор души отличать свет от его отблеска и затем — к непрерывному ви́дению собственно света. Это последующее очищение распространяется одновременно на νοῦς и νοητόν и составляет прерогативу диалектики.

Платон сам указывает на переход от одного этапа к другому. Для лучшего понимания их взаимосвязи, того, каким образом воспитанию философскому должно предшествовать воспитание моральное, я вкратце изложу тот раздел *Государства*, где Платон дает свое определение философии[1]. Следует только оговориться, что если прежде справедливость человека рассматривалась как результат долгой его работы над своими достоинствами, то здесь она выглядит едва ли не естественным задатком. На самом деле справедливость есть следствие своего рода смешения, удачного сочетания врожденных качеств и упражнения. И если автор более не акцентирует внимание на упражнении, то просто потому, что этот вопрос уже обсуждался, например, в *Федоне*. Сейчас ему важно показать, что для перехода к диалектике нравственные задатки суть само собой разумеющееся условие. Конечно, человеческая природа не столь совершенна, чтобы не нуждаться в некотором исправлении, но целенаправленно готовить почву следует только в случае с детьми достаточно высокого происхождения и хорошего воспитания.

1. Исходным пунктом анализа выступает сформулированная Сократом аксиома[2]: «Пока в государствах не будут царствовать

[1] V, 474 b—VI, 502 d.
[2] V, 473 c—d. Ср. 499 b—c.

философы, либо так называемые нынешние цари, и правители 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».

2. Что же такое философ? Именно это следует *определить* в первую очередь[1]. Философ есть человек, жаждущий *всей* мудрости[2]. Значит, философом должен быть человек, который в своем ненасытном стремлении к знанию пытается отведать *всякой* науки[3]. Но это вовсе не значит, что он охоч до всякого зрелища или до всего, что говорится[4]. Нет, его влечет только истина[5]. Его не прельщают ни прекрасные голоса, ни прекрасные цвета, ни прекрасные очертания: он устремлен к прекрасному в себе, он пытается созерцать красоту саму по себе[6]. Живет такой человек поистине наяву, а не во сне[7], и будет он действительно *знающим*, в отличие от того, кто пленен множеством прекрасных вещей, красоте только причастных, и потому остается на уровне δόξα. Отсюда первое деление познания — в зависимости от того, на что оно направлено: на бытие[8], на небытие[9], или на промежуточное между ними[10]. В этой связи δοξάζειν [мнение] не может претендовать на уровень γιγνώσκειν [знания]: распространяясь на объект, который не является ни прекрасным-в-себе, ни справедливым-в-себе, то есть вечно самотождественной идеей[11], а принадлежит ко множеству предметов, идее причастных, предметов подразумевающих возможность себе противоположного[12], — мнение достигает уровня между бы-

---

[1] ἀναγκαῖον οὖν μοι δοκεῖ... διορίσασθαι... τοὺς φιλοσόφους τίνας λέγοντες τολμῶμεν φάναι δεῖ ἄρχειν κτλ., 474 b—c.

[2] τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι οὐ τῆς μὲν τῆς δ' οὔ, ἀλλὰ πάσης, 475 b.

[3] τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύκεσθαι καὶ ἁσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, 475 c.

[4] φιλοθεάμονες, φιλήκοοι, 475 d—e.

[5] τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας, 475 e.

[6] ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν καθ' αὑτό, 476 e.

[7] 476 c—d.

[8] ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις.

[9] ἀγνωσία δ' ἐπὶ μὴ ὄντι.

[10] ἐπὲ δὲ τῷ μεταξὺ τούτων μεταξύ τι ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, т. е. *doxa*, 477 a—b.

[11] ἰδέα... ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχουσα, 479 a.

[12] Так, прекрасные вещи подразумевают наличие безобразного, справедливые — несправедливого и т. д.

тием и небытием промежуточного, тогда как истинный гнозис восходит до бытия тождественного и подлинного. Наконец, коль скоро мы определили философа как человека, познающего истину и бытие, единственным объектом познания философа оказывается вечно тождественное себе сущее, и по праву называть φιλόσοφοι должно лишь тех, кто действительно охватывает взором каждую из этих сущностных реальностей, тогда как остальных следует именовать только φιλόδοξοι[1] [любителями мнений].

3. Каковы же тогда природные задатки, отличающие нашего мудреца, столь поглощенного наукой о сущем? Знать их тем более необходимо, что на философа возлагается моральная ответственность за его город: в самом деле, он — единственный, кто может созерцать образец[2], в соответствии с которым в Государстве предлагается устанавливать и блюсти законы о красоте, справедливости и благе[3]. Поэтому сначала нужно определить *фюзис* тех, кого мы поставили на страже города[4].

Так вот, как мы уже видели, в первую очередь философские натуры[5] отличает постоянное стремление учиться[6], причем учиться не чему попало, а тому, что раскрывает вечную сущность вещей, не изменяемую возникновением и уничтожением[7]. Отсюда первое следствие: философским натурам *ненавистна ложь*[8], ибо нет ничего более близкого и свойственного мудрости, чем истина[9].

Во-вторых, философская натура созерцает истину, только заглушив все остальные желания, влекущие ее к другим предметам, поэтому она должна быть *воздержанной*[10].

В-третьих, философский характер свойствен душе свободной, широкой и немалодушной: что как не мелочность более всего вре-

---

[1] 479 a—480 a.

[2] παράδειγμα. Приблизительное определение *парадигмы* «от этимологии» дается в «Политике», 278 b: μέχριπερ ἄν πᾶσι τοῖς ἀγνοουμένοις τὰ δοξαζόμενα ἀληθῶς παρατιθέμενα δειχθῇ, δειχθέντα δέ, παραδείγμαθ' οὕτω γιγνόμενα, ποιήσῃ κτλ. [до тех пор, пока все незнакомое, поставленное рядом с тем, что правильно мнят, не будет объяснено и из этого объяснения не возникнут *образцы*, которые покажут...]: с последующим техническим определением, 278 c.

[3] 484 a—e.

[4] 485 a.

[5] τῶν φιλοσόφων φυσεων.

[6] ὅτι μαθήμαθός γε ἀεὶ ἐρῶσιν.

[7] 485 a—b.

[8] μηδαμῇ προσδέχεσθαι τὸ ψεῶδος, ἀλλὰ μισεῖν, τὴν δ' ἀλήθειαν στέργειν.

[9] 485 c—d.

[10] σώφρων, 485 d—e.

дит душе, которой предначертано вечно стремиться к вещам божественным и человеческим в их целокупности и всеобщности[1]? Ум, исполненный *величия*, искушенный в созерцании целокупного времени и бытия, легко презрит человеческую жизнь и не убоится смерти[2].

Так что же? Человек с душой гармоничной, свободный от жадности, низости, честолюбия, трусости, — может ли такой человек быть неуживчивым[3] и несправедливым? Вот почему с самого раннего детства мы будем следить за тем, чтобы наша философская натура была *справедливой и кроткой*[4], а не дикой и неуживчивой[5].

Наконец, следует убедиться в ее понятливости[6], в том, что она с легкостью усваивает и запоминает[7], чему обучалась. Не меньшего внимания требует также гармоничность и тонкость ее ума[8], то, насколько естественно она устремляется к бытию[9].

В общем, философу необходимы следующие качества: память, сообразительность, великодушие, проницательность, прирожденная склонность[10] к истине, справедливость, мужество и умеренность[11].

4. Почему же тогда в своем государстве столь совершенный человек воспринимается как бесполезный[12], высокопарный и бездельный болтун[13]? На это Сократ приводит пространное объяснение[14], сравнивая философа с кормчим, отвергнутым моряками, которые пренебрегли его знаниями. Виной тому государственное устройство[15]. Конечно, иногда философы бывают хуже других, но это объясняется их врожденными качествами: философствуя, они только ниже падают[16]. На самом деле подлинные мудрецы — это

---

[1] ψυχῇ μελλούσῃ τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου, 486 a.

[2] 486 a.

[3] δοξύμβολος, 486 b.

[4] δικαία τε καὶ ἥμερος.

[5] 486 b.

[6] εὐμαθής, 486 d.

[7] μνημονική, 486 d.

[8] ἔμμετρος καὶ εὔχαρις.

[9] 486 d—e.

[10] φιλός τε καὶ ξυγγενὴς ἀληθείας κτλ.

[11] 487 a.

[12] ἄχρηστος ταῖς πόλεσι, 487 d.

[13] μετεωροσκόπος καὶ ἀδολέσχης, 488 e.

[14] 488 a—e.

[15] 489 b.

[16] 490 b—492 b.

большая редкость: толпе не присуще быть философом[1]; к тому же философская натура раскрывается только в подобающем ей окружении[2].

5. Из этих предпосылок с абсолютной необходимостью следует положение о надлежащем воспитании в надлежащем государстве[3]: сегодня в жизнь вступают юнцы, едва вышедшие из детского возраста, лишь поверхностно коснувшиеся философии; в диалектическом[4] споре они участвуют как-то между прочим[5]. Это диаметрально противоположно тому, что должно быть на самом деле. Первоначально, в детстве и юности, им следовало бы дать элементарное философское образование соответственно их возрасту, одновременно укрепляя их тело, чтобы оно было верным помощником мудрости. С возрастом, когда душа их окончательно сформируется, ее необходимо упражнять, чтобы придать ей силы. И только на склоне лет, когда гражданские и воинские обязанности станут им не по плечу, им разрешается посвятить оставшиеся силы любви к мудрости. Так их жизнь была бы счастлива и здесь, и после смерти[6]. Тогда был бы спасен и город, которому не видать спасения, покуда власть над ним не поручат людям совершенной добродетели[7]. Но проект этот возможен только при выполнении одного из двух условий: либо государственные законы будут издавать подлинные философы, конечно же, очень немногочисленные, те, кого сегодня именуют бездельниками; либо по какому-то божественному наитию любовью к подлинной философии воспылают[8] цари, династы или их сыновья. Если философ созерцает сущее — стройные, неподвижные реальности, никогда не творящие несправедливости и от нее не страдающие, реальности, полные порядка и

---

[1] φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι, 494 a. К этому важному замечанию следует отнестись с особым вниманием: в дальнейшем всегда будут недооценивать тот факт, что платоновское созерцание — преимущество по своей сути аристократическое.

[2] 497 a.

[3] Диалектика и правление подразумевают друг друга. Как выйти из этого круга? Город могут спасти только истинные философы. Истинные философы могут существовать только в мудром городе. Значит, все нужно переделывать прямо сейчас: отделять лучших, избранных для постижения мудрости детей, которые с возрастом установят правильные законы — так сказать, кодекс нового государства.

[4] τὸ περὶ τοὺς λόγους, 498 a.

[5] πάρεργον οἰόμενοι αὐτὸ δεῖν πράττειν, 498 a.

[6] 498 b—c.

[7] 498 e—499 a.

[8] ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρως ἐμπέσῃ, 409 b—c.

смысла, — если философ подражает и по возможности уподобляется им, — будет ли у него время, чтобы опускаться до суеты других? Ему будет попросту недосуг[1] вмешиваться в кишащие повсюду склоки, ненависть и зависть. Общаясь с упорядоченным и божественным, божественным и упорядоченным[2] становится также он сам. Поэтому ему и под силу ваять нравы людей — в их семейном быту и государственных делах — ваять сообразно с божественным образцом. Он — превосходный наставник в умеренности, справедливости и других социальных добродетелях. В результате этими же качествами становится угодным богам и его государство[3].

Подведем итог. Поскольку философы суть любители истины, поскольку их природа сродни высшему благу, поскольку при надлежащем воспитании философская натура не может не быть абсолютно совершенной, — все, что нам остается, — это передать власть племени философов[4]. Как мы видим, вся платоновская аргументация здесь строится на тезисе о воспитании мудрого правителя. Речь больше не идет о предварительном условии, но о самой причине: такие-то науки и такие-то занятия *делают* человека созерцателем. А поскольку созерцатель ответствен также за сохранность государства, вся реформа в целом ставится в зависимость от диалектики. И вот, предмет дискуссии получает дальнейшее уточнение: «После того как мы насилу покончили с этим вопросом, надо сказать и об остальном. Каким образом и посредством каких наук и занятий получаются люди, на которых зиждется все государственное устройство? В каком возрасте каждый из них приступает к каждому из этих дел?»[5]

Вся подготовка[6] философа находит свое выражение в *диалектике*, самой последней ступени обучения. Выше можно только θεωρεῖν, но это — совершенно другой уровень. Различные этапы платоновской пропедевтики лучше рассматривать именно на пути διαλέγεσθαι (диалектической деятельности). Что же значит διαλέγεσθαι? Вообще это одна из сократовских методик, когда посредством игры в вопросы-ответы точно очерчивали предмет, подле-

---

[1] 500 b—c.

[2] 500 d.

[3] ἕως ὅτι μάλιστα ἀνθρώπεια ἤθη... θεοφιλῆ ποιήσειαν, 501 c.

[4] 501 d—e.

[5] 502 c—d.

[6] Интеллектуальная: речь уже не идет о моральном κάθαρσις; предполагается, что нравственное очищение уже достигнуто.

жащий определению[1]. Но если вопросы, доходя до все более строгих абстракций, обнажают предмет умопостигаемый, как он есть, — такая диалектика оказывается уже собственно платоновским приемом. Напомним еще раз: эта методика обретает новый смысл именно с концепцией умопостигаемого. Как только подлинное бытие отождествляется с идеей, деятельность, к этому бытию ведущая, необходимым образом сводится к отстранению от чувственного с целью достичь объект *нуса*. Причем своего рода

[1] διδόναι καὶ δύχεσθαι λόγον. Об использовании этой методики Сократом, ср.: **Ксеноф.**, *Memor.*, IV, 5, 12 (где этимология слова διαλέγεσθαι, т. е. διαλέγειν κατὰ γένη τὰ πράγματα [разделять вещи по родам] ложная). Согласно диалогу Аристотеля *Софист*, изобретателем этой методики был, по-видимому, Зенон, ср.: **Диог. Л.**, VIII, 57, и IX, 25. Δισσοὶ λόγοι [двойные речи] Протагора получили название διαλέξεις [дискуссий] не по праву, поскольку в них одна и та же вещь поочередно защищается и опровергается в одном и том же диалоге. Впрочем, наряду с διαλέξεις Протагор, по-видимому, использовал также методику вопросов-ответов, ср.: *Протаг.*, 329 b ἱκανὸς δὲ καὶ ἐρωτηθεὶς ἀποκρίνασθαι καὶ ἐρόμενος περιμεῖναί τε καὶ ἀποδέξασθαι τὴν ἀπόκρισιν [он умеет и отвечать на вопросы, и, задавая вопросы сам, выжидать и выслушивать ответ] (см. также 334 e) и **Диог. Л.**, IX, 53 οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε [он же первый ввел в употребление и сократический способ беседы]. Хотя мы не располагаем антилогиями Протагора, до нас дошел пассаж на дорийском диалекте, состоящий из восьми аналогичных упражнений, автор которого писал немного позднее 404 г. до н. э. Текст приводится в Vorsokr.[2], II, p. 635—648. Г. Гомперц посвящает ему пространное исследование., *цит соч.*, с. 138—192.

Диалектика — это прежде всего спор, подчиненный определенным правилам, τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν [того, кто умеет спрашивать и отвечать, ты называешь не иначе, как диалектиком], Крат., 390 c, ср.: *Гос.*, VII, 534 d. Это τέχνη, прием, метод, *Гос.*, VII, 533 c, *Федр*, 276 e, путешествие, πορεία, Гос., VII, 532 b. Существует правильный способ дискуссии, диалектика, и неправильный, эристика (*Мен.*, 75 c, *Гос.*, V, 454 a ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι [опровергая друг друга, не пользуясь доказательствами, но на словах]), которая довольствуется словопрениями (там же, и *Евтид.*, 278 a, 301b), или же путает предпосылки и следствия (*Фед.*, 101 e, *Парм.*, 135—136). Правильный способ или диалектика излагается в *Мен.*, 75 d: ἔστι τὸ διαλεκτικώτερον μὴ μόνον τἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνων ὧν ἄν προσομολογῇ εἰδέναι ὁ ἐρωτώμενος [более диалектично значит не только отвечать правду: надо еще исходить из того, что известно вопрошающему по его собственному признанию]. Следовательно, диалектика — это логический процесс, заключающийся в постижении сущности, ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας [конечно, диалектическим ты называешь рассуждение, постигающее сущность каждой вещи], *Гос.*, VII, 534 b. В таком ее понимании, и особенно у Платона, диалектика есть метод того, кто философствует чисто (действительно, диалектика есть своего рода καθαρσις) и правильно, τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις... πλὴν τῷ κάθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι [ты, думаю я, диалектику никому не припишешь, кроме как чисто и справедливо философствующему?], *Соф.*, 253 e.

очищением становится, таким образом, уже сама диалектика, впрочем, очищением не нравов, а разума.

Здесь мы не собираемся рассматривать все вопросы, связанные с эволюцией диалектики у Платона. Единственное, что нам нужно, это как можно подробнее разобраться в природе интеллектуального κάθαρσις. Такое предприятие необходимо потому, что специфика платоновской θεωρία в значительной степени зависит от путей, к ней ведущих. Созерцание выше мышления, но преодолевается мышление только при полном прохождении всех познавательных уровней. Здесь же кроется и то, что, собственно, отличает философское созерцание от всякой другой формы мистицизма.

§ 1. Восходящая диалектика

Платон представляет нам два весьма показательных примера интеллектуального восхождения к νοητόν — восхождение к идее прекрасного и восхождение к идее блага. В этой связи проблематика *Государства* есть развитие проблематики *Пира*. В *Государстве* мы видим уже обоснованную, систематизированную методику. Она — следствие работы ума более зрелого и полностью владеющего своим предметом.

Пир

Назначение диалектики — вести к αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν[1], к прекрасному в себе и самому по себе, «всегда связанному с самим собой единичностью своей идеи»[2]. Диалектика приводит к объекту единичному и единому. Поэтому путь ее аналогичен пути морального κάθαρσις. Если очищение нравов вело к собиранию, упрощению души, и тем самым — к освобождению ее высочайшей части, органа для постижения νοητόν, то очи-

[1] Пир, 211 b.

[2] «éternellement joint à lui-meme par l'unicité de la forme». Перевод г. Робена, точно передающий, что единичность и уникальность прекрасного относятся к его сущности, а не к скоплению или делимому целому. Прекрасное единично по виду (spécifiquement unique, Bury), поскольку оно — единственный элемент своего класса. Оно — только то, чем оно является. «Его существование определяется его сущностью» (Робен). Относительно этого сочетания, ср.: 211 e и *Фед.*, 78 d μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτο, 80 b μονοιεδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ, *Гос.*, X, 612 a εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής (ἡ ἀληθὴς φύσις).

щение интеллектуальное ведет к собиранию объекта, который постигает νους; но вместе с тем оно собирает и сам νους, поскольку тот со своим объектом соединяется. В обоих случаях перед нами движение от множественного и рассеянного к единому.

Очевидно, что перейти от бесконечности чувственного к единичности идеи непосредственно невозможно. Стало быть, такой подъем должен осуществляться поэтапно, ступенчато[1]. Каждый этап его характеризуется определенным усилием — к большему освобождению от материи, к достижению более духовного, более «невидимого» уровня. Ведь согласно *Федону* умопостигаемое пребывает именно в сфере невидимого, и потому чем дальше мы уходим от телесного, тем ближе мы приближаемся к абсолютной чистоте идеи. Поэтому в своих основных чертах восхождение к идее сводится к очищению интеллектуальному, к прохождению различных дискурсивных этапов. После[2] красоты тел переходят[3] к красоте душ, то есть к уровню моральному, невидимому и нематериальному, далее[4] — к красоте наук, то есть к уровню рассудочному, находящемуся в непосредственной близи от умопостигаемого. И только потом, после всех этих дискурсивных действий, относящихся собственно к диалектике, вдруг возникает видение самой идеи. Прежде все было только подготовкой к акту созерцания[5] ее, причем только в одном аспекте — аспекте *качественной абстракции*.

На этом, однако, работа не заканчивается. Сама по себе она не приводит к объекту в его единстве. На всех этапах, следующих от видимого к незримому, и на этапах незримых, по крайней мере на самом духовном из них, диалектика еще стремится объединить свой объект, собрать множество индивидов под одно общее понятие, сочетать их в одном общем роде. Эта вторая операция опять-таки связана с дискурсивным мышлением (marquée par le discours). Сначала, когда устремляются к видимому облику, воз-

[1] ἀεὶ ἐπανιέναι ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον [нужно все время идти вверх, словно бы по ступенькам], 211 c. Отсюда образ *лестницы, scala mentis*, получивший развитие в последующей мистике; ср., напр.: *Corp. Hermet.*, XIII, 9.

[2] ἄρχεσθαι μέν, 210 a.

[3] μετὰ δὲ ταῦτα, 210 b 6.

[4] μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα κτλ. [после же нравов...] 210 c 6.

[5] ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικα παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά,... ἐξαίφνης κατόψεταί τι... καλόν [кто, до сих пор наставляемый на пути любви будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное], 210 e.

можны два импульса, один — влекущий к той или иной единичной красоте, и другой — приводящий к абстрагированию общего понятия красоты от совокупности единичных объектов[1]. Затем, перейдя к уровню незримому или моральному, уровню душ и их поступков, после любви к такой-то душе за ее добрые нравы[2] снова оборачиваются к красоте более общей — красоте самих нравов и законам, которые ими управляют[3]. Но уровень знаний превосходит уровень моральный в той же мере, в какой νοῦς и теоретическая добродетель берут верх над другими частями души и моральными добродетелями: справедливость это только средство для θεωρεῖν. Поэтому на третьем этапе возносятся до любви к знаниям. Однако и здесь на продвижение от единичного к общему указывается так же ясно, как и в случае двух первых ступеней. Влюбленный не станет довольствоваться такой-то отдельной наукой[4], он углубится в безбрежный океан[5] любви к всеобщему знанию. Таков второй аспект восходящей диалектики — *абстракция количественная*.

Итак, интеллектуальное κάθαρσις включает в себя две методики. Первая переносит объект на уровень более нематериальный, более свободный от чувственного, более близкий к умопостигаемому. Красота физическая, красота нравственная, красота умная, относящиеся соответственно к телу, частям души, правящим этическими добродетелями, и *нусу*, оку души и органу θεωρία, — таковы три этапа качественной абстракции, ведущей к радикальному очищению своих предметов. Вторая методика отделяет от единичного предмета все его конкретные свойства, являющие красоту того или иного предмета любви[6]: отдаляя от изменчивого и привходящего, она со-

---

[1] ἄρχεσθαι μέν (чему соответствует μετὰ δε ταῦτα, 210 b 6)... πρῶτον μέν..., ἑνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν..., ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι [если сперва... ему нужно... полюбить какое-либо одно тело, то затем он должен понять, что красота одного тела родственна красоте любого другого], 210 a—b.

[2] ἐάν, ἐπιεικὴς ὢν τὴν ψυχὴν, τις σμικρὸν ἄνθος ἔχῃ [и, если *кто-либо* хорош душою, но не такой уж цветущий].

[3] Αὖ [с другой стороны] (указывает на новое продвижение на том же моральном уровне) θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοὺς νόμοις καλόν [он будет созерцать красоту нравов и их законов], 210 b—c.

[4] μηκέτι τὸ παρ' ἑνὶ ἀγαπῶν... κάλλος [более не довольствуясь красотой, исходящей от одного].

[5] ἵνα ἴδῃ αὖ (в том же смысле, что и выше) ἐπιστημῶν κάλλος καὶ, βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλόν, μηκέτι κτλ. [чтобы увидеть красоту наук и, стремясь к красоте уже во всем ее многообразии, не быть больше...], 210 c—d.

[6] ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἤ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνός [плененный красотой одного какого-то мальчишки, человека или характера], 210 d.

четает душу с объектом *единым* и *тождественным*[1], то есть стабильным, неизменным и сущностным. Человека уже не влечет к *какой-то* отдельной красоте[2]: он влюбляется в зримую красоту всех прекрасных индивидов[3]. Эта обобщающая, выводящая из конкретного всеобщее абстракция, принадлежит, скорее, порядку количественному. Тот и другой процесс подчиняются требованиям восхождения, сформулированным в *Федоне* и *Государстве*: они очищают душу от тела и приводят ее к единству, равным образом выполняя пропедевтическую функцию[4] интеллектуального очищения.

В общем, «диалектика[5] заключается в том, чтобы пройти *ряд*[6] уровней, на каждом из которых осуществляется унификация определенного множества, которая характеризует этот уровень, производя своего рода синоптическое собирание (συναγογη)»[7]. Но если сам подъем — это, скорее, тема *Пира*, то о синоптическом собирании, происходящем на каждой ступени, подробнее говорится в *Государстве*[8].

---

[1] καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ επ' εἴδει καλόν (εἶδος, конечно же, означает здесь видимую форму, ср. 196 a, 215 b, как это отмечают большинство издателей, ср. Бёри, Робен), πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἕν τε καὶ ταὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσι τοῖς σώμασι καλλός [и если уж надлежит преследовать красоту во внешности, то нелепо думать, будто красота у всех тел не одна и та же], 210 b.

[2] ἑνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν [(он должен) воспылать любовью к одному телу], 210 a.

[3] πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστής [влюбленный во все прекрасные тела], *ibid.*, и так же на двух других уровнях.

[4] Которую можно обобщить следующим образом, 211 c:

a) ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο

ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα [от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем прекрасным телам]: это задача количественной абстракции.

b) ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα

ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα [от прекрасных тел — к прекрасным нравам, от прекрасных нравов — к прекрасным знаниям]: это задача качественной абстракции.

c) ἔστ' ἂν ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλο ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν (так у Робена) [от многочисленных учений нужно подниматься к такому учению, которое только и есть учение о самом этом прекрасном, и в конце концов узнать, что же такое само прекрасное]: это задача итоговой интуиции, в которой разрешаются два предыдущие процесса: полная абстракция от материи и совершенное возведение к единству.

[5] Восходящая.

[6] Выделено в тексте.

[7] **Робен**, *цит. соч.*, с. XCIV. Возможно, здесь содержится какой-то намек на συναγωγήή в образе Эрота συναγωγεύς [соединителя], *Пир*, 191 d.

[8] Ср. VII, 537 c: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ [тот, кто способен к обозрению всего в целом, тот диалектик, а тот, кто не способен — нет].

«Государство»

Так же как и в *Пире*, в *Государстве* средства определяются поставленной заранее целью, а именно идеей блага. Поэтому, прежде чем изучать средства, необходимо условиться о цели. Отсюда вопрос: что такое μέγιστον μάθημα, что это за высшее знание, к которому ведет пропедевтика? Здесь точный параллелизм с *Пиром* очевиден. Как в *Пире* красота знаний вела к *одному* знанию, объект которого — идея прекрасного[1], так же и в *Государстве* продолжительный поиск приводит к высшему знанию, чей объект — это идея блага[2]. И так же как идея прекрасного есть объект *единственный* (un), «потому что его существование определяется только его сущностью»[3], точно так же, в противоположность множеству отдельных благ, высшее благо — это единое *само по себе* (un en soi), единая и единственная (une et unique) идея, сообразно с которой мы оцениваем каждое из благ единичных[4]. Но если множество благих и прекрасных объектов воспринимаются зрением и не познаются умом, то единственные в своем роде идеи прекрасного самого по себе и блага самого по себе постигаются умом и не воспринимаются зрением[5]. Отсюда — необходимость развивать взор души, и как раз о таком развитии подробно говорится в *Государстве*[6].

Прежде всего следует обособить два рода — род чувственного и род умопостигаемого[7]. Проблематику их отношений иллюстри-

---

Тем не менее *восхождение* также не упускается из виду, ср. *Гос.*,VI, 511 b: οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς [(гипотезы) подобны подступам и устремлениям], и выражения, собранные г. **Робеном**, *Плат. Теор. Любви*, с. 184, примеч. 208.

[1] *Пир*, 210 d ἕως ἄν... κατίδῃ τινὰ ἐπιστημην μίαν τοιαύτην ἥ ἐστι, καλοῦ τοιοῦδε [пока он... не узрит некоего единого знания таким, как оно есть, о прекрасном, и вот о каком прекрасном...], 211 c ἔστ' ἂν ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα [пока не поднимешься от этих учений к тому, которое как раз и есть учение об этом самом прекрасном].

[2] VI, 504 c—505 a.

[3] **Робен**, *цит. изд.*, с. XCIV, и Пир, 211 b.

[4] *Гос.*, VI, 507 b.

[5] 507 b καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ.

[6] VI, 509 d—511 e, VII 514 a—535 a.

[7] VI, 509 d νόησον τοίνυν... δύο αὐτώ εἶναι καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὁρατοῦ... ἀλλ' οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἴδη, ὁρατόν, νοητόν [так вот, считай, ... что есть двое владык..., — один — над всем родом и местом умопостигаемого, а другой, напротив, над всем зримым... в общем, у тебя есть два этих рода: зримого и умопостигаемого], ср. 477 a сл., и выше, с. 135.

руют образ разделенной линии[1] и аллегория с пещерой[2]. Для понимания диалектики особо важен пример с линией.

Возьмем линию, разделенную на два неравных отрезка, один из которых представляет ὁρώμενον γένος [род зримого], а другой — νοούμενον [умопостигаемое]. Каждую из этих частей также разделим на два отрезка. В части, соответствующей ὁρώμενον, один из отрезков содержит εἰκονες [образы], то есть тени, отражения на воде и гладких поверхностях, а другой — оригиналы, на которые эти образы походят: животных, растения и искусственные предметы. Как образ относится к оригиналу, ὁμοιωθέν [уподобляющееся] к своему объекту ᾧ ὡμοιώθη [которому оно подобно], так же δοξαστόν [предмет мнения] относится к γνωστόν[3] [предмету знания]. Далее, в части, соответствующей νοητόν, один отрезок содержит образы, которые душа использует для того, чтобы с помощью гипотез[4] добираться не к началу, но к завершению, тогда как другой отрезок являет обратный порядок, при котором душа, исходя из гипотезы, уже при помощи самих идей, а не образов, старается достичь беспредпосылочного начала[5]. Первый прием характерен для геометрии и счета. Чтобы прийти к законченному выводу, в них, с одной стороны, пользуются гипотезами, в очевидности которых не отдают отчета ни себе ни другому; а с другой — используют видимые фигуры и рассуждают на их счет, причем не собственно об этих фигурах (поскольку они только замещают идеи, подобием которых является, например, прямоугольник сам по себе), а потому что о чистых идеях, видимых только разумом, нельзя рассуждать, не прибегая к этим образам, в своем отношении к идеям, подобным теням или отражениям в воде[6]. Второй прием, напротив, характерен для *диалектики*: гипотезы в ней понимаются только как гипотезы, а не как начала, с их помощью, как по ступеням[7], достигают всеобщего беспредпосылочного начала, рассматривают его и снова спускаются к выводам. При этом используется уже не чувственный образ, но сами идеи: движение происходит от идеи к идее и на идее же и заканчивается[8]. Таким образом, область,

---

[1] VI, 509 d—511 e.

[2] VII, 514 a—521 b.

[3] 509 d—510 a.

[4] Сохраняя вслед за автором кальку с греческого технического термина. Здесь и далее под «гипотезой» следует понимать «условие». — *Примеч. пер.*

[5] 510 b.

[6] 510 e—511 a.

[7] ἐπιβάσεις, ср.: ἐπαναβαθμοί *Пира*, 211 c.

[8] 511 b—c.

соответствующая бытию и умопостигаемому — область познания, διαλέγεσθαι — более достоверна, нежели область, известная по так называемым *техническим*[1] наукам, началами которых являются гипотезы и которые, хотя и пользуются рассудком, а не чувствами, все же приступают не к первоначалу, но к тем же гипотезам, так что здесь нет никакого умного ви́дения, хотя сами основоположения умозримы, если постичь первоначало. Из всего вышесказанного следует, что необходимо различать дискурсивный рассудок, διάνοια, относящийся к геометрии, и умную интуицию, νοῦς, имея в виду, что διάνοια занимает промежуточное место между мнением и интуицией. Далее разбирается соотношение указанных четырех отрезков с четырьмя познавательными способностями: интуицией, рассудком, верой и уподоблением[2], уровень ясности которых пропорционален уровню ясности познаваемых объектов[3].

Итак, разница между геометрией и диалектикой объясняется следующим. Гипотезы геометрии имеют значение первых принципов, которые постулируют потому, что выше их не подняться. Для обоснования этих постулатов нельзя прибегнуть к другим гипотезам. Следовательно, построенные на гипотезах умозаключения могут быть только нисходящими — все, к чему они ведут, — это вытекающие из гипотез следствия, причем какое бы значение им ни придавали, система в целом устойчивее от этого не становится, ибо в ее основании нет беспредпосылочного начала, нет объекта непосредственного ви́дения, нет самого бытия. Напротив, гипотезы диалектики понимаются как гипотезы, требующие отчета, разумного основания. Умозаключение, построенное на таких гипотезах, оказывается восходящим — доказав связь между гипотезой и вытекающими из нее следствиями, необходимо подниматься выше, объяснить саму гипотезу. Для этого прибегают к гипотезе высшего порядка в иерархии сущего, и так до тех пор, пока наконец не достигнут начала, гипотезой, собственно, не являющегося, ἀρχὴ ἀνυπόθετος, или чистого бытия. Всякое сугубо диалектическое рассуждение, посредством которого поднимаются к ἀρχὴ, находится в ведении διάνοια [рассудка], но постижение самого ἀρχὴ является делом *нуса*. И дело это есть не что иное, как созерцание.

Лучший комментарий к этому пассажу о диалектике читаем в *Федоне*. Сократ рассказывает о своих попытках дойти до истинной

---

[1] ὑπὸ τῶν τεχνδν, 511 c.

[2] νόησις, διάνοια, πίστις, εἰκασία.

[3] 510 c—511 e (оконч. кн. VI).

первопричины и сообщает о методе, который он избрал в своих поисках[1]. Этот метод заключается в том, чтобы каждый раз полагать в основу[2] понятие, которое кажется наиболее надежным, причем за истину принимать то, что с этой гипотезой согласуется, а за ложь — то, что не согласуется. Перед нами первый, восходящий, этап: допустив гипотезу, следует рассмотреть правильность выводов, которые из нее следуют[3]. После доказательства правомерности выводов точно так же нужно объяснить саму гипотезу[4], основываясь на реальностях высшего порядка[5], и так до тех пор, пока не будет достигнуто удовлетворяющее нас начало[6]. В этом упражнении следует остерегаться паралогизмов завзятых спорщиков, не отличающих истинного принципа от его следствий[7]. Без такого ро-

---

[1] 99 d—108 b, 101 d—e. Стоит обратить внимание, насколько начало первого пассажа близко к аллегории с пещерой. Сократ не решается смотреть на бытие. Он опасается, что при слишком поспешном и открытом созерцании можно ослепнуть из-за нестерпимого сияния объекта. Лучше начать с изучения отражения солнца в воде или какой-либо другой поверхности, *Федон.*, 99 d—e. Такие же нестерпимые мучения при обращении к свету испытывает узник пещеры. Из страха повредить зрение он начинает с наблюдения за отблесками в воде и вообще повсюду, где свет отражается, *Гос.*, VII, 515 c—516 b, ср. VI, 509 d— 510 a в пассаже о разделенной линии. Этот параллелизм метафор еще более усиливает сходство в изложении диалектической проблематики.

[2] ὑποθέμενος, 100 a.

[3] 101 d εἰ δέ τις αυτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐᾷης ἄν, καὶ οὐκ ἀποκρίναιο [если же кто ухватится за саму гипотезу, то ты не обращай внимания и не торопись с ответом] (речь идет о собственной диалектической методике — вопросах и ответах) ἕως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὁρμηθέντα σκέψαιο εἴ σοι ἀλλήλοις ξυμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ [пока не исследуешь вытекающие из него следствия, и не определишь, в лад или не в лад они звучат].

[4] Там же, ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον [поскольку тебе нужно объяснить ее саму].

[5] ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτιστὴ φαίνοιτο.

[6] ἕως ἐπὶ τὸ ἱκανὸν ἔλθοις.

[7] περί τε τῆς ἀρχῆς καὶ τῶν ἐξ ἐκείνων ὡ ρ μ η μ έ ν ω ν: следует обратить внимание на техническое значение последнего слова, которое встречается уже в первом пассаже *Федона*, 100 a: ἀλλ' οὖν δὴ ταύτη γε ὥρμησα [как бы то ни было, этим путем двинулся я вперед], и в *Государстве*, VI, 511 b, когда требуется определить часть разделенной линии, соответствующей умопостигаемому: τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷ ο ν ἐ π ι β ά σ ε ι ς καὶ ὁ ρ μ ά ς [пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения как таковые, то есть н е к и е п о д с т у п ы и у с т р е м л е н и я].

да бдительности обнаружить реальное бытие[1] совершенно невозможно, а ведь задача философа заключается именно в этом[2].

Путь[3] к идее блага в *Государстве* есть такое же восхождение[4], как и восхождение к прекрасному самому по себе в *Пире*. В процессе этого восхождения каждый из этапов[5], с которых устремляются[6] дальше, характеризуется «апперцепцией сущности, общей для определенного множества вещей[7]», то есть тем *синоптическим собиранием*, о котором говорилось в связи с *Пиром*. Чем выше мы поднимаемся, тем шире становится перспектива. Точно так же всякая гипотеза, взятая с более высокого уровня, есть универсалия большего объема, род, объединяющий большее количество видов и индивидов, а беспредпосылочное начало — это высшее единство, за пределами которого нет ничего более общего и более простого. Это — высочайшая вершина, с которой раскрывается широчайшее пространство. Таким образом, темой *Государства*, как и темой *Пира,* оказывается возвращение к первозданному. К θεωρία ум готовится по мере того, как он выходит из рассеянного состояния, чтобы целиком сосредоточиться на схватывании единичности (une unité) всеобщего.

Вот этот самый аспект объединяющей методики и раскрывает образовательная программа *Государства*, к которой мы в заключение переходим[8]. Образовательную программу *Государства* составляют две группы наук: науки числа и меры и наука о сущем. На каком основании можно говорить, что каждая из них «пробуждает мышление»[9]? Как объяснить то, что они приводят к οὐσία? В чем, наконец, заключается причина превосходства диалектики?

---

[1] τι τῶν ὄντων εὑρεῖν.

[2] 101 e оконч.

[3] Ср.: *Гос.*, VII, 533 c ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται [один лишь диалектический метод ведет туда (к знанию) путь], 532 b οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς [не назовешь ли ты это путешествие диалектическим?]

[4] *Гос.*, VII, 514 b ἐπάνω ὁδόν [путь наверх], 521 c, 532 b ἐπάνοδος [подъем] 517 b τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον [восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого], 519 d ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν [совершать это восхождение], 532 c ἐπαναγωγή [путь ввысь].

[5] ἐπιβάσεις.

[6] ὁρμαί.

[7] **Робен**, *Плат. Теор. Любви*, с. 184.

[8] VII, 521 c—535 a.

[9] ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως, 524 d.

Сначала рассмотрим науки числа[1]. Здесь возникает вопрос: каким образом будущих философов-правителей можно вывести к свету — подобно героям, которых в стародавние времена перенесли из Аида к свету, к богам[2]. Ведь тут надо повернуть саму душу — повернуть, словно от некоего сумрачного[3] дня к тем высотам бытия, до коих возносятся с помощью истинной философии[4]. Какое же познание может нас так возвысить? Познание, влекущее душу от становления к бытию[5]. Это не гимнастика, ведь гимнастика направлена на то, что может как возникать, так и исчезать, поскольку от нее зависит крепость и сила тела[6]. Это не мусическое искусство, ведь музыка — не наука, а дисциплина, приучающая к гармонии и ритму действия и слова, будь то в произведениях вымышленных, или деловых речах[7]. Наконец, это не какое-либо из ремесленных искусств[8]. А нет ли какого-нибудь знания, общего одновременно искусствам, рассудочным построениям и наукам, знания, которым бы все они пользовались? Такое знание есть. Нужно попросту различать, что такое *один*, *два* и *три*, словом, речь идет о науке числа и счета[9]. Между тем эта наука, которая уже по своей природе приводит к чистому мышлению и действительно влечет к οὐσία, по-видимому, ни у кого не находит должного применения[10]. Ведь главная ее польза состоит именно в том, что благодаря ей мышление абстрагирует свой предмет от его чувственных качеств. Чувства достаточно определяют и позволяют познать *что-то одно*. Один палец, будь то большой, указательный или средний, — это всегда только палец, для отдельно взятого ощущения он ничем не отличается от других: каким бы он ни казался — большим или маленьким, толстым или тонким, твердым или мягким, ничто не побуждает к размышлению, поскольку палец ни с чем не сравнивается. Всякий акт чувственного восприятия сам по себе безусловен.

---

[1] 521 c—526 c. О состоянии математики до Платона и в его эпоху, ср.: **Diès**, изд. *Государства*, введение, с. LXX—LXXXIII. В библиографии этого же издания, с. LXX, примеч. 1, — **L. Brunschvig**, *Les étapes de la philosophie mathématique*[2], 1922, с. 43 сл.

[2] 521 c.

[3] ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας.

[4] 521 c.

[5] 521 d.

[6] 522 a.

[7] 522a.

[8] 522 b.

[9] 522 c.

[10] 522 e—523 a. Относительно последующего анализа ср.: **Л. Бруншвиг**, *цит. соч.*, с. 49 сл.: Платоновский метод.

Но стоит только рассмотреть такой-то палец, большой например, по отношению к двум другим — указательному и среднему, или же задаться вопросом, каким образом для одного и того же ощущения, например осязания, он бывает то твердым, то мягким, — стоит только задаться такими вопросами, как возникает размышление. Суждения, то есть сравнения, требует то, что предполагает различение. Чтобы перейти к рациональному знанию, которое рассматривает, относится ли свидетельство чувств к одному предмету или к двум, необходима абстракция от чувственных качеств. Если перед нами два предмета, то каждая составляющая единица кажется отличной от другой, и возникает идея *разделенного единства*. В то время как зрение не способно отличить большое от малого и рассматривает их слитно, в мышлении они обязательно разделяются[1]. Для этого мышлению необходимо знать, *что же это такое* — большое и малое. Так мы получаем две сферы — сферу умопостигаемого и сферу видимого. Рассудок пробуждает умопостигаемое потому, что оно всегда появляется во взаимоотношении с чем-то *противоположным*, или по крайней мере с чем-то *отличным*, между тем как данные чувств всегда безотносительны и не поддаются сравнению[2]. Вот, значит, почему рассмотрение единицы (un, τὸ ὑἕν) и числа приводит к сущности. Если бы нечто единичное ограничивалось только собственным определением, определялось бы само по себе и не иначе, наподобие пальца, который воспринимается зрением или каким-нибудь другим чувством, то оно не вело бы к οὐσία, и познание ограничивалось бы только им. И наоборот, если единица всегда предполагает некоторое противоречие, так что невозможно размышлять о ней и не размышлять о ее противоположности, многом, то она требует способности различения[3]; душе приходится подбирать к ней *апорию* — в душе возникает суждение[4], ведь теперь ей нужно задаться вопросом: что же такое одно само по себе. Тем самым *знание единицы*[5] оказывается в числе знаний, которые ведут и обращают к видению бытия[6]. Далее, раз при рассмотрении единицы мы одновременно наблюдаем единичность одного и бесконечность многого и то же самое происходит в отношении всякого числа, каким бы оно ни было, очевид-

---

[1] 524 c.

[2] 524 d.

[3] τοῦ ἐπικρινοῦντος δὴ δέοι ἂν ἤδη.

[4] ἀπορεῖν [недоумение, сомнение] есть начало науки, ср.: *Мен.*, 80 a, и *Теэт.*, 151 a.

[5] μάθησις περὶ τὸ ἕν.

[6] 524 e—525 a.

но, что наука счета[1] и наука числа[2] пригодны для того, чтобы вести нас к истине[3]. Кроме того, они должны помочь вывести философа из сферы γένεσις, чтобы привести его к сущности[4]. Следовательно, будущему правителю должно их изучать, и относиться к ним не как чернь, преследуя эмпирические соображения, но так, чтобы мысленно проникнуть в саму природу чисел и таким образом обратить душу от области становления к истине бытия[5]. Подведем итог. Поскольку наука числа рассматривает чистую, ничем не детерминированную единичность (unité), поскольку предмет ее постигается только рассудком и не может быть затронут никак иначе, поскольку благодаря ей «душа пользуется чистым рассудком для постижения истины как она есть»[6], — созерцание без этой науки невозможно[7].

Ту же службу может сослужить и геометрия[8], если ее изучают опять-таки не эмпирически, а чтобы облегчить ви́дение блага[9]. Собственно, этому способствует любая наука, обращающая душу к той высшей области[10], где коренится «величайшее блаженство бытия», которое она должна созерцать любой ценой[11].

То же самое можно сказать о других формах знания — стереометрии или науке объемных тел[12], астрономии и гармонии[13]. Какую именно цель преследуют в этих науках, Сократ уточняет в ответ на реплику Главкона по поводу астрономии. Если астрономия устремляет наш взгляд в небо, разве не она обращает нас от дольнего к горнему? Отнюдь нет, отвечает Сократ, ведь астрономия занимается видимым, а значит, не ведет к бытию[14]. Это утверждение

---

[1] λογιστική.
[2] ἀριθμητική.
[3] 525 a.
[4] 525 b.
[5] 525 c—d.
[6] 526 b, пер. Chambry.
[7] 526 c.
[8] 526 c—527 c, окончание.
[9] 526 e.
[10] Таков смысл технического термина ἐκεῖνος.
[11] τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, 526 e. Из контекста видно, что речь идет о Благе, и данное выражение, указывая на одно из главных преимуществ Божества, уподобляет Благо самому Богу. M. Chambry переводит: «Это самое счастливое сущее из всех сущих» и делает вывод, «что потому не стоит понимать слишком буквально эту чудесную трансцендентность» идеи Блага в пассаже VI, 509 b—c. Однако здесь мы читаем τοῦ ὄντος.
[12] 528 a—d.
[13] 528 d—531 d.
[14] 529 a—b.

заслуживает особого внимания. Его можно взять за руководящий принцип платоновского созерцания. Обратившись к *Законам*, мы увидим, что Платон будет придерживаться его до самой смерти. Дело в том, что речь здесь идет о чем-то таком, что четко очерчивает его понимание θεωρία. Θεωρία для него — это прежде всего определенное ви́дение бытия[1]. Но бытие невидимо. Оно постигается мысленно. Созерцатель не только не нуждается «в заоблачном убранстве, в которое рядится небосвод»[2], — эти прикрасы ему даже мешают. Более того, это один из тех принципов, которые позволяют отличить учение философа от взглядов его последователей. Начиная с *Послезакония* θεωρία возвращается в сферу физики. Конечно, целью ее все еще остается бытие, но бытие высшее[3] низводится до уровня зримого, то есть до самого высокого на уровне зримого, — звездам и прекрасному порядку, который они составляют. Это больше не платонизм в чистом виде. Здесь же, по-моему, заключается и самый убедительный аргумент против подлинности *Послезакония*. И наконец, именно это коренным образом разделяет Стагирита с его учителем. Теперь истинно философский способ созерцания появится только с Плотином.

Какова же в общих чертах польза от математических дисциплин, если их изучают ради них самих, с тем чтобы развивать разум, а не для достижения практического результата? Платон вновь обращается к арифметике. Последуем за ним в его выборе.

В первую очередь арифметическое действие является *различением*. Оно приводит в порядок неразбериху чувственного, чувственное пересчитывая: *один, два, три*. Но считать таким образом возможно, лишь различив части объекта, а различение частей предполагает, что каждая из них понимается как единица. Так что различение требует предварительной *редукции к единице*. Затем, после выделения единиц, их нужно соединить. Сумма, которую мы в этом случае получаем, является одновременно единой и множественной: *множественной* — поскольку ее образует сочетание единиц, *единой* — поскольку единицы в их сочетании рассматри-

---

[1] Какое, покажем ниже, гл. IV.

[2] 529 с.

[3] Доступное интуитивному познанию. Конечно, Чистая Деятельность Аристотеля пребывает вне сферы физики. Тем не менее она познаётся только с помощью умозаключения. Ее доказывают, а не созерцают в собственном смысле слова. Подлинный объект аристотелевского созерцания — это мировой порядок. Этому учат *Послезаконие* и философские системы, возникшие после Стагирита.

ваются как объединенное целое. Так беспорядочное множество меняется на множество упорядоченное, или *число*. Выделение числа подразумевает, таким образом, выполнение двойной работы: разложение множества на определенное количество *исчисляемых* единиц и воссоединение исчисляемых единиц в *исчисленное* единство. Одним словом, главным процессом в арифметике является *унифицирование*, а ключевым моментом этого процесса оказывается представление о *едином* (l'un). Итак, отвлекая от чувственного, собирая беспорядочное множество в единство, наука числа и счета становится тем самым главным проводником в мир бытия. Ибо подъем туда, о чем уже не раз говорилось, предполагает, с одной стороны, очищение, а с другой — синопсис. Так вот, арифметика очищает, поскольку она абстрагирует, и приводит к синоптическому ви́дению, поскольку она объединяет. Можно ли найти более подходящий способ для исцеления ока души?

Прочие дисциплины служат тому же самому, если только мы подчиняемся тем же условиям. Платон требует, чтобы их изучали ради них самих, он хочет полностью отделить их от материи, очистить их до предела. Такова цена их образовательного значения. Например, геометрия должна заниматься только безусловными отношениями идеальных фигур. Идеальный характер фигур удерживает нас на отвлеченном уровне, отвечающем очистительной функции всякой подлинной науки, а редукция их отношений к ограниченному количеству законов развивает унифицирующую способность рассудка и тем самым настраивает ее на синоптическое ви́дение — преддверие к созерцанию. Астрономии также не подобает заниматься видимыми звездами и их эмпирическими отношениями; в этом случае она была бы только искусством. Подлинный предмет астрономии — это идеальное небо, умопостигаемые единства и законы, которым они в действительности подчиняются, что бы там ни говорил опыт. Точно так же наука о звуках никоим образом не является делом слуха, но исключительно разума. Пренебрегая звучаниями, которые воспринимает слух, она рассчитывает звуки духовные, умопостигаемые[1]. Перед нами все та же наука чисел. Подлинная музыка — это математика. И тут и там решается одна и та же двойная задача: освободиться от телесного, чувственного, и достичь умопостигаемого, то есть единого (qui est l'un).

Но почему же тогда исчислительных дисциплин вовсе недостаточно, почему они носят вспомогательный характер и только

[1] 531 a окончание.

обслуживают диалектику? Почему диалектика выше их, на каком основании только она в строгом смысле слова заслуживает имени науки? Платон уже объяснял это на примере с разделенной линией. Его аргументация завершается в VII[1] книге.

Все только что рассмотренные методики на самом деле суть лишь прелюдия к тому музыкальному ладу[2], который нам нужно усвоить. Ученый — это еще не диалектик[3]. Он не в состоянии ни объяснить[4] то, что нам надлежит знать, ни воспринять объяснение[5]. Истинный музыкальный лад принадлежит к διαλέγεσθαι [рассуждению]. Только тот, кто, отвлекшись от всякого чувства, пользуясь исключительно *логосом*, устремляется к реальности бытия и не останавливается до тех пор, пока не постигнет в умной интуиции самую сущность блага, — только этот человек доходит до последней черты и видит вершину умопостигаемого так же, как чувственный взор при созерцании солнца видит вершину видимого. Вот этот прием и называют «диалектическим восхождением»[6]. Освобождение узника пещеры, обращение его от теней на стене к изваяниям, тени которых отбрасывает какое-то пламя; подъем из подземелья к солнцу; то, что, за неимением возможности воспринимать животных, растения и само светило при свете дня, сначала рассматривают их отблески и отражения в воде, — все это символизирует последовательный переход, движение от методики к методике, о которых мы только что говорили; порыв, возносящий лучшую часть нашей души до созерцания самого величественного из сущего так же, как в приведенной аллегории самое проникновенное в нашем теле возносится к самому светлому в области видимых и телесных вещей[7]. Что же, говорит Главкон, давай перейдем к нашему музыкальному ладу и разберем его так же, как разобрали прелюдию. Чем отличается лад диалектической способности, на какие виды он делится и какие пути к нему ведут[8]? — Этот метод, отвечает Сократ, уже не пользуется гипотезами, в которых не отдают отчета; он больше не опирается на неизвестное начало, когда заключение и середина также остаются неизвестными. Отбрасывая гипотезы и поднимаясь к самому началу, чтобы

---

[1] 531 d—534 e.

[2] νόμος. Теория *номоса* будет изложена в *Законах*.

[3] 531 e. Ср.: **Л. Бруншвиг**, *цит. соч.*, с. 55 сл.

[4] δοῦναι λόγον.

[5] ἀποδέξασθαι λόγον.

[6] 532 a—b.

[7] 532 b—c.

[8] 532 d—e.

уверенно на него опереться, он тем самым потихоньку, словно из какой-то варварской грязи, высвобождает взор нашей души и влечет его ввысь, пользуясь в качестве помощников перечисленными дисциплинами[1]. Так мы снова приходим к следующему раскладу: сначала идет собственно познание (ἐπιστήμη), далее — дискурсивный рассудок (διάνοια), затем — вера (πίστις), и наконец — уподобление (εἰκασία)[2]; при этом два первых раздела относятся к мышлению[3] и касаются сущности вещи, а два последних относятся к мнению и касаются возникновения[4], так что как сущность относится к возникновению, так — мышление к мнению, и как мышление относится к мнению, так познание относится к вере, а дискурсивный рассудок — к уподоблению[5].

Одним словом, тот, кто объясняет сущность каждой вещи, — тот диалектик; тот же, кто ее не объясняет, кто не способен «дать в ней отчет» ни себе, ни другому, — этот человек своего предмета не понимает[6]. То же самое можно сказать относительно блага. Кто не в состоянии дать аргументированное определение идеи блага, отделить ее от других объектов; кто не в состоянии ответить на возражения, основываясь на доказательствах, касающихся не мнения, а сущности, и, следовательно, не может неустанно, словно на поле брани, идти вперед, превозмогая в своих умозаключениях любые преграды, — тот не знает ни блага самого по себе, ни какого бы то ни было другого блага; он постигает лишь какой-то призрак блага, причем с помощью мнения, а не познания, в этой жизни он грезит и спит, прежде чем окончательно погрузиться в сон в Аиде[7].

Так что диалектика будет для нас чем-то вроде карниза, венчающего все науки[8]: ни одну из них нельзя поставить выше нее, ибо она венчает[9] их все.

Вторая часть[10] воспитательной программы, скорее, практическая. Перечислив науки, способствующие формированию правителя-философа, Платон определяет возраст, подходящий для усво-

---

[1] 533 c—d.

[2] Относительно этой схемы ср. VI, 511 d—e, выше, с. 146. Кроме того, к ней отсылает Сократ: ὥσπερ τὸ πρότερον, 533 e 4.

[3] νόησις, которое включает в себя как интуицию, заключительное действие в подлинной науке, и логические рассуждения.

[4] γένεσις.

[5] 533 e—534 a.

[6] νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν, 534 b.

[7] 534 b—d.

[8] ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν.

[9] τέλος, 534 e.

[10] 535 a—541 b.

ения каждой из них[1]. На долю ранней юности, когда люди наиболее упорны[2], приходится *пропедевтика*[3], т. е. науки числа и геометрия. Юноша должен предаваться этим занятиям до двадцати лет. Затем перенесших все испытания[4] нужно отделить в особые группы и дать им *синоптический обзор* всех наук, которые до сих пор, пока они были в юном возрасте, преподавались по отдельности (χύδην) в процессе παιδεία. Теперь молодым людям покажут, как пройденные ими науки связаны друг с другом и с природой бытия[5], ведь это упражнение является лучшей проверкой предрасположенности к диалектике[6]. Кто συνοπτικός — тот и диалектик[7]. После десятилетнего обучения синоптическому ви́дению, т. е. в тридцать лет, преуспевшие в обзорном познании допускаются к изучению самой *диалектики*. Этому они отдают пять лет своей жизни. Затем, с тридцати пяти до пятидесяти лет, протекают годы, посвященные опыту[8] политической деятельности. Наконец, уже по достижении пятидесятилетия, те, кто проявит себя с наилучшей стороны во всем — на деле и в познаниях; кто окажется способным сосредоточить свой духовный взор на самом бытии — такие люди, узрев идею блага и пользуясь ею как образцом, станут проводить время в созерцании и управлении городом[9]. Это двойное назначение они будут исполнять до конца своих дней.

В предложенной Платоном программе самый оригинальный, самый интересный ее этап как-то отходит на второй план: он выглядит чем-то переходным между науками числа и диалектикой.

Действительно, каковы главные черты платоновского бытия с точки зрения чистого познания? С одной стороны, оно неизменно. Невозможно познать изменчивый объект, который уже в момент его восприятия становится отличным от того, каким его стремились постичь. Отсюда закономерный переход к концепции неиз-

---

[1] 535 a διανομὴ τοίνυν... τὸ λοιπόν σοι, τίσι ταῦτα τὰ μαθήματα δώσομεν καὶ τίνα τρόπον [тебе остается только распределить, кому мы будем сообщать эти познания и каким образом].

[2] 536 d νέων πάντες οἱ μεγάλοι καὶ οἱ πολλοὶ πόνοι [именно юношам принадлежат все великие и многочисленные труды].

[3] προπαιδεία, *ibid.*

[4] πόνοι, μαθήματα, φόβοι [труды, науки, опасности] войны.

[5] συνακτέον εἰς σύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως, 537 c.

[6] μέγιστη πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως, *ibid.*

[7] ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ [кто способен все обозреть, тот — диалектик, а кто не способен — нет], *ibid.*

[8] ἐμπειρία, 539 e.

[9] 540 a—b.

менной идеи. Поскольку все чувственные формы могут меняться до бесконечности, неизменная идея неизбежно должна быть умопостигаемой, объектом разума. Сразу же становится понятно, что такая идея есть продукт абстракции. Чем дальше мы уходим от материи, чем больше мы абстрагируем, тем ближе мы подходим к условиям существования чистого бытия. Наконец, идея, которая вообще отделяется от материи, идея самая чистая, — эта идея отождествляется уже с самим бытием. Так уровни абстракции становятся эквивалентными уровням сущего.

Вторая особенность следует из первой. По мере восхождения по лестнице абстракции и бытия мы охватываем все большее количество фактов и в то же время обнаруживаем все большее количество отношений между вещами. Абстракция ведет к универсальности и синоптическому ви́дению одновременно. Этот момент для понимания платоновского бытия нам кажется главным. Действительно, было бы ошибочным полагать, что по мере абстрагирования бытие теряет в содержании то, что оно получает в объеме; было бы ошибочным полагать, что по мере восхождения от низшего рода к роду высшему мы приходим к форме, которая пусть и относится к наибольшему количеству предметов, но при этом характеризует их все более и более неопределенно, так что в конечном итоге самый общий предикат, предикат сущего, оказывается только пустым понятием субстанции, т. е. чисто логическим термином. Это неверно: хотя уровни абстракции эквивалентны уровням универсальности и *распространяются* тем самым на наибольшее количество индивидов, они все же соответствуют этапам σύνοψις [обзора], т. е. обзору все более и более «синтетическому», обзору, *вбирающему в себя* наибольшее количество отношений между вещами[1]. Так что понятие самое абстрактное, а значит и самое об-

[1] Следует уточнить, в каком смысле я понимаю здесь и ниже слово *синтез*. Речь никоим образом не идет о синтезе в кантовском смысле, т. е. о таком приеме, когда в суждении предикат берется за качество, которое связано с субъектом лишь *привходящим* образом и не выводится из самой его природы. Здесь синтез противопоставляется анализу, т. е. приему, когда в суждении предикат берется за качество, которое выводится из самой природы субъекта посредством объяснения возможностей, содержащихся в этой его природе. Не таков платоновский синтез. Для объяснения его воспользуемся одним примером.

Допустим некий низший вид «прекрасного». Для Платона подлинным индивидом будет именно этот последний вид, поскольку он помещается в сфере неизменного, тогда как индивид чувственный подвержен изменению. Именно от последнего вида восходящая диалектика возносит нас до красоты высшей, идея и существование которой лежат в основе умопостигаемости и бытия последнего вида. Связь, которая объединяет последний вид красоты с высшей

щее, т. е. понятие *сущего* будет одновременно и самым содержательным, ибо оно включает в себя всю систему отношений, связующих все реальности, бытию причастные, как бы те ни разнились по своей сущности.

Собственно говоря, на это нам указывает сама природа *умопостигаемого*. Будучи следствием неизменности, продуктом абстракции, совпадая с общим, умопостигаемое прежде всего подразумевает *содержание*, обзорное ви́дение. Объект может полноценно мыслиться только при двух условиях: с одной стороны, мы должны различать его сущностные предикаты, с другой — постигнув его таким образом самого по себе, через него самого, мы должны раскрыть его отношения с другими объектами. Так, если бы кто-либо обладал совершенным знанием какого-нибудь одного объекта, он знал бы всю мировую систему в целом. Ибо ничто не существует отдельно. Нет ни одного слова, которое не понималось бы в составе предложения так, чтобы значение его не зависело от

красотой, есть *связь необходимая*; высшая красота необходимым образом заключается в идее отдельно взятого прекрасного так же, как причина заключается в своем следствии, поскольку именно от нее зависит существование этого прекрасного объекта как прекрасного. Следовательно, связь их есть также *связь аналитическая*. Именно анализ отдельно взятого прекрасного возносит до высшей красоты и полагает между этими двумя крайними пунктами отношения, связывающие такой-то вид с таким-то родом.

Какова же, исходя из этого, роль синтеза? Сколько существует отдельно взятых (умопостигаемых) прекрасных вещей, столько же путей ведут к высшей красоте. Синтез, таким образом, *восстанавливает* внутри рода все подчиненные роду виды и подвиды так, чтобы, с одной стороны, я мог вывести из этого рода каждый из видов, которые в нем заключаются, а с другой — охватить единым взглядом на этот род все его виды в целом. Значит, у Платона синтез распространяется на ту же самую сферу, что и анализ, и в то же время он ее шире.

Синтез распространяется на ту же самую сферу в том смысле, что в синтезе, так же как и в анализе, отношения, которые объединяют вид с родом, суть отношения необходимые. Нисходящая диалектика — это диалектика *a priori*; только задача ее — объяснение потенциального содержания, анализ которого как раз и определял, разграничивал его термины. Подобно тому как прежде я поднимался от вида к роду, теперь я точно так же нисхожу от рода к виду. Здесь нет никакой акциденции, никакой случайности: в синтетическом суждении речь идет о тех же сущностных качествах, что и в суждении аналитическом.

Однако верно и то, что синтез шире анализа. Анализ в принципе рассматривает только один отдельный вид, чтобы показать его отношения с родом. Он, так сказать, каждый раз исходит из одной точки окружности к ее центру и движется вдоль одного луча. Синтез же объемлет единым взором (σύνοψις, συναγωγή, σύνθεσις) *все* виды, которые содержатся в роде, в нем *содержатся* все лучи. Так платоновский синтез становится завершением познания, а συνοπτικὸς оказывается совершенным ученым.

этой целостности. Поэтому, если в иерархии сущих мы переходим на уровни все более высокие — при условии, что мы действуем правильно и не упускаем из виду ничего промежуточного, — очевидно, что на каждом уровне под нами должна развертываться система отношений все более широкая и ясная. Мы должны видеть дальше и лучше. Дальше — потому что с очередного высшего пункта обозреваемое нами множество увеличивается в своем объеме. Лучше — потому что объединяется это множество только при взгляде на него сверху. Одним словом, мы приходим к его *пониманию*: сведенные воедино, низшие пласты приводятся в порядок, получают объяснение и — становятся умопостигаемыми. На самой вершине сущее наиболее единое есть также сущее, объединяющее наибольшее множество, сущее самое синтетическое, самое полное. Здесь объем и содержание, универсальность и синтез попросту совпадают. В этом неразрывном слиянии единого и многого — вся платоновская диалектика[1].

---

[1] Я пришел к этим выводам при изучении самих условий платоновского познания. Согласно Платону познание направлено исключительно на вещи неизменные, т. е. *умопостигаемые*. Оно изначально отбрасывает всякое использование чувственного опыта. Следовательно, оно может быть только дедукцией *a priori* на манер чистой математики. Речь идет о том, чтобы извлечь из высшего рода все модальности его бытия и спуститься от единого к последним видам, ни на мгновение не оставляя мир идеальный. Именно такую дедукцию демонстрируют *Софист* и *Филеб*. Поэтому необходимо, чтобы в своей сущности высшие идеи потенциально содержали все виды и подвиды, из которых состоит умопостигаемый мир. Они вовсе не беднее этих подчиненных видов, они их богаче, поскольку к их собственной определяющей коннотации они добавляют субстанцию всех идей, над которыми высшие идеи господствуют в качестве высших родов, и познание должно состоять таким образом в объяснении всего этого потенциального содержания. В конечном итоге синоптическое ви́дение раскрывает в высшем единстве всю множественность, которую единство содержит, все отношения, которыми оно управляет, подобно тому как архитектоника здания становится доступной пониманию при различении карниза его свода. Следовательно, слово *содержание* означает не только видовое отличие каждой идеи, то, что составляет ее как вид, но и всю систему определений, которая может характеризовать ее как род. Действительно, в платоновском познании ни одно из этих определений не является акцидентальным. Ничто не добавляется к роду извне, в процессе его наблюдения. Все должно выводиться из самого рода исключительно посредством анализа. Эта необходимость объясняется самими истоками платоновской мысли. Платоновское познание должно быть либо дедукцией *a priori*, либо не быть вовсе. В этом его главное отличие от познания аристотелевского. По Аристотелю познание осуществляется на основе опыта. Оно больше не является в первую очередь дедукцией, оно индуктивно. Для Аристотеля нет никакой необходимой связи, которая объединяла бы *a priori* определения видов и сущность рода. В результате содержание рода по Аристо-

телю сводится просто к видовым отличиям, которые этот самый род определяют. Для него объем и содержание более в равновесии не находятся, но расширяются и сужаются обратно пропорционально друг другу.

Прекрасно понимая, что в случае с Платоном подобное обогащение смысла «содержания» необходимо, я все же сомневался в возможности этого, когда много лет спустя перечитал *Логический трактат* Эдмунда Гобло (Edm. Goblot, *Traité de Logique*). Там (гл. III) мне удалось обнаружить не только подтверждение и требование указанного понимания, но и очень разумное использование слов *понятие* и *Идея* как раз для различения того, что составляет коннотацию рода как сущности от его потенциального содержания.

[Для лучшего понимания отличия «содержания» от «коннотации» и следующей ниже цитаты из *Логического трактата*, см.: A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 1—2, ed. Quadrige, 1992, т. 1, с. 173: «Сначала Эдм. Гобло понимает слова *содержание* и *коннотация* в самом общем смысле, как синонимы... Однако позднее, чтобы ясно различить то, что мы назвали *высшим* (*éminente*) *содержанием* (p. 158, «целое, которое составляют не только свойства, общие всем индивидам класса, но и свойства, которые может иметь каждый из них в отдельности. Например, всякий треугольник должен быть либо остроугольным, либо прямоугольным, либо тупоугольным; а всякое позвоночное животное — либо млекопитающим, либо птицей, либо рептилией, либо земноводным, либо рыбой...» — *Примеч. пер.*) от чисто логических смыслов понятия *содержание* (А. Лаланд, р. 157—158, различает три таких смысла: A. Совокупность всех свойств, общих всем индивидам данного класса: *полное содержание*. B. Совокупность свойств, составляющих определение понятия: *определяющее содержание*. C. Совокупность свойств, содержащихся в определении, и свойств, которые из них логически вытекают: *имплицитное содержание*. — *Примеч. пер.*), он предлагает закрепить термин «содержание» за высшим содержанием, а сочетание полного содержания с определением (*définissant*) именовать коннотацией. «Поэтому, — продолжает он, — мы будем говорить о *коннотации* понятий и *содержании* идей». — *Примеч. пер.*].

«Если понимать содержание в том смысле, в каком мы его определили, и если, как мы уже видели, определения видов уже содержатся в качестве переменных в свойствах родов, то содержание расширяется и сужается пропорционально объему. Всякий раз при восхождении на очередную ступень лестницы родов более общий термин, который придается рассматриваемым предметам (nouveaux sujets), исключает из своей *коннотации* отличительные признаки этих субъектов, оставляя все их свойства в своем *содержании*. Поэтому заодно с самым широким объемом высший род получает также самое богатое содержание. Это уже не абстрактное и пустое понятие *чистого бытия*, это *идея* всецелой реальности..., объемлющая бесчисленные нюансы вещей, предельный объект, высшая и, конечно, недостижимая для человеческого знания цель. Мы говорим *идея*, поскольку иерархию родов Платон, конечно же, понимал таким образом. Различив смысл слов *коннотация* и *содержание*, мы больше не должны использовать одно и то же слово *понятие* (concept) для обозначения столь разных вещей, как абстрактное представление (notion), которое сводится к существенным и отличительным свойствам, и того насыщенного представления (notion), которое является всеобъемлющим знанием своего объекта. Поэтому мы будем говорить о *коннотации понятий* и *содержании идей*», **Эдм. Гобло**, *Логический трактат*[3], § 72 (все выделенные слова выделены в тексте Тракта-

Теперь становится ясно, чем могут быть полезны подобные «синоптические обзоры» в возрасте от двадцати до тридцати лет и почему именно они помещаются между науками числа и диалектикой. Математические науки исходят из гипотез, которые рассматриваются в качестве основоположений. Выше им не подняться. Все, что они позволяют, это делать из этих гипотез выводы. Каждая из них создает таким путем образ очень ограниченного целого. У каждой есть свои гипотезы с вытекающими из них следствиями. Чтобы объяснить эти гипотезы, чтобы вернуть им их собственное значение *предположений* и дойти до начала действительно негипотетического, необходимо добраться до высшей науки, а значит, до высшего уровня в иерархии сущего. Только тогда, возвысившись над отдельной, только что усвоенной наукой, можно было бы осветить также и ее, придать ей действительно умопостигаемый характер. Каждую науку числа поэтому необходимо не только познать саму по себе, но и сопоставить с науками, ей родственными, а также с наукой о сущем, диалектикой. Действительно, в своем восхождении от рода к роду, т. е. от абстрактного к абстрактному, от обзора к обзору, только диалектика способна привести к самому первому сущему, объекту уже не рассуждения, но интуиции, и поэтому только она может трактовать начала других наук как гипотезы. Подлинного диалектика отличает способность собирать, сводить воедино всю подлежащую обзору сферу, т. е. способность синоптическая. В его путешествии к бытию синопсис оказывается важнее абстракции. Платоновский обзор столь же содержателен, сколь содержательно платоновское сущее. Так, второй уровень предложенной философом методики готовит к пониманию того, каким образом *высшее* умопостигаемое отождествляется с *высшим* бытием.

2. Нисходящая диалектика

Итак, в своем анализе диалектики мы выявили два ее аспекта. Во-первых, это методика абстракции. Диалектическая абстракция отделяет умопостигаемое от связанных с ним единичных предметов и очищает сущее от всего материального. В таком ее понима-

---

та). Критика этой позиции г. Маритэном, *Малая логика*, 1923, с. 36—38, объясняется тем, что этот автор не возвышается до уровня платоновского знания, аналитического *a priori*, но рассматривает вслед за Аристотелем только знание, появившееся из опыта, когда предикаты присоединяются к субъекту извне.

нии благодаря производимому ей двойному отделению — в плане количества и в плане качества — диалектика приводит к *бестелесной* форме, чистой идее. Очистительная функция диалектики особенно заметна в *Пире*. Но диалектика — это еще и методика синтеза. Содержание уровней сущего, на которые она восходит, тем богаче, чем выше мы поднимаемся, чем большее количество отношений между низшими объектами и достигнутыми сущими вещами охватывает разум. В таком ее понимании диалектика приводит к идее *единой*, идее, потенциально содержащей все формы, ей подчиненные, объединяя их в своей сущности. Такое единство включает в себя множество. Будучи пределом, высшее единое включает в себя всю подчиненную ему систему подобно тому, как вершина пирамиды обеспечивает целостное понимание этого геометрического тела. Синоптическая функция диалектики особенно заметна в *Государстве* и последующих диалогах.

Осознание того и другого аспекта диалектики позволяет лучше разобраться в природе платоновского созерцания. Созерцание направлено на объект кристально чистый, полностью отделенный от единичных предметов и материи. Сущее есть общее, причем общее в плане метафизическом. Оно — самая экстенсивная форма. В этой связи нам еще предстоит объяснить, что представляет собой подобный объект с точки зрения разума, какова собственная природа созерцательного ви́дения[1]. Однако *чистота* не есть единственный признак сущего. Чистота — даже не самое важное из его свойств, по крайней мере в последних диалогах. В них Платон гораздо сильнее настаивает на *синтетическом* характере сущего, когда одновременно с созерцанием идеи наивысшего порядка открывается вся совокупность отношений, подлинным принципом которых эта идея является. Поэтому ви́дение бытия есть ви́дение синоптическое. И коль скоро при созерцании идеи в ней и благодаря ей постигается весь порядок отношений, который на идею опирается и ею заканчивается, можно утверждать, что ви́дение идеи отождествляется с познанием, а платоновское созерцание оказывается познанием совершенным.

И все же между диалектикой и θεωρία существует одно существенное различие. В основе его лежит то, что разделяет *рассуждение* (discours) и интуицию. Диалектика есть сугубо способ, путь. Она представляет собой стремящееся вверх усилие, усилие, влекущее нас от рода к роду, когда на каждой ступени *последовательно, одну за другой*, мы раскрываем самые разные связи, объединяю-

[1] См. ниже, гл. IV.

щие пройденные уже ступени с той, на которой мы остановились. И только когда по завершении этой работы мы охватим всю низлежащую область *единым взором*, когда совокупность явленных нам отношений станет объектом исключительно интуиции, и это синтетическое ви́дение, объемлющее целокупное многообразие в его единстве, будет продолжаться достаточно долго, превратившись в своего рода отдохновение, — только в этом случае мы получим собственно созерцательную деятельность. Θεωρητικός постигает порядок существующих вещей, то есть *все их взаимоотношения*, но при этом он отдыхает. Он различает все законы, различает все принципы, и далее, в законах, — факты, которыми они управляют, а в принципах — следствия, которые из них вытекают. Если созерцаемая идея достаточно высока, чтобы подчинить себе все отношения, если вся иерархия сводится к этому единственному умопостигаемому, то созерцатель наконец обретает всецелое знание, поскольку в высшем и единственном существе он постигает всецельность сущего. Вот докуда по праву доходит платоновское познание. Теперь становится понятно, почему для философа познание и созерцание — это одно и то же. Если высшее единое потенциально содержит в себе все отношения, над которыми оно господствует, если познание единого и заключенного в нем порядка и есть, собственно, объект познания, если, наконец, созерцание есть непосредственное и простое ви́дение, то ученый — это совершенный созерцатель, а созерцатель единого предстает также совершенным ученым.

Способность видеть многое в едином и получать в этом ви́дении отдохновение представляет собой одно из определяющих начал θεωρεῖν. Но созерцание требует еще одного компонента. Для созерцания необходимо также *чувство присутствия*, дающее уверенность в касании самого бытия, бытия *существующего*. Составляя специфику созерцания, тот и другой признак являются неотъемлемыми его чертами. Однако, они не равноценны. Первый признак зависит от второго. Ибо, касаясь единого-блага, которое запредельно сущности и является источником всего сущего, мы тем самым постигаем в едином всю упорядоченную множественность, из него одного исходящую. Но, с другой стороны, простая апперцепция всеобщего порядка, без чувства присутствия, дает лишь побочную аналогию θεωρεῖν. Здесь мы все еще *размышляем* над сущностями, мы еще не *чувствуем* бытие *существующим*. Да и в опыте Платона созерцательный акт, по-видимому, также предшествовал всему, что касается нисходящей диалектики. Мы едва ли поймем *Пир*, если не услышим в нем интонации человека, кото-

рый *увидел, коснулся, почувствовал*. И складывается впечатление, что впоследствии, подчиняя единому целокупный порядок всех сущностей, Платон как раз и пытался объяснить этот исходный контакт во всей его полноте.

Если наши замечания справедливы, то становится ясно, что для Платона идеалом созерцания, по-видимому, была какая-то удивительно богатая интуиция, в которой постигались бы одновременно как взятое в своей единичности изначальное бытие, так и — уже в этом первоначале — вся иерархия сущностей, когда акт ви́дения блага тут же позволял бы увидеть и подчиненные ему идеи. Таким образом, становится ясно, что в области θεωρεῖν, как и в отношении многих других вопросов, *Государство* играет первостепенную роль и знаменует самый настоящий перелом. В этом диалоге устанавливается неразрывная связь между двумя аспектами диалектики, которые соответствуют двум аспектам бытия. До сих пор идеи рассматривались главным образом абсолютно: они не только решительно отделялись от конкретных индивидов, но и оставались чуждыми друг другу, вне зависимости от того, шла ли речь об идеях одного или разных уровней[1]. Отсюда и то внимание, которое при описании созерцательной интуиции уделялось *чистоте* идеи, встрече самого нематериального, самого «единого» в нас с самым нематериальным и «единым» в вещах. Наконец, именно поэтому в восхождении, к этому ви́дению возносящем, в диалектике главенствующее место занимало прежде всего усилие, направленное одновременно на абстрагирование и обобщение. Но если учение *Федона* и *Пира* можно свести к образу лестницы, по которой ступень за ступенью поднимаются к высшему бытию[2], то в *Го-*

[1] Проблема отношений между идеями поднимается уже в *Федоне*, 102 c—103 b, в связи с противоположностями (Большое—Малое), которые естественным образом исключают друг друга (102 d—e). Платон старается показать, что здесь уже не говорится, как раньше (70 d—71 a), о противопоставлении противоположностей *в предмете*, но о противоположностях *самих по себе* (103 b). В зависимости от степени причастности предметам, противоположность, т. е. противоположная вещь, может возникать из своей противоположности. Но если рассматривать противоположности сами по себе, согласно с их неизменным и умопостигаемым бытием, то «возникать одна из другой они больше не соглашаются».

[2] Последующая мистика в первые века нашей эры материализует этот образ. После смерти душа поднимается от сферы к сфере: на каждой ступени она постепенно сбрасывает свои одежды, символ разнообразных качеств, которые она обрела из-за материи. Оставив все, что она получила в своем падении, она предстает простой, обнаженной и чистой, и в этом состоянии объединяется с высшим Богом, который пребывает над всеми кругами планет.

сударстве эти концепции обретают завершенный характер. Считать ли ее высшим родом или уже представлением κατ' ἀναλογιαν[1], наивысшая идея, единое-благо или собственно бытие, должна имплицитно содержать в себе все низшие идеи. Она не только едина, но и множественна. Так созерцание отождествляется с синоптическим ви́дением, единство коего множеством больше не нарушается, а напротив, приводится в порядок, ибо множество в принципе выводится из самой сущности единого, ведь разнообразные предметы внутри высшей идеи[2] отделяет друг от друга не что иное, как их видовое отличие. Объект разума напоминает организм, у которого необходимо выявить его природные сочленения. Этим объясняется коррекция основной функции диалектики: диалектика больше не заключается в восходящем продвижении за счет абстракции и обобщения, в подъеме, при котором так или иначе идут на ощупь и который не может полностью обойтись без опыта, — теперь диалектика заключается в *нисхождении*, когда, ни на миг не оставляя сферу идеального, мы один за другим *выводим* первичные атрибуты и камень за камнем *воссоздаем* всю ту пирамиду видов, что образует единство рода. «Дискурс» закончился — теперь происходит собирание в едином взоре выведенных и соотнесенных в акте непосредственного ви́дения элементов. Вот это синтетическое ви́дение единого, ви́дение в едином целого, и есть вершина созерцания и познания.

Конечно, о делении и синтезе, составляющих второй аспект диалектики, говорилось и до *Государства*. В этой связи мы уже цитировали текст *Федона*[3]. Несомненно и то, что о восходящей диалектике повествуется опять-таки после *Государства*. *Федр* подхватывает эту тему в символическом образе восхождения душ. *Теэтет* содержит набросок портрета философа-созерцателя, в котором различимы порыв и пафос *Федона*. Наконец, Платон никогда не отказывался от объективной реальности идей. Философ «постоянно ее

[1] Аристотель выразит это в утверждении, что она предполагает наличие прошлого и будущего. Платон в действительности никогда не проводил четкого различия между этими двумя способами понимания бытия.

[2] Я использую это слово для краткости, поскольку само собой разумеется, что «высшая Идея», Прекрасное, Благо, Единое, «запредельна Идее». Это различие будет исследоваться в гл. IV.

[3] См. выше, с. 171: в этом пассаже рассматривается только синтез. По поводу деления, **Rodier**, *Sur l'évolution de la dialectique de Platon*, *Etudes de philosophie grecque*, 1926, p. 57, n° 7, цитирует одну фразу из *Кратила*, 387 a (терминология которой очень напоминает терминологию *Федра*, 265 d, цит. ниже), но в данном пассаже имеется в виду «расчленение» объектов, а не деление понятий: сравнение относится к букве текста, а не к его смыслу.

придерживается, потому что он не мог ее не придерживаться»[1]. Тем не менее верно и то, что теперь в проблематике идеи Платона

[1] **Родье**, *цит. соч.*, с. 54. Это те же самые слова, что и в *Парменида*, 135 b—c. Об аргументах в пользу приверженности Платона теории идей, см. *Родье*, с. 60—61. Одним из самых существенных доводов против того, что в течение второго периода своей философской деятельности Платон понимал идеи как трансцендентные реальности, является одно возражение *Парменида*, 133 a сл., ср.: **J. Wahl**, *Etude sur le Parménide de Platon*, 1926, p. 41—45. Последний аргумент первой части диалога подтверждает, что идеи, как их определяют, не могут познаваться человеком (и, следовательно, отдельные чувственные предметы не могут познаваться Богом), поскольку идеи не содержатся в нас по определению, тогда как отдельные чувственные предметы, среди которых мы обитаем, не имеют никакого отношения к сущему самому по себе. «Поэтому идеи и вещи образуют два порядка отношений, совершенно независимые друг от друга» (**Диэс**, *Парменид*, с. 27). Так что предположить в нас знание идей — значит допустить возможность отношений между нами и самими идеями, ведь знание вещи есть отношение к ней. Если такая связь отсутствует, то мы, конечно же, сможем познавать отдельные чувственные вещи, — конкретный человек имеет непосредственные отношения с конкретным рабом, — но мы никоим образом не будем воспринимать идеи — конкретный хозяин не является хозяином «раба самого по себе». Поэтому вещи в себе являются предметами знания самого по себе, а «наше знание может быть для нас только знанием того, что в нашей власти» (**Диэс**, *там же*). Является ли эта сложность, которая, по словам Парменида, превалирует над всеми остальными (133 b: πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, μέγιστον δὲ τόδε [много и других, но эта — главная]), действительно решающей? Старый учитель признает, что ее можно было бы решить с помощью упражнения (ср.: **Brochard**, *Etudes de phil. anc.*, 1908, p. 21), но на каком основании — этого он не сообщает. Виламовиц (*Платон*, II, с. 227) апеллирует к божественности души, к ее природному сродству с идеей. Мне кажется, в этом отношении можно пойти гораздо дальше и привести основания, не допускающие возражений. Если бы идеи познавались только посредством умозаключения, если бы было верно, как это часто утверждают вместе с Аристотелем, что идея — это просто *гипостазированная абстракция*, мы бы действительно не могли считать ее чем-то отличным от понятия и отождествлять с бытием. Наше знание не могло бы распространяться на сущее. К тому же приводит утверждение, что если идея — это сущее, то она была бы непознаваемой. Однако действие, с помощью которого мы в дольнем мире снова обретаем идею, есть лишь вторичный прием. Он не мог бы привести ни к чему существенному без предварительной интуиции идеи, если бы мы не видели ее прежде. Идея — следствие не умозаключения, но контакта. Наша душа воспринимала ее непосредственно, в период своего доэмпирического существования, прежде чем ниспасть в тело. И если в своем пребывании на земле душа может *снова обрести* идею, то только потому, что она *припоминает* виденное прежде. О красоте самой по себе ей напоминает чувственное восприятие прекрасных предметов. Красота не есть логически выведенное понятие. Будь красота понятием, она действительно была бы не реальностью, а только абстракцией. Но это не так — обращение к идее предполагает предварительное созерцание. Доэмпирическое созерцание, припоминание, возвращение к идее в преходящем созерцании на этом свете, которое разрешается в оконча-

в первую очередь интересует отношение единого и многого. Вот почему он особенно настаивает на синтетическом характере диалектики. Это видно из всех следующих за *Государством* диалогов.

Здесь примечателен один факт: когда в *Государстве* Платон упоминает идею блага и когда его спрашивают о том, как с помощью диалектики воссоздать идеальный мир, он не отвечает. Собственно говоря, в отношении первого пункта Платон никогда не был полностью откровенен. Догадываться о его мыслях мы можем только на основании нескольких сложных пассажей из *Филеба*. Возможно, все они разъяснялись в *Философе,* и об этом мы не знаем по чистой случайности. Однако действительную причину этого пробела, по-видимому, следует искать глубже. Дело в том, что высочайшее бытие, единое или благо, собственно, невыразимо. Его касаются, с ним объединяются посредством θεωρία, но определить его невозможно. Получив ограничение, оно стало бы просто какой-нибудь сущностью. Но ведь оно над всеми сущностями господствует, оно — их начало, оно определяет их как сущности, дает им существование. По-видимому, вся задача нашего учителя сводится к своего рода руководству. Он ведет ученика, готовит его нравы и разум к теоретическому акту; но он не может ни воспроизвести сам этот акт, ни сообщить его результат. Созерцание — это личная жизнь. То, что в нем открывают, «не может быть выражено в словах, как предметы остальных наук; только после долгого общения и непрерывного знакомства (с этим предметом) вдруг словно свет, засиявший от искры огня, в душе вспыхивает истина и сама себя там питает»[1]. Не так обстоит дело со сдержанностью каса-

---

тельное ви́дение после смерти, — все взаимосвязано в платоновской системе. По поводу *Федона*, 76 e, Родье замечает: «Теорию припоминания и теорию идей нужно либо одновременно принять, либо одновременно отвергнуть» (*цит. соч.*, с. 55). Так вот, теория припоминания после *Государства* отнюдь не исчезает. Она — в центре палинодии *Федра*. Таким образом, знание — это самое настоящее пробуждение. Νοῦς видел νοητόν еще прежде земной жизни, но в земной жизни благодаря припоминанию они снова предстают друг перед другом. Можно ли поэтому утверждать, что *ноэтон нусом* не познается? Объектом человеческого знания, конечно же, является само бытие, т. е. трансцендентная идея (**Родье**, *цит. соч.*, с. 55 и примеч. 2, хочет видеть «прозрачный намек» на припоминание также в *Политике*, 27 d, κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναρ κτλ. [ведь каждый из нас будто во сне, сл.], но данное место имеет совершенно другой смысл: противопоставление *ὄναρ-ὕπαρ*, «сновидение — греза наяву», откуда противопоставление «мечта—реальность», — это общераспространенная тема, к тому же дальнейшее рассуждение говорит о необходимости пользоваться примерами для четкого объяснения своих слов).

[1] *Письмо* VII, 341 c—d.

тельно диалектических методов: Платон задумал другие сочинения, в которых и планирует их изложить[1]. Он действительно берется за эту работу в *Федре*, *Софисте* и *Филебе*.

Сперва, говорится в *Федре*, для прояснения предмета исследования «охватывают единым взором и возводят к одной идее[2] рассеянные повсюду представления»[3], определяя тем самым каждый объект. Это первый этап, и его задача — провести различие для

---

[1] В отношении первого отказа, ср.: *Гос.*, VI, 505 e сл. Благо есть то, к чему стремится любая душа и ради чего все совершает. Конечно, душа предчувствует нечто такое, однако она не в состоянии отчетливо распознать природу этого, ἀπομανευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβειν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστίν. Адиманту все-таки хотелось бы разобраться: неужели правильно, когда чужие взгляды излагать могут, а свои — нет, несмотря на долгие занятия в этой области? (506 b). Однако Сократ отвечает отказом: αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθόν, ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι [что такое само благо, это мы пока оставим в стороне], и говорит почему: предмет слишком велик, чтобы он мог изложить то, что о нем думает, не выходя за рамки поставленной задачи: πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν, 506 d—e. Здесь к основной трудности добавляется особый мотив: Платон уже имеет в виду те взгляды на тождество Единого и Блага, которые он будет развивать, например, в *Филебе*. Так что г. Диэс совершенно справедливо отмечает (изд. *Государства*, введ., с. LXXXVI), что этот вопрос не является темой *Государства*. Платон упоминает здесь об идее блага, только чтобы указать предел, к которому должен стремиться правитель-философ, и образец, которому он должен подражать при управлении Государством. Платон рассматривает философа как политика, а не как ученого.

Теми же, а не какими-либо другими причинами объясняется уклончивость Сократа в вопросе о диалектических приемах. Собеседник (Главкон) вновь вопрошает старого учителя: «Скажи, чем отличается эта способность рассуждать, из каких видов она состоит и каковы ведущие к ней пути? Они, видимо, приводят к цели, достижение которой было бы словно отдохновением для путника и завершением его странствий» (очевидный намек на синоптическое, созерцательное ви́дение как награду за все усилия *дискурсивного познания*). «У тебя пока еще не хватит сил следовать за мной, — отвечает Сократ, — хотя с моей стороны нет недостатка в готовности. А ведь ты увидел бы уже не образ того, о чем мы говорим, а саму истину, по крайней мере как она мне представляется», VII, 532 d—533 a. Итак, Платон уже наметил последующее развитие методики синоптического видения и постижения иерархии сущего. В подобной уверенности нет ничего удивительного. Невозможно отделить объект познания, объединяющее все существующее множество Единое, от синтетического метода, который ведет к этому объекту. Платон решил изложить оба вопроса вместе. Но с объяснениями он медлит. Как отмечает г-н Диэс (*цит. соч.*, с. LXXXVII): «Ты не смог бы следовать дальше» означает «Здесь еще не место». В этом диалоге Платон рассматривает исключительно цель правителя. Он повествует о методе только в той мере, в какой метод способствует достижению этой цели.

[2] εἰς μίαν τ' ἰδέαν συνορῶντ' ἄγειν.

[3] τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, 265 d.

установления порядка, причем подобное различение предполагает формулировку *определения*. Худо ли, хорошо ли, благодаря определению рассуждение выходит ясным и не противоречит само себе[1]. Затем «Идею снова разделяют на элементы в зависимости от ее естественных составных частей, стараясь не повредить ни одну из них»[2]. По сути, этот второй этап является *делением*. Из смешанного множества индивидов с помощью абстракции выделяют *род*, затем уже сам этот род подразделяют на виды[3] и таким образом от вида к виду спускаются до тех пор, пока не дойдут до вида неделимого[4]. Если все проделано правильно, то в конечном итоге мы можем *воссоединить* все виды, которые потенциально содержались в роде, т. е. осуществить *синтез*. Деление и синтез[5] — вот единственный метод, который учит мыслить, поскольку только он одновременно рассматривает вещи в их единстве и множестве[6]. Называется же этот метод диалектикой[7].

В *Софисте* доказывается, что в умопостигаемом пребывает некая присущая ему упорядоченная множественность. Понимать каждый элемент умопостигаемого абсолютно — значит подрывать предикацию и таким образом — всякое познание. К противоположной крайности и к тому же результату приводит безосновательное присоединение какого-либо элемента к любому другому. Познание строится иначе: оно предполагает различение того, какие роды и виды друг с другом сочетаются, а какие — нет, как это происходит, например, с буквами алфавита или с гармонией зву-

---

[1] τὸ γοῦν σαφὲς καὶ ταὐτὸν αὑτῷ ὁμολογούμενον.

[2] 265 e.

[3] По-видимому, для обозначения *высшего рода*, включающего определенное число ἴδη или *видов*, слово γένος используется только после *Федра*, причем в *Парменида* и *Софисте* еще не столь определенно, ср.: *Федр*, 263 b—c (271 b, место, на которое ссылается Л. Кэмпбелл, изд. *Софиста*, 1867, p. XVIII, n. 2, выглядит не столь надежным). Очень убедительный пример, *Тим.*, 57 c—d после *Софиста*).

[4] Ср.: 277 b πρὶν ἄν τις τό τ' ἀληθὲς ἑκάστων εἰδῇ περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὁρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὁρισάμενος τε πάλιν κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῇ [прежде всего надо познать истину относительно любой вещи, о которой говоришь или пишешь; суметь определить все соответственно с этой истиной, а дав определение, знать, как дальше подразделять это на виды, вплоть до того, что не поддается делению]. Ἄτμητον εἶδος становится ἄτομον Аристотеля, см., напр., уже *Софист*, 229 d, где предлагается рассмотреть, не является ли παιδεία пределом деления и тем самым составляет неделимое целое, εἰ ἄτομον ἤδη ἐστὶ πᾶν, или же ее можно делить дальше.

[5] διαίρεσις καὶ συναγωγή.

[6] δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὁρᾶν, 266 b.

[7] Там же, ср. также 270 a—272 c.

ков в музыке. Такое познание слаженности и неслаженности между идеями называется диалектикой, тогда как целокупная апперцепция этой всеобщей симфонии будет уже предметом созерцания. Так логическое развитие диалога приводит к следующему знаменитому определению[1]: «Кто, таким образом, способен заниматься этой наукой[2], отчетливо и достаточно ясно различает, (1) как какая-нибудь одна идея объемлет множество вещей, каждая из которых берется отдельно одна от другой; и как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною; (2) с другой стороны, он различает, как одна идея, объемля множество целокупностей, сводится ими воедино; и, наконец, множество идей, совершенно отделенных одна от другой»[3]. Словом, диалектикой

---

[1] 253 d.

[2] Диалектикой, которая выше именуется «верховной наукой», καὶ σχεδόν γε ἴσως τῆς μεγίστης, 253 c.

[3] οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διασθάνεται καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας. Такова моя интерпретация этого сложного текста. Мне кажется, он состоит из двух частей, каждая из которых делится на два предложения (μίαν ἰδέαν... καὶ πολλὰς ἑτέρας — καὶ μίαν αὖ... καὶ πολλάς); эти две части связаны посредством частицы αὖ (На соединительное значение этой частицы в такого рода периодах, аналогичное πάλιν, πάλιν αὖ, указывает Родье, *цит. соч.*, с. 56, примеч. 2). Таким образом, мы имеем:

1 а. *Абстракцию общей идеи от множества единичных вещей*: этот процесс я назвал выше количественной абстракцией, ср.: *Федр*, 249 b δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον [ведь человек должен постигать (истину) в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино] (в этой операции примечательна роль ἀνάμνησις: τοῦτό δ' ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχή [а это есть припоминания того, что некогда видела наша душа]), 265 d εἰς μίαν τ' ἰδέαν συνορῶντ' ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα [охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно], *Пармен.*, 132 a οἶμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἕν ἕκαστον εἶδος οἴεισθαι εἶναι· ὅταν πολλ' ἄττα μεγάλα δόξῃ σοι εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἓν τὸ μέγα ἡγῇ εἶναι [Я думаю, ты считаешь каждую идею единою по следующей причине: когда много каких-нибудь вещей кажутся тебе большими, то, окидывая взглядом их все, ты, пожалуй, видишь некую единую и тождественную идею и на этом основании само великое считаешь единым], *Тим.*, 83 c καὶ τὸ μὲν κοινὸν ὄνομα πᾶσι τούτοις ἤ τινες τῶν ἰατρῶν που χόλον ἐπωνόμασαν ἢ καὶ τις ὢν δυνατὸς εἰς πολλὰ μὲν καὶ ἀνόμοια βλέπειν, ὁρᾷν δ' ἐν αὐτοῖς ἕν γένος ἑνὸν ἄξιον ἐπωνυμίας πᾶσι [общее наименование для всех этих вещей — «желчь»; быть может, оно измышлено врачами или просто кем-то, кто сумел увидеть за множеством различий родовое единство, требующее для себя одного имени], *Филеб*, 16 d—e (цит. ниже), *Законы*, XII, 965 c ἀρ' οὖν ἀκριβεστέρα σκέφις θέα τ' ἂν περὶ ὁτουοῦν ὁτῳοῦν γίγνοιτο ἢ πρὸς μίαν

называется умение различать, какие роды сочетаются, а какие — нет, и определять условия их сочетаемости. Так вот, похвалиться этим даром может лишь тот, кто философствует с совершенной чистотой и строгостью[1]. Умозаключения философа должны выводиться непосредственно из идеи бытия, ведь философ озарен ослепительным сиянием бытийной сферы. Вот почему сущее с трудом различимо: духовные очи большинства не в силах выдержать созерцания божественного[2]. В платоновских словах — недвусмысленное указание на взаимосвязь диалектики и созерцания. Восходящая диалектика к созерцанию готовит. Но это отношение меняется в процессе диалектики нисходящей, в ходе «синтетического» воссоздания реальности. Теперь диалектика основывается уже на непосредственном ви́дении сущего. Именно непосредственное восприятие бытия гарантирует строгость диалектической дедукции. Диалектик рассуждает δικαίως, поскольку видел καθαρῶς.

ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν [разве есть более точный способ видения, чем тот, когда человек в состоянии отнести к одной идее множество непохожих (вещей)?].

1 b: *Те же универсалии, но уже сами собранные в высшем роде, виды которого они составляют.*

2 a: *Все высшие (трансцендентальные) категории*, уже не как собственно род, но как род (notion) κατ' ἀναλογίαν [по аналогии], содержащийся в каждом из родов, о которых только что говорилось (обозначенные здесь словом «*целокупности*», δι' ὅλων πολλῶν), и могущий объединиться с каждым из этих родов так, чтобы составить с ним единство. Род в собственном смысле на такое объединение не способен, поскольку он не составляет единства с каждым из видов, на которые делится: поэтому о видах и говорится, что они охватываются родом *извне*, причем слово ἔξωθεν противополагается сочетанию ἐν ἑνί. На эти роды (notions) κατ' ἀναλογίαν указывалось выше, 253 b, окончание: καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντα ταῦτ' ἐστιν, ὥςτε συμμίγνυσθαι δυνατὰ εἶναι [а также во всех ли случаях есть связь между ними, так чтобы они были способны смешиваться...], и будет указано ниже, 254 b, окончание: τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν κωλύειν τοῖς πᾶσι κεκοινωνηκέναι [а другие (роды), проходя через все вещи, беспрепятственно смешиваются со всеми ими...]. Речь идет о тех самых пяти высших идеях, что определяются в 254 b—256 d (сущее, тождество, различие, движение, покой).

2 b: И наконец — *совокупность этих категорий*, которые, будучи высшими идеями, обладают столь абсолютным характером (χωρὶς πάντῃ διωρισμένας), что не могут сводиться ни к какому высшему роду и таким образом сочетаться друг с другом как виды одного рода.

[1] καθαρῶς καὶ δικαίως, ср.: *Фед.*, 65 e, 67 a, 69 b, 83 a.

[2] τὰ γάρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα, 254 a—b. Ср. *Гос.*, VII, 519 b—c, *Законы*, X, 897 d (по-видимому, после этого пассажа выражение εἰς ἥλιον ἀποβλέπειν [взирать на солнце] получило статус пословицы).

В общем, между диалектикой и созерцанием выделяются следующие взаимоотношения:

1. Изначально, в течение своего подлинного бестелесного существования, душа воспринимает идеи непосредственно. Значение этого первого контакта сложно переоценить: им и только им объясняется вся ее последующая деятельность.

2. Из дольнего мира к идее душа *восходит* благодаря припоминанию. Ее восхождение совпадает с первым диалектическим приемом, в котором различают два этапа: сначала абстрагируют общее, затем от общего к общему восходят к наивысшему роду.

3. Достигнув вершины, душа вновь постигает бытие само по себе. Благодаря затраченным усилиям она в своей земной жизни стяжает то счастливое состояние, в каком пребывала до ниспадения в тело.

4. Далее, посредством обретенной интуиции душа постигает существо тех необходимых отношений, которые интересующий ее род поддерживает с другими родами, будь то подчиненные роды низших уровней, или система родов уровня наивысшего. Теперь душа может воссоздать все содержательное богатство той системы, того *целого*, каковым перед ней предстает Идея. В таком *нисхождении* до неделимого вида используются два диалектических приема: деление (διαίρεσις) и собирание разделенных элементов (συναγωγή), приемы, благодаря которым в конечном итоге возникает предельно ясная и отчетливая синоптическая интуиция.

5. Синоптическая интуиция есть конечный этап познания. После различения и соотнесения всех элементов, составляющих множественность одного рода, восстановив этот род как систему и поместив в свою очередь в систему более обширную, образованную всей полнотой сущего[1], — душа теперь объемлет все это простым и единым взглядом. Такое совершенное ви́дение многого в едином, ви́дение того, как единое связует все многообразие бытия — это вершина созерцания и познания одновременно[2].

Три последовательные стадии созерцания (νόησις), разделенные двумя стадиями рассуждения (διανόησις) или диалектики; три стоянки, разделенные двумя переходами, идущими в противоположном направлении, — так, по-видимому, выглядит схема теоретической, равно как и познавательной жизни по Платону.

---

[1] Посредством взаимодействия высших родов.

[2] Разумеется, если допустить, что в основе ви́дения лежит чувство присутствия, которое подтверждает существование идеального мира в целом.

Эти выводы подтверждаются несколькими логически взаимосвязанными пассажами из *Филеба*; последние вносят очень важное дополнение касательно преимущества созерцательной жизни.

Познавать[1] удовольствие, руководствуясь методом сократовской индукции, исходного пункта диалектики Платона, значит абстрагировать от разнообразных форм удовольствия[2] какое-то одно тождественное качество, которое, пребывая одинаковым образом и в дурных и в хороших удовольствиях, позволяет все удовольствия называть благом[3]. На этом основании удовольствие в целом можно квалифицировать как род, причем род этот будет подразделяться на виды, одни из которых будут друг другу противоположны, а другие — просто различны[4]. Тут возникает одна сложность: как совместить *единичность* рода с *множественностью* и разнообразием видов? Так постановка вопроса о ἡδονή неизбежно вызывает другую, более общую проблему соотношения единого и многого[5].

Но речь здесь вовсе не идет об объединении единого и многого в отдельном предмете. Относительно этой диковины все давно пришли к согласию, настолько она ребяческая и легкая[6]. Затруднение возникает только при рассмотрении идей вроде *человека самого по себе* или *прекрасного самого по себе*: каким образом эти единства включают в себя множество? Вот по поводу чего возникают большие споры и сомнения[7], которые философ сразу же и пе-

---

[1] 12 c—13 a τὴν δὲ ἡδονὴν οἶδα ὡς ἔστι ποικίλον… φοβοῦμαι δέ, μή τινας ἡδονὰς ἡδοναῖς εὑρήσομεν ἐναντίας [я знаю, что удовольствие разнообразно… Боюсь, как бы мы не нашли удовольствия, противоположные другим удовольствиям].

[2] Перечисленные в 12 c—d ἰδὲ γάρ· ἥδεσθαι μέν φαμεν…, ἥδεσθαι δέ κτλ.

[3] 13 b τί οὖν δὴ ταὐτὸν ἐν ταῖς κακαῖς ὁμοίως καὶ ἐν ἀγαθαῖς ἑνὸν πάσας ἡδονὰς ἀγαθὸν εἶναι προσαγορεύεις.

[4] 12 e γένει μέν ἐστι πᾶν ἕν, τὰ δὲ μέρη τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ τὰ μὲν ἐναντιώτατα ἀλλήλοις, τὰ δὲ διαφορότητα ἔχοντα μυρίαν που τυγχάνει.

[5] 14 c—15 a оконч., ἕν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἕν πολλὰ θαυμαστόν… περὶ τούτων τῶν ἑνάδων (αὐτὰ καθ' αὑτά)… ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται [ведь странно же говорить, что многое есть единое и единое есть многое… по поводу разделения таких и им подобных единств (самих по себе) возникают большие споры и сомнения]. Здесь текст испорчен. σπ. ⟨καὶ⟩ μετὰ δ. Schutz: σπ. μετὰ ⟨δὲ⟩ δ. Badham[1]: [σπουδή] Badham[2]: σπ. ⟨ἡ⟩ μετὰ δ. σπουδῇ Burg.

[6] παιδαριώδη καὶ ῥάδια, 14 d.

[7] Платон уже выделил эти две апории в первой части *Парменида*, в дискуссии Сократа и Зенона, 128 e—130 a, ср.: **J. Wahl.**, op. cit., p. 19—23. Они легко соглашаются в том, что конкретный единичный предмет может быть причастен двум противоположным Идеям, что Петр, например, похож на Павла и совершенно отличен от Ивана. Но утверждать, что *подобное-в-себе* включает *различное-в-себе* и наоборот было бы великим дивом.

речисляет. Во-первых, стоит ли вообще допускать[1], что подобные единства[2] действительно существуют[3]? Далее, каким образом такая идея, если допустить, что она существует, может содержать множество при том, что будучи вечно самотождественной, она исключает всякое возникновение и всякую гибель[4]? Наконец, вызывает сомнение, может ли подобное единство рассеиваться по конкретным индивидам, и таким образом являться множеством, распределенным по всем этим индивидам; или же оно целиком содержится в каждом из них, а в самом себе — нет, что приводит к невероятному заключению, будто одна и та же тождественная и единая субстанция могла бы одновременно реализовываться и в своем единстве, и во множественности вещей[5]. Решением этих самх вопросов как раз и занимается диалектика, приемы которой излагаются несколько ниже.

«Древние...[6] передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из *единого* и *многого* и заключает в себе сросшиеся воедино *предел* (πέρας) и *беспредель-*

---

[1] 15 b—c: πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τὅαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας... ἂν αὖ καλῶς (т. е. εἴη).

[2] αὐτὰ καθ' αὑτά.

[3] Ср.: Парменид, 132 b—c. Именно по поводу 3-го возражения Парменида (множество единичных предметов и объединяющая их Идея предполагают в свою очередь высшую Идею, которая их обобщает, и так до бесконечности), Сократ высказывает предположение, что Идея — это только понятие. Впрочем, указанное предположение также опровергается Парменидом, ср.: **J. Wahl**, *op. cit.*, p. 34—38.

[4] 15 b 2—4. Я сохраняю ὅμως и удаляю вслед за Бэдхэмом μὴ перед εἶναι. По- моему, это единственный способ сделать осмысленной фразу: εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκαστον οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως ⟨μὴ⟩ εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην. О других интерпретациях, ср. изд. Бёри, к д. месту.

[5] О смысле этого пассажа, см.: **Родье**, *цит. соч.*, с. 61. Это второе возражение Парменида, *Парм.*, 131 a—e, ср. **J. Wahl**, *цит. соч.*, с. 27—34: Как единичное может быть причастно идее, или, другими словами, каким образом идея присутствует в единичном? Присутствует ли вся Идея, или только ее часть? Примечателен точный параллелизм двух текстов: *Парм.*, 131 b ἓεν ἅρα ὂν καὶ ταὐτὸν ἐν πολλοῖς χωρὶς οὖσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρίς ἂν ἴη [Ведь оставаясь единою и тождественною, идея в то же время будет вся целиком содержаться во множестве отдельных вещей и таким образом окажется отделенной от самой себя], и *Фил.*, 15 b εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς, ὅ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἂν, ταὐτὸν καὶ ἕν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι [либо, будучи совершенно отделенной от самой себя, что было бы совершенно невероятным, она остается единой и тождественной одновременно в едином и во многих вещах].

[6] 16 c—17 a: καὶ οἱ μὲν παλαιοί... πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους.

ность (ἀπειρίαν). Если все это так устроено, то мы всякий раз должны вести исследование, полагая одну *идею* для всего, и эту *идею* мы там[1] найдем. Когда же мы ее схватим[2], нужно смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть, трех идей или какого-то иного их числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом, до тех пор пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное, но как количественно определенное. *Идею* же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и одним; только тогда каждому из всех последних единств[3] можно дозволить войти в беспредельное и раствориться в нем... но теперешние мудрецы устанавливают единство как придется — то раньше, то позже, чем следует, и сразу же после единого помещают беспредельное. Промежуточные же числа от них ускользают. Вот какое существует у нас различие между диалектическим и эристическим способами рассуждений».

Едва ли можно найти лучшую параллель к мысли, изложенной в *Софисте*[4]. Здесь ясно определяются два направления диалектики — восходящее и нисходящее. Сначала от множества отдельных вещей абстрагируют единую общую им Идею. Затем делят это единство на содержащиеся в нем виды, а каждое из полученных видовых единств — на другие виды, вплоть до вида более неделимого, ἄτομον εἶδος[5]: только тогда от полученного последнего единства разрешается перейти к бесконечности отдельных вещей, причастных ему как общему атрибуту. Таким образом, Платон выделяет три области: высший род (ἕν); множество подчиненных ему видов (πολλά), то есть иерархию идей, видимую при нисхождении от видов наиболее экстенсивных к видам последним[6]; и, наконец, бесконечность отдельных предметов (ἄπειρα), содержащихся в

---

[1] В множествах единичных предметов.

[2] Вместе с Бэдхэмом, Вольрабом (Wohlrab) и Бёри я читаю λάβωμεν (вместо μεταλάβωμεν).

[3] τὸ ἕν εκαστον τῶν πάντων. Слово πᾶν употребляется здесь в усилительном значении (sens fort), как и в *Соф.*, 229 d σκεπτέον εἰ ἄτομον ἤδη ἐστὶ πᾶν. Последний вид рассматривается как последнее целое, которое больше не разделяется на новые определенные виды, но разрешается в бесконечность отдельных предметов, для которых он становится общим атрибутом.

[4] 253 d, комментарий см. выше, с. 194.

[5] *Соф.*, 229 d.

[6] πολλά [многие вещи], каждая из которых есть ἕν [нечто единое]. Не будем забывать, что в соответствии с нашими взглядами Идеи с бóльшим объемом обладают бóльшим содержанием.

объеме одного ἄτομον [неделимого вида]. Софисты допускают двойную ошибку. Они, с одной стороны, то чрезмерно сужают или чрезмерно расширяют промежуточный раздел, поскольку либо не выделяют в составе рода необходимое количество видов, либо, наоборот, добавляют виды, которые не присущи роду по его природе[1]; то, с другой стороны, вообще этот промежуточный раздел упраздняют, т.е. оставляют без внимания нисходящую диалектику с ее делением и синтезом, и сразу же переходят от высшего рода к индивидам.

Этот текст поучителен еще в одном отношении: в процессе рассуждения дихотомическое деление рода не является ни единственно возможным, ни даже предпочтительным. Причина понятна. Рациональное деление рода возможно только при идентификации его целокупного содержания. Это значит, что, строго говоря, нужно перечислить все его виды, затем — все подвиды, и так далее вплоть до множества последних видов, неделимых элементов *целого*, которое представлено родом[2]. Кроме того, это значит, что связь высшего рода с последними видами основывается на разуме: наша пирамида составляет одно последовательное целое. Но как раз такую логическую связь дихотомия и не допускает. Действительно, дихотомия осуществляется за счет исключения: сначала в рамках рода различают два неравных взаимоисключающих вида, один из которых четко очерчен определенным видовым отличием и потому требует очередного столь же последовательного деления, тогда как другой содержит неопределенное множество видов, схожих только в том, что они не обладают отличительным признаком первого вида. Собственно говоря, целое, которое они составляют, далее неделимо. Эти критические положения, сформулированные уже Аристотелем, очевидным образом направлены против дихотомии. Но вот совпадает ли этот прием собственно с диэрезой? Вряд

---

[1] κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκε [на естественные составные части], *Федр*, 265 d; κατὰ τὴν φύσιν ἕκαστον τέμνειν… καὶ ᾧ πέφυκε [разрезать каждую вещь в соответствии с природой… и тем, что естественно], *Крат.*, 387 a, где уже указывается и на противоположную ошибку, παρὰ φύσιν τέμνειν [разрезать вопреки природе]. Если наша интерпретация правильна, то не нужно ни исправлять текст θᾶττον καὶ βραδύτερον на βραχύτερον (как Badham, Paley), ни удалять καὶ πολλά, как этого хотят Бёри и Вольраб всед за Штальбаумом и Бэдхэмом[2]: срединный прием заключается в том, чтобы рассматривать каждый из подчиненных видов то как единство, то как множество, ἕν καὶ πολλά, при этом целью первого действия является достижение высшего единого, а целью последнего — переход от низших видов к индивидам.

[2] В качестве неделимых они часто сравниваются с буквами, элементами слога, ср., например: *Соф.*, 252 e сл., *Полит.*, 277 e—278 c.

ли. Конечно, в *Софисте* и *Политике* нет недостатка в примерах на строгую дизъюнкцию (opposition exclusive), и потому можно было бы предположить, что в этих сочинениях Платон намеревается дать несколько образцов того, что в *Федре* он называет διαίρεσις, которая вместе с συναγωγή ведет к рациональному воспроизведению реальности[1]. Однако цель дихотомии совершенно другая. Ее используют не для того, чтобы разъяснить содержание рода в целом, но чтобы прийти к определению одного из последних видов[2]: в родо-видовой пирамиде рассматривается только одна ее грань — всего остального не видят. Кроме того, как уже отмечалось[3], в основе дихотомического деления лежит опыт, и значит, оно не согласуется с тем требованием *Государства*[4], чтобы диалектика, одной из ветвей которой является διαίρεσις, следовала обязательно от идеи к идее без помощи опыта. Но это значит, что диалектическое выведение видов из рода осуществляется *a priori*[5]. Возможна ли такая дедукция — это уже другой вопрос, но теоретически платоновское познание или диалектика остается результатом прогрессивного движения в сфере чистого разума[6]. Так что упражнения *Софиста* и *Политика*, по-видимому, выполняют функции исключительно пропедевтические, и направлены только на то, чтобы раскрепостить разум и облегчить дальнейшее следование подлинно диалектическому методу[7]. Кроме того, стоит отметить, что сам Платон вступает в подобные состязания с многочисленными оговорками[8]. Подлинными примерами диалектического деления, скорее, могли бы послужить места вроде тех, что посвящены дедукции первых родов[9], исходя из концепции сущего в *Софисте*, или анализ пяти принципов[10] в *Филебе*.

---

[1] Под которой я все время понимаю, конечно же, умопостигаемое.

[2] Рыболов с удочкой — софист, ткач — политик, и т. д. Ср. в этом отношении **Л. Кэмпбелл**, изд. *Софиста*, введ., с. XI.

[3] **Родье**, *цит. соч.*, с. 40, примеч. 1.

[4] VI, 511 a сл. (разделенная линия).

[5] Ср. *выше*, с. 184—186, примеч. 1.

[6] Ср.: *Гос.*, VI, 511 c, VII, 532 a, *Фил.*, 58 a.

[7] Ср. также: *Полит.*, 285 d. К этой же категории я бы присоединил и вторую часть *Парменида*.

[8] *Полит.*, 262, 272 c, 275, 281 c, 285 e, 287 a.

[9] Покой — движение, тождество — иное.

[10] Предел (πέρας) — беспредельное (ἄπειρον), смешанное (μικτόν), причина смеси (αἰτία τῆς ξυμμίξεως), причина разделения (πέμπτου προσδεήσει διάκρισίν τινος δυνάμενου, 23 d). Эту последнюю причину, которую Протарх также предлагает принять, Сократ на самом деле отклоняет, возможно, потому, что для осуществления смеси и разделения достаточно одной причины, ср. **Бёри**, изд. *Филеба*, к данному месту.

Это последний пассаж[1], который нам здесь нужно рассмотреть. После стольких разнообразных попыток[2], кажется, уже бесполезно сводить идею исключительно к той или иной из приведенных Платоном категорий. Сложности, с которыми при этом столкнулись экзегеты, показывают, что идея так или иначе выходит за рамки каждого из трех классов, куда ее можно было бы включить[3]. Конечно же, идею, одновременно единую и множественную, поскольку она имплицитно содержит в себе множество видов[4], можно отнести в разряд μικτά [смешанного]. Не подлежит никакому сомнению и то, что каждая идея по отношению к единичным предметам, которые она охватывает в качестве единого для них атрибута, играет роль πέρας. Наконец, очевидно, что идея блага несет, по крайней мере, причинную функцию[5]. На мой взгляд, главная сложность кроется в другом. Идея — это число, составленное из единого и многого. Откуда в ней берется один компонент, *многое*, и что он такое, — совершенно ясно. Но вот откуда берется *предел*, и чем он является в идее? Он не может быть, как бы нам того ни хотелось, самой идеей: идея может быть единой только благодаря объединяющему началу. Значит, существует принцип, выполняющий по отношению к идее ту же функцию, что и та, которую идея выполняет по отношению к индивидам. Это вынуждает поместить на вершине иерархии чистое *Единство*, абсолютное, несоставное, несмешанное *единое*, уже не категорию, но принцип и причину бытия. Чем же является в идеальном мире это высшее единое, πέρας, который есть только πέρας[6]?

---

[1] 23 c—27 e.

[2] Ср. их краткое изложение у **Бёри**, изд. *Филеба*, введ., с. LXIV—LXXIV, **Родье**, *Заметки о Филебе* (Rodier, *Remarques sur Philèbe*), *цит. соч.*, с. 79—95.

[3] ἄπειρον, конечно же, не в счет.

[4] Именно множество, а не бесконечное количество: виды, сколько бы их ни было, составляют ограниченное число, и только последний вид является одновременно единым и бесконечным, поскольку его разделяет уже не ограниченное число подвидов, но бесконечность индивидов. Чтобы обнаружить в идеях, отличных от ἄτμητον εἶδος, смесь единого и бесконечного, в них необходимо различить ту неопределенную возможность, которой они обладают вследствие объединения с бесконечностью других Идей, т. е. смешение в идее бытия, небытия, *тождественного* и *иного*, ср.: *Соф.*, 256 d—e, 263 b. Однако в этом случае речь идет о способности идеи объединяться с тем, чем она не является, о бесконечных вариантах возникновения, а вовсе не о ее позитивном содержании, не об изобилии того, что принадлежит ее сущности, что потенциально в ней находится, и что в платоновской науке объясняется посредством диалектического анализа.

[5] *Гос.*, VII, 517 c. О причинности единого, см. ниже, гл. IV, и здесь.

[6] Ср. **Олимпиодор.**, *in Phileb.*, 257 Stallb.: ἠν δὲ ἄν ἄμεινον, τὸ μὲν ἕν (единую идею) πάντων (всех единичных предметов) αἴτιον ποιεῖν, ἑ ν ώ σ ε ω ς δὲ τὸ

Обычно сожалеют, что указания Платона на сей счет недостаточны. Но не намечают ли они, по крайней мере, путь, по которому нужно следовать? Так, источником познания и бытия в сфере νοητά благо изображает одна знаменитая страница из *Государства*. Поскольку она конкретизирует нашу проблему, приведем ее целиком[1]. Платон развивает ту мысль, что благо, отец солнца, в мире умопостигаемого играет по отношению к уму и мыслимым предметам ту же роль, какую в мире видимого по отношению к зрению и видимым объектам играет солнце[2]. «Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага — причиной знания и причиной истины. Как ни прекрасно и то и другое — истина и познание, но, если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. Как в дольнем мире правильно было считать свет и зрение солнцеобразными, но признать их солнцем было бы неправильно, так и в мире умопостигаемом правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать что-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше»[3]. Неужели при таком его понимании благо можно уподобить удовольствию? Однако, пойдем дальше[4]: «Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост а также питание, хотя само оно не принадлежит миру становления. Также и те умопостигаемые вещи, которые мы познаем, получают от блага не только возможность быть познанными, но еще существование и сущность, хотя само благо сущностью не является, но намного превышает всякую сущность достоинством и силой».

Сопоставление этих положений с данными *Филеба*, по-видимому, позволяет толковать их буквально. Здесь благо оказывается принципом, определяющим самое бытие. Между тем платоновское бытие, как мы уже говорили, составляет иерархия многочисленных идей, причем на вершине умопостигаемого его венчают несколько высших родов, объемлющих все подчиненные им идеи. Каждая из идей, будучи состоящим из видов родом, является одновременно *единой* и *многим*. Поэтому каждая идея нуждается как в своего рода умопостигаемой материи, которая, собственно, и на-

---

πέρας [было бы наилучшим причиной всех вещей считать единое, а причиной единства — предел].

[1] Гос., VI, 508 e—509 c.

[2] 508 c.

[3] 508 e—509 a.

[4] 509 b.

деляется составляющими ее видами, так и в объединяющем ее принципе, словом, в *формальной причине*. Эта причина ее *сущности* является одновременно и причиной ее *бытия*. Далее, поскольку бытие и умопостигаемое отождествляются, причина сущности и бытия оказывается также причиной *познаваемости*; а поскольку быть познаваемым, когда речь идет об умопостигаемом, значит постигаться непосредственно, таким, каким оно есть, — причина познаваемости есть причина *истины*. Наконец, поскольку некое умопостигаемое действительно познается во всем, чем оно является, только если оно постигается как единое, многое и их связующее, в связи со всеми видами, которые его составляют, и со всеми родами одного с ним уровня, — причина познаваемости и истины становится причиной *познания*. С другой стороны, если установлена взаимозависимость между νοητόν и νοῦς, причина умопостигаемости необходимым образом оказывается также причиной *ума* (intelligence): разобщать эти два термина значило бы отрицать платонизм.

Коль скоро так, мы вынуждены констатировать *вместе с Платоном*, что вещь, именуемая в *Государстве* благом, представляет собой реальность, превосходящую οὐσία, а значит и превосходящую идею. Действительно, у нас есть только две возможности: либо благо, как бы мы его ни возвышали в умопостигаемом мире, остается идеей и только идеей, а следовательно — μικτόν: в этом случае к нему будут применимы характеристики μικτόν как они устанавливаются в *Филебе*; идею блага нужно будет наделить тремя составляющими блага, которые определяются в том же диалоге[1]; одновременно ей придется отказать в статусе того объединяющего и несоставного принципа, который может определять все идеи только если он их превосходит[2]. Либо же благо-причина *Государства* действительно запредельно сущности и запредельно идее: в таком случае оно в точности соответствует единому-пределу *Филеба*, если только это единое ограничивает и определяет не бесконечность чувственных единичных предметов, а множество видов и родов; тогда, оказавшись связанным только с понятием объединяющего единства, которое превосходит всякую сущность, благо в некоторой степени остается непознаваемым[3], ведь теперь

[1] Красота, мера, истина, 64 a сл.

[2] ἐπέκεινα.

[3] Отсюда — оговорки в *Гос.*, VI, 506 d, цит. выше, с. 191, прим. 2 (по Фестюжьеру), и в VII, 517 b—c τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν

оно становится принципом познаваемости и тем самым всякую познаваемость превосходит. С учетом этого благо, которое анализируется в *Филебе*[1], оказывается уже не благом-единым-причиной, а только высшим благом человека и мироздания, так как оно все еще ничем не отличается от идеи, как бы высоко мы ее ни помещали, и, следовательно, поддается определению[2].

Остается ответить на вопрос: не является ли это высшее единое, формальная и целевая причина идей и всего мироздания в целом, Богом? Прямо Платон этого не утверждает, но предположить позволяет. Так, с одной стороны, статусом причины он наделяет наш ум[3] и констатирует, что вселенская причина[4] мудра и разумна[5]. С другой стороны, в своей мудрой жизни божество характеризуется как безучастное, превосходящее всякое состояние аффекта[6]. Но такое преимущество возможно только в силу самого его единства, в силу того, что оно несоставное по своей сути и потому по самой своей сути свободно от какой бы то ни было причастности возникновению или уничтожению. Ведь в случае с идеей, пусть даже у нас и нет никаких оснований сомневаться в ее бесстрастном характере, она все же страдает в том отношении, что под влиянием определяющего ее единого она «в бытие вступает», единство ее сущности определяется извне[7]. Поэтому приходится заключить, что ум, т. е. высшая причина, тождествен единому и, следовательно, тождествен благу *Государства*, которое однознач-

---

τεκοῦσα ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη [Итак, вот что мне видится: в области умопостигаемого 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 ум].

[1] 64 a сл.

[2] Таково толкование **Родье**, *цит. соч.*, и оно кажется мне единственно приемлемым. Поэтому слова «Какую идею следует угадать в этой смеси?» (*Фил.*, 64 a καὶ τίνα ἰδέαν αὐτην — т. е. μῖξιν καὶ κρᾶσιν 63 e оконч.– εἶναι) можно понять как вопрос: «каковы ее существенные свойства?».

[3] *Фил.*, 31 a.

[4] Как причина мироздания в виде идей, так и причина самих идей, ср. слова γένεσις εἰς οὐσίαν [претворение в сущность], *Филеб*, 26 d, которые могут относиться только к возникновению сущности, а не изготовлению единичного предмета, **Родье**, *цит. соч.*, с. 86.

[5] *Фил.*, 28 d сл., 30 c сл.

[6] *Фил.*, 33 b.

[7] Примечательно, что Аристотель использует термин γεννᾶν [порождать], γεννᾶσθαι [рождаться], чтобы указать на возникновение идеи числа, *Мет.*, A, 6, 987 b 34, и т. д.

но определялось не только как принцип умопостигаемости, но и как принцип ума[1]. Такое уподобление божественного уму-единому-причине с точки зрения метафизики не вызывает никакой сложности. Ведь вовсе не будучи, подобно демиургу *Тимея*, низшим и подчиненным по отношению к идеям, которым тот подражает при построении мира, начало *Филеба* идеям трансцендентно: это идеи зависят от его причинной деятельности, ведь именно благодаря ей они обретают собственное единство[2]. Подчеркнем еще раз: сам Платон такого вывода не делает. Однако если придерживаться типичнейшего платоновского положения, что *высшее* сущее и умопостигаемое соответствуют *высшему* божественному, необходимо признать, что начало бытия и умопостигаемости тем более имеет право на статус Бога. Но это начало вряд ли является чем-то отличным от ума. Так, должно быть, выглядела вершина платоновской теологии согласно *Филебу*[3].

Известно, что начиная со Стагирита вплоть до Плотина ученики философа так и понимали содержание *Филеба* и последних устных лекций, читанных после этого диалога. Что для Платона единое-благо является формальным принципом идеальных чисел и идей и что это основная его функция как единого, определяющего и объединяющего принципа, — это Аристотель утверждает постоянно. И если одновременно он оспаривает приоритет единого перед благом в причинности блага как первоначала, то только потому, что либо не понял, либо делает вид, что не понимает ее настоящей природы. Можно сколько угодно не принимать позиции «Филеба», но стоит только ее принять, как возникает необходимость

---

[1] Хотя Платон и признаёт, что человеческий νοῦς не тожествен τἀγαθόν, он все же констатирует, что с *нусом божественным* и *истинным* дело обстоит иначе, *Филеб*, 22 c.

[2] Относительно блага, ср. *Гос.*, VI, 509 c. Возникает вопрос, выполняет ли уже Бог φυτουργός [производитель, родитель] идеи *кровати самой по себе*, *Гос.*, X, 597 d, роль объединяющего принципа, или же этот демиург φυτουργός присутствует здесь только как аналог из умопостигаемого мира смертному производителю материальной кровати, копии кровати идеальной, 596 b.

[3] В общем, благо-единое-причина должно быть трансцендентно идее, поскольку является ее принципом; но если оно ей трансцендентно, то необходимо подняться выше *идеи* блага, поскольку *как идея* она все еще остается μικτόν, смешанным. Так что выше идеи теперь пребывает только единое. Если подобная интерпретация правильна, нам придется отвергнуть предположение Родье, согласно которому αἰτια *Филеба*, яко бы, представлена диалектическим движением, связующим все роды друг с другом. Это движение направлено к цели, к вершине. Значит, у него есть причина, и эта причина не может быть самим диалектическим прогрессом.

определять формальную причинность единого в *первую очередь* исходя из самой его *единичности*. Ведь *формой* идей единое является именно в качестве *дающего* им *единство принципа*. По-моему, в *Филебе* благо *Государства* вовсе не случайно уступило место учению о едином и раскрытию мерополагающей значимости единого как причины. Этот шаг вперед в области метафизики объясняется более строгим подходом к проблеме. С другой стороны, не подлежит сомнению и тот факт, что в высшем едином, формальной причине платоновского бытия[1], сразу же усмотрели высшее благо; но если предел диалектики и формальное начало идеальных элементов, которыми эта наука занимается, совпадают *в своем бытии*, то *логически* между ними проводится различие. Объединенные в едином-благе форма и цель, определяют два его аспекта, причем преимущество по праву отдается именно аспекту формальному. Конечно, всякое восходящее движение, будь то в сфере мироздания, или в области идей, стремится к определенной цели, то есть к благу. Но чтобы *стремиться* всякая реальность прежде должна *существовать*. Так вот существовать она может только благодаря идеям, если она чувственная, и только благодаря единому, если она умопостигаемая. Вот почему приоритет в системе Платона отдается именно единому[2].

Итак, идеальный мир Платона есть, по-видимому, прежде всего иерархия умопостигаемых реальностей, берущих определяющее их единство от какого-то формального начала, собственным и первичным свойством которого является свойство быть абсолют-

[1] Которое, напомним, все время определяется как множество идей в иерархичном порядке.

[2] Об этих положениях и их критике Аристотелем, см. классический труд г-на **Робена** *Платоновская теория Идей и Чисел согласно Аристотелю*, 1908. Приведем для примера пассаж из *Мет.*, A, 6, 988 a 7—13 Πλάτων μὲν οὖν περὶ τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισεν' φανερὸν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυαῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην' τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν. καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη, καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἕν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι [Вот как Платон объяснял себе предмет нашего исследования: из сказанного ясно, что он рассматривал только две причины — причину сути вещи и материальную причину (ибо для всего остального эйдосы — причина сути его, а для эйдосов такая причина — единое); а относительно того, что такое лежащая в основе материя, о которой как материи чувственно воспринимаемых вещей сказываются эйдосы, а как материи эйдосов — единое, Платон утверждал, что она есть двоица] (в Филебе она именуется множественностью). Развитие этого вопроса Плотином, в частности, в книгах 2 и 9 шестой Эннеады заслуживает специального исследования, и выходит за рамки предмета настоящей работы.

но *единым*. Диалектическое восхождение к нему объясняется его формообразующей силой высшего *блага* (sous sa formalité de Bien). Значит, единое-благо есть *причина* существования умопостигаемого и жизни ума одновременно. Наконец, нам показалось, что в действительности такая высшая причина может быть только совершенным умом.

В свете этих выводов хотелось бы сделать несколько замечаний касательно собственно созерцания.

1. Объект созерцания составляют чистые идеи, детерминированные первоединым. Что Платон не отказывается от реальности идеи, — это в *Филебе* утверждается столь же решительно, как и в предшествующих сочинениях. Подчеркнем еще раз: для Платона высшие идеи умопостигаемого мира никогда не ограничивались рамками логики или законами мышления — под ними всегда подразумевались реальные вещи. Идеи есть само сущее, и характеристики, которые они получают в *Филебе* ничем не отличаются от характеристик, обозначенных в *Федоне*: идея есть сущее само по себе, вечное, чистое, не смешанное с телом, истинное бытие[1]. Таким образом, познание идеи предполагает познание сущего, и это созерцание, это произведение νοῦς и φρόνησις, неизбежно отождествляется с подлинным знанием и одновременно с подлинным счастьем, если, конечно, познание нам в радость. Вот о каком чистом и подлинном удовольствии говорится уже в *Государстве*[2], вот что является целью мудреца[3]. Получать его беспрерывно могут только боги, ибо только боги не подвержены никакому чувственному воздействию. Что же касается человека, то он лишь пытает-

[1] Об истинности идей см. замечательное приложение **Бёри**, изд. *Филеба*, с. 201—211. Об этих атрибутах, ср.: a) об ὄντως ὄν [подлинно сущем], 58 a: τὴν γὰρ περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως ἔγωγε οἶμαι ἡγεῖσθαι ξύμπαντας... μακρῷ ἀληθεστάτην εἶναι γνῶσιν [ибо, кажется мне, все, в ком есть хоть немного ума, считают познание бытия, подлинного и вечно тождественного по своей природе, гораздо более истинным], 59 d: ταῦτ' ἄρα (т. е. νοῦς καὶ φρόνησις) ἐν ταῖς περὶ τὸν ὄντως ἐννοίας ἔστιν ἀπηκριβωμένα ὀρθῶς κείμενα καλεῖσθαι [стало быть, если эти имена (т. е. ум и здравомыслие) правильно применимы к мыслям о подлинном бытии, то их можно назвать вполне подходящими]; b) о прочих атрибутах, 59 c: ὡς ἢ περὶ ἐκεῖνα ἔσθ' ἡμῖν τό τε βέβαιον καὶ τὸ καθαρὸν καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ ὃ δὴ λέγομεν εἰλικρινές, περὶ τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμικτότατα ἔχοντα ἢ (δεύτερος искл. Badham[2], Hermann, Bury) ἐκείνων ὅ τι μάλιστά ἔστι ξυγγενές [(засвидетельствуем), что устойчивое, чистое, истинное и то, что мы называем беспримесным, может быть направлено либо на это, то есть на вечно пребывающее тождественным себе и совершенно несмешанным, либо на то, что наиболее сродно с ним], ср. Федон, 65 e, 67 a—b.

[2] VII, 538 b.

[3] *Филеб*, 61 c—63 c.

ся, причем — по мере своих сил достичь подобного состояния[1]. Все эти положения находят буквальное соответствие в предыдущих диалогах и, как мы видим, в период от *Федона* до *Теэтета* и *Филеба* в отношении природы идей, функции *нуса* и доминирующей роли созерцания Платон остается верен своему учению.

2. С другой стороны, в полном согласии с *Государством Софист* и *Филеб* приводят нас, так сказать, к синтетическому созерцанию. Ви́дению рода сопутствует ви́дение видов, которые в составе рода различает диалектика. Так что ви́дение первых родов, высших категорий сущего, ведет к непосредственному и полному восприятию всей иерархии умопостигаемого. Только при этом условии созерцание действительно становится знанием, знанием целокупным, и мы бы еще не располагали им, если бы воспринимали идеи отделенными, независимо от их отношений друг с другом. Поэтому в одном и том же действии созерцание схватывает как сами идеи, так и их отношения.

3. Но не ведет ли метафизический прогресс *Филеба* дальше? Если форма идей определяется исключительно единым, если наш разум побуждает познавать и дает ему свет для этого не что иное, как импульс, исходящий от того же начала, единого-блага, общей причины умопостигаемости νοητά и умственной деятельности νοῦς, то не должен ли человеческий νοῦς в последнем своем усилии устремиться к источнику, в котором, как мы предположили, необходимо различать наивысший разум? Не возводит ли θεωρία к Богу?

4. Чем же, исходя из этого, оказывается постижение такого единого? Оно запредельно бытию, запредельно идее. Все, что его определяет, — это специфика единящего его принципа. Поэтому оно и кажется запредельным всякому обычному познанию, определяющему предмет на основании его сущности. Единение с таким бытием ближе, скорее, к чувству *присутствия*, оно походит скорее на контакт, нежели на апперцепцию, вызванную идеей. Вот докуда возводят нас выводы из *Филеба*. Это самый тонкий момент в платоновском созерцании. Разбираться в нем было бы удобнее, пользуясь результатами, которых добились здесь Плотин и его ученики; но мы сочли более разумным начать непосредственно с диалогов и посмотреть, нет ли уже в них каких-либо указаний самого Платона, позволяющих понять характер этого первичного схватывания, являющегося в конечном итоге источником самой θεωρία: можно ли в самом деле познать лучи, ни разу не увидев их источника?

[1] *Филеб*, 33 a—c.

ГЛАВА IV

ΘΕΩΡΊΑ

Буквальное понимание данных *Государства* и мифотворчества *Федра* может навести на мысль, что умопостигаемый мир является чем-то вроде очищенного, духовного *двойника* мира чувственного, а свод οὐρανός их разграничивает: чувственное солнце освещает и делает зримыми предметы здешнего мира — благо, солнце мира идеального, освещает и делает умопостигаемыми образцы этих единичных предметов; солнце освещает глаза нашего тела, и полученный ими свет является связью, которая роднит их с объектами, — благо освещает νοῦς, око души, и таким образом делает его коннатуральным νοητά; наконец, солнце есть причина существ материальных, причина их существования и движения, а благо-единое есть формальный принцип идей, целевая причина диалектики, по лестнице идей восходящей. Посредством идеи мы косвенным образом познаем единичные предметы, которые идея охватывает в своем объеме, а посредством высших родов, в высших родах, мы имплицитно познаем все виды, которые род заключает в своем содержании. Так что между тем и другим миром возникает достаточно точное соответствие, и все образы, указующие на характер чувственного ви́дения, могут пригодиться для описания эффектов ви́дения умного.

Такая позиция правомерна: за словом θεωρία, умное *ви́дение*, действительно должна стоять какая-то реальность. Остается только выяснить — какая. В силу специфической образности диалогов идеи можно было бы представить чем-то вроде статуй, перед которыми, согласно *Федру*, вращение небесного свода проводит череду божественных душ, которые находятся за пределами οὐρανός, и те людские души, что участвуют в хоре богов. Но ведь это не знание, это миф. Формы идей как чего-то воображаемого не существует. У них нет видимых очертаний, которые могла бы воспринять наша φαντασία. Восприятие формы (formalite) идей — дело не воображения, но чистого мышления. Оно есть схватывание бытия разумом. Что это значит?

Прежде всего, такое схватывание есть схватывание *сущности*. Искусственные предметы, создания природы, математические фигуры, физические и моральные качества, высшие роды, трансцендентальные реальности, общие всему сущему, — каждый из этих объектов обладает собственной сущностью, определяющей его существование. Каждый из них определяется своей сущностью. Теоретически можно определить кровать-в-себе, человека-в-себе, круг-в-себе, большое, справедливое, движение и покой, тождество и другое, меру, истину, прекрасное, благо. Их можно определить, а это значит, что, вознесенные в разряд образцов, они принимают неизменный характер, становятся умопостигаемыми. Именно на этой необходимости в достоверном разграничении — и, следовательно, в нахождении устойчивого объекта — и зиждется знание; ведь знание должно быть направлено на истинное, т. е. на незыблемое, на неизменное. Так, знание, истина и устойчивость оказываются первой тройкой компонентов, характеризующих ход платоновской мысли.

Да и чем еще, как не условием научного познания может быть сущность? Разве идеи не сводятся исключительно к законам рассудка? Вправе ли мы соотносить их с категориями сущего? Такую интерпретацию идей подготовила критика Стагирита. Если идеи суть только гипостазированные понятия, мы необходимым образом производим некий идеальный мир, который в действительности есть лишь *двойник* мира настоящего. Но насколько необходимо определить, сформулировать совокупность понятий и законов, подходящих для классификации феноменов и систематизации сферы рассудка, настолько же безосновательна, произвольна и даже абсурдна *реализация* этих понятий, законов и системы. Объяснение познания требует первой процедуры, вторая процедура для него совершенно бесполезна. Все, что она позволяет, — это путаться в невообразимых трудностях, которые любезно перечислил Аристотель. Кроме того, в этом случае какой-то двусмысленной и туманной оказывается концепция созерцания. По различении всех понятий и законов познания рассудок единым взором охватывает все, чего он достиг в ходе своего анализа: вот этот синтетический взгляд, если он хоть сколько-нибудь продолжителен и походит на покой[1], по-видимому, и следовало бы назвать созерцанием. Созерцание — это ни больше ни меньше как синоптический акт ученого,

[1] ἡ νόησις ἔοικεν ἠρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει [мышление скорее похоже на своего рода покой и остановку, чем на движение]. **Аристотель**. De Anima, I 3, 407 a 32.

в свете первоначала, постигающего всю иерархию понятий и те необходимые связи, что в зависимости от первоначала эти понятия между собой сочетают. Не есть ли θεωρία попросту синоптическое собирание, для которого совершенно необязательно, чтобы охваченные им объекты принадлежали сущему?

Может показаться, что, отрицая реальность умопостигаемого, мы сталкиваемся с гораздо более серьезной проблемой. Если понятие раскрывается через свое определение, и если суждения формулируются посредством понятий, то неизбежен вопрос: на чем зиждется истинность суждения? Разумеется, она должна основываться на согласованности терминов и на правильной связи целого. Но ведь, с одной стороны, главное условие правильной связи целого состоит в том, чтобы связанные термины были отчетливы, а отчетливость предполагает стабильность. И потом, как вообще объяснить наличие между терминами хоть каких-то отношений? Каково основание их причинной связи? Ее не существует в чувственных предметах: все, что они являют — это состояние какого-то непрерывного потока и рассеяния. Нет ее и в умопостигаемом предмете: ведь мы предположили, что такой предмет нереален. Не следует ли из этого, что причинная связь может принадлежать только рассудку; что неизменность предметов мысли и необходимость связи между ними есть, таким образом, плод рассудка, а знание есть чисто мыслительное построение, все гарантии которого заключаются в том же мышлении?

Здесь стоит только сказать, что каким бы интересным ни было это соображение, оно выглядит совершенно чуждым платонизму. Уже неоднократно отмечалось[1], что древняя философия не является идеалистической в современном понимании этого слова. Подобно тому как философы-интеллектуалисты Греции верили в реальность внешнего мира и ставили чувственные ощущения в зависимость от *воздействия* чувственных объектов, они точно так же непроизвольно уверовали в объекты мышления и восприятия разума поставили в зависимость от *воздействия* умопостигаемых предметов. Их убежденность на сей счет ближе именно к вере, чем к продуманному умозаключению[2]. Кроме того, в случае с Платоном такая его позиция достаточно обоснована и объяснима.

[1] В частности, очень убедительно г-ном **Родье**, *цит. соч.*, с. 54 сл.

[2] Дискуссия об «идее-понятии» в *Парменида* в конечном итоге сводится попросту к логической ошибке: не является ли идея лишь рассудочным понятием, возникающим не в другом каком месте, а только в душе? Что же, отвечает Парменид, это понятие, νόημα, есть понятие о чем-то, или ни о чем? Если это понятие о чем-то, то о том, что существует, а именно о том общем свойстве, кото-

На первый взгляд, самым серьезным аргументом в пользу этого кажется аргумент, который чаще всего и приводят[1]: убежденный в объективности чувственных предметов, Платон просто не мог допустить, чтобы умопостигаемые предметы обладали меньшей реальностью. Поэтому, если чувственные ощущения вызваны чем-то реальным, то и впечатления нашего ума обусловливаются истинно сущим; и если внешний мир существует вне нас, то идеи *тем более* образуют мир независимый, вечный, — мир, существование которого никак не зависит от нашего восприятия. При всей своей точности эти замечания только разъясняют платформу интеллектуализма — они его совершенно не обосновывают. Зато его обосновывает сам философ[2].

Возможность познания предполагает неизменность предметов мысли и объективность логических связей, которые приводят их в порядок[3]. Между тем для каждого идеалиста ясно, что такой неизменности и такой объективности в вещах не существует. Чувственные ощущения сообщают только о постоянном движении. Руководствуясь чувствами, привести эту неразбериху в порядок невозможно, причем невозможно по двум причинам: с одной стороны, порядок требует свести рассеянные повсюду ощущения к нескольким общим, тождественным и единым чертам, но для этого необходима стабильность, которой в чувствах не видно; с другой стороны, объективные логические связи уже требуют предварительного наличия порядка, то есть определенной изначальной стабильности — они требуют постижения сущностей, ведь объективность, о которой идет речь, есть не что иное, как объективность предиации: установив наличие такой-то природы, я должен допустить предикат, который ей действительно соответст-

---

рым мысль наделяет всякую совокупность предметов. Так разве это свойство, поскольку оно мыслится как единое, и, будучи общим для определенной совокупности вещей атрибутом, остается одним и тем же для них всех, — разве оно не будет идеей, *эйдосом*? Порочный круг очевиден. Стоит только понятию получить содержание, причем, естественно, какое-то одно содержание, как это содержание тут же *реализуется*; для платоновского интеллектуализма мыслить, мыслить нечто и мыслить нечто существующее — это одно и то же. С момента своего возникновения мысль соотносится с сущим. Мыслить о не существующем, значит не мыслить ни о чем, то есть не мыслить вообще. Ср. **J. Wahl**, *op. cit.*, p. 38.

[1] Например, **Родье**, *цит. соч.*, с. 54, и я, выше, с. 102 [по Фестюжьеру].

[2] Я уже касался этого вопроса в гл. I, с. 102 [здесь и в дальнейшем — по Фестюжьеру] и сл. Мне кажется, что в свете результатов, к которым мы пришли при изучении платоновской диалектики, к нему необходимо вернуться.

[3] Об этом последнем пункте, среди прочих текстов, ср.: *Мен.*, 97 e—98 a.

вует — в нем нуждается сама сущность; но αἴσθησις никак не раскрывает οὐσία; внешние феномены так и остаются неподвластными познанию, а значит, умопостигаемые вещи также не выводятся из одного чувственного восприятия. Но если они не исходят от вещей чувственных и если учесть, что за ними отрицается независимое существование, получается, что они — творение разума. Таков вывод современного идеализма.

Между тем для Платона разум как раз и не способен на такое творение. Ведь он также непостоянен. Он беспрерывно меняется. Он не более стабилен, чем создания природы. Каким образом он мог бы вложить в феномены то, чего ему не извлечь ни из объектов чувств, ни из себя самого? Как он мог бы *построить* порядок, каковым является познание? Анализ *Теэтета*, содержащееся в нем описание непостоянства души предприняты не забавы ради. Насколько они важны, показывает наша апория, и есть все основания утверждать вместе с Парменидом, что коль скоро понятие предполагает устойчивость, а знание — связность, наше мышление может быть только мышлением сущего: утверждая наличие неизменности и необходимости, мышление тем самым утверждает наличие сущего. Неизменное, умопостигаемое, сущее — это вторая тройка компонентов, составляющих платоновскую позицию.

Итак, идея есть сущность, а сущность оказывается самим сущим. Не возвращаемся ли мы при этом к критике Стагирита? Необходимость в определении приводит к концепции понятия — затем понятие гипостазируется: какое замечательное средство получить мир идей, бесполезного *двойника* мира чувственного!

Перейдем к третьей составляющей. До сих пор мы, вроде бы, действовали посредством дедукции: необходимость в определении вещи обязала нас принять неизменность умопостигаемого, а неизменность νοητόν сделала из нее реально существующую сущность. В итоге — двойной результат: с одной стороны, мы получили устойчивое понятие *кровати*, *лошади*, *величины*, *справедливости* — определенную характеристику, «одно во многом», выделяющее из «многого» один общий тип; с другой стороны, этот общий тип удостоился атрибута сущего: если он неизменен, значит, он «есть», и если неизменным может быть только он, значит, только он и должен существовать по праву. Ἀεὶ κατὰ ταὐτὸν ὄν, ἀγένητον, ἄφθαρτον [вечно тождественное сущее, вечно сущее, сущее, не подверженное возникновению и уничтожению], таковы обычные предикаты αὐτὸ καθ' αὑτό [самого по себе], сущего-в-себе. Но вот поддается ли такое сущее созерцанию? Конечно, мысленно я могу представить идею *лошади, величины,* или *справедливости.*

Я «знаю», что *лошадь-в-себе, величина-в-себе*, или *справедливость-в-себе* существуют. И все же можно ли утверждать, что я их «созерцаю»? Нет — это слово здесь неприемлемо. Созерцание предполагает непосредственное ви́дение, контакт. Без него по отношению к идее мы находились бы в положении слепорожденного, стоящего перед яблоней в цвету: как бы ни объясняли ему, что такое дерево, что такое яблоня, что такое яблоня в цвету, — все было бы тщетно, ничто не могло бы заменить самого ви́дения. Теперь представим, что человек ослеп вследствие несчастного случая. Он уже видел белоснежные яблони, и вот, всякий раз с приходом весны аромат дерева, жужжание пчел, которые копошатся в его цветах, воссоздают перед ним образ дерева в целом. Он *снова видит*, потому что он *видел*[1]. Точно так же, чтобы созерцать идеи в дольней жизни, мы должны были бы созерцать их в нашем доэмпирическом существовании. Их осознание здесь есть осознание повторное, или, скорее, пробуждение[2]. Учение о припоминании

---

[1] Смертельно больного, почти совсем слепого Генриха Гейне по его просьбе выносили на балкон с видом на площадь, где сходятся Елисейские Поля и авеню Матиньон: «Я больше не вижу Парижа, — говорил он, — я его слышу. Его шум оживляет его в моих мыслях, и когда до меня доносится лай парижской собаки, что пробегает трусцой по Елисейским Полям, я завидую ее счастью!»

[2] В рассуждениях о «врожденных идеях» Лейбница чувствуется самое непосредственное влияние этого учения о пробуждении: «Речь идет о том, действительно ли душа сама по себе совершенно чиста, подобно доске, на которой еще ничего не написали, как это думают Аристотель и наш автор, и действительно ли все то, что начертано на ней, происходит исключительно из чувств и опыта или же душа содержит изначально принципы различных понятий и теорий, для *пробуждения* которых внешние предметы являются только поводом, как это думаю я вместе с Платоном, а также со схоластиками и со всеми теми, которые толкуют соответственным образом известное место в послании св. Павла к римлянам (2, 15), где он говорит, что закон божий написан в сердцах», *Новые опыты*, Предисловие, изд. «Мысль», 1983, с. 48 [здесь и далее — перевод П. С. Юшкевича. Страницы указываются по тому же изданию. Фестюжьер ссылается на издание Жане, 1866. Следующий за этими словами образ сопоставим с картинами Федра: «Скалигер называл эти принципы... *zopyra*, как бы желая сказать, что это живые огни, вспышки света, которые скрыты внутри нас и обнаруживаются при столкновении с чувствами, подобно искрам, появляющимся при защелкивании ружья. Не без основания думают, что эти искры означают нечто божественное и вечное, обнаруживающееся особенно в необходимых истинах». Совершенно открыто говорится о платоновских истоках этих идей: «Действительно, хотя автор „Опыта...” высказывает множество прекрасных вещей, которые я вполне одобряю, тем не менее наши системы сильно отличаются друг от друга. Его система ближе к Аристотелю, а моя — к Платону», *там же*, с. 48. Далее, Лейбниц говорит непосредственно о припоминании, ср. *там же*, с. 52 «По-видимому, наш ученый автор, и т. д.». Тем не менее можно

соотносится с теорией идей самым непосредственным образом. Познание идей не есть следствие логического вывода, оно — результат опыта. Мы не приходим к заключению о существовании умопостигаемого на основании того, что оно неизменно. Мы воспринимали его бытие в предыдущей жизни. Следовательно, наше земное созерцание — это всего-навсего несовершенное, ограниченное и тягостное продолжение созерцания некогда легкого и совершенного. После смерти оно так же разрешится в совершенное ви́дение. Θεωρία мудреца есть припоминание и возвращение одновременно. Припоминанием она живет — возвращение она готовит.

Каким бы загадочным это учение ни казалось, его тем не менее требуют сами условия платоновского познания: познание направлено на сущее; между тем сущего нет ни в чувственных ощущениях, ни в отдельно взятом разуме, ведь сущее неизменно, а неизменным может быть только умопостигаемое; значит, сущее — это умопостигаемое, причем отдельно взятый разум не только не лежит в его основе, отдельно взятый разум сам оказывается причастным существованию лишь постольку, поскольку он причастен идее разума. Все это верно, но пока что перед нами только логические выводы. Точно так же обстоит дело с доэмпирическим ви́дением и его пробуждением в душе при ανάμνησις — как бы нам ни казалось, что они первичны, что созерцательная деятельность воплощенной в тело души их предполагает, все это, как и многое другое, остается продуктом умопостроения: касаясь идей, философ достигает ανάμνησις — один вывод следует из другого, и все же это только выводы.

Откуда же тогда столь беспрекословная уверенность Платона в существовании идей, предыдущей жизни и припоминания? Чем объяснить, что эта хорошо структурированная система, в истинности которой он убедился без помощи доказательства, обладает для него очевидностью аксиомы? Одним словом, на каком основании реальности, которые кажутся нам логически выведенными, он наделял значимостью первых принципов[1]? Реальность идей не есть

отметить, что «врожденные идеи» Лейбница представляют собой только самые общие понятия: бытие, единство, субстанция, протяженность, изменение, действие, восприятие, удовольствие, необходимые истины, наконец, — подлинно природные инстинкты, — тогда как по Платону душа должна содержать потенциально, словно бы в зародыше все сущности, которые она видела в течение своего доэмпирического существования, то есть идеи всего, что поддается определению в дольнем мире.

[1] Ср. также: **Лейбниц**, *цит. соч.*, кн. I, гл 2, § 27: *Принципы необходимо доказывать*, с. 102: «В этом пункте я с Вами согласен и не только не одобряю

истина научного порядка, когда требуется выяснить причину явления; для ее демонстрации не нужно прибегать к принудительной силе рассудочных законов, вроде закона тождества или закона противоречия. Философ относит ее к тому же разряду, что и аксиомы, только потому, что знание, которое он о ней имеет, получено из *опыта*: он знает, потому что он видел. Это истина интуиции, интуиции, которая опирается не на рассудочные основания[1], а на факт психологического опыта, определить который было бы лучше всего, назвав его *мистическим*. Разобраться в этом вопросе нам поможет одна страница из трудов Лейбница.

Этот философ проводит различение[2] между двумя видами достоверных истин: истинами *демонстративными*, которые выводятся с помощью силлогизма, и истинами *первичными*, которые познаются интуитивно. Далее среди первичных истин он различает истины *разума* и истины *факта*. Первые из них он называет одним общим именем *тождественных*, «так как они, по-видимому, повторяют только то же самое, не сообщая ничего нового». Они бывают утвердительными = принцип тождества: «всякая вещь есть то, что она есть», или отрицательными = принцип противоречия: «всякое предложение либо истинно, либо ложно»[3]. «Все эти

измышления различных сомнительных принципов, но я хотел бы, чтобы старались доказать даже аксиомы Евклида, как это пытались сделать некоторые древние авторы. А когда меня спрашивают о путях познания и исследования врожденных принципов, то я отвечаю, как уже раньше говорил, что, за исключением инстинктов, основания которых нам неизвестны, надо пытаться свести их к первичным принципам, т. е. к тождественным и непосредственным аксиомам, при помощи *определений*, являющихся не чем иным, как отчетливым изложением идей», а также кн. I, гл. 3, § 24: *Откуда происходит мнение о врожденных принципах*, с. 108: «Если Ваши единомышленники поставили себе целью поощрять поиски доказательств истин, которые могут быть доказываемы, независимо от того, врожденны эти инстинкты или нет, то я вполне разделяю их мнение; а учение о врожденных истинах, как я их понимаю, не должно отвращать от этого никого, так как, не говоря о том, что надо исследовать, на чем основаны инстинкты, одно из моих основных положений гласит, что нужно искать доказательство даже аксиом: что касается принципа, выдвигаемого людьми, утверждающими, что не следует спорить с тем, кто отрицает принципы, то он правомерен лишь по отношению к тем принципам, которых нельзя доказать и в которых нельзя усомниться». Для Платона реальность Идей относится к этим последним принципам. Конечно же, они совершенно недоказуемы, но их и не нужно доказывать.

[1] Принципы тождества и противоречия.

[2] Кн. IV, гл. 2, § 1, с. 369 сл.: *Что такое интуитивное познание.*

[3] К этому автор добавляет еще предложения *противопоставления*: «Это предложения, утверждающие, что предмет какой-нибудь идеи не есть предмет иной идеи, например, что теплота не то же самое, что цвет... Все это можно

первичные истины разума непосредственны *непосредственностью идей*». Вторая категория первичных истин, истины факта, — «это внутренний непосредственный опыт, непосредственный *непосредственностью чувства*. Сюда относится первая истина картезианцев или блаженного Августина: «я мыслю, следовательно, я существую», т. е. «я есть вещь мыслящая». Следует, однако, помнить, что подобно тому как тождественные истины бывают общими или частными, и что первые столь же ясны, как и вторые, так же обстоит дело и с первичными фактическими истинами. Для меня не только непосредственно ясно, что я вообще мыслю, но столь же ясно, что у меня возникают самые разные мысли, что иногда я мыслю об А, а иногда о В и т. д. Таким образом, картезианский принцип правилен, но он не единственный в своем роде. Из этого следует, что для всех первичных истин — будь то истин разума или истин факта — общим будет то свойство, что ни те ни другие нельзя доказать при помощи чего-нибудь более достоверного»[1].

Что существование умопостигаемого для Платона не есть истина *демонстративная*, это, кажется, достаточно ясно хотя бы из того, как начиная с *Кратила* он вводит в обиход теорию идей[2]. Не является реальность умопостигаемого и *первичной истиной разума*: пропозиция «умопостигаемое существует» очевидна иначе, нежели принцип тождества, где предикат содержится в субъекте аналитически и просто его воспроизводит[3]. Это значит, что для Платона очевидность данной пропозиции есть *очевидность чувства*: тождественность двух терминов основывается вовсе не на анализе того, чем каждый из них является, а на *факте опыта*, в котором эту тождественность *почувствовали*. Точно так же обстоит дело и с картезианской пропозицией: в ней тождество бытия и мышления — результат не анализа, но того факта отчетливого личного опыта, которым для Декарта было непосредственное восприятие бытия в самой мыслительной деятельности[4]. Таким обра-

---

утверждать независимо от какого бы то ни было доказательства или сведения к противоположности или к принципу противоречия, когда эти идеи достаточно понятны и не нуждаются при этом в анализе», с. 370.

[1] С. 374.

[2] См. выше, с. 79, примеч. 7; с. 180, примеч. 2.

[3] Принцип противоречия — это только отрицательная форма того, что утверждает принцип тождества: А есть А = А не есть В, из чего следует, что А не есть А и В вместе.

[4] Таково, по крайней мере, мнение Лейбница. Те, кто хочет видеть в «Cogito» умозаключение, могут неправильно понять точку отсчета, начальную апорию картезианского движения. Позиция Декарта обязывает его выявить принцип, который принадлежал бы не к логическому порядку, но порядку более вы-

зом, нам кажется, что реальность νοητά есть *первичная истина факта*, то есть «внутренний опыт, непосредственный непосредственностью чувства»[1]. Вот в каком смысле можно говорить, что Платон *верил* в реальность идей, что реальность идей является для него объектом веры. Подобные утверждения означают не то, что эта истина была для Платона менее достоверной, чем истина доказанная, познанная через свою причину; они означают то, что достоверность ее для Платона принадлежит к тому же порядку, что и достоверность мистиков, достоверность, которая опирается на факт опыта, на ту единственную и незаменимую интуицию, которая делает объект их восприятия столь же истинным, хотя и по-другому, нежели научные заключения или первичные очевидные истины разума.

Этот контакт породил платоновскую философию. Несомненно, он составляет самое глубокое ее своеобразие. Только он избавляет теорию идей от обвинения, иначе, по-видимому, заслуженного, в том, что та под видом умопостигаемого мира создает какого-то бесполезного и обременительного *двойника* мира чувственного. Только этот контакт подтверждает легитимность познания, как его понимает Платон, и предоставляет ему, как и Декарту, несокрушимый фундамент для этого. Во всяком случае, только подобный контакт позволяет утверждать, что знание есть созерцание, поскольку, освобождая видимую идею от всевозможных воображаемых очертаний, которыми ее наделяет φαντασία, он полагает между разумом и идеей ту изначальную, познавательную связь, благодаря которой полностью обнаженное бытие так сливается с разумом, что кажется, будто последний неотделим от своего объекта.

И действительно, в конечном итоге нам необходимо условиться в следующем: созерцание справедливости не сводится к представлению *образа* справедливости, будь то написанное слово, *справедливость*, статуя или какое-либо другое изображение. Точно так же созерцание пятиугольника не сводится к представлению образа пятистороннего многоугольника. Но созерцание справедливости неравноценно и мысленному представлению *идеи,* сущности справедливости, полученных в определении. Созерцать

сокому, поскольку речь идет о постижении самого бытия. Аналогичной необходимостью руководствуется и платонизм, ср. ниже, с. 234 и сл.

[1] Совершенно ясно, что это *чувство* не имеет ничего общего с чувствительностью. Оно целиком соответствует платоновскому νους, тому, что некоторые мистики называют «самым острием» (fine pointe) разума: собственно говоря, речь здесь идет об органе созерцания.

справедливость — не значит мыслить ее определение. Точно так же созерцание тысячестороннего многоугольника не равноценно представлению идеи, сущности такого многоугольника, если предполагать под этим его всестороннее определение. Созерцать такой многоугольник — не значит охватывать единым взором все элементы возможного его анализа, то есть его определение в целом. Если такое синоптическое ви́дение мы уже и называли созерцанием, то только предварительно — нам недоставало самого главного элемента, той единственной составляющей, которая позволяет использовать это слово в его собственном смысле, ибо нельзя говорить о *созерцании* идеи только на основании того, что мы располагаем ее определением. О созерцании идеи можно говорить, только если я ее *вижу*, лицом к лицу, как само сущее. О созерцании идеи, всякой идеи, можно говорить лишь в том случае, если она является сущим, то есть чем-то от определения отличным. В противном случае мы получаем только «объективированное понятие». Но по какому праву я могу наделить его объективной реальностью? Как я вообще могу утверждать, что созерцаю реальность, которую приписал понятию исключительно с помощью рассуждения? Каким образом и по чьей милости можно в мгновение ока перенестись от рассуждения к ви́дению, от истины, по выражению Лейбница, *производной* к истине интуитивной? По здравом размышлении именно в этом и заключается ключевая проблема созерцания идей. Или все, что у меня есть, — это мыслимое понятие, определение сущности, — или же передо мною непосредственно видимое бытие: видимое — значит здесь не воспроизведенное в воображаемых очертаниях, как того требуют наши несокрушимые предрассудки; ви́дение в случае отношения разума с бытием может означать только непосредственное единение — единение, превосходящее как порождение образа, так и порождение понятия, единение мистического порядка. Чуть выше этот акт сравнивался с принципом «Cogito». Теперь необходимо внести одно уточнение. Между первичным контактом платоновской философии и принципом «Cogito» существует одна большая разница, та самая разница, что вообще отделяет один идеализм от другого. С точки зрения Декарта он достигает уровня, на котором мысль воспринимается как существующее, воспринимается в бытии и, следовательно, постигает само бытие. С точки зрения Платона он достигает уровня, когда все препятствия, отделяющие его от бытия, наконец, исчезают, когда остается только бытие, поглощающее познающий субъект: хотя в обоих случаях достигается восприятие тождества бытия и мышления, один философ исходит при

этом из мышления, а другой — из бытия; один последовательно освобождает мышление от всего, что не составляет его чистейшей необходимости, другой последовательно освобождает бытие от всех поверхностных условностей; и потому один приходит к чистому мышлению, а другой — исключительно к бытию (à l'etre tout seul). «Cogito» Декарта едва ли принадлежит мистическому порядку: мистика[1] по своей сути предполагает встречу и в конечном итоге слияние двух пределов (termes), а подготовка к акту их слияния заключается в устранении всех препятствий, которые отделяют один предел от другого. Конечно, этот прием основывается на предположении: мы предполагаем, что бытие существует и что мы его найдем. Достоверность возникает только в самом акте созерцания, когда изначально допущенное бытие *ощущается* в своей бытийной реальности; с самого начала обратившийся к бытию субъект теперь его достигает и в него погружается. Цель Декарта, по-видимому, другая. Исходным пунктом его метода является поиск *истинности* суждения; но истина подразумевает мышление, связь с разумом; а с удалением всякого возможного содержания мысли остается чистая мысль, один-единственный факт мышления; вот это *чувство* мышления и приравнивается к постижению бытия: изначально обратившись к субъекту, к субъекту же мы и приходим, растворив в нем самое бытие.

С учетом этих различий следует отметить, что заключительный акт в обоих случаях относится к одному и тому же порядку, а именно к интуиции факта, факта души: познание Декарта, так же как и познание Платона, основывается прежде всего на психологическом опыте.

Чтобы разобраться в этом вопросе, нам придется рассмотреть метод Платона в его законченном виде. Здесь примечательно, что при восхождении к последней вершине в *Пире, Государстве* и *Филебе* идея, на которой философ останавливается, — это не идея какого-нибудь искусственного объекта или живого существа, не идея математического понятия или моральной добродетели, — это тот наивысший род, который, последовательно именуясь прекрасным, благом или единым, все время обозначает одну и ту же реальность. Конечно, в промежутке от *Пира* до *Филеба* мысль Платона становится все более точной: подлинные основания, определяющие высший род в качестве высшего, в двух последних диалогах

[1] Если ее понимать, как это сейчас делаю я, сугубо интеллектуалистически, — как вещь, которая применительно к мышлению указывает на высший познавательный акт, т. е. абсолютное слияние с бытием.

очерчиваются лучше, чем в первом; однако существует множество указаний[1], заставляющих понимать все три наименования как разные способы выражения одного и того же объекта. Так что метод, позволяющий достичь прекрасного в *Пире*, остается тем же в отношении блага и единого, а выводы касательно блага и единого в *Государстве* и *Филебе* применимы также к прекрасному.

Следуя за философом, очень важно дойти именно до этих последних выводов, и вот почему: для промежуточных идей, т. е. всех тех, что не являются идеей наивысшей, источником их реальности как идеи и сущего, служит именно эта наивысшая идея. Идея является идеей, умопостигаемое — умопостигаемым, а значит и сущее — сущим только в зависимости первого принципа, прекрасного, блага, или единого, того формального принципа, что позволяет подчиненным ему идеям как вообще быть, так и быть самими собой, и потому оказывается источником их существования и сущности[2]. Следовательно, истинное бытие — истинное, потому что оно первое, — для Платона является не просто той или иной идеей, а идеей в своем роде единственной и безусловно первичной, источником всякого формообразования (formalité) и бытия. Идея находится в тех же самых отношениях зависимости к единому, в каких единичные предметы находятся к ней. Так что единое[3] — это не только причина бытия всего умопостигаемого мира, но и посредством каждой отдельной идеи — причина всех единичных предметов. Все зависит от Единого, все получает от единого свою форму (formalité) и бытие. Здесь между единым и идеями существуют те же отношения, какие существуют в системе Лейбница между *определениями* и *первичными истинами разума*: «Когда, — говорит он, — меня спрашивают о путях познания и исследования врожденных принципов[4], то я отвечаю... что надо пытаться свести их к первичным принципам, т. е. к тождественным или непосредственным аксиомам[5], *при помощи определений*[6], яв-

---

[1] В частности, тождество блага и прекрасного в *Государстве;* и тождество блага, прекрасного и единого в *Филебе*.

[2] Этот вывод кажется необходимым при буквальном понимании утверждений по поводу блага в *Государстве* и с учетом той роли, которую в *Филебе* играет формальная причинность единого.

[3] Или благо, или прекрасное.

[4] Отличных от принципов самых первых.

[5] «Первоначальные истины разума — это те, которым я даю общее название *тождественных*, так как они, по-видимому, повторяют только то же самое, не сообщая нам ничего нового», цит. соч., с. 369.

[6] Выделено нами.

ляющихся не чем иным, как отчетливым изложением идей»[1], и еще: предложение «три это то же, что два плюс один», приведенное как пример интуитивных истин, — это просто определение числа три, «так как самые простые определения чисел составляют именно таким способом: два — это один и один, три — это два и один, четыре — это три и один и т. д. Правда, здесь заключается некоторое скрытое суждение, на которое я уже указывал, а именно что идеи эти возможны. Это познается *интуитивно*; поэтому можно сказать, что интуитивное познание заключается в определениях, когда их возможность сразу ясна. *Подобным же образом все адекватные определения содержат в себе первоначальные рациональные истины и, следовательно, интуитивное познание*»[2]. То, что у Лейбница подчиняется логическому порядку и приводит к диалектике разума, когда истины выводятся непосредственно из первых принципов, от которых они получают свой свет, у Платона подчиняется порядку онтологическому и приводит к диалектике бытия, где подчиненные единому умопостигаемые предметы выводятся из того самого начала, которое их определяет и наделяет бытием. Так что, раз идеи являются объектом созерцания лишь постольку, поскольку их освещает единое, солнце умопостигаемого мира, целью заключительного акта θεωρία должен быть тот же самый источник. Только тогда νοῦς будет воспринимать бытие, причем уже не в том производном и ограниченном виде, в каком оно пребывает в причастных ему предметах, но в тотальной полноте, когда сущность расширяется до такой степени, что отождествляется с существованием.

Теперь, обозначив выводы, вытекающие из связи трех диалогов — *Пира*, *Государства* и *Филеба*; а также ограничив проблематику θεωρία ее самыми непосредственными задачами, нам остается показать метод, который использует философ для реализации созерцательного акта, состоящего в мысленном восприятии сущего. В этом отношении сравнительный анализ *Федона* и *Пира* позволяет выделить в платоновской методике два пути: один приводит разум к такой сосредоточенности на себе, что он достигает самого сокровенного своего основания; другой — освобождает умопостигаемое от всех форм, и оставляет только ту (formalité), что определяет его как принцип сущности и существования во всем существующем. С этим единым объектом душа может повстречаться только в самых потаенных своих глубинах; и воспри-

[1] «Новые Опыты...», кн. I, гл. 2, § 27, с. 102.

[2] Там же, кн. IV, гл. 2, § 1, с. 373. Выделено нами.

нимает она его в форме контакта, *чувства*, выходящего за рамки обычных познавательных способностей[1].

Мы достаточно долго описывали методику концентрации[2], столь точно обозначенную словом συναθροίζεσθαι в *Федоне*[3]. Мы сопоставили ее с аналогичными приемами, которые приписываются Сократу в *Облаках*, а также с самыми настоящими экстатическими состояниями, знакомыми Сократу по свидетельству его ученика. Концентрация приводит не только к личному умиротворению, настрою души на то состояние справедливости, которое возникает вследствие κάθαρσις и результаты которого Платон именует словом γαλήνη[4]. Это не просто спокойствие полностью упорядоченной души. «Тихая гладь», царящая после морального очищения, есть лишь условие умного делания, когда осуществляется собственно концентрация. Прежде чем сосредоточиться на единичном объекте, душа уже не должна рассеиваться по прихоти своих страстей; она должна быть морально единой. Это моральное единство единством разума предполагается — оно не является приемом концентрации.

Когда говорят о сосредоточенности разума, под этим понимают то, что все свои возможности разум собирает в рассмотрении одной-единственной идеи[5]. Такое упражнение приводит к двум результатам. С одной стороны, νοῦς полностью исчезает в созерцаемом объекте: он, так сказать, себя оставляет, уходит из себя и себя забывает. С другой стороны, νοῦς собирается в мыслимом объекте и наподобие спрута, втягивающего в себя щупальца, вбирает все свои рассеянные способности, чтобы поглотить ту единственную жертву, которую он избрал. Словом, разум един двояко: как поглощенный одной идеей и как сосредоточенный на одном действии; причем единство действия обеспечивается единством идеи.

Следовательно, коль скоро результатом концентрации является прежде всего *экстаз*, когда разум целиком принадлежит идее,

---

[1] Ср.: *Гос.* VII, 517 b—c: Благо μόγις ορᾶται [едва видно].

[2] Выше, Введение, гл. III, с. 69 сл.

[3] *Федон*, 70 a.

[4] *Федон*, 84 a, *Пир*, 197 c, где γαλήνη [тишина, спокойствие, мир], именуется плодом ἔρως. В *Законах*, VII, 791 a, это слово обозначает спокойствие грудных детей, которых укачивают, напевая им колыбельную.

[5] Идея концентрации требует идеи собирания воедино мысли, ср. *Тимей*, 25 b, где об этом говорится достаточно ясно, хотя речь идет о социальном порядке [ordre temporel]: αὕτη δὴ πᾶσα συναθροισθεῖσα εἰς ἕν ἡ δύναμις [вся эта сплоченная воедино мощь] (которая присуща Атлантиде).

то получается, что по мере того, как обнажается идея, вместе с ней и в процессе той же самой деятельности обнажается и разум; в конце же концов, после возможно полного своего освобождения от всякого воображаемого очертания, то есть от всякого формального ограничения, умопостигаемое, и без того относящееся к бытию, отождествляется с бытием чистым; а νοῦς в силу этого, который и так крепко сочетался с умопостигаемым и по-прежнему смешанный со своим объектом, оказывается не чем иным, как единой с высшим бытием реальностью. Итак, первым условием теоретического акта[1] является концентрация разума; тогда как второе условие — это диалектика, или, точнее, совершающееся в процессе диалектики разоблачение[2], которое, очищая объект от всего, что не является кристально чистым бытием, тем самым очищает и субъект, с этим бытием тесно связанный.

Давайте воспользуемся *Пиром* и присмотримся получше, в чем именно состоит вторая методика.

Восходящая диалектика включает в себя две операции, которые выше[3] мы назвали качественной и количественной абстракциями. Одна абстракция соответствует последовательному избавлению от материи, последовательному восхождению к духовному. Красота физическая, красота нравственная, красота умная — таковы три этапа этого пути. Другая абстракция на каждом новом уровне переводит от частного к общему, от красоты такого-то тела — к красоте тел, от красоты такой-то души — к красоте душ, от красоты такого-то знания — к красоте знаний. На этот счет существует одно прекрасное высказывание: «Диалектика заключается в прохождении ряда уровней, причем на каждом из них осуществляется унификация определенного множества, которое этот уровень характеризует, — своего рода синоптическое собирание»[4]. А методика в целом обобщается следующим образом[5]: «Вот каким путем нужно идти в любви — самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного дольнего мира, надо все время, словно по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного[6] вверх: от одного прекрасного тела — к двум, от двух —

---

[1] Разумеется, после обретения моральной γαλήνη.

[2] Которое Прокл называл ἀφαίρεσις [абстракция].

[3] Ср. с. 165—166.

[4] **Л. Робен**, *Пир*, введение, с. XCIV.

[5] 211 с.

[6] Букв.: «того прекрасного, потустороннего прекрасного». Это значение технического термина ἐκεῖνος в частом противопоставлении τάδε — εκεῖνα [посюсторонние — потусторонние вещи] хорошо известно, здесь ἀπὸ τ ω ν δ ε τῶν

ко всем[1], а затем от прекрасных тел — к прекрасным нравам[2], и от прекрасных нравов — к прекрасным учениям»[3]. Впрочем, этот рубеж не последний: красота учений пока что — только отблеск. Различные знания согласуются (s' ordonnent) с различными идеями, которые, будучи умопостигаемыми, к бытию, конечно, относятся, но принципом бытия не являются. Каждая идея получает свою форму, свое сущностное определение от формальной причины — блага *Государства*, единого *Филеба*, а в *Пире* — от прекрасного. От той же самой причины каждая идея заимствует и свое существование, ведь эта причина запредельна сущности и ее существование таким образом обусловливает: если сущность идеи равна по объему (coextensive) ее существованию, то в своем существовании идея определяется не чем иным, как высшим, единственным в своем роде бытием. Значит, должно существовать и высшее знание, к этому бытию относящееся: от света, который отбрасывают идеи, необходимо подняться к его источнику. Именно таким тезисом заканчивается наш отрывок: «...пока не поднимешься от этих учений к тому последнему, которое и есть учение о высшем[4] Прекрасном, и не познаешь наконец, что же это — само прекрасное»; и таков четвертый, уже завершающий этап восходящей диалектики.

Описание, которое нам здесь предлагают, требует самого внимательного прочтения: тогда в нем обнаруживаются две особенности.

С одной стороны, конечная интуиция представлена здесь как акт чисто созерцательный. Используя язык мистерий, Платон сравнивает весь предшествующий процесс с различными этапами инициации, которая предшествует *эноптии*, ви́дению. Конечно, своего рода экстаз был уже изначально. На первой же ступени восхождения ви́дение прекрасного тела уже носит экстатический характер[5]. Далее, после подобной утраты душою самой себя и после обретения души ее объектом, диалектика этот объект одухотворяет. Однако все эти действия суть только пропедевтика[6]. По их завершении субъект оказывается наедине уже с самим началом

καλων — ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ, ср.: *Федон*, 74 b, *Пир*, 210 e, 212 a, *Федр*, 248 оконч., 250 a.

[1] Количественная абстракция.

[2] Качественная абстракция: нравственная красота.

[3] Качественная абстракция: умная красота.

[4] ἐκείνου употребляется эмфатически.

[5] Ср. *Федр*. Мы вернемся к этому вопросу в книге II.

[6] ος γαρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τα ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ [действительно, тот, кого до сих пор наставляли в делах любви], 210 e.

красоты: это внезапное[1], благодатное (gratuite) откровение, для которого человеческое усилие ничего не значит. Конечно, посвященный видел на каждом этапе τελετή [посвящения], и диалектика не выводит его из первичного экстаза[2]. Однако причастие такому ви́дению было сродни причастию тому самому свету, в каком объект видят. Теперь субъект обладает полнотой ви́дения[3], ведь объектом его созерцания становится уже сам первоисточник света. Следовательно, заключительный акт созерцания не тождествен актам, которые его готовят. До сих пор взор души обращался только на ограниченные идеи; каждая из них представляла сущность, обусловленную формальной причиной; различали то, что видели. Сейчас же разум поглощен океаном света. Отныне объект его безграничен, и νοῦς оказывается полностью помраченным его ослепительным сиянием[4].

Стало быть, существует большая разница между последовательным θεωρεῖν, отмечающим этапы посвящения, и тотальным ὄψις, которым оно завершается. Та же самая разница существует между конечным и бесконечным, между отчетливым ви́дением освещенного солнцем объекта и тем ослеплением, когда взор будто бы тонет в своей попытке созерцать само светило: подобно тому как чувственное зрение способно различать вещи только в солнечном свете, подобно тому как оно достигает совершенства только при вознесении к этой причине, точно так же и умное ви́дение не должно ограничиваться постижением ограниченных идей, а должно устремляться к началу, которое их объединяет и реализует.

Вот почему собственный объект θεωρῖα, по своей природе неограниченный, не может быть предметом точного знания, и определяют его только с помощью характеристик отрицательных, указывая тем самым, чем он не является[5]. Природа заключительного акта будет таким образом совершенно отличной от природы актов предшествующих: если предшествующие диалектические акты были апперцепциями, и постижение сущности совершенно естественно вело к определению ее, то теперь, собственно, больше нельзя сказать, что сущность воспринимается. Теперь происходит кон-

[1] ἐξαίφνης.

[2] θεώμενος ἐφεξῆς τὰ καλά, там же.

[3] κατόψεται.

[4] Этим объясняется то, что в последующей мистике этот высший этап созерцания обычно будут сравнивать с «ночью».

[5] Это, собственно, ἀφαίρεσις неоплатоников и *отрицательная* теология псевдо-Дионисия.

такт ви́дению запредельный, невыразимое единение, в котором νοῦς, пропав в объекте, касается его и не может определить, чего именно он касается; единственное, что он чувствует — это самое ощущение касания. Перед нами истина факта, опыта: ее не передать никакой речи, ибо объект, с которым сливаются, превосходит все словесные способы выражения познаваемого[1].

---

[1] В одном очень содержательном примечании своего издания *Элементов Теологии* Прокла (Оксфорд, 1933, апп. I, с. 310), **Е. Р. Додде**, полемизируя с Норденом (Agnosos Theos, 1913, с. 84, 109), обращает внимание на то, что в неоплатонизме ἄγνωστος θεός [неведомого бога] понимали не обязательно так же, как гностики или на востоке, но что это представление, скорее, восходит к Платону. Конечно, Плотин, у которого это выражение не встречается (ближе всего философ подходит к нему в V, 3, 14: οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ [у нас нет о нем никакого знания, никакого понятия]), мог заимствовать эту мысль из гнозиса, для которого она является одной из наиболее характерных тем, либо непосредственно, либо через Нумения (ср. Numen. ap. Euseb., Praep Evang., XI, 22: τὸν πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτὸ ὄν, παντάπασιν ἀγνούμενον παρ' αὐτοις, т. е. τοῖς ανθρώποις [первый ум, который именуют самим бытием, им (т. е. людям) совершенно неведом]), либо, если он читал Филона (*de mon.*, 6 = V, 11 Cohn-Wendl., *De mutat. nom.*, 2 = III, 158), то от него. Однако 1) предшествующая Плотину платоновская традиция уже нашла в двух текстах Платона концепцию непознаваемого божества, и 2) неоплатоники понимали это учение по-другому, нежели гностики.

1) Речь идет о следующих двух текстах: *Парменид*, 142 a (окончание первой гипотезы, тема ὅ μὴ ἔστι, «(если) что не существует»): οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γιγνώσκεται οὐδε τι τῶν ὄντων αὐτου αἰσθάνεται [следовательно, нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его], и *Седьмое Письмо*, 341 c—d (речь идет о спекуляциях высшей философии, которыми занимается Платон, περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω): ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν, ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τὶ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει. Вследствие очевидной ошибки, поскольку речь идет о не сущем, первый пассаж использовался для подтверждения знания, или, точнее, незнания о высшем Боге не только в *Эннеадах* (V, 1, 8, ср. Сириан, *in Met.*, 55, 26: τἀγαθὸν ἄγνωστόν ἐστὶ και ὑπὲρ πᾶσαν ἐπιστήμην, ὡς ἐν Παρμενίδη σαφῶς ὁ Πλάτων βοᾷ [благо непознаваемо и превосходит всякое знание, как это ясно утверждает в «Парменида» Платон], Прокл, *Плат. теол.*, V, 28, 308), но даже, согласно Доддсу, у неопифагорейцев I в. н. э. Второй пассаж, на который ссылались более обоснованно, Плотин толковал в смысле непознаваемости единого, которое достигается только в мистическом единении, не поддающемся словесному выражению, VI, 9, 4, cf. VI, 7, 36.

2) Во-вторых, слово ἄγνωστος допускает самые разные интерпретации. Бог может быть неведомым либо потому, что он чужероден, и неизвестно его имя (**Hieron.**, *Comm. in Tit.*, 1, 12); либо потому, что познавательные способности человека слишком ограничены для постижения божества (Протагор); либо потому, что такого рода познание требует откровения или специального посвяще-

Такова вторая особенность пассажа, которым в *Пире* завершается речь Диотимы. Рассмотрим его подробнее.

Как различить свойства той чудесной красоты, ради внезапного появления которой переживались все тяготы[1] восхождения? Для этого философ вынужден увеличить количество отрицаний. Два первых избавляют прекрасное от всякого изменения, четыре последующих — от всякой относительности, седьмое и восьмое — от всякого образного или рационального представления, и наконец последнее — от всякой привходящей формы[2].

Так что, во-первых, красота вечна: она не рождается и не гибнет, не прибывает и не убывает[3].

Во-вторых, она совершенно безотносительна — и в том, что касается ее природы, и в том, что касается ее длительности, и в том, что касается ее отношений, и в том, что касается ее места[4].

ния (мистерии восточных религий, гностицизм); либо потому, что божество, неведомое и непостижимое по природе, можно постигать лишь посредством рассуждения или аналогии на основании результатов его деятельности; либо потому, что божество, неведомое и непознаваемое в отношении своей позитивной природы, допускает только негативное именование; либо, наконец, потому, что неведомое и непознаваемое божество доступно только в мистическом единении, которое не является, собственно, познанием ввиду своей иррациональной природы.

О трех последних путях богопознания — аналогии, отрицательной характеристике и экстазе — говорится в *Эннеадах*, однако они входят в состав уже предыдущей платоновской традиции. **Альбин**, Isagoge, с. 10 (Hermann), соотносит метод аналогии с уподоблением солнцу (*Гос.*, VI), экстатическое знание — с учением Диотимы в *Пире* и с «внезапным светом» VII письма. В отношении негативного метода (ἀφαίρεσις) он не приводит никакого платоновского источника, хотя и мог бы обратиться, как мы уже знаем, к нашему тексту из *Пира*, но, согласно Доддсу, упоминает неопифагорейское учение, которое в свою очередь, должно быть, опиралось на пассаж из *Парменида*. Во всяком случае, у него не заметно никакого восточного влияния. Кроме того, отсутствует сопоставление недоступного единого неоплатонизма с ἄγνωστος θεός гностиков. «Доктрина Плотина, — делает вывод Доддс, — и доктрина гностиков предлагают решение одной и той же проблемы, однако это не одно и то же решение», *цит. соч.*, с. 113.

[1] πόνοι. Это то, что зависело от субъекта. Теперь нужно только предаться воздействию объекта, дать поглотить себя откровению.

[2] Ср. 211 a—c.

[3] ἀεὶ ὄν, ουτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, — οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον.

[4] οὐ τῇ μὲν καλὸν τῇ δὲ αἰσχρὸν, — οὐδε τοτὲ μὲν τοτὲ δὲ οὔ, — οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλὸν πρὸς δὲ τὸ αἰσχρὸν, — οὐδ' ἔνθα μὲν καλὸν ἔνθα δὲ αἰσχρόν [не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не тогда-то прекрасное, а тогда-то безобразное, не относительно того-то прекрасное, а относительно того-то безобразное, не где-то прекрасное, а где-то безобразное].

В-третьих, она не поддается никакому представлению — ни представлению φαντασία, ни представлению λόγος[1].

Наконец, она пребывает не *в чем-то другом*, а *в себе*, не испытывая никаких воздействий[2].

Можно возразить, что эти свойства относятся ко всякой идее, какой бы она ни была. Все, кроме одного, и это в корне меняет дело. Идею можно представить себе двояко: ее можно понимать как сущность, поддающуюся определению (λόγος), и ее можно понимать как существующее бытие, придавать ей статус *бытия*. В таком случае можно сказать, что идею созерцают при условии, что созерцаемое бытие есть бытие, к которому можно быть причастным, бытие в идею «привходящее», поскольку она получает его от самой причины бытия, а потому — бытие, которое в этой идее отличается от ее собственной сущности. Вот это различение в идее *сущности* и *бытия* и позволяет ее определить. Идея получает бытие, является бытием только потому, что ее сущность ограничена, но ограничение в свою очередь делает возможным определение. Ограничение сущности, восприятие существования, возможность определения — все это между собой взаимосвязано, и в то же время все это подтверждает, что идея зависит от начала, которое, с одной стороны, ее обусловливает, поскольку дает ей единство, а с другой — позволяет ей быть. Итак, всякая идея, поскольку ее можно определить, оказывается зависимой как в своей сущности, так и в своем бытии; и всякая идея, поскольку она зависима в своей сущности и получает бытие, оказывается определимой. Строго говоря, неопределимо только формальное начало, поскольку сущность его совпадает в своем объеме со всеобъемлющим бытием.

С другой стороны, говорить об определении — значит утверждать λόγος и ἐπιστήμη. Всякая видимая форма в силу своей ограниченности допускает определенную речевую характеристику, опре-

---

[1] οὐδ' αὖ φαντασθησεται αὐτῷ (τῷ θεωμένῳ) τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετεχει, — ουδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη [прекрасное явится перед ним не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания].

[2] οὐδέ που ὀν ἐν ἑτέρῳ τινὶ οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ εν τῷ ἄλλω, ἀλλὰ αὐτὸ καθ' αὑτῦ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τὸνὰ τοιοῦτον οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων, μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν [не в чем-то другом, будь то животное, земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, вечно тождественное своему единственному эйдосу; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает].

деленный λόγος. Λόγος есть выражение самой сущности, ἀεὶ ὄν [вечно сущего]. Благодаря ему идея становится для нас *умопостигаемой*, но умопостигаемой она может быть только потому, что поддается определению. Кроме того определения, или λόγοι лежат в основе познания; ведь познание предполагает неизменность, а λόγος как раз признаком неизменности и является: изменчивое было бы неопределимо. Поэтому утверждать, что идея есть объект логоса и объект знания, значит утверждать, что она ограничена в своей сущности и в своем бытии: это равносильно признанию того, что идея сама по себе не есть первоначало, не есть формальный принцип и причина бытия, и что поэтому она не есть ни благо, ни единое. И наоборот, утверждать, что идея под *логос* или знание не подпадает, что она невыразима с помощью первого и не лежит в основе второго, значит утверждать, что эта неопределимая идея совпадает со всеобщим первоначалом, в котором сущность тождественна существованию; это значит видеть в ней под другим обозначением эквивалент того, что позже Платон назовет единым, или благом. Так вот, в нашем тексте как раз и говорится, что прекрасное не только нельзя вообразить в каком-либо телесном облике, чем оно нисколько не отличается от других идей, но что оно также не может быть объектом определения или познания[1], чем оно от других идей уже радикально отличается, поскольку их первое свойство — быть объектом «речи», т. е. определения. И если наше толкование верно, то необходимо согласиться, что высшее прекрасное *Пира* это то же самое, что и единое-благо последующих диалогов: оно есть всеобщее первоначало, ἀρχὴ ὄνυπόθετος[2].

---

[1] οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη. По-моему, в данном случае слово λόγος следует понимать в его техническом смысле, ср.: *Федон*, 78 c, *Федр*, 245 e, *Законы*, X, 895 e, — здесь я согласен с Реттигом, хотя и не принимаю его интерпретации: «Die Ideen sind nicht blosse Begriffe, sie sind vielmehr Existenzen, χωρισταί» [идеи не есть просто понятия, они скорее сущности, [*отделенные*]]. Вне всякого сомнения, однако здесь не говорится о затруднении *Парменида*, 132 b—c (к тому же в этом смысле больше бы подходило слово νόημα, чем λόγος, эквивалентный ὅρος или ὁρισμός [определению] и указующий на логическое истолкование того, чем в бытии является οὐσία). Платон хочет сказать, что представление прекрасного-в-себе невозможно ни в форме воображаемого очертания, ни в форме рационального рассуждения. Поэтому прекрасное выше *логоса*, запредельно ему, и следовательно, совершенно неопределимо. λόγος-ἐπιστήμη зависят от φαντασθήσεται и отвечают πρόσωπον. Философ больше не отрицает реальности умопостигаемых представлений так же, как он не собирается отрицать реальности представлений чувственных.

[2] На это могут возразить, что прекрасное как таковое познается, и что это познание даже является предметом μάθημα [науки]: оно есть высшая μάθημα,

Этот вывод позволяет сделать последний шаг. Пользуясь языком Платона, можно сказать, что эпоптия есть не только целевая причина[1] всего созерцания (поскольку ограниченные и подчиненные идеи созерцают исключительно для достижения идеи высшей), но и что она является также формальной причиной созерцания. Здесь между *актами* ви́дения существуют те же отношения, что и между *объектами*, которые ви́дение воспринимает. Так вот, благодаря *Государству* и *Филебу* мы знаем, что абсолютное первоначало является идеей, которая объединяет и тем самым определяет в их сущности идеи низшие. Именно от нее они получают свой свет и свой умопостигаемый характер, именно от нее они берут бытие. Точно так же в нисходящей диалектике сила (la vertu) последнего созерцательного акта распространяется на познание подчиненных идей. В строгом смысле слова, только этот последний акт и можно назвать созерцанием. Здесь и только здесь мы встре-

211 c, ср. ἐπιστήμη, 210 d. окончание. Все это верно, как, впрочем, и то, что благо также познается (хотя оно и μογις ὁραται [с трудом видно]), и что знание блага является венцом, θριγκός, всех диалектических предприятий. Диалектика вообще вряд ли имела бы смысл, если бы за ней отрицали этот факт. Тем не менее между этими *инициацией* и *эпоптией* есть существенная разница. Эпоптия есть цель инициации (τοῦτο ἐκεῖνο οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν [то, ради чего были предприняты все предшествующие труды], Пир, 210 e), и тогда как ограниченный, фрагментарнй взгляд τελετή все еще дает о себе знать в определяемом, эпоптия, ограниченная разве что сродством *бытия* со своим предметом, тем самым превосходит также и все обычные нормы познания. Наконец, можно возразить, что этот высший объект все же обозначается именем: он квалифицируется как прекрасное, благо или единое, а благо даже *определяется* в *Филебе*. По нашему мнению, следуя за Родье, мы уже достаточно ясно показали, что определение *Филеба* относится не к формальному несоставному началу, а к высшему благу для мироздания и человека, или даже, если угодно, к идее блага, насколько она определяет ограниченную сущность. Действительно, совершенно очевидно, что как таковые ни благо, ни прекрасное никакому определению не поддаются. В комментарии на *Государство* (I, p. 285—286 Kroll) Прокл проводит достаточно четкое различие между высшими родами (мы бы назвали их трансцендентальными), которые, будучи еще ограниченными, определяют отдельную сущность, и абсолютно первичным формальным принципом, который характеризуется как «запредельный сущности» и отождествляется с высшим бытием. Вот этот принцип действительно безымянен: именем, которое его искажает в наименьшей степени, является *единое*. В конце концов, именно так его назвал и Платон. Если в предшествующих диалогах, *Пире* и *Государстве*, он именует его иначе, то, вероятно, потому, что мысль его еще не достигла последних тонкостей, а также потому, что для указания на ἀρχή [начало] контекст требовал других имен, прекрасного или блага, ведь, называя его высшими прекрасным и благом, он не погрешал против истины, поскольку в своем истоке оно действительно является и тем и другим.

[1] οὗ ἕνεκεν, 210 e.

чаемся с бытием в его истоке. Однако силу первопричины и превосходящего все рода мы находим и позже, в процессе нисхождения, как у подчиненных идей, так и в бесчисленных их проявлениях (comme en autant d' effets). Поэтому-то мы и вправе говорить о созерцании идей. Таким образом, как уже отмечалось[1], второй этап диалектики — собирание, синтез всего знания в свете идеи единого — оказывается, после непосредственной встречи с единым, важнейшим: единое уже *видели*; теперь в едином *видят* множество идеалов, и уже в них — само единое. Но подобное восприятие больше не является, как при восхождении, просто различением сущности — теперь, во всех этих множествах, мы ощущаем прежде всего единое, благо и бытие. Это — самое настоящее созерцание: *Synoptikos* есть действительно *theoretikos*.

Таким нам видится механизм платоновской θεωρία. Θεωρία является созерцанием, потому что приводит к непосредственному контакту мысли и бытия. А поскольку этот контакт продолжается в синоптическом видении, когда идеи рассматриваются в их зависимости от единого, созерцательным оказывается также платоновское познание. И напротив, первый диалектический этап, восхождение к единому, есть этап только подготовительный: без непосредственного контакта, сущности, конечно же, различаются, они порождают λόγος, но это не значит, что их созерцают, ибо связь их с бытием пока что постигается только рассудочно. Но умозаключение не есть ви́дение. Видят только тогда, когда пребывают в *присутствии* самого бытия. А раскрывается *присутствие* бытия лишь после того, как, объединившись с бытием в его источнике, его снова находят словно бы рассеянным и сокрытым в различных формообразованиях сущностей. Без такого контакта на вершине о θεωρία не может быть и речи, но стоит только ему произойти, как знание получает онтологическое основание: теперь это не только рассудок, система логических отношений, но и ви́дение реальностей в их бытии и порядке.

В общем, между диалектикой и созерцанием получаются следующие взаимосвязи.

1. Сначала чувственное ви́дение воспринимает просто единичный предмет. Вид этого предмета вызывает своего рода экстаз, особенно очевидный в случае восприятия чего-то прекрасного[2].

2. Из совокупности сходных чувственных предметов разум абстрагирует одну общую им черту, одно объединяющее их свойство, ἓν ἐπὶ πολλοῖς.

---

[1] Ср. выше, гл. III: Диалектика.

[2] Которое согласно *Федру* лучше всего способствует припоминанию идеи.

3. Эта общая черта подвергается очищению. Другими словами, от черты, относящейся к физическому порядку, поднимаются к качеству, относящемуся к порядку моральному, затем — к порядку умному, и еще выше — до высочайших родов. На каждой из ступеней происходит различение какой-то одной сущности, однако пока что ее существование не воспринимают непосредственно — к нему приходят рассудочно. Иначе и быть не может, если только не впадать в порок, который критикует Аристотель, и не заниматься противозаконной *реализацией* сущности.

4. Далее, следуя от идеи к идее, мы достигаем идеи абсолютно первичной, до объединяющего сущность начала, до причины бытия. Здесь, при выполнении определенных психологических условий, разум встречается с бытием напрямую, причем встречается в контакте, превосходящем нормы обычного познания. Разум бытие больше не различает и не определяет. Как ему это сделать, если в подобном начале сущность и бытие совпадают? Теперь разум бытие чувствует, видит и *созерцает*.

5. В свете единого разум устанавливает иерархию обособленных идей, их взаимоотношения, формальную и экзистенциальную зависимость от единого. Факт их существования более не является следствием логического вывода — разум воспринимает идеи непосредственно, поскольку видит их в едином, дающем им существование. Это синоптическое видение, и оно также относится к созерцанию.

6. Теперь, спускаясь по ступеням, которые прежде вели ввысь, разум определяет для каждой идеи свою меру сущности и существования в зависимости от их отношения к единому. Чем дальше от единого, чем ближе ко многому, тем хуже воспринимается сущее, тем слабее оно становится.

7. По окончании нисхождения разум знает реальность уже во всей ее полноте. Такое знание предельно иерархично: уровни умопостигаемости здесь соответствуют уровням бытия. То же соотношение наблюдается и в отношении θεωρία; ведь, строго говоря, θεωρία возникает только по достижении сущего, а сущего достигают только благодаря контакту с единым в той кульминационной точке, где стыкуются два этапа диалектики.

Итак, все платоновское познание, насколько его можно назвать созерцательным, зависит от ви́дения единого. Зрелище единого позволяет увидеть своего рода эманацию (procession) иерархически разнородных идей: начиная от идеи с предельной концентрацией бытия — вплоть до чистого понятия, от идеи самой содержательной — до пустого объема. Следует признаться, что

сделать эти выводы можно было только при буквальном прочтении определенных текстов из *Пира*, *Государства и Филеба*. Такого метода придерживались неоплатоники, и наши результаты совпадают. При этом остается неясным, позволяет ли какое-нибудь другое толкование этих диалогов обосновать познание в соответствии с требованиями платонизма и считать его подлинным созерцанием.

В заключение нам хотелось бы показать, что искания Платона в сфере сущего были обусловлены совершенно определенными нуждами, которые приходятся на конкретный период в истории греческой мысли.

Пользуясь материалом диалогов, мы уже отмечали те гибельные последствия для нравственности, что сопутствовали появлению в Афинах софистов. Однако эти последствия не ограничивались только областью морали. Не меньшее потрясение выпало на долю развития ключевых проблем философии. По тем или иным основаниям подрывались важнейшие ее понятия, и больше всего страдала концепция бытия. Такое несчастье вело к самым непредсказуемым последствиям.

Бытие действительно оказалось в трагичном положении. Поэтому находятся люди, неподдельно обеспокоенные тем, существует ли какая-нибудь субсистентная реальность, позволяющая фиксировать мысль. Какой толк утверждать, что нечто существует, если нет несокрушимой точки опоры для мысленного постижения мира? И вот появляются умы, для которых возможность мысленного постижения предмета становится жизненной необходимостью. В своем изумительном *Теэтете*, целиком посвященном трагедии познания, т. е. трагедии бытия, Платон изображает философа, совершенно безучастного к болтовне города. Он не участвует ни в сходках, ни в празднествах. Он не знает о пустячных невзгодах своих соотечественников. Ему неведомо даже, что он этого не знает. Этого для него просто не существует, поскольку его мысль «парит надо всем, меря просторы земли, спускаясь под землю и воспаряя выше небесных светил, всюду испытывая природу любой вещи в целом»[1]. Он исследует сущность справедливости и несправедливости. Только он может достойно воспеть ту подлинную жизнь, коей живут боги и блаженные смертные[2]. Но каким образом этому философу, созерцателю, утолить свою жажду, не убе-

[1] 173 e.
[2] 176 a.

дившись, что он достиг истинно сущего? Потребность во всеобъемлющей истине, по крайней мере у некоторых душ, коренится в самой их жизни: если ни для чего нет разумного основания, от нее лучше отказаться. Можно смело утверждать, что Платон принадлежит к этим избранным. Подтвердить наши слова даже при отсутствии других доказательств мог бы уже один портрет из «Теэтета».

Но других доказательств более чем достаточно. В истории философии имя Платона связано с одной из попыток человеческой мысли обеспечить законность познания непоколебимым фундаментом. Некоторые будут превозносить его как поэта и драматурга, восхищаться религиозным порывом его души — философам ближе другие его заслуги. Наряду с Декартом, Кантом, наряду с тем же Ницше[1], Платон стремился достичь бытия, или, как писали о платонике Ницше, «укоренить идеальное в реальном»[2]. Такое стремление понятно: от предварительной встречи с бытием зависит всякое преобразование; например, полиса, который нуждается в спасении. Полис можно спасти, только подчинив его законам справедливости. Но что есть справедливость? Так мы впервые сталкиваемся с крошечным словечком *есть*: имеет ли оно смысл, и если да, то какой? Как нам воздействовать на реальность, как привести ее в порядок при отсутствии достоверного знания об образце для подражания? И как ее познать, как получить знание о ней, если этого образца не существует? Спасение зависит от знания, а знание — от сущего, от постижения сущего: вот какая проблема неизбежно возникает перед Платоном, как только он вдается в размышления о своих намерениях. Положить в основу знания истинную реальность, выявить необходимые отношения знания и бытия — такова первая задача мудреца. Жизнь государства — а для древнего грека в ней сосредоточена вся система ценностей, обусловливающая его собственное существование, — неотделима от проблемы бытия. Разумеется, речь больше не идет об играх в вопросы—ответы: в зависимости от того, познаваемо сущее или нет, получают оправдание или уничтожаются сами основания жизни.

Для человека, способного услышать трагическую интонацию *Государства* и *Теэтета*, исходный их вопрос может быть только таким: «существует ли что-либо истинное?», и далее: «можно ли

---

[1] Если верить его самому проницательному биографу, **Ch. Andler**, *Ницше*, т. II, кн. III, гл. 3, Банкротство современной науки. Ср. также кн. II, гл. 2, § 4: *Платонизм Ницше*.

[2] **Ч. Андлер**, *цит. соч.*, т. II, с. 169: «Поэтому в конце концов основная проблема Ницше оказывается сродни вопрошанию Платона, и мы не сможем решить ее, покуда не укореним идеальное в реальном».

говорить о несомненном *существовании* чего-либо, и возможности *познания* этого предмета?»

Давайте посмотрим, что могли предложить Афины конца V века человеку, озабоченному подобной проблемой. Что бы мы ни думали о личностных качествах софистов и той роли, какую они сыграли[1], для их современников и позднейших логиков их эристика, вне всякого сомнения, была чем-то разрушительным. Оставим в стороне влияние этих диспутов на моральные ценности античности: сейчас нас интересует суть вопроса, ведь мораль сама зависит от знания о бытии. Так вот, возможно ли для софистов такое познание? Можно ли познать сущее? И вообще, что такое сущее? В нашем анализе мы ограничимся свидетельствами древних, и не будем задаваться вопросом, насколько точно эти свидетельства передают мысли самих софистов: достаточно рассмотреть то, чем они казались. Мы действительно вправе предположить, что никаких разрушительных целей они перед собой не ставили; но если применить их эристические методы к жизненно важным вопросам, то направленность этих игр становится достаточно ясной.

В античности у всех на слуху было имя Протагора[2]: его постоянно цитировали; Теэтет утверждает, что читал его не единожды[3]. Речь идет об афоризме, открывающем Αληθεια[4]: «Человек — мера[5] всех вещей: существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют»[6]. Известен отзыв на этот тезис Платона: «Не говорит ли он тем самым, что какой мне кажется каждая

---

[1] Лучшим общим сочинением по данному вопросу пока что остается книга **Г. Гомперца** (H. Gomperz), *Sophistik und Rhetorik*, 1912. В ней также излагаются и обсуждаются предыдущие оценки софистов.

[2] Исследование Г. Гомперцем данного вопроса вкратце излагается в приложении III.

[3] *Теэт.*, 152 a.

[4] Заглавие книги Протагора.

[5] μετρον.

[6] *Крат.*, 385 e, *Теэт.*, 152 a, **Арист.**, *Мет.*, I, 1053 a 35—b 3; K, 6, 1062 b 12—15 (вся эта глава посвящена обсуждению данного афоризма: ни один из этих двух текстов Аристотеля в *Досократиках* не цитируется), **Секст Эмп.**, *Пирр. пол.*, I, 216 сл., *прот. мат.*, VII, 60, где данный афоризм предваряется следующими словами: «Некоторые сопричислили к хору философов, отрицающих критерий, и Протагора Абдерита, поскольку он утверждает, что все представления и мнения (πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας) истинны и что истина относительна, ввиду того что всякое явление или мнение у кого-нибудь (πᾶν τὸ φάνεν ἢ δόξαν τινί) уже само по себе связано отношением к этому последнему». Диоген Лаэртский, IX, 51, из этих слов делает следующий вывод: «Протагор говорил, что (познающая) душа есть чувства и больше ничего, что также подтверждает Платон (ср. *Теэт.*, 152 b—c), и что поэтому *все истинно*».

вещь, такова она для меня и есть, а какой она кажется тебе, такова же она в свою очередь и для тебя?» Так что, поскольку один и тот же ветер может вызвать озноб у одного и пройти незамеченным для другого, мы не можем однозначно утверждать, что этот ветер холодный. «Стало быть, то, что кажется и ощущение — одно и то же, во всяком случае когда дело касается тепла и тому подобного. Каким каждый человек ощущает нечто, таким, скорее всего, оно и будет для каждого... Выходит, ощущение — это всегда ощущения сущего, и как знание оно непогрешимо»[1]. По-видимому, не столь известна интерпретация Секста Эмпирика. Тем не менее она достаточно тонка и ее стоит привести: «*Мерой* Протагор считает критерий, а *вещами*[2] — *реальности*[3]; в силу этого он утверждает, что человек — критерий всех реальностей... Тем самым он приписывает существование только тому, что кажется каждому, и таким образом сводит все к относительности... Таким образом, он утверждает[4], что материя текуча и при течении ее на месте утрат возникают непрерывно прибавления[5], и восприятия перемешиваются и меняются, смотря по возрасту и остальному устройству тел. Он говорит и то, что действительно существующие[6] причины[7] всех явлений находятся в материи, так что материя, насколько это от нее зависит[8], потенциально содержит существование видимых всем явлений[9]; люди же в разное время воспринимают разное, смотря по разнице их настроений: тот, кто живет по природе, воспринимает из материи то, что может являться живущему по природе; живущий же противоестественно — то, что может являться живущим противоестественно. Так же и применительно к возрастам, и в отношении сна или бодрствования, и каждого вида настроений надо сказать то же самое. Таким образом, критерием всего оказывается человек в зависимости от своих предрасположенностей. Действительно, что людям кажется, то и существует, а что никому не кажется, то и не существует. Следовательно, мы видим, что и о теку-

[1] *Теэт.*, 152 a—c.

[2] χρημάτων.

[3] τῶν πραγμάτων.

[4] Весь последующий отрывок прямо ориентируется на текст *Теэтета*, 152 d—160 d, где релятивизм Протагора приравнивается к гераклитовскому учению о текучести, 160 d.

[5] συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γιγνεσθαι. Слово ἀποφορησις — это, по-видимому, *гапакс легоменон*.

[6] ὑποκεῖσθαι.

[7] τοὺς λόγους.

[8] ὅσον ἐφ' αυτῇ.

[9] δύνασθαι πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεσθαι.

чести материи, и о том, что в ней находятся основы всего видимого, он выражается догматически[1], а это вещи неочевидные и для нас подлежащие воздержанию от суждения»[2]. В другом месте[3] этот же автор опровергает афоризм «Всякое представление истинно», сведя его к порочному кругу[4]. Ссылаясь на критику Демокрита[5] и Платона[6], он показывает, что если всякое представление истинно, истинным будет также положение «Не всякое представление истинно», поскольку оно тоже передает представление, так что положение «Всякое представление истинно» является ложным[7].

Другой софист, Ксениад, о котором мы знаем только от Секста Эмпирика, пришел к диаметрально противоположным выводам: «Ксениад Коринфский, о котором упоминает и Демокрит, утверждает, что все ложно, что всякое представление и мнение лжет, что все возникающее возникает из не-сущего и что все уничтожающееся уничтожается в не-сущее. В сущности, — добавляет Секст Эмпирик, — это та же позиция, что и у Ксенофана»[8].

Горгию приписывали трактат *О природе или Не-сущем*. Исократ отзывается о нем как о катехизисе радикального атеизма. «Кто мог бы превзойти в дерзости Горгия, который утверждает, что ничто сущее не существует, или Зенона, который пытается доказать,

---

[1] δογματιζει. У Секста Эмп. это слово уже не значит «излагать какое-либо мнение», но — «излагать мнение категорическое, обладающее значимостью *догмы*».

[2] **Секст Эмп.**, *Pyrrh. hypot.*, I, 216—219 (= *Досокр.*[2], II, с. 531).

[3] *adv. math.*, VII, 389.

[4] διὰ τὴν περιτροπήν.

[5] Ни один из наших фрагментов Демокрита подобной критики не содержит. Свидетельство Филопона, *de anima*, p. 71, 19 (Ac. Berol.), к которому отсылает Дильс, *Досокр.*[2], 370, 42 сл., не сообщает ничего подобного, и даже утверждает совершенно обратное, поскольку в нем Демокрит, как и Протагор, допускает тождество φαινόμενον и ἀληθές.

[6] *Теэт.*, 171 a—c. Именно этот аргумент здесь и обобщает Секст Эмпирик.

[7] С этой критикой можно сопоставить пассаж из **Арист.**, *Мет.*, *Г*, 4, 1007 b 18: «Далее, если относительно одного и того же вместе было бы истинно все противоречащее одно другому, то ясно, что все было бы одним и тем же. Действительно, одно и то же было бы и триерой, и стеной, и человеком, раз относительно всякого предмета можно нечто одно и то же утверждать и отрицать, как это необходимо признать тем, кто принимает учение Протагора. И в самом деле, если кто считает, что человек не есть триера, то ясно (согласно догме Протагора: πᾶν τὸ φαινόμενόν ἐστιν αληθές [всякое представление истинно]), что он не триера. Стало быть, он есть также и триера, раз противоречащее одно другому истинно», ср. *Г*, 5, 1009 a 6 сл.

[8] **Sext. Empir.**, *adv. math.*, VII, 53.

что одни и те же вещи одновременно возможны и невозможны?»[1]. «Из числа древних софистов один утверждал, что количество сущих беспредельно..., Парменид и Мелисс говорили, что есть только одно сущее, Горгий, — что нет никакого сущего»[2]. Но Исократ не философ, что бы он о себе ни думал; его не интересует аргументация сицилийца: все, что он учитывает, — это вывод: «ничего не существует». Как и в случае с Протагором, из рассуждений которого толпа знала только один-два штампа[3], Горгию приписывается исключительно злой умысел. Это единственный обломок, оставшийся после кораблекрушения. Факт достаточно примечательный. В один прекрасный день он приведет к тому, что о том и другом софисте сложится одно общее мнение[4]. К счастью, дискуссионные приемы знаменитого учителя риторики очень подробно воспроизводит Секст Эмпирик[5]:

«В армии ниспровергающих критерий место военачальника принадлежит Горгию Леонтинскому, хотя нападал он по-другому, нежели ученики Протагора. В сочинении «*О не-сущем, или О природе*» он скомпоновал последовательно три главы: первую — о том, что ничего не существует; вторую — о том, что даже если что-либо и существует, то оно непостижимо[6] для человека; и третью — о том, что если оно и постижимо, то уже во всяком случае не высказываемо и необъяснимо для ближнего (τῷ πέλας).

А. О том, что ничего не существует, он рассуждает следующим образом: если что-нибудь существует, то оно есть или сущее, или не-сущее, или сущее и не-сущее вместе. Но оно не есть ни сущее, как сейчас будет ясно, ни не-сущее, как будет показано, ни сущее и не-сущее вместе, как будет преподано и это, — значит, ничего не существует.

а. Действительно, не-сущее не существует. Ибо, если не-сущее существует, то найдется что-то такое, что одновременно должно

---

[1] *Елена*, 2.

[2] *Антидосис*, 268.

[3] Один мы уже привели. Второй говорит о невозможности какого-либо знания о богах, ср. **Диог., Л.**, IX, 51: «Что до богов, то мы никоим образом не можем знать, существуют они, или нет, и каков их облик (ιδέα). Многое препятствует такому знанию — и вопрос темен, и людская жизнь коротка».

[4] Интерпретация Гомперцем роли Горгия излагается и обсуждается в Приложении IV.

[5] *adv. math.*, VII, 65—87 (= Vorsokr^2., II, p. 552—555).

[6] ακατάληπτον. **Г. Гомперц**, *цит. соч.*, с. 18, прим. 25, с. 233, прим. 451, справедливо отмечает, что если даже это слово не принадлежит самому Горгию, оно все же точно передает мысль софиста: в *de Melisso*, 982 a 12, читаем ἄγνωστος.

существовать и не существовать. В самом деле, поскольку не-сущее мыслится не-сущим, оно не должно существовать; поскольку же оно есть не-сущее, то оно должно существовать. Однако совершенно нелепо чему-нибудь одновременно быть и не быть. Следовательно, не-сущее не существует. И еще иначе: если не-сущее существует, то не должно существовать сущее, потому что это «сущее» и «не-сущее» противоположны одно другому; и если не-сущему свойственно бытие, то сущему должно быть свойственно небытие. Но во всяком случае нельзя признать, что сущее не существует. Следовательно, не должно существовать не-сущее.

b. Однако не существует и сущее. Действительно, если сущее существует, то оно или вечно, или преходяще, или вечно и преходяще одновременно. Но оно ни вечно, ни преходяще, ни то и другое вместе, как мы покажем. Следовательно, сущее не существует.

1. В самом деле, если сущее вечно, — начнем отсюда, — оно не имеет никакого начала. Ведь если все возникающее имеет какое-нибудь начало, то вечное и не рожденное по природе начала не имеет. А так как оно не имеет начала, то оно бесконечно. Если же оно бесконечно, его нигде нет. Действительно, если оно где-нибудь есть, от него отличается то, в чем оно есть, и таким образом сущее больше не будет бесконечным, поскольку его объемлет что-то другое, а ведь обнимающее больше обнимаемого. Но большего, чем бесконечное, ничего нет. Следовательно, бесконечное не существует нигде. С другой стороны, оно не объемлется и в самом себе. Потому что в этом случае *то, в чем и то, что в нем* будут одним и тем же, и сущее станет двумя — местом и телом, поскольку *то, в чем* — это место, *а то, что в нем* — это тело. Но это нелепо. Значит, сущее не существует и в самом себе. Так что если сущее вечно, оно бесконечно; если оно бесконечно, оно нигде; если оно нигде, то его нет. Стало быть, если сущее вечно, то сущего вообще нет.

2. Но сущее не может и порождаться. Ведь если оно родилось, то либо из сущего, либо из не-сущего. Но оно не рождалось из сущего. Действительно, если есть сущее, то оно не рождается, но уже есть. Не возникает оно и из не-сущего. Ибо не-сущее не может ничего породить, потому что порождающее по необходимости уже должно быть хоть как-то причастным к существованию. Значит, сущее также не порождается.

3. На тех же основаниях не есть оно и обоюдное, т. е. вечное и преходящее одновременно: одно тут исключает другое; так что если сущее вечно, то оно не порождалось, а если оно порождалось,

то оно не вечно. Следовательно, если сущее ни вечно, ни преходяще, ни то и другое вместе, то оно и не существует.

Кроме того, если сущее существует, оно или единое, или многое. Но, как сейчас увидим, оно и не единое, и не многое. Значит, оно не существует.

1. В самом деле, если сущее едино, то оно будет количеством — либо дискретным, либо непрерывным, либо величиной, либо телом; но к какому бы из этих разрядов сущее ни относилось, оно не будет единым. Если оно будет дискретным количеством, то оно разделится, будучи же континуумом, оно также расчленится. Если его мыслить как величину, оно также будет делимым. А если оно окажется телом, то оно будет тройным[1], потому что у него будет длина, ширина и глубина. Между тем сущее обязательно должно принадлежать к какой-либо из этих категорий. Значит, оно не едино.

2. Но сущее не есть и многое. Действительно, если оно не едино, то оно и не многое. Ибо поскольку множество есть не что иное, как совокупность единиц, то с уничтожением единого становится невозможным и множество.

Итак, что не существует ни сущего, ни не-сущего, — это очевидно.

c. Наконец, можно легко доказать, что невозможно и обоюдное сосуществование сущего и не-сущего. В самом деле, если не-сущее существует точно так же, как и сущее, то не-сущее будет тождественно сущему, по крайней мере как существующее, но это равносильно утверждению, что не существуют ни то ни другое. Ведь то, что не-сущее существует, известно всем. С другой стороны, мы согласились, что сущее с ним тождественно. Значит, не будет существовать также и сущее. Далее, если сущее тождественно не-сущему, они не могут и сосуществовать друг подле друга; ведь если они сосуществуют друг подле друга, то они не тождественны, а если они тождественны, то они не сосуществуют. Отсюда вывод, что не существует ничего. Ведь если ни сущее, ни не-сущее, ни обоюдное не существуют, а вообразить что-либо кроме этих трех категорий невозможно, то ничего и не существует.

B. Теперь допустим, что существует некое сущее и докажем, что оно при этом будет непознаваемым и немыслимым.

Если предметы мысли, говорит Горгий, не есть вещи существующие, то сущее не мыслимо. В самом деле, если мыслимым предметам свойственно быть чем-то белым, то этому белому так

[1] А не единым, как предполагалось в гипотезе.

же свойственно быть мыслимым. Точно так же, если предметам мысли свойственно не быть чем-то существующим, то и существующему по необходимости будет свойственно не быть мыслимым. Вот почему суждение «Если предметы мысли не есть нечто существующее, то сущее не мыслится» здраво и последовательно. Пойдем дальше и покажем, что предметы мысли не есть нечто существующее, так что не мыслимо и сущее. Что мыслимые предметы не есть нечто существующее, это очевидно; в самом деле, если мыслимые предметы есть нечто существующее, то все мыслимые предметы существуют, в каком бы виде их ни мыслили. Это само собой разумеется. Между тем, как бы вы ни мыслили летающего человека или бегущие по морю колесницы, от этого не появятся ни действительно летящий человек, ни действительно бегущие по морю колесницы. Поэтому неверно, что предметы мысли есть нечто существующее.

Кроме того, если предметы мысли есть нечто существующее, то нечто несуществующее не будет мыслимым, поскольку противоположному свойственно противоположное, а не-сущее противоположно сущему. Следовательно, можно утверждать, что если сущему свойственно быть мыслимым, то не-сущему будет свойственно быть немыслимым. А это нелепо: Сцилла, Химера и многое из не-сущего мыслится. Значит, сущее не мыслится. Как предметы зрения называются видимыми, потому что они видятся, и как предметы слуха называются слышимыми, потому что они слышатся, и как видимое мы не отвергаем, потому что оно не слышится, а слышимое не отбрасываем потому, что оно не видится (ведь о каждом из них может судить не иное какое чувство, как то, что его воспринимает), — так же должны существовать и предметы мысли, даже если они не воспринимаются зрением и не слышатся слухом, потому что они воспринимаются в соответствии со своим критерием. Стало быть, если кто-нибудь мыслит, что колесницы движутся по морю, то, даже если он этого не видит, ему надо верить, что бегущие по морю колесницы существуют. А это нелепо. Значит, сущее не мыслится и не постигается.

С. Даже если сущее и постигается, оно неизъяснимо другому. Действительно, если сущее видимо, слышимо и вообще чувственно воспринимаемо (я имею в виду внешнее по отношению к нам сущее) и если видимое из этой области постигается зрением, а слышимое — слухом, а не наоборот, то как сообщить о них другому? Инструментом сообщения является речь. Но речь — это не существующие субстраты: значит, мы сообщаем другому не существующие вещи, а речь, которая от существующих субстратов от-

лична. Поэтому как видимое не может стать слышимым, а слышимое видимым, так, поскольку субстрат сущего находится вовне, не могла бы возникнуть и наша речь: но если речи не существует, то ее нельзя передать другому. Действительно, речь, согласно Горгию, возникает от впечатлений, получаемых нами от внешних вещей, т. е. от вещей чувственных. Из встречи со вкусом в нас возникает речь, соответствующая именно этому качеству; из появления цвета — речь, соответствующая цвету. Следовательно, не речь объясняет внешний предмет, а наоборот, сам внешний предмет становится объясняющим для речи. Нельзя даже сказать, что речь является субстратом, существующим так же, как видимое и слышимое, так, чтобы посредством этого субстрата, существующего в сущем, можно было объяснить другие субстраты, существующие в сущем. Действительно, говорит Горгий, даже если речь и есть существующий субстрат, она отличается от других субстратов, и наиболее очевидная разница разделяет речь и видимые тела: ведь зримое воспринимается одним органом, а слово — другим. Итак, речь не может выразить большей части существующих субстратов, так что ни речь, ни субстраты не могут объяснить природу друг друга.

Таковы апории Горгия: если их принять, всякий критерий истины ускользает[1]. Раз нет сущего и оно по природе своей не может быть ни познаваемым, ни сообщаемым другому, то, выходит, не существует никакого критерия истины»[2].

Следует иметь в виду, насколько эти игры зачаровывали молодежь. Греция всегда ценила λόγος. Если вторая часть *Парменида* иному современному читателю покажется утомительной, то для древних она, возможно, была самым лакомым кусочком. Окончание *Теэтета* также представляет собой утонченное рассуждение, в котором Платон различает «все-сумму», «все-итоговое единство», часть и совокупность частей. «Эти отличия, пишет г-н Диэс[3], будут часто встречаться у Аристотеля, а Секст Эмпирик доведет их использование до крайности». Спор о реальности не-сущего и возможности заблуждения в *Софисте*, должно быть,

---

[1] οἴχεται, букв., «уходит». Это слово приобретает терминологическое значение начиная с Платона, *Соф.*, 164 a [такого пассажа в *Софисте* не существует. — *Примеч. пер.*] ὁ λόγος οἴχεται, *Фил.*, 14 a. Ничто не говорит о том, что сам Горгий использовал его в этом смысле. Антифон, *Vorsokr*^{2}., 600, 9, использует его только применительно ко времени, как и Платон в *Федоне*, 70 a, 84 b, применительно к душе.

[2] Об аналогиях в аргументации Горгия и *De Melisso* ср. Приложение V.

[3] Изд. *Теэтета*, с. 146.

приводил молодых людей в восторг, и можно только догадываться, до какой степени воздействовала на юные умы аргументация софистов. Неискушенные в рассуждениях, они совершенно не различали ее паралогизмов[1]. По своей наивности они впитывали в себя все — плохое и хорошее. Конечно, чаще всего такие словесные состязания посещали забавы ради: юные слушатели были не более серьезны, чем разглагольствующие софисты[2]. Однако некоторые могли воспринимать вещи иначе. Среди них мог быть такой человек, как Платон. Как же тогда все это тревожило юношу! У него — самые прекрасные устремления; он хочет служить городу и его богам; но ему нужно также быть уверенным, что его служение пойдет на благо, будет отвечать законам справедливости, красоты и истины. Это необходимым образом приводит к проблемам, о которых уже говорилось. Возникают определенные вопросы, от которых нельзя уклониться: что такое справедливость, красота и истина? Отвечают ли реальности те представления, которые мы о них имеем? Возможно ли их познание? В конечном же итоге все сводится к проблеме сущего. Пытливый разум всегда отличает то, что он не допускает никакого расхождения между законами, регулирующими деятельность, и требованиями бытия. Знание практическое должно зависеть от знания теоретического, здравомыслие (φρόνησις) есть дитя ума (νοῦς). Такая вот драма разыгралась в душе Платона[3]. Сильнее всего бремя этой заботы чувствуется в *Теэ-*

---

[1] В аргументации Горгия содержится по крайней мере один паралогизм (переход от временной бесконечности к бесконечности пространственной с целью показать, что *вечно* сущего нет *нигде*), который совершенно в духе софизмов *Евтидема*.

[2] Ср.: *Фед.*, 91 a: «Они, если возникает разногласие, не заботятся о том, как обстоит дело в действительности; как бы внушить присутствующим свое мнение, — вот что у них на уме».

[3] Платон сам предостерегает в *Федоне* (89 d. сл.) от другого неблагоприятного последствия (οἰκτρὸν πάθος, 90 c) обучения софистов, а именно — от ненависти к λόγος, от того, чтобы так же, как делаются мизантропом, не сделаться мизологом. Как возникает мизантропия? В молодости по наивности мы полностью доверяем какому-либо человеку. Считаем его искренним, положительным, верным; но вот в нем проявляется порочное и лживое нутро. После неоднократных ошибок такого рода, после многочисленных случаев измены лучших друзей в конце концов мы начинаем ненавидеть уже всех людей, полагая, что каждый из них безнадежно порочен. Не иначе происходит и с рассуждением. Пока люди находятся в полном неведении относительно техники λόγοι (ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη, 90 d, т. е. логики), они полностью доверяют какому-либо рассуждению, которое впоследствии находят ложным. Тогда впадают в другую крайность, ложным считают уже всякий λόγος вроде тех, кто любит отыскивать доводы за и против чего бы то ни было (οἱ περὶ τους ἀντιλογικοὺς

теме. Мы едва ли поймем удивительный портрет мудреца, делящий этот диалог на две равные части, если не увидим, как образец подлинного ученого, противопоставляется в нем искаженным типам познания, основанного на феномене и зыбкого подобно мнению.

Мудрец *Теэтета* — созерцатель. Он лицезреет сущее; он настолько поглощен ви́дением сущего, что ему просто невдомек о заурядных реалиях повседневной жизни. Если астроном падает в колодец, то подлинный ученый идет дальше: вырвавшись из сферы звезд, сферы все еще видимого, и целиком сосредоточив взгляд своей души на умопостигаемом, он не замечает вообще всего чувственного мира. Но к такому ви́дению сущего Платон пришел не только в силу внутренней логики своей системы — то, что с ним случилось, породили также обстоятельства. Мысль философа пробудилась в период великого смятения, главной причиной которого стала полнейшая беспомощность метафизики.

Тон тогда задавали такие люди, как Протагор и Горгий — они претендовали на роль воспитателей Афин; их и называли этим прекрасным именем. Но благодаря свидетельствам древних мы знаем, чему они учили касательно самих основ философии. Если знание есть лишь чувственное восприятие, оно будет, во-первых, разным у разных индивидов и, во-вторых, оно будет беспрерывно меняться в самом индивиде сообразно с его настроением. Стоит только показать, что сущее не существует, что даже если оно существует, оно непознаваемо, что даже если оно познаваемо, оно невыразимо, как прежде всего уничтожается возможность всякого знания. И Протагор, и Горгий приводят к сомнению; но сомнение их — не дело времени, это не сомнение ожидания или подготовки, оно не исполнено будущих исканий. Речь идет о полной остановке — дальше дороги нет; от достоверности лучше отказаться раз и навсегда.

Несложно представить, к чему ведут эти положения в сфере морали. Если не существует критерия, определяющего красоту, истину и справедливость, приходится уповать на пользу. В общественных и личных делах остается руководствоваться личной выгодой. Естественный эгоизм человека беспрепятственно отдает всякую привилегию силе: право также становится игрушкой в руках сильных, тогда как закон превращается в своего рода гарантию

λόγους διατρίψαντες, 90 b 9, прозрачный намек на Протагора; ср. **Диог. Л.**, IX, 51 = Vorsokr.[2], II, p. 525, 22), а в рассуждениях, как, впрочем, и в реальностях отныне видят только постоянные приливы и отливы, в которых нет ничего здравого и надежного (90 c).

для слабых; но поскольку их большинство, сильному надлежит стать господином *номоса*. В основу закона полагается не что иное, как страх: в страхе перед пастухом стадо множит свои загородки; но если пастух достаточно силен, чтобы пренебречь массой, ее узаконенные загородки рушатся сами собой. Таким образом, воззрения Калликла и Фрасимаха суть прямое следствие того метафизического скептицизма, к которому вели софисты. Закон может опираться только на сущее, ибо сущее не зависит от настроений индивида: корни великого спора о пользе и сущем лежат в метафизике. Теперь становится понятным столь проникновенный призыв Главкона и Адиманта: «Сократ, мы не желаем слышать о цене справедливости в зависимости от тех преимуществ, которые она доставляет. Покажи нам, что она такое сама, сама по себе». Но объяснить справедливость саму по себе значило заново поставить проблему сущего, причем поставить так, чтобы ее можно было решить. Испытать себя в этой благородной задаче выпало на долю младшего брата Главкона и Адиманта, и, вдумавшись, мы поймем, что он не довел бы ее до благополучного исхода, если бы не обратился к *первичной истине факта*, к созерцательному *опыту*.

В самом деле, где и как постигается сущее? Положиться на чувства Платону мешал не столько картезианский довод («поскольку чувства нас иногда обманывают»[1]), сколько то, что чувственное знание порочно в своей основе даже без учета неизбежных при нем заблуждений[2]: оно не только двояким образом ненадежно (поскольку и субъект, и объект поминутно меняются в одном непрестанном потоке), но и двояким образом относительно (поскольку оно то и дело меняется не только от индивида к индивиду, но и в каждом индивиде). Между тем научная достоверность требует от объекта стабильности и универсальности: предполагая всеобщее согласие относительно того, что речь идет о чем-то тождественном, она тем самым требует, чтобы этот объект был неизменен. Стало быть, Платон отказывает чувствам в достоверности вовсе не потому, что они иногда обманывают, — для него сам этот критерий настолько порочен, что вообще не годится для отделения истинного от ложного: ведь истина и ложь тогда получают одинаковые основания (ont des titres de meme poids) и все суждения становятся равносильными. Таков первый ответ *Теэтета*[3]. Второй

---

[1] *Рассуждение о методе*, 4-я часть.

[2] На основании которых можно было бы доказать, что чувства могут сообщать истину и что они ее действительно сообщают.

[3] 160 e—163 b.

ответ только подливает масла в огонь: Протагор опровергает сам себя, поскольку ему необходимо допустить положение, противоречащее его собственному, ведь оно также является человеческим мнением[1].

Но существует еще более неприятная апория. Отказав в достоверности ощущениям, Платон не может безоговорочно положиться и на рассудок. Здесь возможность ошибки — также отнюдь не единственная причина недоверия: «Поскольку есть люди, которые ошибаются даже в простейших вопросах геометрии и допускают в них паралогизмы, то я, считая и себя способным ошибаться не менее других, отбросил как ложные все доводы, которые прежде принимал за доказательства». Это картезианское сомнение обусловлено осмотрительностью: философу известно, что ошибки допускаются повсеместно, и потому он тоже не застрахован от ошибок, теперь уже из-за несовершенства рассудка. Но это не все — существует причина более важная даже для Декарта. Главной причиной его недоверия рассудку было прежде всего злоупотребление силлогизмами в пришедшей в упадок схоластике. Незаконный переход от *логоса* к сущему сделался тогда расхожей привычкой; но ведь термин, полученный в умозаключении, вовсе не должен быть чем-то существующим; вывод силлогизма способствует постижению сущего, только если сущее ясно уже в посылках: это требует того, чтобы от посылок, из которых следуют выводы, мы восходили к началу самому первому, началу, не поддающемуся выведению, к ἀρχὴ ἀνυπόθετος, началу, постижимому интуитивно. Именно на ви́дении сущего покоятся все рациональные построения. Аналогичные препятствия возникают и перед Платоном. Некоторые пользуются *логосом* с целью доказать, что сущее не существует. Что им ответить? Сначала необходимо исправить *логос*. У рассуждения есть свои законы, и Платон их открывает. «Платон, — пишет г-н. Диэс, — разбивает все первоосновы логики софизма»[2]. Так, мы получаем надежный критерий истины, позволяющий опровергнуть Горгия. Но можно ли постичь сущее на основе лишь истинных умозаключений при должном освоении логических законов? Да, конечно, но при условии, что сначала мы к сущему придем: без предварительной интуиции искать его в рассуждениях совершенно бесполезно.

Итак, мы видим, что в приемах Платона и Декарта существует много схожих моментов. Их не должны заслонять некоторые рас-

---

[1] 169 d—171 c, особенно, начиная с 171 a.

[2] Изд. *Теэтета*, с. 192, примеч. 1.

хождения в деталях. Своего рода «расчистку почвы»[1] с обеих сторон вызвали одни и те же потребности. *Теэтет* — наглядный пример такой операции: чтобы заложить основу познания, необходимо выяснить, чем оно не является и чего оно требует.

Оно не является релятивизмом Протагора и антилогией Горгия. Оба этих метода познание, наоборот, разрушают. Точно так же всякий доступ к сущему заслоняет упадочная схоластика. Аналогичные злоупотребления с той и другой стороны вселяли тревогу в правомерность слишком прямолинейного подхода (une saisie immediate).

Требует же познание прежде всего надежного критерия истинности — ясной и отчетливой идеи картезианца, δεύτερους πλοῦς [второй навигации], созвучия *Федона*[2]. Далее, если верно, что правильные умозаключения не ведут к сущему, тогда познание предполагает непосредственное ви́дение сущего в его истоке. От гипотезы к гипотезе мы должны продвигаться к тому единственному началу, которое гипотезой больше не является и которое постижимо только при непосредственном контакте с душой. Так, у Декарта ясная и отчетливая идея выводится из первоначальной интуиции, поскольку положение, которое ее выражает — «я мыслю, значит, я существую», является совершенным образцом такой идеи. Точно так же бытие, которого коснулись на вершине, остается видимым на всех этапах нисходящей диалектики Платона.

Таким образом, тот и другой философ дошли до *первичной истины факта*. Будучи непосредственным ощущением субстанции, представляющей собой мыслящее Я, эта истина побуждает картезианца растворять все в субъекте. Будучи непосредственным ощущением реального бытия или объемлющего все идеи начала, она побуждает платоника подчинить все этому объекту. И поскольку в последнем случае полученное ощущение именуется *ви́дением*, поскольку познание подчиненных идей оказывается причастным ви́дению в той степени, в какой оно зависит от этого первоначального контакта, самым точным термином для постижения сущего, прекрасного, блага или единого может быть именно термин «созерцание», а платоновское знание оказывается действительно созерцательным.

---

[1] **Диэс** по поводу *Кратила*, ср. изд. Меридье, с. 30.

[2] 99 c, 100 a: συμφῶνειν, ср. изложение метода, там же, 100 d—e, и примеры из *Парменида*, 135 e сл.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ТРАНСПОЗИЦИЯ РЕЛИГИИ

ГЛАВА I

ОТ ВИДИМЫХ БОГОВ К НЕЗРИМОМУ БЛАГУ

До сих пор я говорил о Платоне-философе. Мне показалось, что в своем стремлении претворить знание в созерцание он был серьезен. Когда в *Государстве* он утверждает, что благо-единое пребывает по ту сторону сущности[1] и что его трудно увидеть[2]; когда в *Парменида* он сообщает, что идеи существуют в себе и сами по себе, что они необходимы для диалектики и в то же время их на удивление сложно найти[3], — я понимал эти слова буквально. Если я в этом и заблуждался, то заблуждался вместе с самой почтенной традицией античности. Но ведь в толковании Гомера древние тоже разделились на два лагеря, и в наши дни не погнушались присоединиться к «подлинно гомеровским» воззрениям. Да простится и мне то, что при толковании Платона я руководствовался теми же мотивами.

Между тем философ не есть чистый разум. Он — человек. Он любит, восхищается при виде прекрасного, он — религиозное животное. Конечно, две эти сферы — сфера мысли и сфера чувства — могут сосуществовать в нем совершенно самостоятельно. Но бывает и так, что в заботе о единстве рефлексия его обращается сугубо на эмоциональную сферу; что между *бытием*, объектом научной мысли, и *божественным*, объектом религиозного созерцания, человек пытается наладить связь, и что различные элементы, которыми питается наше эстетическое чувство, ему представляются столь жизненно важными, что он обнаруживает их связь как с божественным, так и с бытием. Более того, иногда рефлексия обращается к подобным эмоциям совершенно спонтанно. Конечно, порыв к бытию есть усилие познавательное, желание объяснить вещи, придать им разумное основание. Однако все это вторично —

---

[1] ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Гос.*, VI, 509 b.

[2] μόγις ὁρᾶσθαι, VII, 517 b.

[3] 135 a—c.

изначально порыв к бытию выражает потребность души в целом, потребность бежать из переменчивого мира, где уродливое неразрывно связано с прекрасным, зло — с благом, горе — с радостью; бежать, чтобы достичь бытия совершенного и неизменного, абсолютного источника прекрасного, блага и радости. Но тогда философский поиск, возможно, есть самая настоящая любовь (ἔρως), а диалектические заключения будут лишь естественным откликом на этот порыв. Бытие, мыслимое ученым, есть бытие, которое он любит, причем любит не случайно: любовь к бытию — это не плод сложных умозаключений. Искомое бытие было предметом любви изначально, и если это начало, заложенное в основу всякого поиска, в конце концов вновь обретают, если философское созерцание способно претвориться в религиозный мистицизм, то объясняется это исключительно нашей врожденной потребностью. Наконец, возможно и то, что изначальная необходимость в объединении с каким-то неведомым, заранее любимым и потому гарантирующим счастье бытием, побуждает далее мысль ученого не только к поиску такого бытия, но и к его определению; возможно, что некоторые черты бытия объясняет уже сама эта необходимость и что именно в ней таится последнее обоснование того, чем бытие является в самом своем истоке, обоснование, может быть, словами невыразимое, зато совершенно реальное. Нельзя полюбить понятие или универсалию. Влечение души к какому-либо предмету возможно только при условии, что предмет этот, будучи ничем не обусловленным, единственным и особенным началом, обладает в то же время чем-то личностным.

Надеемся, эти психологические истины помогут лучше понять природу идеи. Что философ идей почувствовал желание бежать, достаточно ясно доказывают знаменитые слова *Теэтета*: φυγὴ ὁμοίωσις θεῷ, и вообще все описание мудреца в этом диалоге. *Федон* также кажется скорее не дидактическим трактатом об идеях, а проповедью добровольной смерти. «Так разве деятельность философа не есть забота о смерти[1]? Такая душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное и, достигнув его, обретает блаженство[2], отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и — как говорят о посвященных в таинства — впредь навеки поселяется среди богов»[3]. Возьмем этот текст

[1] μελετὴ θανάτου, ср.: 67 d—e.

[2] οἳ ἀφικομένη ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι.

[3] *Федон*, 81 a.

в качестве темы для настоящей главы: в нем содержатся все те особенности, которые нам хотелось бы прояснить. С одной стороны, цель душевного порыва определяется здесь как невидимая, то есть, как мы видели, цель эта умопостигаемая, или *идея*. С другой стороны, невидимое отождествляется с *божественным*, местом незримых реальностей, пастбищем истины[1]; оно сродни тем волшебным лугам, где мисты *Лягушек* водят свои хороводы. И наконец, благодаря обретенному ви́дению, в окружении божественных идей душа стяжает *блаженство*: объект философского созерцания оказывается тем же самым объектом, что даруется душе набожной, душе, исполненной счастья. Попытаемся уточнить, каким образом идея в таком ее понимании становится источником счастья.

Промежуточным звеном между божественным (θεῖον) и идеей[2] Платон берет не что иное, как понятие вечности, которое в свою очередь зиждется на понятии неизменности. В самом деле, среди тех нескольких качеств, которыми наделяются «сильнейшие» (*kreittones*) на протяжении всей истории греческой религии, их главным преимуществом, в корне отличающим их от «слабейших» (людей) является бессмертие. Ἀθάνατοι — так именуют богов начиная с Гомера. В этом качестве «бессмертные» (ἄμβροτοι) противопоставляются людям (ἄνθρωποι, ἄνδρες)[3], которые смертны (θνητοί[4], βροτοί)[5] по определению. Интересна уже сама структура этих слов. Подобно тому, как компаратив κρείσσων указывает на исходную связь с человеком и определяет существо, которое «могущественнее, сильнее и совершеннее человека», точно так же прилагательные ἀθάνατος, ἄ(μ)βροτος, обнаруживая один исходный элемент, указуют тем самым на существо, которое, в отличие от человека, неподвластно смерти. Стало быть, слова *бессмертные* и *смертные* характеризуют два больших класса разумных живых существ. Отмечая высочайшую власть Зевса, Гомер пишет, что Зевс правит бессмертными и смертными, δαμνᾷ ἀθανάτους ἠδὲ θνητούς[6]. В качестве ἀθάνατοι боги являются μάκαρες, блаженны-

[1] *Федр*, 248 b.

[2] На самом деле это, скорее, идея бессмертия. Однако в данном имплицитном силлогизме эти два представления смешиваются, потому что не меняются ни боги, ни идея: боги вечно юны, а идея вечно остается тем, что она есть.

[3] *Ил.*, II, 813—814, V, 442 и т. д.

[4] *Од.*, XVII, 149, и т. д.

[5] Тем не менее противопоставление «душа—тело» в *Федоне*, 80 a, связано с противопоставлением «божественное—смертное», πότερόν σοι δοκεῖ ὅμοιον τῷ θείῳ εἶναι καὶ πότερον θνητῷ [что из них, по-твоему, ближе к божественному, а что к смертному]; по всей вероятности, этот пример не единственный.

[6] *Ил.*, XIV, 199, ср. XII, 242, и т. д.

ми[1]. Нет никакой разницы, говорим ли мы μάκαρ или ἀθάνατος: разве жить вечно юным, ἀθάνατος καὶ ἀγήραος[2], не означает совершенного счастья? Преимущество бессмертия так прочно закрепляется за божественным, так тесно связуется с его сущностью, что на протяжении всей античности обессмертить собственное имя значило обожествить самого себя. А поскольку обожествить сам себя человек не может, место среди бессмертных занимают только те, кого от смерти избавляют именно бессмертные, — либо потому, что они с этими людьми в родстве, либо потому, что те им по нраву[3]. Так же обстоит дело и с душой: прежде чем говорить о ее бессмертии, философ должен сперва доказать, что она того же рода, того же γένος, что и божественное[4]. Эти истины прекрасно известны. Я уже к ним обращался. Чтобы показать, что в этом отношении представления греков нисколько не изменились и что они оставались распространенными еще в эллинизированных странах в римскую эпоху, приведем один анекдот из Иосифа Флавия[5]. По прошествии третьего года своего царствования[6] Агриппа I прибыл в Кесарию Палестинскую[7], чтобы возглавить проведение праздников[8] в честь и «во здравие» Кесаря[9]. На заре второго дня торжеств[10] он отправился в театр, облачившись в платье дивной работы, сотканное из серебристой ткани. Освещенное первыми лучами солнца, серебро заблистало столь сильно, что тех, кто это видел, обуял священный ужас[11]. Слышатся вопли льстецов,

---

[1] *Ил.*, IV, 128.

[2] *Ил.*, VIII, 539.

[3] Менелай, муж Елены, приходится зятем Зевсу, *Од.*, IV, 560 сл. Относительно расположения богов, напр., к Ганимеду, см. *Ил.*, XX, 232 сл.; к Ориону — *Од.*, V, 122 сл.; к Клиту — XV, 249 сл.

[4] Ср. также псевдоорфические таблички.

[5] *Иуд. Др.*, XIX, 8, 2, t. IV, p. 269 Niese.

[6] 44 г. н. э.

[7] Известно, насколько этот династ, живший в Риме при дворе Калигулы, был увлечен всем эллинским. Кесария, недавнее детище (10—9 г. до н. э.) Ирода Великого, украшенная храмом Августа и Ромула, была языческим городом.

[8] θεωρίας: на протяжении всего этого пассажа еврейский автор старательно передает технические термины языка греческой религии. Это составляет часть его общего замысла.

[9] ὑπὲρ τῆς ἐκείνου σωτερίας: выражение, которое в надписях этой эпохи встречается повсюду.

[10] θεωριῶν.

[11] Ср. θάμβος Ахилла при виде Афины, *Ил.*, I, 199. Об этом божественном одеянии и апофеозе Нерона по его возвращении в Грецию, ср. **Свет.**, *Нерон*, 25.

пытающихся перекричать друг друга: «Бог! Бог! Смилуйся над нами[1]. Мы благоговели пред тобой даже перед смертным[2]; а теперь видим воочию: ты — не чета людям»[3]. Агриппа молчит. Он не одобряет, но и не порицает славословия. Вдруг этого бога схватывают колики: испытывая чудовищные страдания, Агриппа подбегает к спутникам: «Глядите, бог умирает! Рок[4] опроверг ваши лживые речи: вы говорили, что я бессмертный, и вот мне конец»[5].

Но если главным отличием божественного является бессмертие, то каков же тогда отличительный признак идеи? Мы уже видели, что первая особенность идеи заключается в ее абсолютной неизменности, она ἀεὶ ὡσαύτως ὄν. Стало быть, она вечна, ἀεὶ ὄν. Главное ее свойство — вечность. Весьма примечательно, что в большинстве случаев, когда идея называется божественной, следующий эпитет определяет ее либо как бессмертную, либо как вечную, либо как собственно неизменную[6]. Приведем

---

[1] εὐμενής τι εἴης: это также технический термин, аналогичный εὔφρων [милостивый], ἱλαρός, ср. 'Ιθύφαλλον [фаллос, который несли на торжествах в честь Вакха] Гермокла в честь Деметрия Полиоркета (290 г. до н. э.), **Дурис**, ар. Athen., VII, 253 d, v. 7—8: ὁ δ' ἱλαρός, ὥσπερ τὸν θεὸν δεῖ, καὶ καλός — καὶ γελῶν πάρεστι [милостив он, как и положено богу, прекрасен и весел]. Следующий образ напоминает о солнечном сиянии Агриппы; между обоими пассажами вообще много общего, ср. ст. 9—12: σεμνόν τι φαίνεθ' [он казался чем-то священным] (σεμνόν обозначает приводящее в трепет неземное величие божественного *numen* [изваяния], ср.: ἀπέστιλβε μαρμαίρων τι φοβερὸν καὶ τοῖς ἐν αὐτὸν ἀτενίζουσι φρικῶδες [в нестерпимом свете блистало нечто ужасное, повергающее в трепет его лицезреющих], Иос. Фл.), — οἱ φίλοι πάντες κύκλῳ [вокруг — все его друзья] (ср. окружение льстецов, κόλακες, Агриппы), — ἐν μέσοισι δ' αὐτός, — ὅμοιον ὥσπερ οἱ φίλοι μὲν ἀστέρες, — ἥλιος δ' ἐκεῖνος [а посреди них — он — словно бы друзья звезды, — а он — солнце] (ср. ἔνθα ταῖς πρώταις τῶν ἡλιακῶν ἀκτίνων ἐπιβολαῖς ὁ ἄργυρος καταυγασθεὶς θαυμασίως ἀπέστιλβε [тут, озаренное первыми солнечными лучами серебро удивительно заблистало], **Иос. Фл.**). Склонность восточных народов к обожествлению прекрасно известна. Ср. историю с Павлом в Листре, *Деян. Апостолов*, 14, 7 сл.: солнечное сияние в подобных случаях обязательно (ср. Нерон νέος Ἥλιος [восходящее Солнце]) объясняет славословия льстецов.

[2] ὡς ἄνθρωπον здесь аналогично выражению ἄνθωπον ἐόντα, столь частому у Гомера, и, по-моему, в данном случае также употребляется в чисто ограничительном смысле.

[3] τοὐντεῦθεν κρείττονά σε θνητῆς φύσεως ὁμολογοῦμεν. Итак, θεός в первую очередь κρείττων θνητῆς φύσεως, т. е. он ἀθάνατος.

[4] εἱμαρμένη.

[5] ὁ κληθεὶς ἀθάνατος ὑφ' ὑμῶν ἤδη θανεῖν ἀπάγομαι.

[6] Мы уже знаем, почему Платон не отличает бессмертия от вечности.

несколько примеров[1]: «*божественное бессмертно*, умопостигаемо, едино в своей идее, неразложимо, постоянно и вечно тождественно самому себе»[2]; «*божественное*, а потому чистое и *единовидное*»[3]; «(философская душа) воспринимает истинное, *божественное*, *неподвластное мнению* для созерцания и пищи»[4]; подлинному философу, чей разум направлен на сущие вещи[5], негоже смотреть вниз, на человеческую суету, но, сосредоточив взор своей души на прекрасном порядке *вечно самотождественных* реальностей, он должен в меру своих сил им подражать и уподобляться: разве, восхищаясь своими друзьями, мы не стремимся подражать им? Также обстоит дело и с философом: сдружившись с *божественным* и упорядоченным, он тоже становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах[6]; душа должна осознать, что она единородна[7] *божественному*, *бессмертному, вечному*, и рассудить, является ли она единой в своей идее или же, наоборот, разделенной[8]; *вечную* часть души[9] необходимо объединить *божественной* связью с тем, что ей сродни[10]:

---

[1] В данном случае я воспользуюсь очень удобным справочником, составленным г-ном Mugnier в рамках его диссертации «Смысл слова θεῖος у Платона», Париж, 1930, хотя и совершенно не согласен с его выводами, в особенности — о тождестве демиурга и блага-единого.

[2] *Федон*, 80 a—b. Νοητόν в данном случае божествен вследствие своего бессмертия, притом что остальные эпитеты объясняют основания его ἀθανασία: напротив, не-умопостигаемое относится к человеку, поскольку оно смертно, и т. д.

[3] Там же, 83 e. Чистота и сущностная простота идеи — это причины ее неизменности.

[4] Там же, 84 a 8. Истинное бытие есть бытие, неизменное и невозникающее по своей природе. В этом качестве оно становится объектом знания в противоположность бытию изменчивому, подверженному возникновению и составляющему объект мнения.

[5] τοῖς οὖσι, т. е. на те, что существуют реально, или идеи.

[6] *Гос.*, VI, 500 c—d. Далее, 500 e, упорядоченный мир идей представляется в качестве образца, на который философ должен ориентироваться при управлении городом. Эта мысль получит подробное развитие в конце аллегории с пещерой; она также предваряет концепцию *Тимея* касательно демиурга, который тоже пользуется идеальным образцом, чтобы упорядочить свое государство — мироздание. Связь между тем и другим диалогами очевидна, и резюме *Государства* вовсе не случайно служит введением к *Тимею*. Божественная парадигма появляется еще в *Теэтете*, 176 e. Это место следует понимать в связи с *Гос.*, V, 472 c.

[7] ξυγγενής.

[8] *Гос.*, X, 611 e.

[9] τὸ ἀειγενὲς ὂν τῆς ψυχῆς.

[10] κατὰ τὸ ξυγγενές. Как мы знаем из *Федона*, это — идея.

Как именно? Укрепив в душе действительно истинное мнение посредством убеждения[1] в существовании прекрасных, справедливых и подлинных реальностей[2]; «если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному и упражняет преимущественно перед всеми прочими ту способность души, что видит *бессмертные* и *божественные* реальности, то неужели он, коснувшись истины, не стяжает бессмертие в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа?»[3]; наконец, *Филеб*[4] учит нас тому, что располагать нацеленным на *неизменное* знанием означает знать природу *божественного* круга и *божественной* сферы и ничего не ведать о сфере посюсторонней и видимой. Почему идеальная сфера называется божественной? Вне всякого сомнения, благодаря тому же самому свойству, что делает ее предметом знания благодаря ее неизменности.

Итак, через все диалоги красной нитью проходит одно и то же положение: идеальный мир может быть божественным постольку, поскольку он устойчив, неизменен и, следовательно, вечен. Результатом этого принципа становится диаметральное переосмысление теодицеи. Высшим божественным будут отныне не боги, а идеи; причем божественный их характер не есть следствие причастности семье бессмертных — как раз наоборот. Ведь главным свойством божественности является факт вечного существования, но это свойство по природе присуще именно идеям: неизменность, а значит и вечность их определяют. А вот боги, согласно общепризнанной традиции, являются результатом возникновения. Конечно, они не умирают. Однако они увидели свет, они родились, у них есть родословная. От других живых существ их отличает только то преимущество, что они не стареют и не умирают. В остальном они так же непостоянны, как и мы; они предаются страстям, меняют свое настроение, место и форму, у каждого из них есть своя история, свой миф. Одним словом, они не выходят из сферы видимого. Идея же умозрима. В этом качестве она является бытием *par excellence*. Будучи вершиной сущего, идея также божест-

---

[1] ὄντως οὖσαν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως: т. е. посредством знания, *Мен.*, 98 a, b.

[2] *Полит.*, 309 c. Эти реальности есть сущности. См. также *Соф.*, 254 a—b. Философ, поскольку он полностью сосредоточился на *идее сущего*, становится причастным сиянию χώρα [места] идей; тогда как обычный человек не обладает достаточной силой, чтобы сосредоточить око своей души на созерцании божественного: перед нами все то же тождество между ἀεὶ ὄν и θεῖον.

[3] *Тим.*, 90 b—c.

[4] 62 a.

венна по своей сути. Сами боги причастны божественному только потому, что они ее созерцают и кормятся ее зрелищем[1]. Эта революция — решающее событие в греческой религии со времен Гомера вплоть до возникновения христианства[2]. И действительно, последствия ее не замедлили сказаться. Что универсальная причина мира и материи, что первоначало явлений отождествлялись с бытием в наивысшей степени и тем самым получали имя Бога, — примеры этому Платон находил уже в прошлом: воздух Анаксимена, огонь Гераклита, ἄπειρον Анаксимандра, всеединое Ксенофана, сфера Эмпедокла последовательно получают предикат θεός, или τὸ θεῖον[3]. Но здесь мы все еще остаемся на уровне материальном. Новый и определяющий импульс, который привносит теория идей, переводит Бога мудрецов из видимого в незримое, из чувственного в умопостигаемое. В самом деле, если божественное совпадает с неизменным, бытием, которое не меняется ни на йоту, поскольку существует оно в области реальностей, познаваемых исключительно разумом, то с этого момента Бога следует понимать именно как высшее умопостигаемое, закон мироздания и мышления. Так, диалектическое движение, очищающее предмет научного созерцания, оказывается полезным также для созерцания предмета веры. Поскольку тот и другой предметы суть нечто одно, поскольку бытие, предмет платоновского познания, это то же самое бытие, к которому как к конечной цели стремится душа, — между философом и верующим не может быть никакого расхождения. Умный поиск единого-блага отвечает глубочайшим потребностям человеческой религии.

Эта общая картина нуждается в некоторых уточнениях. Всякая ли идея есть Бог? Является ли Бог умопостигаемым миром в целом? Не лучше ли оставить свойство божественности только за высшей идеей или, точнее, за первоначалом, единым «над сущностью», которое, как мы знаем, совпадает с высочайшими благом и прекрасным?

---

[1] πρὸς γὰρ ἐκείνους ἀεί ἐστι μνήμη κατὰ δύναμιν (т. е. ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια), πρὸς οἵσπερ ὁ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι [(у философа) память всегда по мере его сил обращена на те самые реальности, которыми божественен бог], *Федр*, 249 c.

[2] Этот момент хорошо освещается у **Виламовица** в главе *Платон* его замечательного сочинения *Der Glaube d. Hellenen*, t. II (1932), p. 246—260.

[3] *Vorsokr.*, p. 18, 32; 19, 9, 25 (Анаксимен); 65, 6 (Гераклит); 14, 42 (Анаксимандр); 40, 17 (Ксенофан); 184, 23 (Эмпедокл). Что касается νοῦς Анаксагора, это учение слишком ненадежно, чтобы из него можно было что-нибудь извлечь. О божественности чисел говорится в сочинении, подлинность которого, впрочем, чересчур сомнительна; ср.: Περὶ φύσεως, c. 235, 25; 247, 9.

Здесь было бы логичным следовать тому же пути, что и при анализе научного созерцания. Тогда мы говорили, что идея — это не «объективированная» универсалия: универсалия возможна только в мышлении — ее не созерцают; созерцание же, наоборот, предполагает непосредственное ви́дение объекта *присутствующего*, схваченного в самом его существовании. Вот это чувство присутствия, контакта с существующим бытием, и составляет отличие созерцания. Чувство присутствия выявляет объект в соответствии со способом познания, который превосходит познание рассудочное. В рассудочном познании νοῦς постигает только понятие, он постигает объект в его сущности, т. е. так, что связь, соединяющая в сущности предикат и субъект, становится достаточно ясной. Другими словами, из сущности, составляющей предмет его мысли, ум извлекает ее определение. Θεωρία требует большего. Для нее необходимо, чтобы объект ее существовал как бытие, чтобы он был бытием или, точнее, был бытием наивысшим. Но ведь существуют только индивиды: общее может быть предметом созерцания, только если оно принимает признаки единичной субстанции. Как преодолевается это расхождение? Можно ли утверждать вместе с Аристотелем, что Платон приписывает существование общему, пользуясь совершенно произвольным умозаключением? Что в поисках какого-то неизменного бытия, не обнаружив ничего подобного среди изменчивых чувственных вещей, Платон абстрагирует от них этот общий признак и поневоле наделяет сие мысленное образование сущностью; что в итоге мы получаем бытие только потому, что это бытие требовалось изначально, требовалось на том основании, что если уж существующими выглядят чувственные вещи, которые меняются, то абсолютно неизменное умопостигаемое должно существовать *a fortiori*. Однако кроме того, что таким образом, согласно критике Аристотеля, мы получаем всего-навсего иллюзорный мир, который попросту бессмысленно копирует реальный мир чувственного, такое «объективированное» умопостигаемое не подлежит никакому созерцанию. Оно — продукт умозаключения. Его существование не может схватываться в простом акте непосредственного ви́дения. Его доказывают, а не чувствуют. А ведь собственным отличием θεωρία, подчеркнем это еще раз, является не что иное, как *чувство присутствия*. Поэтому мы полагаем, что индивидуальное существование идеи можно — и это будет более разумно — объяснить иначе, если, конечно, руководствоваться буквальным пониманием платоновского текста. Существование идеи чувствуется как присутствие. Такой контакт запределен речи, запределен одному только

рациональному постижению νοητόν: получить определение сущности, охватить единым взглядом разума получившую определение сущность — вовсе не значит почувствовать ее существование. Это два совершенно разных опыта. Как подтвердить, что мы касаемся самого существа умопостигаемого? Здесь не поможет никакое представление. Представить равнобедренный треугольник — значит увидеть либо его название, либо его форму, либо как бы единым взором охватить его определение: ни одно из этих действий ничего не говорит о том, что равнобедренный треугольник существует. Точно так же мысленное представление справедливости может означать, что мы представляем либо слово «справедливость», либо какой-нибудь воображаемый образ, справедливость рисующий, либо что мы единомоментно обозреваем все составные части понятия справедливости, — но все это вовсе не значит, что справедливость чувствуют саму по себе, что чувствуют ее существование: такое ощущение возможно только в опыте.

Действительно, с одной стороны, *Федон* учит нас тому, что чистое постижение чистого бытия достигается посредством душевной сосредоточенности. С другой — диалектическое движение *Пира* показывает, что по достижении одной из высших категорий, идея которых пребывает в идеях низших, одного из тех формальных абсолютных первоначал, которые последовательно именуются прекрасным, благом или единым, по очищении этого объекта от всего чувственного и рационального, — *вдруг*, не в усилии мысли, но благодаря какому-то опыту этот объект *видят*, т. е. в каком-то невыразимом контакте ощущают его существование и присутствие[1]. Прекрасное-в-себе, которого по завершении концентрации души и очищения идеи таким образом касаются, больше не передает ни чувственного[2], ни умопостигаемого[3] содержания. Передо мною уже не *сущность* прекрасного: сущность прекрасного поддается определению, делится на части, предполагает наличие отдельных мыслеобразующих элементов, а значит, обладает составным характером и тем самым выражается в речи, тогда как прекрасное-в-себе не передает никакой λόγος. Его невозможно помыслить, контакт с ним происходит по ту сторону рас-

[1] ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένω [поскольку он касается истины], 212 a.

[2] οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον προσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει [прекрасное это явится ему не в виде какого-то лица, рук, или иной части тела], 211 a.

[3] οὐδέ τις λόγος οὐδε τις ἐπιστήμη [(это) не какое-либо рассужение, не какое-либо знание].

судка и абсолютно невыразим. Так что же еще можно сказать об этом объекте, кроме того, что он *здесь,* как абсолютно простое, абсолютно первое сущее? Его присутствие ощутимо, его можно коснуться, он существует и ощущение этого существования переполняет меня всеобъемлющей радостью. Влюбленному не наглядеться на своего возлюбленного, подле которого ему не хочется ни пить, ни есть: видеть его, быть вместе с ним — вот все, чего он жаждет. Как же тогда передать чувства того, кто созерцает божественное прекрасное само по себе, того, кто наслаждается его присутствием[1]!

Продолжая линию *Пира*, *Государство* описывает аналогичное восхождение к Благу. Здесь конечная цель также пребывает вне сферы рационального познания: благо существует по ту сторону какой бы то ни было сущности. Конечно, идею блага можно определить как и всякую другую сущность. Однако в этом качестве идея блага подразумевает λόγος и таким образом остается составной, а значит требует формального начала, объясняющего ее умопостигаемость. Но ведь благо как конечная цель само есть источник умопостигаемости. Это ему идея обязана своими бытием и мыслимостью. Значит, благо — это абсолютное первоначало. Оно выше идей, выше сущностей. Оно — чистое существование. Это то сущее, сущность которого совпадает с его существованием. Вот почему оно μόγις ὁρᾶται. Его познание более не является постижением какой-то одной сущности. Оно не передается в форме определения. Его нельзя выразить в речи. Оно — чистый контакт с присутствием. Именно этот контакт, его продолжительность, распространение заключенной в нем силы и служат основанием существования подчиненных идей. Идеи существуют только в силу причастности этому очагу света, или, как будет сказано в *Филебе*, в силу причастности этому формальному началу. Так же и чувство их существования есть лишь ослабленное ощущение высшего блага: здесь контакт изначальный и в нем — знание во всей его полноте; в случае же с идеями контакт остается производным, и познание их получается двояким: с одной стороны, это мышление (intellection) сущности, причем мышление, различающее только умопостигаемую составляющую идеи, ни в коей мере не распространяясь на ее существование; с другой — это ощущение существования идеи, чувство, развившееся из первичной интуиции, когда мы касались первоначала: идея становится предметом созерцания уже не метафорически, но в строгом смысле слова. И все же для

[1] θεωμένου καὶ ξυνόντος αὐτῷ, 211 d—e.

θεωρία этот предмет вторичен: первым, πρῶτος, является само начало, от которого идеи получают свою форму и существование. Начало это можно только созерцать, и с него же созерцание начинается. А вот подчиненные идеи есть объекты одновременно, во-первых, рассуждения и, во-вторых, уже на пути от первоначала (par reflux) — созерцания.

Эти сведения дополняет и уточняет доктрина *Филеба*. Весьма примечательно, что, начавшись с анализа удовольствия, а затем — блага, диалог переходит далее к теории единого, формального принципа, дающего единство всякой идее. Будучи составной, идея блага все еще определяется; более того, определение блага *по аналогии* подходит также для всеобщего формального первоначала: именно *постольку, поскольку мы понимаем* его как благо, формальное начало может определяться тремя характеристиками *Филеба*. Однако не будем забывать, что эти определения применимы к единому-благу только по аналогии. Конечно, единое-благо остается благом, и как таковое его можно квалифицировать как красоту, меру или истину. Но благом оно является по-своему; а это значит, что данные определения его характеризуют, но не ограничивают: они не определяют его в строгом смысле слова. В строгом смысле слова его определяет только его существование. Единое-благо есть формальный принцип, а не форма. Конечно, *если под ним понимать* исключительно модальность блага, то к нему можно смело отнести все определяющие элементы этой модальности, равно как и ко всякому прочему аспекту, который необходимо в нем выделить. Однако следует иметь в виду, что каждому из этих аспектов недостает самого главного — первоначала, которое трансцендентно им всем. Таким образом имя «*единое*», которым в *Филебе* Платон называет благо, выбрано предельно точно: именно оно ясно указывает на то первейшее свойство, благодаря которому принцип этот, никоим образом не будучи в числе составных идей, т. е. подлежащих определению (λόγος) смешений (μικτά), господствует над всем их миром, поскольку для каждой из них он является оформляющей и дающей единство причиной. Стало быть, насколько об абсолютном начале можно вообще хоть что-то *сказать*, имя «единое» выражает его «статус» (raison) наиболее достоверно: во-первых, оно сразу же сигнализирует о его превосходстве над умопостигаемыми реальностями в качестве их меры; и во-вторых, оно указывает на несоставной, абсолютно простой характер первоначала, на то в нем, что трансцендентно всякой сущности. Таким образом, мы видим определенный прогресс при переходе от *Государства* к *Филебу*. Акцентируя внимание на свойст-

ве первоначала быть единым, Платон, так сказать, затрагивает самую сокровенную его особенность. Но верно и то, что по сути начало это неопределимо: определить можно только сущность, тогда как единое сущности запредельно. Значит, знание, которое о нем возможно, — это уже не знание рассудочного порядка; это — чувство присутствия, благодаря которому единое постигается в том же акте существования, в каком существует самый настоящий индивид. Одним словом, такое познание должно быть тем самым контактом с бытием, который с полным правом можно квалифицировать как созерцание.

Какие выводы относительно нашего единения с божественным можно сделать из подобного обобщения законов познавательного созерцания? Если имеется соответствие между божественным и сущим, если сущее тем более божественно, чем более оно сущее, и если к тому же учесть, что сущее отождествляется с идеями, то становится ясным, что поскольку формальный принцип, идеи объединяющий, в качестве принципа их существует в большей степени, нежели сами идеи, он также будет и более божественным. Движение к божественному естественным образом завершается на прекрасном *Пира*, благе *Государства*, едином *Филеба*. Здесь Бог существует изначально и первостепенно. А поскольку мир идей, если его понимать как множество умопостигаемых реальностей, расположенных в иерархическом порядке, становится умопостигаемым и существующим только в силу своей причастности благу-единому, то мир идей оказывается божественным только вторично. В строгом смысле слова собственно Богом является только то, что является в наибольшей степени сущим, т. е. объединяющее начало. Таковы в моем понимании вершина платоновской теологии и подлинный Бог Платона. Сразу же становится ясно, что этот Бог удивительным образом отвечает — и даже является тем единственным, что только и может отвечать, — восходящему движению религиозной θεωρία. Ведь, как и созерцание ученого, это движение не останавливается на одних лишь идеях, целиком обусловленных благом-единым: благу-единому они обязаны своими формой и бытием; именно причастность благу-единому позволяет рассматривать их как существующие индивиды; наконец, именно в силу их продолжительного контакта-единения с благом-единым мы вообще воспринимаем их существование. Но ведь созерцание в собственном смысле слова как раз такое восприятие и поразумевает. Поэтому, коль скоро религиозное созерцание по своей природе может быть направлено сугубо на существующие индивиды и поскольку идеи являются идеями только потому, что они причастны

абсолютному первоначалу, то религиозное созерцание необходимым образом должно быть направлено на этого первоиндивида, это сплошное сущее, сущее, состоящее лишь из собственного существования.

Здесь можно возразить, что в *Филебе* Платон указывает скорее на то, что формальный принцип, благо-единое, является умом. Но ведь Платон не утверждает этого прямо — ни один текст диалогов никак не подтверждает столь категоричные утверждения Аристотеля. Строгое (bon) следование платонизму предполагает лишь то, что Бог пребывает на вершине умопостигаемого и сущего: возможно, та же самая причина является умом или может им быть. Но неясность позиции Платона предостерегает и нас от дальнейших уточнений касательно отношений идеи с единым. Далее строгий платонизм предполагает, что смешанная (μικτόν) идея получает свое единство от единого; стало быть, она единому причастна, или, пользуясь словами *Государства*, получает от единого свет, благодаря которому мыслится и существует. Однако ничто не позволяет сделать вывод, что идеи суть мысли единого и что «занебесная область» *Федра*[1] и «умопостигаемая область» *Государства*[2] тождественны божественному уму.

Наконец, основополагающие принципы платоновской системы не позволяют уподобить первому (πρώτως) Богу демиурга или мировую душу. Все, о чем можно говорить на основании диалогов, или внутренней логики платонизма, это что божественное согласуется с иерархией сущего и что сущее прежде всего умопостигаемо. Поэтому божественное должно помещаться в мире умопостигаемого, и тогда Бог должен быть либо этим миром во всей его полноте, либо одинаково причастными божественному будут все идеи, взятые по-отдельности, либо, наконец, свойство божественности сохраняется только за формальным началом, идеям трансцендентным, а сами идеи будут божественными только через причастность этому началу. Здесь наиболее правдоподобным кажется третий вариант, если, конечно, мы хотим следовать закону пропорции между божественным и сущим: чем выше степень сущего, тем выше степень божественности. Так что Богом по преимущест-

---

[1] τόπος ὑπερουράνιος, 247 c.

[2] VI, 509 d, VII, 517 b. **Аристотель**, *О душе*, III, 4, 429 b 27, принимает мнение тех, кто утверждает, что «душа — это место идей», τόπος εἰδῶν, при условии, если под ψυχή понимать умную душу и считать, что идеи пребывают в ней потенциально, а не актуально, ср. **Филопон**, 524, 6. Каким бы ни был источник этой δόξα, Стагирит вовсе не говорит о божественном уме и обособленных формах.

ву, т. е. источником умопостигаемости и существования, должно быть именно единое-благо. Во всяком случае Бог может быть только умопостигаемым, или реальностью, которая умопостигаемое превосходит: совершенно невозможно представить его ниже, зависимым от идеального мира, где-то в промежутке между идеей и чувственным, приводящим чувственное в порядок по образцу идей. А ведь именно таковы статус и деятельность демиурга в *Тимее*. Поэтому-то он и появляется в пассаже, который относится к мифу, а не к диалектике. То же самое *a fortiori* относится к мировой душе. И самый весомый аргумент тому — понятие θεωρία, составляющее предмет настоящей книги. Восхождение к идеям — это не только поиск истины, оно отвечает глубочайшим чаяниям души в целом. Пафос *Федона*, *Пира* и *Федра* — пафос религиозный. Созерцая идеи, мудрец *Теэтета* ищет прибежище в Боге. Стало быть, познание должно завершаться там же, куда рвется душа. Бытие в понимании ученого и бытие в понимании мистика — это одно и то же. Но бытие ученого — это по определению умопостигаемое, или, скорее, начало, обусловливающее умопостигаемость νοητά: это то самое начало, к коему приходят в созерцании; именно вследствие контакта с ним созерцают идеи. Значит, на то же самое начало должно быть направлено также созерцание мистическое. Другими словами, религиозная θεωρία может распространяться только на сущее, видимое *нусом*, сущее присутствие которого ощущается в своего рода встрече, ноэтическое познание превосходящей. Так вот, ни демиург, ни мировая душа этим условиям не отвечают; а значит, не являются они и предметами θεωρία[1].

Здесь возникает одна сложность. Если объект религиозного созерцания тождествен объекту созерцания познавательного, если Бог и единое совпадают, значит ли это, что религиозный акт видения Бога является тем же, что и акт познавательной θεωρία; то есть тем чувством существования, к которому приходит мышление, когда, сосредоточившись на самом себе, очищает свой объект от всякого воображаемого содержания и всякой сущности? Тождественна ли радость, которая охватывает тогда душу, радости философской, той «gaudium de veritate», которую порождает уверенность в столь желанной встрече с бытием? Или же в этом ощущении есть нечто другое, указующее скорее на религиозный характер постижения и вызванные им эмоции; одним словом, не-

[1] Об аргументации г-на **Mugnier**, *цит. соч.*, с. 130—132 см. Приложение VI.

что, отделяющее религиозную радость от философской как один вид радости от другого? Это, как мы увидим, ключевая апория в проблематике созерцания. Решить ее можно, только пройдя «долгий путь», то есть попытавшись лучше разобраться в окончании нашего текста из *Федона*[1]: «Когда душа уходит к невидимому, божественному и бессмертному, она достигает места, в котором ее ожидает блаженство».

[1] *Федон*, 81 a.

ГЛАВА II

БЛАЖЕНСТВО[1]

1. δαίμων и εὐδαιμονία

История греческой морали являет зрелище неустанной погони за счастьем. Быть счастливым — предел мечтаний: выше уже ничего нет. Ἀνάγκη στῆναι [нужно остановиться]. При этом слово *счастье* понималось по-разному. Так могли именовать славу, удовольствие, созерцание, деятельность, бесстрастность, безмятежность; но как бы счастье ни понимали: положительно или отрицательно, как бурную деятельность или как недеяние, — всегда преследуют только его. И потому единственным предметом науки об образе жизни, нравах и поведении человека было определение этой цели и способов ее достижения.

Однако у слова *эвдаймония* есть собственное, первичное значение: Εὐδαίμων — это «тот, кто получил в долю хорошего δαίμων». Что же такое δαίμων?

Ὦ μάκαρ Ἀτρείδη μοιρογενὲς ὀλβιόδαιμων: «О блаженный Атрид, ты от рождения получил в долю счастливого δαίμων», — кричит старый Приам при виде Агамемнона, на которого указывает Елена[2]. Здесь оба эпитета составляют единое целое и объясняют друг друга. «Все люди рождаются со своей долей, μοῖρα. Преимущество Агамемнона, то, что ставит его в один ряд с блаженными, μάκαρες, богами, состоит в том, что он располагает счастливым δαίμων, или, точнее, в том, что некий δαίμων дал ему в долю счастье, ὄλβος»[3]. Если же мы обратимся к этимологии, то увидим, что δαίμων — это «тот, кто распределяет долю». У этого слова то же происхождение, что у глаголов δαίομαι [делить на части, наделять,

---

[1] Именно так [la béatitude] на протяжении всей этой книги я буду переводить прекрасный греческий композит εὐδαιμονία. Словом *beatitudo* или *vita beata* для выражения той же идеи пользовались уже римляне.

[2] *Илиада*, III, 182.

[3] **Wilamowitz,** *Der Glaube der Hellenen*, I (1931), p. 362.

раздавать], δαίνυμι [устраивать пир, угощать] и субстантива δαίς [ровный, надлежащий, пища]: всем им присуще значение распределения, разделения. Δαὶς ἐΐση у Гомера — это трапеза, в которой участвуют на равных. По-видимому, это значение одно из самых древних. Следовательно, δαίμονες — это боги постольку, поскольку они назначают то, что нам причитается. Изначально смысл этого слова благоприятный: δαίμονες суть «податели благ» (δωτῆρες ἐάων). Но может он быть и неблагоприятным: так, в *Одиссее* говорится о плохом (κακός), пагубном (στυγερός)[1] δαίμων. Во всяком случае доля эта есть наша участь, назначенная окончательно и бесповоротно: ἄσέ με δαίμονος αἶσα κακή, «меня поразил пагубный приговор раздатчика»[2]. Итак, мы естественным образом переходим от «того, кто раздает жребии» к самому жребию. Πάρος τοι δαίμονα δώσω: «Сейчас ты получишь то, что тебе причитается», — кричит Гектор Диомеду[3]. Здесь δαίμων — это только синоним μόρος. Перед нами та же двусмысленность, что и в случае со словом μοῖρα, которое иногда означает нашу долю, а иногда персонифицируется и принимает значение некой силы, назначающей каждому свою участь, судьбу. Сейчас слово *участь* мы понимаем точно так же: можно сказать *моя участь* и *участь* вообще. «Хочешь бывалую участь вернуть, так уж лучше работай»: таков мудрый совет Гесиода его брату[4]. «Ты, видно, благороден, — говорит сторож из Колона Эдипу, — хоть и обездолен»[5]. Δαίμων Эдипа — это не что иное, как его доля слепого и нищего. В *Финикиянках* Антигона встает на защиту своего брата: разве это он виноват в том, что будучи сыном Фив сражался против своего города? Это все судьба: Полиник попросту воздал ей ту долю, что она ему назначила, οὐκοῦν ἔδωκε τῇ τύχῃ τὸν δαίμονα[6]. При объяснении этого пассажа

---

[1] V, 396; X, 64 в аналогичной формуле: στυγερὸς δὲ Foί ἔχραε δαίμων = τίς τοι κακὸς ἔχραε δαίμων.

[2] Od., XI, 61.

[3] Il., VIII, 166. Согласно **Виламовицу**, эта версия поздняя, *цит. соч.*, с. 365.

[4] Труды и дни, 314: δαίμονι δ' οἷος ἔησθα, τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον; ср. комментарий **П. Мазона**, 1914, с. 89.

[5] πλὴν τοῦ δαίμονος, *Эдип в Колоне*, 76. В аналогичной формуле Еврипид использует слово τύχη, *Ифигения в Авлиде*, 1403: τὸ μὲν σόν, ὦ νεᾶνι, γενναίως ἔχει, — τὸ τῆς τύχης δὲ... νοσεῖ [твой дух, дитя, конечно, благороден, — но долей ты своей обделена].

[6] **Еврипид**, *Финикиянки*, 1653. Таким образом, здесь δαίμων Полиника — это его несчастная доля, сделавшая из него вопреки ему самому врага Фив, πόλεως ἐχθρὸς ἦν, οὐκ εχθρὸς ὤν [Был города он враг, хотя врагом и не был], 1652, ср.: **Виламовиц**, *цит. соч.*, с. 365, примеч. 1. Полиник невиновен. Он был

схолиаст Гомера удачно переходит от одного смысла к другому: «Боги, — отмечает он, — именуются δαίμονες потому, что они судьи и управители людей»; и далее, комментируя стих Алкмана[1]: «*Он назначил им свой собственный жребий и распределил* δαίμονες, *которые причитались ему самому*», сообщает: «то есть те участь и долю, которые назначили δαίμονες»[2].

По мере того как мы отходим от Гомера, слово δαίμων в единственном числе[3] все больше утрачивает личностный характер и понимается безлично. В стихах Феогнида мы находим оба значения[4]. Персонифицированный δαίμων наделяет благами даже последних негодяев, но доля в совершенстве[5] причитается только избранным[6]. Никто не бывает ни богатым ни бедным, ни хорошим ни дурным без вмешательства распределяющего божества, νόσφιν δαίμονος[7]; то же самое божество тешит иллюзиями зарвавшегося в своем стремлении к совершенству[8]; надежда и склонность к риску

вправе требовать отцовского наследства, τί πλημμελήσας, τὸ μέρος εἰ μετῆλθε γῆς [в чем прегрешив, просил земли он доли?], 1655. Его наказание незаконно, ἔννομος, 1651.

[1] фр. 69 Bergk = 72 Edmonds.

[2] **Schol.**, ad Il., I, 222 οὕτως δαίμονας καλεῖ θεοὺς ὅτι διαιτηταί εἰσι καὶ διοικηταὶ τῶν ἀνθρώπων, ὡς Ἀλκμὰν ὁ λυρικός φησι· «ὸς Fέθεν πάλοις ἔπαλε δαιμόνας τ' ἐδάσσατο», τοὺς μερισμούς, τὰς διαιρέσεις αὐτῶν. Ударение δαιμόνας τ' я принимаю вслед за **Виламовицем**, *цит. соч.*, с. 363, примеч. 1. Конечный α долгий: δαίμονας в изд. Бергка и Эдмондса ошибочно исправляется на διανομάς: при этом теряется весь смысл цитаты.

[3] Но не во множественном: развитие значения формы δαίμονες идет в противоположном направлении. Если сначала она указывала на некий божественный характер, то впоследствии она обозначает особый класс божественных существ, промежуточный между θεοί и людьми. Δαίμονες Гесиода, *Труды и дни*, 122, — это еще боги. «Люди золотого поколения становятся *богами:* в эпосе у слова δαίμονες нет другого смысла. Разделение на *богов* и *демонов* произошло после Гесиода», **Мазон**, *Комментарий*, с. 71, **Роде**, Ψυχη, фр. пер., с. 79—80. Следует обратить внимание, что эти δαίμονες являются «распределителями богатства», πλουτοδόται, 126. Согласно доксографу, которого цитирует **Афенагор**, *Апол.*, 23, с. 141, 16 Geffcken, различение меду богами и демонами, якобы, восходит к Фалесу. Как бы то ни было, представление о промежуточных демонах становится действительно распространенным только начиная с Платона и Ксенократа. О платоновской демонологии, см.: **Робен**, *Пл. теор. любви*, с. 132 сл.

[4] Ср. **Виламовиц**, *цит. соч.*, с. 364, примеч. 1.

[5] ἀρετῆς μοῖρα.

[6] 149—150. В том же смысле «распределителя» следует понимать θεός, который появляется в ст. 151.

[7] 165—166. Ср. противоположное выражение σὺν δαίμονι, Il., XI, 792 и т. д.

[8] 402—406.

считаются плохими демонами, поскольку они наделяют как добром, так и злом[1]. В то же время мы читаем: «Многие обладают скверным сердцем, но прекрасной долей[2]: у других — добрые намерения, но они стонут под тяжестью своей злосчастной доли»[3]. Таким образом, «раздатчик доли» и «выпавшее на долю» в конце концов отождествляются с τύχη. Долю, то есть совершенство, доставшееся от рождения, сочетание δαίμων γενέθλιος обозначает еще у Пиндара[4]: это μοιραγενὴς ὀλβιοδαίμων *Илиады*. Но вот появляется сочетание τύχα δαίμονος[5] [благодаря своему совершенству], совершенно аналогичное по форме сочетанию τύχα πότμου[6] [благодаря богатству]. Великий ум Зевса ведет δαίμων любезных ему героев[7]; δαιμόνιαι — это качества[8], которыми обладают от природы, и которые возвеличивает благая доля (εὐτυχία)[9]. Нет ничего удивительного в том, что у Аристофана δαίμων и τύχη оказываются синонимами: «согласно доле, уготованной божественным раздатчиком», и «согласно тому, что суждено», — это одно и то же[10].

Соответственно становится понятным и смысл слова εὐδαίμων. Εὐδαίμων — это «получивший благую долю». Конечно, изначально данное слово обладает религиозной коннотацией: благой долей нас наделило божество; всякое благо, как и всякое зло, исходит от богов. Однако этим религиозный смысл его исчерпывается: пока еще рано понимать под этим словом что-то вроде пребывания в нас Бога. Когда Гераклит объявляет, что «δαίμων человека — это его характер»[11], он ни в коем случае не имеет в виду, как Марк Аврелий, того внутреннего бога, ὁ ἔνδον δαίμων, подле которого нам достаточно быть один на один[12]. К этому прекрасному учению придут только в результате длительного развития. Мудрец из Эфеса имеет в виду то, что каждый из нас сам назначает свою участь, сам определяет свою судьбу: все это зависит только от характера

---

[1] 637—638.

[2] χρῶνται... δαίμονι δ' ἐσθλῷ.

[3] δαίμονι δειλῷ μοχθίζουσι, 161—164.

[4] Ol., XIII, 105.

[5] Ol., VIII, 67.

[6] *Pyth.*, II, 56.

[7] *Pyth.*, V, 122—123.

[8] ἀρεταί.

[9] *Nem.*, I, 9—10.

[10] *Птицы*, 544: κατὰ δαίμονα καὶ κατὰ συντυχίαν ἀγαθήν, ср.: **Диагор**, 2 (Edmonds): κατὰ δαίμονα καὶ τύχαν.

[11] ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, фрагм. 119, Дильс.

[12] II, 13, 1.

человека (ἦθος)[1]. Так что когда Менандр называет причиной блаженства присутствие доброго гения, который придается нашей личности, то подобная концепция «ангела-хранителя» и причины нашей судьбы говорит уже о новой системе взглядов[2].

Возможно, эта система взглядов отвечала каким-то народным верованиям, обоснованию которых, несомненно, способствовал Платон. Так, в мифе *Федона* упоминается традиционное поверье[3] о присущем каждому человеку гении, который сопровождает его с момента рождения и после смерти приводит в место суда[4]. Этот гений приставлен смотреть за человеком: это его пост[5]. Поскольку у чужеземца, говорится в *Законах*, нет ни друзей, ни родственников, он больше, чем кто-либо, заслуживает сострадания людей и богов. Поэтому его защищает ξενίος δαίμων [гений-гостеприимец], входящий в свиту Зевса-Ксения[6]. Все это ни в чем не расходится с общераспространенной традицией, и, возможно, только дополняет фразу Гесиода[7]: «По воле всемогущего Зевса храбрецы[8] становятся богами, которые живут на земле и блюдут смертных». Но вот появляется и нечто оригинальное: наш δαίμων — это не что иное, как наша душа. «Что касается главнейшего вида нашей души, то ее должно мыслить себе как δαίμονα, приставленного к каждому из нас Богом; это тот самый гений, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела. И вот, благодаря своему родству с небом душа, или наш гений, влечет нас прочь от земли, поскольку мы

[1] Та же самая идея, по-видимому, содержится и в сказании Эра в *Государстве*, X, 617 e: душа, которой предстоит вселиться в тело, не получает свой жребий от *даймона*, а выбирает своего *даймона* и свою судьбу сама; причем ее личный выбор обусловлен ее характером, ее ἦθος. Οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται ἀλλὰ ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε [Не вас получит по жребию гений, но вы изберете гения]; ср.: *Законы*, X, 904 b—c.

[2] fr. 550 Kock: ἅπαντα δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται — εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου [Во всех делах пособник гений у людей — едва родятся, жизнь их он к таинствам ведет].

[3] ὡς λέγεται, 107 d.

[4] Примечательны слова: ὁ ἑκάστου δαίμων ὅσπερ (ἕκαστον) ζῶντα εἰλήχει [тот самый гений, которому каждый достался в удел при жизни]: здесь еще очень чувствуется идея назначенного жребия. Ср.: **Ps. Lys.**, *Epitaph.*, 78: ὅ τε δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχώς [гений, получивший в удел нашу долю], **Феокрит**, IV, 40: αἰαῖ τῶ σκληρῶ μάλα δαίμονος ὅς με λελόγχει [Горе мне! Как он суров, этот гений, меня получивший]. Относительно неподлинности этой эпитафии, ср.: **Виламовиц**, *Платон*[2], II, 127, 1.

[5] 108 b ὑπὸ τοῦ προστεταγμένου δαίμονος οἴχεται ἀγομένη [(душа) послушно следует за приставленным к ней гением], ср. 113 d.

[6] V, 729 e.

[7] *Труды*, 112. Платон цитирует ее дважды.

[8] Золотого поколения.

растение не земное, но небесное; ведь голову, являющую собою наш корень, божество простерло ввысь, туда, где изначально была рождена наша душа, а через это оно сообщило всему телу прямую осанку»[1]. Из всего, чем мы действительно располагаем, самое божественное — это душа, поскольку из всего нашего имущества она принадлежит нам в наибольшей степени. Поэтому каждому надлежит преклоняться перед своею душой, причем преклонение это должно быть непосредственным продолжением почестей богам и вторичным божествам. Только душу почитают не славословиями и дарами, а тем, что пытаются сделать ее лучше[2]. Таким образом, душа, поскольку она сама выбирает свою судьбу и назначает свой жребий, на самом деле и является нашим собственным δαίμων. Из-за нее, то есть из-за обосновавшегося в нас δαίμων, мы бываем счастливыми или несчастными. Причем этот δαίμων нисходит с неба, от Бога (θεόθεν), ведь он — наша душа. Вот каким глубоким смыслом впоследствии обогатился афоризм ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Рассуждая в том же ключе, уже Демокрит как-то сказал: «*Эвдаймония* и *какодаймония* принадлежат душе. Ведь *эвдаймонии* нет ни в стадах, ни в золоте: обитель человеческой судьбы — это его душа»[3]. Ксенократ говорит почти то же самое. Однако слова его уже тяжелей, они целиком мистичны: душа сродни божественной идее; и назначение ее — эту идею созерцать. Она видела идею в предыдущей жизни, и снова узрит ее после смерти человека. Будучи божественной, δαίμων, она отправится к δαίμονες, чтобы питаться заодно с ними в долине истины. Тогда, говорится в *Федоне*, она познает «эвдаймонию». Весь этот платоновский контекст в словах Ксенократа обретает статус своего рода евангелия: «εὐδαίμων — это человек с добродетельным[4] δαίμων;

---

[1] *Тим.*, 90 a—b.

[2] *Законы*, V, 726 e—727 e. Не имел ли в виду это прекрасное учение Марк Аврелий, когда говорил о θεραπεία [заботе] о внутреннем боге, II, 13, 1—2?

[3] Фр.: 170—171 Дильс: ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος. Таков мой перевод этой γνώμη. Для полного ее понимания, по-видимому, нужно снова обратиться к общей эволюции слова δαίμων: распределитель уделов, выпавший на долю удел, судьба, судьба, которая зависит от души. Здесь мистический смысл кажется мне маловероятным. В моральных сентенциях Демокрита нет и намека на мистицизм. Они гораздо ближе к здравому смыслу, каким он предстает у гномических поэтов. Мистический характер это учение принимает только у Платона, возможно, под влиянием орфизма. О табличках из Петелии и Фурии, ср. *Orfic. Fragm.*, fr. 32 a—g Kern; относительно **Эмпедокла**, ср. fr. 115 Diels.

[4] σπουδαῖος: должно быть, речь идет только об ἦθος, однако мы видели, какой философу-платонику виделась подлинная добродетель; см. выше, часть первая, гл. II, κάθαρσις.

или, как говорит Ксенократ, это человек с добродетельной душой, поскольку δαίμων каждого есть не что иное, как его душа»[1].

Осмотрим завоеванные позиции. Для крестьянина Гесиода счастливая доля приобретается в труде, а именно в земледелии. Понятие εὐδαίμων связывается с понятием ὄλβιος [богатый], всегда указующим на счастье материальное[2], поэтому: «Тот меж людьми и блажен и богат, кто, все это усвоив[3], — делает дело, вины за собой пред богами не зная, — птиц вопрошает и всяких деяний бежит нечестивых»[4]. Работать и не гневить Бессмертных (ἀναίτιος ἀθανάτοισιν) — вот в чем секрет того низменного счастья, что выпало на долю человека. Пиндару, певцу «лучших», ἄριστοι, по вкусу радости более изысканные, но не менее преходящие. Если кто-то и счастлив, — сообщает он Гиерону, — так это ты: твоя доля — блаженство[5]. Разве Гиерон не владыка народов? И разве не это наилучшая участь? Εὐδαίμων ἀνήρ, герой действительно достойный, чтобы его восхваляли, — победитель на великих играх, тот, кто стяжал награду в кулачном бою, или благодаря мощи своих ног[6], или благодаря своей отваге и силе[7]. Понять составляющие счастья, которые по душе Пиндару, нам помогает ода Согену, победителю в пятиборье. Это — физическая сила, одинаково блестящие юность и старость, дети и внуки, способные хранить честь родителя, равно как и обрести пущую[8]. Таков же идеал Солона, как он излагает его Крезу в известной истории: самый счастливый человек — это афинянин Телл. На протяжении всей его жизни город наслаждался миром; сыновья его были добродетельны и прекрасны; у него народились внуки, и никто из них не умер

---

[1] **Арист.**, *Топ.*, II 6, 112 a 36. Ср. **Клем. Алекс.**, *Стром.*, II, 22, с. 499 P. Εὐδαιμονία эквивалентна τὸ εὖ τὸν δαίμονα ἔχειν [обладанию благим гением].

[2] Ср. **Sappho**, fr. 100 Edm. (80 Bergk): ὁ πλοῦτος ἄνευθ' ἀρετᾶς οὐκ ἀσίνης πάροικος — ἀ δ' ἐξ ἀμφοτέρων κρᾶσις εὐδαιμονίας ἔχει ἄκρον [богатство без добродетели не сосед безопасности — зато их сочетание — это вершина счастья], где, как мы видим, *эвдаймония* подразумевает обладание богатством и *арете*. Но так ли надежен этот текст? Эдмондс вслед за Гизихием читает δαιμονίαν ἄκραν ἔχει [достигает божественной высоты]. Если оставить εὐδαιμονίας, то, по-видимому, это первый случай употребления данного слова в греческой литературе.

[3] Советы относительно *трудов* на полях и *дней*, благоприятных для той или иной работы.

[4] *Дни*, 826—828.

[5] τὶν δὲ μοῖρ' εὐδαιμονίας ἔπεται, *Pyth.*, III, 84.

[6] ποδῶν ἀρετᾷ.

[7] *Pyth.*, X, 22—24.

[8] *Nem.*, VII, 98—101.

при его жизни; он был достаточно состоятелен для афинянина; наконец, кончина Телла также в наивысшей степени почетна: он пал в сражении при Элевсине, отражая неприятеля. Афиняне устроили ему погребение за государственный счет и осыпали почестями[1]. Обращает на себя внимание, что слова εὐδαίμων и εὐδαιμονία, которые вообще не встречаются в *Илиаде* и *Одиссее*, у Пиндара также еще достаточно редки. Поэт предпочитает старое слово ὄλβιος, производное от ὄλβος и выражающее прежде всего материальный достаток. 'Ολβιώτατος — так Геродот характеризует Телла и его счастье. Сообщив о традиции массагетов жарить и поедать своих престарелых родственников, он делает вывод, что «на их взгляд, лучшей участи даже не представить», ταῦτα τὰ ὀλβιώτατά σφι νενόμισται[2].

«Счастлив, удачлив, блажен, кто, всех не пройдя испытаний, — Спустится в черный Аид, в мрачные домы уйдет, — так и не зная греха, что вызван бывает нуждою, — страхом пред сильным врагом, истинных мыслей друзей», — вещает брат Кохелета, пессимист *Феогнида*[3]. Одному нашему слову *счастливый*[4] соответствуют три прилагательных: μάκαρ, εὐδαίμων, ὄλβιος. Синонимия их обусловлена самой природой превозносимого счастья: пока еще счастье остается на человеческом уровне. Но вот и другой мотив: «Вот бы счастливым мне быть и любимцем бессмертных! Кирн, не влечет меня так ни к какой другой славе!»[5] Какой шаг вперед по сравнению с Гесиодом! В его *Трудах* все счастье сводится к жизни без прегрешений перед бессмертными: если крестьянин будет разбираться в божественных знамениях, разгадывать полет птиц, если он не станет пренебрегать обычаями, то боги его не покарают. Теперь наилучшее — это *эвдаймония*. Речь идет ни больше ни меньше, как о дружбе богов.

---

[1] Геродот, I, 30, 4—6.

[2] I, 216, 2.

[3] 1013—1016.

[4] [heureux].

[5] 653—654, аутентичный греческий текст: ἀρετῆς δ' ἄλλης οὐδεμιῆς ἔραμαι. "Εραμαι звучит очень сильно. У Платона проводником души к едее как раз и является любовное вожделение, ἔρως. Высшая идея прекрасного — это высший предмет любви. Конечно, перед нами пока что только отдаленное предчувствие. И все же мы видим, на какой подходящей почве пустил корни этот прекрасный цветок. О переводе ἀρετή, см.: **Пиндар**, *Олимп.*, VII, 89: ἄνδρα τε πὺξ ἀρετὰν εὐρόντα [к мужу, стяжавшему славу в кулачном бою], **Софокл**, *Филоктет*, 1420: ἀθάνατον ἀρετὴν ἔσχον [я обрел бессмертную славу], **Плат.**, *Пир*, 208 d: ἀλλ' οἶμαι, ὑπὲρ ἀρετῆς ἀθανάτου καὶ τοσαύτης δόξης εὐκλεοῦς πάντες πάντα ποιοῦσιν [Я думаю, что все делают все ради бессмертной славы и такой почетной молвы], и т. д.

Теперь, сделав эти оговорки, мы можем перейти к проблематике счастья, как ее понимали в окружении Сократа и среди учеников Платона. Цель подобных изысканий мы уже знаем: быть счастливым. В чем же тогда состоит счастье? Лучшего предмета для дискуссии не пожелаешь![1]

В эпоху Цицерона к услугам юных римлян, ищущих в Афинах мудрости, было четыре школы. Школы эти разнились мировоззрением, подходами к проблематике бытия и познания; они даже по-разному понимали значение слова *счастье*. И тем не менее все они гордились тем, что к счастью ведут. Каждая школа знала его секрет: само собой разумеется, речь шла о наилучшем вообще. За три века до этого в сочинении, посвященном не знанию, а диалектике, Стагирит, сообщая о расхожих мнениях своего времени, пи-

---

[1] Было бы чрезвычайно интересно рассказать об изменении концепции счастья у философов-моралистов Греции. Повторим еще раз: грек никогда не ставил под сомнение универсальный характер этой темы. Он никогда бы не согласился с тем, что человек может стремиться к чему-то другому, кроме счастья. Это было для него одной из тех неоспоримых и обязательных для всех истин, которые на практике принимают характер исходного основоположения и посылки силлогизма. Даже тогда, когда в смятенных Афинах мудрецы Сада и Стои сводили счастье к чему-то отрицательному, к отчужденности, отрешенности: ἀλυπία, ἀοχλησία, ἀταραξία, ἀπάθεια (учение тех, кто отождествляет блаженство с ἄλυπος βίος [беззаботной жизнью] критикуется уже в *Филебе*, 43 d, 44 b сл., ср. **Эпикур**, фрагм. 85 Bailey. 'Αοχλησία [беззаботность] упоминается Спевсиппом, στοχάζεσθαι τοὺς ἀγαθοὺς τῆς ἀοχλησίας [благородные должны стремиться к беззаботности], ср.: **Clem. Alex.**, *Strom.*, II, 21, cf. **Epicur.**, *Ep.*, III, 127, и fr. LXXIX Bail. 'Αταραξία [невозмутимость] более характерна для эпикуреизма, *Ep.*, I, 82; II, 85, 96; III, 128, fr. 1 и 80 Bail., так же как ἀπάθεια [бесстрастие] для стоиков, ср. *Stoicor. Vet. Fragm.*, Index s. v.), — даже при этом для себя самих они по-прежнему ищут именно счастья, и к счастью же ведут юные души. Портик не составляет исключения. Если эта школа и настаивает на каких-то идеях, которые можно соотнести с нашим представлением о *долге* (понятия τὸ καθῆκον, τὰ καθήκοντα, встречаются уже у **Ксеноф.**, *Киропедия*, I, 2, 5, характерны для стоиков, **Cic.**, *de Officiis* (*officium* — перевод τὸ καθῆκον), I, 3; **Diog. Laert.**, VII, 25 и т. д.), то этот долг все же пока не является абсолютной необходимостью. Перед нами еще не «категорический императив», не первичная аксиома. На это указывает само слово: τὸ καθῆκον, «подобающее». Мы остаемся в сфере относительного, а не абсолютного. Абсолютно благо, совпадающее с *эвдаймонией*. Стоик Сенека называет свой трактат *о счастливой жизни*. Последняя цель нисколько не изменилась. Однако характер ее определения, а значит и средства ее достижения не были все время одинаковыми, и потому изучение изменений в данном вопросе есть самое полезное средство для выявления чаяний (réactions) греческой души. Если мы знаем, в чем человек видит свое счастье и как он к нему стремится, мы не так уж и далеки от понимания его сути.

сал следующее[1]: «Следовательно, мы будем утверждать, что счастье это (1) успех, сопряженный с добродетелью[2], или (2) полный достаток в жизни[3], или (3) жизнь, приятная вследствие своей устойчивости и размеренности[4], или (4) изобилие скота и рабов, когда их можно сохранить[5] и ими пользоваться»[6]. Согласно Бёрнету[7], последние три определения — это возможная аллюзия на диспуты, которые уже тогда велись в Академии. Об аналогичной дискуссии свидетельствует *Филеб*. В этом диалоге Сократ, в частности, характеризует «противников» и «единомышленников» Филеба[8]. Противники — это брюзги, которые сводят удовольствие к отсутствию страдания. Возможно, речь идет о Спевсиппе[9]. Сторонники, напротив, ратуют за положительную природу и приоритет ἡδονή. Это, как предполагает Виламовиц на основании слов Аристотеля[10], мнение Евдокса. Таков «спорный вопрос», в разрешении коего судьею становится Сократ. По-видимому, роль старого Платона была аналогичной: до какой степени молодые люди любили διαλέγεσθαι, об этом нам известно на основании тех же диалогов. Да и как не поспорить о столь захватывающем предмете, как счастье! Оно всегда актуально, и кажется, что особенно актуальным оно было именно в то время.

Дело в том, что для афинян благородного происхождения «счастливая жизнь» была никоим образом не отделима от политического влияния в городе. Она тождественна и пропорциональна могуществу, но могущественнее всех — правитель, значит, его счастье — наилучшее. Отсюда столь частые параллели между счастьем тирана, в руках которого по определению сосредоточены все бразды правления, и счастьем философа. Набросок такого сравнения мы видим уже в *Горгии*. Ему посвящается бóльшая

---

[1] Известно, насколько сильно в своей *Этике*, также диалектической (в аристотелевском смысле), Аристотель заботится о согласии с традиционным миросозерцанием, с λεγόμενα. Он даже сообщает нам содержание делосской надписи, I, 8.

[2] εὐπραξία μετ' ἀρετῆς. Об этом типе определения, ср. *Топика*, VI 13, 150 b 27 сл.

[3] αὐτάρκεια ζωῆς, ср.: *Филеб*, 20 c сл.

[4] ὁ βίος ὁ μετ' ἀσφαλείας ἥδιστος.

[5] Букв. «следить за ними», μετὰ δυνάμεως φυλακτικῆς.

[6] *Pum.*, I 5, 1360 b 14 сл.

[7] *The Ethics of Aristotle*, Лондон, 1900, с. I, примеч. 1.

[8] 44 b, c.

[9] **Виламовиц**, *Платон*[2], II, 272.

[10] Эт. Ник., X, 2, 1172 b 9 сл., ср.: **Виламовиц**, *цит. соч.*, II, 276 и I, 630.

часть девятой книги *Государства*. Та же тема становится предметом сочинения Ксенофонта *Гиерон*.

Вопрос был действительно животрепещущим. В душе всякий молодой человек подумывал о тирании. Конечно, это скрывали. Отвратительным было уже само слово. Ни один герой не мог сравниться в славе с двумя убийцами Гиппарха — Гармодием и Аристогитоном. Симонид сочинил в их честь похвальное слово. Во время застолий распевали знаменитый сколий, прославляющий их подвиг. «Они убили тирана, вернули гражданам Афин равенство перед законом. Нет, любезный Гармодий, ты не погиб. Ты живешь на острове Блаженных подле быстроногого Ахилла и доблестного Диомеда... Никогда на земле не прейти вашей славе, любезный Гармодий, любезный Аристогитон»[1]. Однако в глубине души у многих все еще теплился соблазн абсолютной власти. Разве Перикл не был полнейшим владыкой Афин? Так вот, племянник его, Алкивиад, желал этого ничуть не меньше. По их стопам пойдет и несчастный Клеон. Но каким же средством можно заручиться, чтобы заполучить подобную добычу при демократии? Конечно же красноречием. А кто обучал красноречию, этому искусству внушать народу то, что хотелось от него получить в виде постановлений? Софисты. «Зарвавшись в дерзости, они бахвалятся своими познаниями перед молодежью: если вы станете нашими учениками, — утверждают они, — то узнаете, что вам нужно делать, и сие знание сделает вас счастливыми»[2]. Исократ дважды возвращается к этому вопросу: «Конечно, что касается совершенной мудрости и полного счастья, они утверждают, что обучат всему этому за три-четыре мины»; «учителя мудрости, податели счастья — вот как именуются наши горемыки»[3]. Опасное соперничество! Исократ возмущается против столь безответственных притязаний, будучи сам учителем и наставником в мудрости, φιλόσοφος, как он любил себя называть[4].

---

[1] *Сколий*, 10 Эдмондс, ср.: **Аристофан**, *Осы*, 1216 сл, и **Плат.**, *Пир*, 182 с.

[2] **Исокр.**, прот. Софистов, 3.

[3] Там же, 4.

[4] На самом деле Исократ отличает эту группу σοφισταί, которых обычно именует οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες [завзятыми спорщиками], от тех, кто обучает πολιτικοὶ λόγοι [политическим речам]. Дело в том, что сначала он рассматривает тех, кто пользуется διαλέγεσθαι [рассуждениями] вне зависимости от того, идет ли речь о правильном методе, собственно диалектике, или о порочном, эристике. Если принять во внимание, что в *Антидосисе*, 258—259, где Исократ, конечно же, обличает Академию, Платон со ученики снова именуются οἱ περὶ τὰς ἔριδας σπουδάζοντες, то вполне вероятно, что в *«речи против софистов»* подразумевается тот же Платон заодно с другими сократиками, Анти-

Теперь мы видим, какие веяния сопутствовали развитию моральных идей Платона. В чем секрет счастья? По здравом размышлении, ни один вопрос не вызывал бóльших дискуссий и бóльшего интереса у афинской молодежи. Это жизненная проблема. Счастливым хочет быть каждый. И мог ли пройти мимо такого вопроса исполненный честолюбивых стремлений брат Главкона и Адиманта, в котором бурлило столько свежих сил? К кому же обратиться за советом? Вступающий в жизнь афинянин конца V века имел в своем распоряжении духовных наставников двух категорий. Издавна таковыми были поэты. Именно их сочинения лежали в основе воспитания. На их стороне выступал весь авторитет предшествующей традиции. Их изучали в первую очередь, и поэтому они оставляли в пока еще податливой душе неизгладимый след. Когда Сократу нужно определить, что такое добродетель, сначала он обращается именно к поэтам. Их мудрость была квинтэссенцией всенародного идеала. Понять этот идеал нам помогает один любопытный перечень частей, или составляющих счастья[1]. Мы видим, что с ним ассоциируются три вида благ, которые перечисляет Аристотель: блага души, блага тела и блага внешние[2]. Необходимы все эти три вида. В несколько сумбурном порядке, представленном Стагиритом, они выглядят следующим образом: благородное происхождение, многочисленные друзья, дружба с хорошими людь-

---

сфеном и Эсхином из Сфетта. В этом случае Исократу, естественно, приходится отличать их от тех софистов, которые ограничиваются только обучением λόγοι πολιτικοί. Конечно же, Платон обучает политике. Готовить подлинных правителей — это вообще его основная задача. Однако, собственно говоря, новшество платоновского учения в этой сфере заключается в осознании необходимости объединить философию и искусство правления. Единственная *пайдейа*, подходящая политическому институту, это философия. Причем не в Исократовом ее понимании: философия вовсе не сводится к «общей культуре» — это познание бытия с помощью διαλέγεσθαι. Поэтому Платон и не занимается практической политикой. Он не готовит непосредственно к ней. Он не преподает λόγοι πολιτικοί. Разумеется, он готовит правителей, но сначала он делает людей философами. Поэтому различение этих двух групп в эпоху Платона совершенно естественно. Другое дело, если пойти дальше, если рассматривать софистов сократовского периода, которые привлекали молодежь диалогом. Да, они обучают мудрости и счастью. Но для них мудрость и счастье совпадают с могуществом в городе, а могущество в городе достигается только посредством искусства убеждать. Эти первые софисты есть διδάσκαλοι ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας [наставники в мудрости и счастье] и τεχνῖται τῶν πολιτικῶν [производители политиков] одновременно.

[1] μέρη τῆς εὐδαιμονίας, **Арист.**, *Рит.*, I 5, 1360 b 19.

[2] *Ник. Эт.*, I, 8, 1098 b 12 сл. Ср. уже **Плат.**, *Евтид.*, 279 b; *Фил.*, 48 e; *Законы*, V, 473 e.

ми[1], богатство, достойные дети, здоровая старость, красота, физическая сила, величие[2], отличие в атлетических состязаниях[3], слава, почет[4], удача, добродетель[5]. Все эти условия способствуют счастливой жизни (εὖ ζῆν, εὐπραξία), то есть счастливому состоянию души и тела, свободному развитию всех наших способностей вне зависимости от какого-либо внешнего препятствия. Такое состояние, столь отвечающее народному идеалу, Демокрит определяет словом εὐθυμίη[6]. Он даже написал трактат *О благом состоянии души* (περὶ εὐθυμίης ἢ εὐεστώ), т. е. о цели нашей деятельности, наивысшем благе и блаженстве. Это нечто, отличное от удовольствия. Это то самое чувство мира и покоя[7], которое испытывает душа, когда ее уже ничто не тревожит, — ни страх, ни суеверное опасение, ни какая бы то ни было страсть[8]. Согласно Клименту Александрийскому, Демокрит называет, это чувство также ἀθαμβίη [бесстрашием], причем первичное значение данного слова — это, скорее, отсутствие священного трепета, θάμβος. Другие передавали подобное состояние, пользуясь иными словами: Нафсифан, ученик Абдерита, называл его ἀκαταπληξία, а его соотечественник Гекатей — αὐτάρκεια[9] [самодостаточностью]. Первое правило в

---

[1] χρηστοφιλία, т. е. дружба с χρηστοί, ἄριστοι, «лучшими» так же и в социальном смысле, причем даже скорее в социальном, чем в моральном.

[2] μέγεθος: неясно, говорится ли здесь о стати, поскольку она относится к телесным благам, или же о высоком социальном положении.

[3] δύναμις ἀγωνιστική, ср. Пиндар.

[4] τιμή: точнее, «отличия, которые увековечивают эту славу».

[5] Неясно, моральная, или совершенство на всех уровнях. Ср. аналогичный список, *Ник. Эт.*, I, 8.

[6] Ср., в частности, фрагм. 189, 191 Дильс.

[7] γαλήνη. Ср. два стиха Агафона в *Пире*, 197 с. Любовь — это то, что дарует εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις πελάγει δὲ γαλήνην — νηνεμίαν ἀνέμων κοίτην ὕπνον τ' ἐνὶ κήδει [Людям мир и покой, безветрие в море широком, — буйного вихря молчанье и сон безмятежный на ложе]. Как отмечает г-н Робен, здесь, по-видимому, проводится параллель между человеком и морем. Ср. γαληνισμός [умиротворяющий] Эпикура, *Эп.*, I, 83 оконч. и I, 37: ἐγγαληνίζων τῷ βίῳ [проводящий жизнь в спокойствии].

[8] **Диог. Л.**, IX, 45. Возможно, тот же смысл содержится уже в εὐαρέστησις [удовлетворенности] Гераклита, ср. **Клим. Алекс.**, *Стром.*, II, 21, p. 497 P.: 'Αναξάγοραν μὲν γὰρ τὸν Κλαζομένιον τὴν θεωρίαν φάναι τοῦ βίου τέλος εἶναι καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν λέγουσιν, 'Ηράκλειτόν τε τὸν 'Εφέσιον τὴν εὐαρέστησιν [Согласно традиции, Анаксагор видит цель жизни в созерцании и возникающей из него свободе, а Гераклит Эфесский считает таковой удовлетворенность]. Однако настолько ли дрéвнее это слово? Все прочие примеры (ср. Liddel-Scott, s. v.) принадлежат κοινή.

[9] Ср. **Клим. Алекс.**, *Стром.*, II, 21, p. 498 P.

достижении всего этого — никогда не превышать меру, никоим образом не выходить за рамки своих природных возможностей. В качестве примера философ использует образ из области физики. Всякое тело состоит из атомов, некоторой массы молекул, ὄγκος. Каждая из них обладает, в свою очередь, собственной массой, пропорциональной массе всего тела. Так вот, у души также есть свой ὄγκος, и мудрость ее состоит в том, чтобы сохранять эту присущую ей массу, не желая большего: «εὐογκίη надежнее, чем μεγαλογκίη»[1]. Одним словом, данная мораль есть прямое продолжение древнего дельфийского предписания: «Ничего сверх меры» (μηδὲν ἄγαν).

Великим препятствием на пути к счастливой жизни (εὐζωία) оказывается непостоянство всего человеческого. Для лириков Ионии это стало привычной темой их наставлений. Иониец Геродот указывает на этот значительный фактор в самом начале своих *Историй*[2]: «Ведь много когда-то великих городов теперь стали малыми, а те, что в мое время были могущественными, прежде были ничтожными. А так как я знаю, что человеческое счастье изменчиво, то буду одинаково упоминать о судьбе тех и других». Что может утешить в подобном непостоянстве? Элегические поэты Малой Азии призывают, пока еще не пришел час темной старости, наслаждаться драгоценными дарами Афродиты. Их девизом могла бы стать известная максима Мимнерма: «Живи в свое удовольствие»[3]. В одном знаменитом мифе символом подобного ἡδονή выступает прекрасная молодая женщина, соблазняющая юного Геракла. Поэты Афин, певцы Великих Дионисий, предлагают идеал совершенно противоположный. Их образец — это герой, законченный тип которого являет собой отважный Геракл. Он не бежит от страданий, не ищет забвения в опьянении и сладострастии; он все принимает как есть и в награду за свои «труды» получает добродетель: «Знай, — говорит он Филоктету, — пользу

[1] Фрагм. 3 Дильс.

[2] I, 5, 4.

[3] τὴν σαυτοῦ φρένα τέρπε, **Мимн.**, 12, *Феогнид*, 793 Эдм. Здесь Демокрит также очень близок поэтической традиции. Τερπνόν [удовольствие] — такова цель жизни для Мимнерма: τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσῆς Ἀφροδίτης [Что за жизнь, что за радость, коль нет золотой Афродиты?]; и Демокрит: τέρψις καὶ ἀτερπίη οὖρος [удовольствие и неудовольствие — это граница (между приятным и неприятным)], фрагм. 4 = ἀνθρώποισι εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ [счастливое расположение души появляется у людей благодаря умеренности в удовольствии и размеренной жизни], где мы видим счастливое сочетание меры и удовольствия, фрагм. 210 Дильс. Чрезвычайный интерес представляет весь этот фрагмент.

принесет твое страданье. В своих несчастьях ты стяжаешь славу»[1]. Разве сам Геракл не обязан ореолом своей бессмертной ἀρετή тяготам[2]?

Идеал εὐζωία, идеал ἡδονή, идеал ἀρετή — вот чему учили молодежь самые почтенные наставники Греции. И все же юношей искушает власть над городом: все свое счастье они видят в том, чтобы завладеть этой добычей. Происхождение и состояние, красота души и тела — этого у них предостаточно. И как никто другой, всем этим обладает «божественный отпрыск славного героя»[3] Платон. Жизнь стелится перед ним, как «тучная почва»[4]. Кто может на нее вывести? Такого рода запросам отвечает другая группа наставников. Софисты стали настоятельно необходимы как раз потому, что удовлетворяли столь насущным потребностям. Прекрасно известно, какой мудростью, точнее какой *сноровкой* (σοφία), они торговали. Поскольку, по их словам, она обеспечивала счастье, им можно приписать установление счастья нового типа. Именно их имеет в виду Аристотель, когда в пассаже, обобщающем определения счастья, сообщает, что для некоторых «эвдаймония» состоит в определенной σοφία[5].

Есть и такие, подводит заключение Стагирит, для кого счастье — это жизнь в размышлении (φρόνησις)[6]. Перед нами не кто иной, как Сократ. Уподобление счастья φρόνησις — постоянный предмет его рассуждений, можно сказать, его конек[7]. Именно эта отличительная особенность проходит красной нитью через все диалоги. Также и в *Филебе* вопреки своим друзьям, поборникам удовольствия, он превозносит умную жизнь.

В этой связи будет небезынтересно проследить, какие изменения происходят у Платона в его понимании блаженства. Навряд ли к учению *Федона, Пира* и *Государства* он пришел сразу. Уподобление счастья θεωρία кажется новшеством столь великим, оно имеет такое колоссальное значение для истории человеческой

---

[1] **Софокл**, *Филоктет*, 1491—1492.

[2] διεξελθὼν πόνους — ἀθάνατον ἀρετὴν ἔσχον, ὡς πάρεσθ' ὁρᾶν [(о сколько) вынес тягот я, доколе — бессмертной славы не обрёл, как видишь], 1419—1420.

[3] *Гос.*, II, 368 a.

[4] Ср. изящное выражение Аристотеля, *Ник. Эт.*, I, 8, 1098 b 26: τὴν ἐκτὸς εὐετηρίαν [внешнее процветание], ср. εὐημερία [благоденствие], 1099 b 7 εὐθηνία [процветание], *Рит.*, 1360 b 26.

[5] ἄλλοις δὲ σοφία τις εἶναι δοκεῖ, *Ник. Эт.*, I, 8, 1098 b 25.

[6] τοῖς δὲ φρόνησις, 1098 b 24.

[7] Ср. *Пир*, 221 e: ἀεὶ διά τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ φαίνεται λέγειν [кажется, что он всё время говорит одними и теми же словами об одном и том же].

мысли, что нам следует потрудиться и разобраться в его происхождении.

Для личности Платона характерна одна особенность: он никогда не придавал значения внешним благам — возможно потому, что обладал ими еще от рождения. Здоровье, состояние, благородное происхождение, красота души и тела — все эти преимущества казались ему чем-то обыденным. А ведь желание рождается от недостатка. Эрос — это сын Пении. Возможно и то, что Платон был предрасположен к аскетизму по своей природе: теоретик κάθαρσις слишком проникновенно воспевает наслаждения очистившейся души, чтобы усомниться в глубокой подоплеке его слов. И все-таки главной причиной, по-видимому, был пример Сократа. Юный Платон слишком близко подошел к столь великому образцу, чтобы не оказаться в его власти. Из этого общения он вынес своего рода презрение к миру. Когда Аристотель перечисляет небесные милости, без которых никому не достичь счастья, он гораздо ближе, скорее, к общему мнению. «Счастья, счастливой жизни, — говорит Федр в *Пире*, — нет ни в родстве, ни в почестях, ни в богатстве. Они — в любви»[1]. Просопопия[2] *Менексена*[3], возвращаясь к теме «благополучия» (εὐπραξία), которое зависит только от самого индивида, демонстрирует аналогичное пренебрежение: «Древняя пословица „*ничего сверх меры*" представляется прекрасной, ведь это в самом деле очень хорошо сказано. Муж, у которого все приносящее счастье зависит полностью, или почти полностью, от него самого и который не перекладывает это на плечи других, удача или неудача коих делает неустойчивой и его собственную судьбу, тем самым уготавливает себе наилучший удел и оказывается мудрым, разумным и мужественным. Когда на его долю выпадают имущество или дети или когда он то и другое теряет, эта пословица в высшей степени обретает для него вес: он не радуется чрезмерно и не печалится слишком, ибо полагается на себя самого». И все же в этих соображениях пока что нет ничего нового. Как мы видим, они связаны с принципом, издавна пустившим в греческой душе глубокие корни. Они продолжают линию афоризмов Гераклита: «Нашу судьбу определяет наш характер» и Демокрита: «Душа — это подлинное прибежище того, кто определяет нашу долю»[4].

Впрочем, ко времени начала мыслительной деятельности Платона об этих традиционных предписаниях не очень-то и заботи-

[1] *Пир*, 178 c.

[2] [Изложение собственных мыслей от чужого лица].

[3] *Менексен*, 247 e—248 a.

[4] ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος.

лись. Конечно, в глубине души каждого человека какие-то искры традиции еще теплились — все-таки именно она была кормилицей в детские годы. Но соблазны софистов были сильнее. Их «мудрость» распаляла мечты юных честолюбцев. Она выдавала этим недозрелым тиранам нужную им тайну (le secret).

В беседах сократовских кружков общим местом было счастье Великого Царя с его «грудами золота». По-видимому, этот сюжет стал темой одного диалога Антисфена[1]. Платон упоминает его по крайней мере дважды[2]. Счастье властьимущего, царя или тирана, как правило, действительно казалось наиболее завидным. Его восхваляет Еврипид, близкий к софистам: «О ненаглядный, стенает старая Гекуба над телом своего внука Астианакта, если бы ты пал мужем, защищая отчизну, если бы ты вкусил брака и насладился тиранией, что равняет с богами, — я сочла бы тебя счастливым, если счастье состоит именно в этом»[3]. Тирану принадлежат все права: «Для свершения несправедливости лучше всего захватить тиранию; в остальном лучше подчиняться божественному закону»[4]. В *Горгии* Пол превозносит счастье Архелая, снискавшего трон Македонии своими преступными деяниями[5]. Чем объяснить, что наиболее могущественные одновременно и самые счастливые? Тем, что счастье заключается в удовлетворении собственных прихотей. Кто же, как не тиран, может удовлетворить их наилучшим образом? Ничто, никакое препятствие его не останавливает. Только он может безнаказанно быть несправедливым. Таков аргумент Пола и Калликла в *Горгии*[6] и Фрасимаха в *Государстве*[7]. Эта аргументация была плодотворной. В сознании молодежи власть немедленно ассоциировалась с возможностью необузданной свободы, а значит — со счастьем. Поэтому Адимант и дивится участи, уготованной стражам в платоновском государстве[8]: будучи правителями, они должны быть совершенно счастливы — куда там! «Что же это за счастье, если они даже не могут по своей воле путешествовать, подносить хотя бы скромные подарки своим избранницам и произ-

[1] Ср. *Теэтет*, изд. Диэс, с. 207, примеч. 1. Этот диалог определенно существовал. Дион Хризостом использует его в своей 3-й речи о царстве. Недоказанной остается только его принадлежность Антисфену.

[2] *Горг.*, 470 e; *Теэт.*, 175 c.

[3] *Троянки*, 1168—1170.

[4] *Финикиянки*, 524—525.

[5] *Горг.*, 470 d.

[6] Пол: 470 d и последующая дискуссия, Калликл: 491 e—492 d и продолжительный спор с Сократом.

[7] I, 343 b—344 d. Сократ отвечает на него в кн. IX.

[8] *Гос.*, V, 419 e—420 a.

водить траты по своему усмотрению» подобно тем, кто слывет счастливыми. Сначала цари Атлантиды были добродетельны. Затем их ввергло в порок их же процветание. Тогда тем, кто умеет видеть, они явили постыдное и жалкое зрелище; а тем, кто не знает подлинного пути к счастью, они казались прекраснее и счастливее всего как раз тогда, когда в них кипела безудержная алчность и сила[1].

Не стоит преуменьшать серьезность этого кризиса в истории города. Афины обязаны ему своим развалом. Античное государство, более чем какое-либо другое, существовало в силу социальных предрассудков. Государство было всем. В нем заключался весь смысл жизни гражданина. Оно выступало гарантом средств его существования, его моральных представлений и его богов. От общества индивид получал все: как идеи, так и реальность. Правда, при условии, что он подчинял благо личное благу общественному. Если он отличал одно от другого, если он искал одного в ущерб другому, если поэтому у него возникало желание стать счастливым, подчинив себе целое, то вследствие одного такого желания, одного такого устремления он неизбежно приходил к ниспровержению основ целого. Одновременно он лишался и счастья. Отделившись от тела, став телу враждебной, всякая его часть обречена на уничтожение, но вместе с ней должно было погибнуть и тело. В Афинах индивидуализм был возможен менее чем где бы то ни было.

Сложившемуся положению дел воспротивились два человека. Суть их реакции целиком сводится к слову *справедливость,* которое получает объяснение в *Государстве.* «Счастье, которое мы рассматриваем, не является счастьем такого-то избранного класса, но счастьем города в целом»[2]. Поставить каждого на свое место, в зависимость от целого и на службу целому — вот в чем спасение. Действительно счастлив только человек достойный, καλὸς κἀγαθός, человек *справедливый*[3]. Действительно же несчастлив вовсе не бедняк или тот, кто безвестен, — несчастлив человек несправедливый, например Архелай; причем преступник, которого постигла кара, не столь несчастлив, чем если бы он ее избежал[4]. Поэтому истинная мудрость заключается в знании справедливости и претворении ее в жизнь. Таково наследие Сократа.

Но что же такое справедливость? Каков ее образец? Где искать справедливость совершенно неизменную, не зависящую от инди-

---

[1] *Критий*, 120 e—121 c.
[2] V, 420 b.
[3] *Горг.*, 470 e.
[4] Там же, 470 e, 471 a—e, 472 e сл.

вида, справедливость, которая ценилась бы сама по себе, в зависимости от своей сути? Обычно люди ограничиваются частными случаями справедливости: «В чем я не прав перед тобой или в чем ты не прав передо мной?»; «Счастлив ли царь со своими грудами золота?» Но будет ли ли мудрец, философ, достойный этого имени, отвлекаться на такие условности? Неужели у него нет никаких средств, чтобы достичь абсолюта? Конечно, есть. Философ изучает то, чем являются справедливость и несправедливость сами по себе[1], в чем их отличие от всего прочего и друг от друга; точно так же он изучает царскую власть, человеческое счастье и несчастье в их абсолютном смысле[2]; он изучает, каким образом человеческой природе следует добиваться одного и избегать другого[3]. В общем, мудрец поднимается к идеям, далее — созерцает идею высшую, неизменное благо само по себе, а затем спускается в пещеру, чтобы по божественному образцу управлять себе подобными, подражая в этом творчеству демиурга, изваявшего наш мир по идеальному образцу. Так, подлинная мудрость и единственно возможное блаженство в самой своей основе, изначально сводятся к созерцанию. Свершение несправедливости — это только следствие незнания справедливости. Несчастными становятся только по неведению. Знание сущего, ви́дение сущего, θεωρία Платона суть завершение сократовского φρόνησις. Они — источник счастья.

Но созерцание не есть только познание. Человек не просто чистый разум. Он еще любит. Это счастье — в любви[4]. Поэтому диалектике мудрости должна соответствовать диалектика *эроса*. Рассмотрим градацию речей в *Пире*. Все они восхваляют любовь; в каждой из них подразумевается или непосредственно формулируется та идея, что любовь приносит счастье[5], — отличаются только аргументы. По мнению Феодора, для индивида, равно как и для государства, счастье заключается в исполнении благородной и великой задачи, когда стремятся к чести[6] и стараются избегать всякого позора[7]. Начало же прекрасных поступков — это любовь, что под-

---

[1] αὐτῆς.

[2] ὅλως.

[3] *Теэт.*, 175 b—d.

[4] *Пир*, 178 c.

[5] Эта идея не только подразумевается в речах Павсания и Агафона, их речи этой идеей пропитаны; она также четко формулируется в заключении речей Федра, 180 b, Эриксимаха, 188 d, Аристофана, 193 d, Диотимы, 211—212 a.

[6] τιμή.

[7] αἰσχύνη.

тверждает мужество влюбленных на войне[1], поведение Ахилла и Алкесты. Словом, любовь исполняет влюбленного божественной силой (ἔνθεος πρὸς ἀρετήν) и потому становится высшим проводником на пути к добродетели и счастью[2].

Эриксимах также утверждает, что любовь ведет к счастью, потому что, вдохновляя нас на прекрасные поступки, коим сопутствуют рассудительность и справедливость, она оказывается гарантом дружбы между людьми и богами[3].

Впрочем, первые два довода пока еще далеки от сути вопроса: подлинное желание человека — быть совершенным, а это достигается благодаря любви. Ближе к делу аргумент Аристофана. Эрос — говорит он, — помогает человеку[4] обрести счастье только потому, что он — наш единственный целитель[5]. Любовь лечит нас от нас самих. Она освобождает от того невыразимого беспокойства, что толкает на поиски второй половины нашего существа, или возлюбленного[6]. Счастье состоит в том, чтобы полностью быть самим собой. А цельными мы становимся только благодаря любви[7].

Наконец, последней любовное влечение объясняет Диотима. Нам хочется полностью быть самими собой. Раскрыться, достичь полноты своего существования, в этом существовании задержаться — таково подспудное упование человека. Но разве это не стремление к бессмертию? Как же удовлетворить такое стремление? Рождая в прекрасном. Нас продолжают прекрасные дети, достопамятные поступки, благородные помыслы, посеянные в душах наших учеников. Но такое бессмертие все еще несовершенно. Абсолютное бессмертие приходит тогда, когда мы, так сказать, порождаем самих себя в созерцании прекрасного. «Созерцать прекрасное само по себе — вот, любезный Сократ, жизнь, которая действительно заслуживает того, чтобы ее прожили». Уже здесь, в дольнем мире влюбленный бывает вне себя при виде возлюблен-

---

[1] Ср. песню халкидцев, которую, согласно **Плутарху**, *Amatores*, 761 a (**Wilamowitz**, *Griechische Verkunst*, p. 473), цитирует уже Аристотель, и которая, как утверждает предание, была откликом на один подвиг во время противоборства Халкиды и Эретрии в VII веке. В любом случае, песня эта очень древняя, гораздо старше «священной дружины» Эпаминонда. Ту же мысль находим у Ксенофонта в *Киропедии*, VII, 1, 30.

[2] 178 c—d, 179 a, 180 b (заключение).

[3] 188 d (заключение).

[4] ἐπικουρός.

[5] ἰατρός, 189 d. Очевидная аллюзия на предыдущую речь врача Эриксимаха.

[6] 191 d, 193 d.

[7] 189 d, 193 d (заключение).

ного[1]; он не желает ни есть, ни пить. Что же будет тогда, когда он узрит красоту божественную? Он неизбежно обретет счастье, ибо теперь он по-настоящему бессмертен. Отныне, объединившись с реальностью, в своих учениках он порождает только истинную добродетель, а они становятся уже настоящим его продолжением. Так неужели возможно, чтобы мудрец, любимец богов, лично соприкасаясь с истиной и оставляя тем самым семена истины в других душах, не был сам причастен божественному блаженству[2]?

Так в наиболее общих чертах выглядит концепция счастья по Платону. Остается сопоставить эти положения с выводами предыдущих глав и прояснить отношения между блаженством и θεωρία.

2. Апория

Совершенное человеческое счастье связано с идеями, или, скорее, с единым-благом, с Богом. Связь эта заключается в чувстве присутствия: сущее постигается непосредственно как существующее. Чувство присутствия относится к сфере познания. Конечно, по достижении единого-блага, формального начала, источника бытия, контакт с ним, будучи контактом теоретическим в собственном смысле слова, превосходит обычный способ познания. Это уже не просто размышление и нахождение поддающейся определению сущности[3]. Однако, хотя постижение существования запредельно ограниченному восприятию сущности, так как запредельно οὐσία само постигаемое сущее, мы все же остаемся в сфере познания. И пусть созерцание есть познание другого уровня — уровня более совершенного, — оно тем не менее не перестает быть познанием.

Отсюда возникает проблема другого рода. Если созерцание рассматривать как счастье, причем счастье наивысшее, *эвдаймонию,* то не будет ли чувство радости, возникающее при единении с единым, всего лишь вторичным аспектом познавательного акта? Не будет ли оно тем же познавательным актом, только с другой точки зрения? Или же чувство радости отлично от чувства присут-

---

[1] ἐκπεπλῆξαι, 211 d.

[2] 211 d—212 a.

[3] *Законы*, X, 895 d—896 a. В отношении всякого объекта мысли следует рассматривать: 1) реальность вещи, οὐσία, 2) определение этой реальности, λόγος; 3) имя, которое выражает это определение, ὄνομα; ср. *Федр*, изд. Робена, введ., с LXXVIII, прим. 3. Поскольку благо-единое ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [запредельно сущности], у него, строго говоря, нет ни λόγος, ни ὄνομα.

ствия по природе? И как тогда, будучи принадлежностью субъекта, радость может отвечать определяющим характеристикам объекта (un aspect, particulier de l'objet)?

С другой стороны, можно ли определять счастье исключительно через познание блага и через радость, которую это познание вызывает? Не стоит ли понимать отношение блага к счастливому субъекту — счастливому, поскольку он его созерцает, — по-другому? Если благо — это предел любви, а субъект счастлив не только потому, что он познает, но и потому, что он любит, то не является ли благо как предел любви тем же, что и благо как предмет познания? Конечно, в данном случае познают и любят одно и то же сущее *in re*. Но вот тождественны ли сами познание и любовь, или же два этих действия, скорее, соотносятся с двумя различными конкретизациями (précisions) единого, благом и прекрасным? И каково в этом случае отношение между прекрасным и благом? Связано ли прекрасное с благом формально[1], или, скорее, оно благу как бы внутренне присуще (lui est comme intérieur), его объясняет, определяет как предел любви и диалектически выводится непосредственно из понятия блага согласно любезному Платону методу трансцендентальной дедукции?

Вот какие сложные апории нам предстоит разрешить. Для нас эта часть исследования была, бесспорно, наиболее трудной. Перед нами не только очень темная проблема — перед нами самые ее истоки. Платон прекрасно видит все, что стоит за проблематикой созерцания, но видит он это первым. Пока еще ничего не ясно, и он не выстраивает систему прямо. Его метод — последовательное движение вперед. Иногда он переходит с дороги на дорогу, каждая из которых, впрочем, ведет к одной и той же цели; но вот почему эти дороги сходятся и на каких основаниях все они предполагают друг друга — понять это не так-то просто. Итак, нас ждет долгий анализ, и потому наметим сперва его этапы.

1) Блаженство, т. е. цель человеческой жизни и высшее благо человека, определяется как активное состояние познания, ког-

---

[1] [Ср. **A. Lalande**, *op. cit.*, p. 373, А. Устаревший, схоластический смысл (слова «формальный»): является *формальным*, или существует *формально* то, что располагает актуальным, эффективным (т. е. реальным. — *А. Г.*, см. цит. соч. с. 266) существованием в отличие от: с одной стороны, существующего *объективно* (в схоластическом смысле слова, т. е. только в качестве идеи), с другой стороны, существующего *в основе* (*éminemment*), т. е. в некой высшей вещи, содержащей это сущее в непроявленном виде, имплицитно, и, наконец, существующего *потенциально* и имплицитно без определенного выражения (слова выделены автором. — *А. Г.*)].

да мышление созерцает самое истинное сущее; это познание доставляет величайшее удовольствие без какой-либо примеси страдания.

2) Хотя такое активное состояние является состоянием смешанным, состоящим из мышления и удовольствия, по своей сути оно остается состоянием познавательным, и формально его будет определять именно объект его познания, т. е. благо-единое. Поэтому «формальным определителем (constitutif)» блаженства должно быть благо само по себе, или, точнее, единое-благо, источник всего сущего.

3) Наконец, постольку, поскольку этот неопределимый предмет все же мыслится, и мы пытаемся понять его по аналогии, благо в таком его понимании оказывается предметом завершенным, совершенным и одновременно тем, что завершает и доводит до совершенства нашу жажду познания. В этом качестве оно является Прекрасным, пределом любви. Но, взятое абсолютно (a la limite), будучи недоступным никакому познанию, никакому любовному устремлению ограниченных существ, благо есть всецелая, заполнившая нас без остатка полнота. В этом смысле прекрасное из блага выводится, за благом следует[1], и точно так же любовь выводится из познания.

Короче говоря, нам предстоит решить три задачи: мы должны дать определение субъективного состояния счастья и высшего блага человека; соотнести субъективное счастье с внешним объектом, который его определяет; и наконец включить (implication) в этот объект идеи блага и прекрасного, а в субъект таким образом — познание и любовь.

3. Определение субъективного состояния счастья

А. Всякое сознательное существо действует с какой-нибудь целью, и цель эта — его благо. Но все цели подчиняются определенному иерархическому порядку, и некоторые цели суть только средства для достижения цели более высокой. Врачебное искусство, например, любят не само по себе, но из-за здоровья, блага для организма[2]. Если чей-либо ребенок выпьет цикуты, отец его, стоит ему понять, что мальчика может спасти вино, более всего будет ценить именно вино. Значит ли это, что в данном случае отец предпо-

[1] ἀκολουθεῖ.

[2] *Лисид*, 219 a, *Горгий*, 467 c.

читает три меры вина своему сыну[1]? Так же и в остальном: когда действуют ради результата, объектом желания, искомым благом, становится результат действия, а не само действие[2]. Но в этом движении нужно остановиться. Дабы не пропасть в бесконечном потоке, необходимо прийти к некоторому началу[3], которое больше не приведет нас к другому, например, дружественному предмету, но само будет началом всякой дружбы[4], объектом, из-за[5] которого мы и считаем дружественным все остальное[6]. Но поскольку все, что мы делаем, делается ради блага, конечной целью[7] всех наших действий будет именно благо: это благу подчиняются все прочие наши цели, а не благо прочим целям[8]. Так что же это за конечная цель, что же это за исходная точка, которых нам нужно держаться? Кто желает каких-то благ, тот желает, чтобы они ему принадлежали. А что станет с человеком, когда он эти блага получит? Он будет счастлив. «Счастливые счастливы потому, что обладают благом, а спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем. Последняя цель достигнута, вопрос исчерпан»[9]. Итак, последняя цель и высшее благо — это счастье. В начале своей *Этики* Аристотель с присущей ему точностью предлагает следующую обобщенную формулировку этих данных: «Всякое искусство[10], всякое исследование[11], а равным образом поступок[12] и сознательный выбор[13], как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому удачно определяли благо как то, к чему все стремится[14]... Поскольку всякое познание и всякий сознательный выбор направлены к тому или иному благу, вернемся к сказанному ранее: к чему, по нашему определению, стремится наука о государстве[15] и что есть высшее из всех благ, осуществляемых в по-

---

[1] *Лисид*, 219 e.
[2] *Горгий*, 467 d, 499 e.
[3] ἐπί τινα ἀρχήν.
[4] ⟨τὸ⟩ πρῶτον φίλον.
[5] οὗ ἕνεκα.
[6] *Лисид*, 219 c.
[7] τέλος.
[8] *Горгий*, 499 e.
[9] *Пир*, 205 a.
[10] τέχνη.
[11] μέθοδος.
[12] πρᾶξις.
[13] προαίρεσις.
[14] *Ник. эт.*, I, 1, 1094 a 1.
[15] Которая как наука архитектоническая управляет всеми остальными науками относительно человеческой деятельности, 1094 b 7—11.

ступках. Относительно названия сходятся, пожалуй, почти все; причем как большинство, так и люди утонченные называют искомое благо блаженством (εὐδαιμονία), и понимают под этим именем равным образом благоденствие и благие поступки[1]... В общем, мы называем совершенной[2] вещь, которую преследуют саму по себе[3], а не ради чего-то другого. Принято считать, что прежде всего такой вещью является счастье»[4].

Итак, дальше идти незачем[5]. Нужно остановиться здесь[6] как на одном из общепризнанных положений[7], которые в диалектическом (pratique) силлогизме занимают место большой посылки[8].

В. В чем же тогда заключается это высшее благо, или блаженство? В любом случае оно — следствие определенного активного состояния, определенного расположения души[9]. Однако одни считают,

---

[1] τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν, I, 4, 1095 a 14—20, ср. Алкивиад 1-й, 116 b: οἱ δ' εὖ πράττοντες οὐκ εὐδαίμονες [а разве те, кто поступают хорошо, не счастливы?]; *Гос.*, I, 354 a: ἀλλὰ μὴν ὅ γε εὖ ζῶν μάκαριός τε καὶ εὐδαίμων, ὁ δὲ μὴ τἀναντία [Но ведь тот, кто живет хорошо — блажен и счастлив, а тот, кто живет плохо, — как раз наоборот]. Следует всегда иметь в виду, что греческое выражение εὖ πράττειν может означать как «хорошо поступать, поступать достойно», так и «благоденствовать», ср. *Хармид*, 172 a, *Горгий*, 507 c, **Ксенофонт**, *Восп.*, III, 9, 14, **Арист.**, *Ник. эт.*, I, 7, 1098 b 21.

[2] И, следовательно, последней целью: τέλειον может означать и то и другое.

[3] τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετὸν ἀεί.

[4] I, 7, 1097, a 33—34 и вся глава 7.

[5] οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι, *Пир*, 205 a.

[6] ἀνάγκη ἀπειπεῖν ἡμᾶς οὕτως ἰόντας, ἢ ἀφικέσθαι ἐπί τινα ἀρχήν... τὸ πρῶτον φίλον [встав на такой путь, нам необходимо остановиться, то есть прийти к некоему началу... к первичному дружественному], *Лисид*, 219 c. Это уже та самая дилемма, к которой так часто возвращается Аристотель, *Физика*, VII, 1, 242 a 19: ἀνάγκη εἶναί τι τὸ πρῶτον κινοῦν καὶ μὴ βαδίζειν εἰς ἄπειρον [должно признать нечто перводвижущее и не идти дальше], b 32: ἀνάγκη ἵστασθαι καὶ εἶναί τι πρῶτον κινοῦν [необходимо остановиться и признать наличие первого движущего], VIII, 5, 256 a 29: ἀνάγκη στῆναι καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰέναι [необходимо остановиться и не идти до бесконечности], и также, собственно по поводу *эвдаймонии*, Мет., α 2, 994 a 1 сл., *Ник. эт.*, I, 2, 1094.

[7] τὰ δοκοῦντα, ἔνδοξοι προτάσεις.

[8] Согласно тому методику, который в своем издании «Этики», с. XL—XLIV, с замечательной проницательностью описывает Бёрнет.

[9] *Филеб*, 11 d. Сократ и Протарх соглашаются в наличии: ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν τινὰ τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν [состояния и определенного расположения души, которое способно было бы доставить всем людям счастливую жизнь]. Как отмечает Бёрнет, именно здесь впервые *эвдаймония* определяется как ἕξις [состояние] души, *цит. соч.*, с. 3, примеч. 3, ἕξις и διάθεσις [расположение] в этом пассаже уже обладают терминологическим значением. Они появляются только в последних диалогах: *Тимей*, 42 d, 47 e; *Филеб*, 11 d, 32 e, 41 c, 48 a, c. 62 b, 64 c; *Законы*, 791 a, 792 d, и, по-видимому,

что это состояние удовольствия, а другие — что это состояние мыслительное. Таким различием ограничивается *Филеб*. *Эвдемова этика* и *Никомахова этика* добавляют к нему добродетель (ἀρετή) и называют это состояние (ἕξις) *жизнью* (βίος), поскольку жизнь определяется состоянием, которое составляет ее главную особенность[1].

различаются, как и у Аристотеля (*Кат.*, 6 и 8, 8 b 25 сл.), степенью своей продолжительности. Во всяком случае я уверен, что в данном случае слово ἕξις употребляется не только в узком смысле «наличной возможности, которая в данный момент не реализуется», как у Стагирита. Ἕξις *Филеба* предполагает χρῆσις [пользование, реализация]; оно равнозначно ἐνέργεια [деятельности] Аристотеля; ср. Бёрнет, ad Eth. Nic., IX, 13, 1153 b 10. Действительно, ἕξις определяется им как φρόνησις, акт теоретической мысли, согласованный с самым истинным объектом. Ἕξις отождествляется с созерцанием, которое несомненно является деятельностью, более того, деятельностью высшей. Напротив, ἕξις Спевсиппа (Σπ. τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, ἢ ἕξιν ἀγαθῶν [Спевсипп утверждает, что счастье есть совершенное состояние, присущее тем, кто живет в согласии с природой, т. е. состояние достигших блага], **Клим. Ал.**, Строматы, II, 21, с. 500 Р.), как и κτῆσις Ксенократа (Ξ. τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως [согласно Ксенократу счастье заключается в обладании присущей нам добродетелью, и возможностью, необходимой для ее осуществления], *там же*), по-видимому, означают только наличные возможности, чем, кстати, объясняются разнообразные критические замечания и уточнения в *Этике*, I, 8, 1098 a 31сл.

[1] *Эвд. эт.*, 1215 a 26 сл.: διηρημένων δὲ τῶν βίων... τῶν δ' εἰς ἀγωγὴν εὐδαιμονικὴν ταττομένων, τριῶν ὄντων τῶν καὶ πρότερον ῥηθύντων ἀγαθῶν ὡς μεγίστων τοῖς ἀνθρώποις, ἀ ρ ε τ ῆ ς καὶ φ ρ ο ν ή σ ε ω ς καὶ ἡδονῆς, τρεῖς ὁρῶμεν καὶ βίους ὄντας, οὓς οἱ ἐπ' ἐξουσίας τυγχάνοντες προαιροῦνται ζῆν ἅπαντες, π ο λ ι τ ι κ ὸ ν φ ι λ ό σ ο φ ο ν ἀπολαυστικόν [поскольку мы различили три образа жизни в зависимости от пути к счастью, и поскольку существуют три блага, которые выше были названы величайшими для людей: с л а в а, з д р а в о м ы с л и е и удовольствие, — мы видим, что существует также три образа жизни, которые выбирают для себя все те, кто имеет такую возможность: *государственный, философский* и сластолюбивый], ср. *Ник. эт.*, I, 5, где вместо ἀρετή [добродетели] выступает τιμή [почет], который, со времен Гомера, является отличием и официальным признанием ἀρετή. Бёрнет отсылает к *Гос.*, IX, 581 c: διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἀνθρώπων λέγομεν τὰ πρῶτα τριττὰ γένη εἶναι, φιλόσοφον φιλόνικον φιλοκερδές [поэтому-то мы утверждаем, что среди людей тоже существуют три изначальных вида: философы, честолюбцы и сребролюбцы], однако третий термин этой тройки в данном случае соотносится с βίος χρηματιστικός. Зато тройку *Эвдемовой этики* явным образом предваряет градация *Пира*, 210 b сл. (прекрасные тела, прекрасные деяния, прекрасные знания). Возможно, но совершенно бездоказательно предположение Бёрнета, что представление о философской жизни восходит к Пифагору (ср. **Ямвл.**, V. *Pyth.*, 58). Очевидно, что оно вошло в обиход только благодаря Платону. Оно не было известно общественному мнению, ср. тройку Исократа, *Антидосис*, 217: ἐγὼ μὲν οὖν ἡδονῆς ἢ κέρδους ἢ τ ι μ ῆ ς ἕνεκα φημὶ πάντας πάντα πράττειν [Ну а я утверждаю, что все делается либо ради удовольствия, либо ради обогащения, либо ради почета]. Философία этого ритора из области ἀρετή — τιμή и готовит к βίος πολιτικός.

Важно иметь в виду, что в *Филебе* состояние удовольствия не равнозначно сластолюбивой жизни. Полагать удовольствие в качестве последней цели не означает стремления исключительно к грубым удовольствиям, к скотскому образу жизни или существованию варвара Сарданапала[1]. Ἡδονή пестро на вид[2]. Существует удовольствие распущенного и удовольствие сдержанного, удовольствие живущего в заблуждениях и пустых надеждах и удовольствие мудреца. В последнем случае радость от жизни дарует сама мудрость. Но, как совершенно справедливо отмечает Протарх, все эти удовольствия противополагаются друг другу только привходящим образом. Будучи удовольствиями[3], по самой своей сущности удовольствий, они принадлежат одному общему, объединяющему их всех роду[4]. Следовательно, если мы согласились, что самая счастливая жизнь есть жизнь теоретическая, следует задаться вопросом: будет ли «формальным определителем» такой жизни, как жизни счастливой, θεωρία в собственном смысле слова или же им будет, скорее, ἡδονή; и не является ли конечной целью наших устремлений именно удовольствие, из-за которого созерцание и выглядит приятным?

C. Чтобы решить эту проблему, в *Филебе* развивается более общая теория высшего блага. Коль скоро блаженство является этим благом, в блаженстве нужно искать также отличительные признаки ἀγαθόν. В благе содержатся три таких признака. Ἀγαθόν есть нечто предельно законченное, абсолютно совершенное (τελεώτατον); и одновременно нечто самодостаточное (ἱκανόν). Именно поскольку благо столь совершенно и самодостаточно, оно оказывается той добычей, которую преследует всякое сознательное су-

[1] *Ник. эт.*, I, 5, 1095 b 20—22.

[2] ποικίλος, *Филеб*, 12 c.

[3] καθ' ὅσον γε ἡδοναί, *там же*, 13 c.

[4] Аристотель ставит ту же проблему, *Ник. эт.*, I, 8, 1099 a 8—30, но решает ее не как Платон в *Филебе*, уподобив счастливую жизнь жизни составной на том основании, что φρόνησις и ἡδονή нуждаются друг в друге, чтобы образовать высшее благо, в котором ничто не должно отсутствовать, — он решает ее посредством анализа понятия ἐνέργεια [деятельности] души. Ἥδεσθαι [состояние удовольствия] относится к классу ψυχικά [душевного]; следовательно, оно связано скорее с деятельностью души, нежели с внешними благами. Поэтому жизнь человека, который предается умственной деятельности и вследствие этого реализует себя как личность, является приятной сама по себе, καθ' αὑτόν, а не привходящим образом, κατὰ συμβεβηκός. Θεωρία нравится человеку ᾗ [как] человеку, тогда как лошади нравятся φίλιππος [любителю лошадей] не как, ᾗ, человеку, но ᾗ συμβαίνει αὐτῷ φιλίππῳ εἶναι [поскольку он считается любителем лошадей], ср. Бёрнет, *ad loc.* Удовольствие не есть дополнение, περίαπτον. Теоретическая жизнь содержит его сама в себе, ἔχει ἐν ἑαυτῷ.

щество с целью ее схватить и ею обладать[1]. Приняв во внимание эти свойства блага, сразу же становится ясно, что ни удовольствие (ἡδονή), ни мышление (φρόνησις), взятые как таковые, этим условиям не отвечают. Каждому из них чего-то недостает. Оба компонента нуждаются друг в друге. Ибо, с одной стороны, нет никакого смысла радоваться[2], если ни в коей мере не осознаешь свое состояние. А ведь именно в таком положении находится человек совершенно неразумный, у которого нет ни возможности рассуждать, ни памяти, ни знания, ни правильного мнения, позволяющего различать то, что он чувствует[3]. За неимением памяти он не помнит о былых радостях; он даже не в состоянии припомнить удовольствия, только что выпавшего на его долю. За неимением истинного мнения в минуту радости совершенно невозможно даже предположить, что ты радуешься. Наконец, не имея рассудка, невозможно представить, что ты будешь радоваться в будущем. Но ведь это уже какое-то нечеловеческое существование; это существование какого-то моллюска или других морских животных, тела которых заключены в раковину[4]. С другой стороны, какой прок в жизни человеку, обладающему умом, рассудком, знанием и памятью, но совершенно не причастному ни к удовольствию, ни даже к страданию, человеку абсолютно бесстрастному[5]? Сама по себе ни та ни

---

[1] πᾶν τὸ γιγνῶσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται (Ср. *Ник. эт.*, I, 1: πᾶσα τέχνη... ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ [по-видимому, всякое искусство стремится к определенному благу]) βουλόμενον ἑλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ (sic Bodl.) κτήσασθαι, *Филеб*, 20 d. Здесь *Ник. эт.* также послушно следует за *Филебом*, ср. I, 7, 1097 a 25 сл. A) Высшее благо предпочтительно ради него самого, поскольку, будучи самым совершенным (τελειότατον), оно как ничто другое обладает ценностью безусловной цели, а 30. Коль скоро так, *эвдаймония* не будет ни τιμή, ни ἡδονή, ни νοῦς (= φρόνησις *Филеба*), ввиду того что мы принимаем тот или иной образ жизни, чтобы быть счастливыми, ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν, а не ради чего-то другого, b 1—6. B) В то же время ἀγαθόν есть нечто самодостаточное, αὐταρκες, b 8 (это слово часто появляется в эллинистическую эпоху: αὐτάρκεια станет отличительной чертой мудреца у эпикурейцев, киников и стоиков). Счастливая жизнь ни в чем не нуждается, μηδενὸς ἐνδεᾶ, b 16, ср. *Филеб*, 20 e: δεῖ γάρ, εἴπερ πότερον αὐτῶν (т. е. ἡδονή и φρόνησις) ἐστὶ ταγαθόν, μηδὲν μηδενὸς ἔτι προσδεῖσθαι [если удовольствие или разумение это благо, то они не должны нуждаться решительно ни в чем]. C) В силу всех этих свойств благо оказывается τέλος человеческой деятельности, b 21.

[2] χαίρειν.

[3] *Филеб*, 21b.

[4] 21 c, ср. **Гераклит**, фр. 4 Дильс; **Арист.**, *Ник. эт.*, I, 4, 1095 b 20.

[5] 21 d—e. Примечательно, что идеалом стоического мудреца как раз-таки и будет эта жизнь в ἀπάθεια, так же как ἀταραξία станет идеалом эпикурейца. Платон весьма далек от подобного выбора, оставаясь тем самым настоящим

другая жизнь не заслуживают выбора, ни одна из них не отвечает условиям счастья. Счастье может заключаться только в их сочетании[1]: только тогда оно будет достаточным и совершенным, ради чего его предпочитает как человек, так и всякое живое существо, способное на такую жизнь[2].

Какому же элементу этой смеси тогда отдать предпочтение? Разумеется, первый приз нужно оставить за самой смесью; но вот чему присудить вторую награду — уму или удовольствию? Что именно, ум или удовольствие, можно назвать *причиной* счастливой жизни? Перед нами очередная апория. Если Филеб отдает предпочтение удовольствию, то Сократ склонен к той мысли, что каким бы ни было формальное начало, позволяющее смешанной жизни быть благой и достойной выбора, ближе всего к этому началу в силу родства с ним и подобия[3] ему будет ум, а не удовольствие. Возобновившаяся таким образом дискуссия дает возможность провести различия между удовольствиями и достоинствами разума. И уже благодаря этим различиям Платон получает возможность сформулировать в заключение своего рода перечень благ[4].

D. Этот новый этап диалога подразделяется на две части[5].

греком. Счастливый досуг божества есть досуг активный, σχολή, *Ник. эт.*, X, 7, 1177 b 22, это не самоцель, не развлечение, ἄνεσις или ἀνάπαυσις [распущенность, необузданность] (IV, 8, 1127 b 33 ss.; VII, 7, 1150 a 17 ss.; X, 6, 1176 b 34), это средство продолжить свою деятельность.

[1] 22 a.

[2] 22 b 2. Чуть ниже (22 b 4), где, как кажется, говорится о жизни в удовольствии, если ее представить как достаточную и желанную саму по себе, читаем следующее: πᾶσι καὶ φυτοῖς καὶ ζώοις αἱρετός, οἷσπερ δυνατὸν ἦν οὕτως ἀεὶ διὰ βίου ζῆν [такая жизнь была бы заслуживающей выбора со стороны всех тех растений и животных, которые, по крайней мере, были бы способны всегда жить такой жизнью]. Бэдхэму (2-е изд.) φυτοῖς [растениям] кажется странным, и он удаляет это слово. Бёри его сохраняет, хотя в объяснения особенно не вдается. По-моему, смысл здесь достаточно ясен, если принимать предложение οἷσπερ δυνατὸν ἦν за то, чем оно является, т. е. за предложение условное (примечательны имперфект и усилительное οἷσπερ). Разумеется, Платон не утверждает, что растения способны на αἵρεσις, он просто дает понять, что если бы растения были на выбор способны, то, конечно же, подобную жизнь в удовольствии они бы и предпочли: это равносильно утверждению, что даже если такую жизнь в удовольствии приравнять к высшему благу, ее предпочтут разве что растения. Ирония очевидна. Это чтение следует сохранить.

[3] 22 c—d.

[4] 66 a 8. Об этом пассаже, одном из самых сложных в диалогах, ср. изд. Бёри, прилож. B, и **Тэйлор**, *Платон*, с. 433—234.

[5] То, что речь идет о новой дискуссии, подтверждает *Филеб*, 23 b: Βαβαὶ ἆρα, ὦ Πρώταρχε, συχνοῦ μὲν λόγου τοῦ λοιποῦ (ср. долгое предварительное рас-

1. В первой части[1] перечисляются общие категории, под которые подпадают все существующие вещи: предел, беспредельное, смесь, причина. Затем эти принципы соотносятся с поставленной проблемой, и тем самым определяется место νοῦς, ἡδονή и счастья в составе того или иного класса[2]. Тогда становится ясно, что удовольствие подпадает под категорию беспредельного, ἄπειρον[3], а мудрость, или ум, — под категорию причины смеси[4]. Коль скоро так, νοῦς, понятное дело, берет верх над удовольствием.

2. Вторая часть уточняет, в каком смысле беспредельно удовольствие[5], и характер причины, коей является ум[6]. По завершении этой работы законы «эвдаймонического» смешения проясняются сами собой[7], позволяя нам решить, что — удовольствие или ум — ближе к смеси и потому обладает правом на второе место в иерархии благ[8]. Вот этой второй частью нам сейчас и предстоит заняться.

а) Счастливая жизнь есть жизнь смешанная. Она состоит из некоторой доли удовольствия и некоторой доли ума. Но существует несколько видов удовольствия и несколько родов умственной деятельности[9]. Все эти виды и роды причастны благу по-разному. Отсюда следует, что в состав высшего блага могут входить только те виды удовольствия и умственной деятельности, которые по своей

суждение в Государстве) ... καὶ γὰρ δὴ φαίνεται δεῖν ἄλλης μηχανῆς ἐπὶ τὰ δευτερεῖα (*вторая награда*) ὑπὲρ νοῦ πορευόμενον... τὴν δέ γε ἀρχὴν αὐτοῦ (т. е. συχνὸς λόγος) διευλαβεῖσθαι πειρώμεθα τιθέμενοι [Ой-ой, Протарх! Значит, предстоит еще длинное и, пожалуй, не очень-то легкое рассуждение... Выступающему в защиту присуждения второй награды уму нужен, видно, другой прием... Попытаемся же осторожно установить исходный пункт этого (т. е. продолжительного) рассуждения].

[1] 23 c—27 b. Перечень этих категорий в 27 b, окончание.

[2] 27 c—30 e.

[3] 27 e.

[4] 30 e. Доказательство проводится в два приема: а) все приходят к согласию в том, что упорядоченное движение космоса происходит не случайно (εἰκῇ, 28 d), но благодаря мудрости и уму; b) однако, подобно тому, как существующие в нас материальные элементы являются частицей тех самых элементов, но составляющих уже космос, точно так же присущий нам νοῦς есть не что иное, как частица *нуса* космического (30 a). А поскольку космический νοῦς — это всеобщая причина, необходимо, чтобы и наш производный νοῦς был причиной смешения, или *эвдаймонии*.

[5] 31 a—55 b.

[6] 55 c—59 d.

[7] 59 e—66 a.

[8] 66 a окончание — 67 b.

[9] 13 a—20 b.

природе более сродни благу. Значит, определение составляющих счастья как высшего блага сводится к определению видов[1] удовольствия и знания и последующему выбору из них видов наиболее подходящих[2].

b) Так вот, если опустить разнообразные отступления, которые прерывают наш продолжительный раздел, самый настоящий συχνὸς λόγος (пространное повествование), то все удовольствия можно свести к четырем видам.

α. Удовольствие и страдание рождаются в субъекте, относящемся к общему роду смешанного, поскольку он состоит из частей. Правильный порядок его частей рождает здоровье и гармонию. Как только эта гармония в нас расстраивается[3], сразу же расстраивается и наша природа, возникает страдание. И наоборот, когда гармония восстанавливается, возвращается к своей природе, тогда возникает удовольствие. В общем, чувство удовольствия совпадает с восстановлением равновесия и природной целостности живого существа. Итак, перед нами первый вид (εἶδος) удовольствия — свойственный телу[4].

β. Второй вид удовольствия, присущий уже душе, возникает благодаря чувству *ожидания*: ожидание удовольствия — это удовольствие, а ожидание страдания — это страдание[5].

γ. Два первых вида удовольствия есть виды чистые, т. е. виды, в которых удовольствие и страдание не смешаны. При нарушении гармонии существует только страдание, и только удовольствие говорит о ее восстановлении. Точно так же ожидание удовольствия будет только удовольствием, а ожидание страдания будет только страданием[6]. Но встречаются ли на самом деле удовольствие и

---

[1] εἴδη.

[2] Ср. 19 b: εἴδη γάρ μοι δοκεῖ νῦν ἐρωτῶν ἡδονῆς ἡμᾶς Σωκράτης, εἴτ' ἔστιν εἴτε μή, καὶ ὁπόσα ἐστὶ καὶ ὁποῖα· τῆς τ' αὖ φρονήσεως πέρι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως [мне кажется, Сократ спрашивает теперь нас о видах удовольствия — существуют ли они или нет, сколько их и каковы они; то же самое относится и к разумению], и повторение слова εἶδος при перечислении различных видов удовольствия, 32 b: τοῦτο μὲν τοίνυν ἓν εἶδος τιθώμεθα λύπης τε καὶ ἡδονῆς [так не допустить ли нам поэтому один вид удовольствия и страдания?], затем 32 c: ἔστι γὰρ οὖν τοῦθ' ἡδονῆς καὶ λύπης ἕτερον εἶδος [Да, это, конечно, другой вид удовольствия и страдания]; ср. 33 c: καὶ μὴν τό γε ἕτερον εἶδος τῶν ἡδονῶν κ. τ. λ. [ну а другой вид удовольствий, и сл.].

[3] λυομένης.

[4] 31 c—32 b.

[5] 32 b—c.

[6] Так, по крайней мере я, понимаю сложный и противоречивый пассаж 32 c—d.

страдание в столь чистом виде? Не привычнее ли нам, скорее, их смешение, при котором распаду гармонии сопутствует ожидание ее восстановления (когда, например, при обезвоженном организме мы надеемся напиться, чтобы его восполнить), из чего следует, что чаще всего наше состояние смешанное, что это смесь удовольствия и страдания: страдания — поскольку нам чего-то недостает, и удовольствия — поскольку мы рассчитываем заново себя восполнить. Так, смешение удовольствия и страдания дает третий вид удовольствия[1].

[1] Ср. в общем, 33 c—50 e, подробнее 34 e—37 b и 46 b—50 e. В целом получается следующий порядок:

33 e—34 b: поскольку ожидание требует памяти, приводятся определения *памяти* и способа ее восстановления, т. е. *припоминания*.

34 c—d: память и припоминание объясняют природу *желания*, что на самом деле желание относится к душе, а не к телу.

34 e—36 b: полученные данные применяются к смешанному удовольствию. Жажда, желание пить приводят одновременно к страданию тела (недостаток воды) и к душевному удовольствию (предвкушение утоления жажды), предвкушению, которое питает память. Если надежда не исполняется, то возникает двойное страдание: страдание физическое (от недостатка воды) и страдание душевное (от отчаяния в утолении жажды, 36 b окончание).

36 c—42 c: пространное отступление на тему о возможности истинных и ложных удовольствий.

42 d—46 a: критика теории, согласно которой удовольствие, поскольку оно не существует само по себе, может быть только отсутствием страдания, так что существуют только два состояния: страдание и прекращение страдания или удовольствия, а не три: страдание, бесстрастие и удовольствие. Для решения этого вопроса необходимо рассмотреть удовольствие в его наивысшей степени (поскольку собственный характер каждой вещи определяется при рассмотрении ее в наивысшей степени, 45 d—e). Так вот, самые сильные удовольствия — это те, что утоляют наибольшие вожделения. А наибольшие вожделения есть вожделения, которые испытывают при наибольшем расстройстве гармонии, т. е. в состоянии болезни, а не здоровья, вне зависимости от того, идет ли речь о душе или о теле. Возьмем удовольствие такого рода, например удовольствие, которое испытывают, расчесывая зудящую часть тела. При этом ощущают не чистое удовольствие или чистое страдание, но смесь того и другого (σύμικτον, 46 a окончание).

46 b—50 e: возвращение к понятию *смешанных удовольствий*, т. е. удовольствий, смешанных со страданием, и разделение этих удовольствий (46 b—c). Они присущи либо только телу (одновременно жар и озноб, чувственные удовольствия, 46 b—47 c), либо душе и телу одновременно (телесное страдание при ощущении опустошения, ὁπόταν κενῶται, душевное удовольствие в предвкушении πλήρωσις [восполнения], 47 c—d), либо только душе (смешанные чувства страдания и удовольствия вроде гнева, страха, тоски, наслаждения в плаче, любви, зависти, ревности; чувства, охватывающие при виде трагедий, — рыданий и радости, ὅταν χαίροντες κλαωσι, 58 a — комедий — следует восхитительный анализ «комического» смеха, 48 a—50 d). В целом (ἁπλῶς) следует со-

δ. Но это не все: есть еще четвертый вид удовольствия. К нему относятся удовольствия, которые могут быть удовольствиями, только если к ним не примешивается никакое страдание, т. е. удовольствия чистые[1]. Удовлетворить какую-нибудь потребность, восполнить какое-нибудь лишение — вот в чем обычно видят удовольствие. Но поскольку при этом потребность чувствуется как потребность, а лишение — как лишение, то большинство удовольствий оказывается всего лишь смесью удовольствия и страдания. Теперь представим удовольствие, при котором лишение[2] не чувствуется[3] и, стало быть, не вызывает никакого страдания[4], тогда как удовлетворение лишения по своему обыкновению приятное ощущение вызывает: в этом случае мы получаем чистое удовольствие[5]. О существовании такого вида удовольствий нам говорит доказательство того, что удовольствие само по себе содержит некоторый положительный момент и не должно сводиться только к отсутствию страдания[6]. Каковы же свойства чистого удовольствия?

I. Чистое удовольствие возможно только в двух случаях: либо при восприятии какого-либо прекрасного предмета, либо при научных занятиях. Другими словами, это удовольствие может быть либо эстетическим, либо познавательным. В самом деле, только эти виды удовольствия не сопровождаются никакой жаждой, а если жажда и существует, то она по крайней мере не вызывает никакого страдания. Доказательством этому служит тот факт, что если мы лишаемся какого-либо знания вследствие его забвения, подобное забвение не влечет за собой страдания[7], а если и влечет, то это страдание все же неестественно — мы испытываем его только мысленно, поскольку находим, что лишились какого-то необходимого знания. Однако теперь мы рассматриваем только телесные чувства[8]. Так вот, если с познавательными удовольствиями все ясно, то удовольствие эстетическое нуждается в некотором уточне-

---

гласиться с тем (λαβεῖν τοῦτο), что к этому роду удовольствия смешанного со страданием относятся большинство удовольствий либо тела без души, либо души без тела, либо их сочетания (50 d—e).

[1] 51 a—53 c.

[2] ἔνδεια.

[3] ἀναίσθητος.

[4] ἄλυπος.

[5] ἄμικτος, 51 b.

[6] 51 a, cf. 42 d—46 a.

[7] 52 a.

[8] 52 a—b.

нии. Хотя эстетическое удовольствие испытывают при встрече с красотой в красках, очертаниях, запахах и звуках[1], здесь вовсе не имеются в виду прекрасные живые существа или восхитительные картины. Речь идет о тех геометрических фигурах, которые прекрасны вечно, прекрасны сами по себе и которые, следовательно, возбуждают удовольствие, сообразное с их собственной сущностью, совершенно отличное от удовольствия привходящего, вроде как при щекотке. Поскольку их красота не относительна, но абсолютна, они возбуждают удовольствие также абсолютно и по закону необходимости[2]. То, что касается очертаний, справедливо также в отношении красок и звуков. Дивные, нежные и ясные[3] звуки, составляющие чистую мелодию, восхитительны красотой не относительной, но прекрасной самой по себе, и тем же свойством отличаются удовольствия, которые они вызывают[4]. То же самое можно сказать и о запахах, хотя удовольствие от них и не столь божественного рода[5].

II. Из этого следует, что эти чистые удовольствия суть удовольствия *истинные*[6]. Разве чистое и беспримесное[7] удовольствие не ближе к истине, чем удовольствие необузданное, какими бы ни были его величина и сила[8]? Капля чистой белизны вызывает бóльшую радость, нежели изобилие белизны смешанной, поскольку капля чистой белизны правдивее и прекраснее[9]. Точно так же и всякое удовольствие без примеси страдания, пусть даже незначительное и малое, гораздо приятнее, правдивее и прекраснее удо-

---

[1] 52 b.

[2] ταῦτα γὰρ οὐκ εἶναι πρός τι καλὰ λέγω, καθαάπερ ἄλλα, ἀλλ' ἀεὶ καλὰ καθ' αὑτὰ πεφυκέναι καί τινας ἡδονὰς οἰκείας ἔχειν, οὐδὲν ταῖς τῶν κνήσεων προσφερεῖς [В самом деле, я называю это прекрасным не по отношению к чему-либо, как это можно сказать о других вещах, но вечно прекрасным самим по себе, по своей природе и возбуждающим некие особые, свойственные только ему удовольствия, не имеющие ничего общего с удовольствием от щекотания], 51 c—d.

[3] λείας καὶ λαμπράς.

[4] 51 d.

[5] 51 e.

[6] 51 b: ἀ λ η θ ε ῖ ς δ' αὖ τίνας (ἡδονὰς) ὑπολαμβάνων ὀρθῶς τις διανοοῖτ' ἄν; и 52 d—53 c.

[7] εἰλικρινες.

[8] 52 d. В изданном (reçu) тексте добавляется καὶ τὸ ἱκανόν, но это невозможно принять, поскольку ἱκανόν уже определялось как одно из отличий высшего блага. Апельт предлагает καὶ τὸ μανικόν, Бэдхэм — καὶ πρὸς τὸ καλόν, Бёри и Джэксон помещают κ. τ. ἱκανόν после εἰλικρινές. Все эти конъектуры одинаково сомнительны.

[9] 53 a—b.

вольствия смешанного, даже если последнее более живо и более значительно[1].

III. «Истинность» чистых удовольствий приводит к еще одному важному заключению: чистые и подлинные удовольствия есть удовольствия *соразмерные.* Далее Платон особо ничего не объясняет и на самом деле выводит это свойство разве что косвенно. Очевидно, что отсутствие меры (ἀμετρία) характерно для удовольствий необузданных. Следовательно, ἐμμετρία [соразмерность] будет характерна их противоположности, чистым удовольствиям. «Установим, что удовольствия, которые имеют большую величину и силу и которые испытывают то часто, то редко, относятся к роду беспредельного, в большей или меньшей степени проникающему в тело и душу; другие же удовольствия отнесем к числу соразмерных»[2]. Так, значительное изменение претерпевает сама сущность чистых удовольствий: именно они переходят из последней категории сущего, ἄπειρον, в первую, πέρας. Но оказавшись в разряде предела, они должны быть сродни также идеям, которые при всем своем составном и смешанном в сравнении с единым-пределом в характере тем не менее в области чувственного выступают именно как πέρας. Теперь не так уж сложно найти и метафизическое основание этой ἐμμετρία. Наверно, уже понятно, что эстетические удовольствия сопутствуют не ви́дению чувственных объектов, но ви́дению прекрасного самого по себе или по крайней мере ви́дению геометрических фигур, которые являются самыми адекватными ему образами. С другой стороны, удовольствия, возникающие в процессе познания, пропорциональны истинности познаваемого объекта, что Платон сначала дает понять[3], а вскоре будет на этом настаивать[4]. Наконец, природа удовольствия должна соответствовать природе созерцаемого объекта[5]. Значит, если объект принадлежит порядку умопостигаемого, а умопостигаемое по отношению к чувственному оказывается пределом (πέρας) и мерой

---

[1] 53 b окончание.

[2] Я принимаю текст Штальбаума не потому, что он кажется мне совершенным (Штальбаум сам признает его сомнительность: *verba sic fere refingas*), но потому, что он более вразумительно, чем другие варианты, передает ход мысли Платона: καὶ τὰς τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ ⟨δεχομένας⟩ (ἡδονὰς) καὶ πολλάκις καὶ ὀλιγάκις γιγνομένας τοιαύτας [τῆς] τοῦ ἀπείρου γ' ἐκείνου καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον διά τε σώματος καὶ ψυχῆς φερομένου [προσ]θῶμεν αὐτὰ[ι]ς εἶναι γένους, τὰ[ι]ς δὲ μὴ τῶν ἐμμέτρων, 52 c.

[3] 52 d.

[4] 55 c—59 d.

[5] ξυμφύτους ἡδονὰς ἑπομένας.

(μέτρον), то удовольствие, которое возбуждает этот объект, само по себе будет также причастно ἐμμετρία. Доведем эту пропорцию до ее логического завершения. Если созерцаемый объект является самим единым, формальным принципом, если он — Бог и мера всех вещей[1], то несложно догадаться, какой будет природа соответствующего ему удовольствия, по праву самого чистого, самого истинного и самого соразмерного из всех удовольствий. Так, медленно, но верно мы продвигаемся к точному определению блаженства.

IV. Будучи составленным таким образом, чистое, истинное и соразмерное удовольствие обретает статус блага. Теперь следует решающий ход, окончательно объясняющий природу согласия чистого удовольствия и блаженства.

Существует школа[2], которая пытается доказать, что удовольствие — это не бытие[3], а становление[4]. Но ведь οὐσία, бытие само по себе[5], имеет статус цели[6], а становление — статус средства к ее достижению[7]. Кораблестроение[8], например, служит для постройки кораблей. Краска, которой их покрывают, инструменты и деревянный инвентарь, которые входят в их оснастку, суть становление, средство, подчиненное самому существованию корабля. Словом, все, что является становлением, становится только для осуществления бытия. Значит, если удовольствие — это становление, то оно необходимым образом существует ради бытия, которое обладает статусом цели[9]. Но цель принадлежит к категории Блага[10]. Следовательно, если удовольствие — это становление, если оно не цель, то мы должны отнести его к категории, от категории блага отличной[11].

Эта аргументация выглядит адекватной до тех пор, пока мы приравниваем удовольствие к удовлетворению какой-либо по-

---

[1] *Законы*, IV, 716 c.

[2] По-видимому, Спевсиппа; см. **Климент Александрийский**, *Строматы*, II, 21.

[3] οὐσια, 53 c.

[4] γένεσις.

[5] αὐτὸ καθ' αὑτό, 53 d.

[6] τὸ οὗ χάριν, 53 e; τὸ οὗ ἕνεκα, 54 c.

[7] τὸ δὲ ἀεὶ ἐφιέμενον ἄλλου, 53 d; τὸ ἕνεκά του, 53 e, 54 c; τὸ τινὸς ἕνεκα, 53 e.

[8] ναυπηγία.

[9] 54 b—c. К образу корабля в одном месте *Этики* прибегает также Аристотель, причем развивая положения, очень близкие мыслям *Филеба* (*Ник. эт.*, I, 1, 1094 a 8—9).

[10] ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ, 54 c.

[11] 54 d.

требности, то есть во всех тех случаях, когда удовольствие носит составной характер и смешивается со страданием. Действительно, во всех этих случаях благо, цель, οὐσία, оказывается состоянием равновесия. Как только гармония нарушается, как только мы испытываем некоторое опустошение, возникает чувство горечи; и наоборот, восполнение опустошения влечет за собой чувство удовольствия. Но стоит только восстановить естественное состояние организма, то есть цель его и благо[1], как мы уже ничего не ощущаем: удовольствие всего-навсего соответствует движению[2], благодаря которому возвращаются в обычное состояние[3]. Но тогда это тождественное благу состояние оказывается состоянием нейтральным — пусть беспечальным, но зато и безрадостным.

Сразу же становится ясно, что такая трактовка удовольствия противоречит учению, которое причисляет его к размышлению над самыми чистыми объектами (φρονεῖν καθαρώτατα)[4]. Здесь не учитываются чистые удовольствия. Чистые удовольствия включают в себя нечто позитивное, они ценятся сами по себе и через себя самих; они проистекают из умственной деятельности; они — цель и благо по своей сути. И все это потому, что такие удовольствия — прежде всего удовольствия чистые: они не могут совпадать с удовлетворением заботы или с прекращением страдания просто потому, что к ним не примешивается никакой заботы и никакого страдания. Собственное их назначение — быть «употреблением» (χρῆσις), которое Аристотель назовет «деятельностью» (ἐνέργεια). Лучший комментарий нашего пассажа содержится в одном аргументе *Этики*, где Стагирит осуждает теорию удовольствия-становления (γένεσις)[5]: «Нет необходимости в предположении чего-то лучшего, чем удовольствие, под тем предлогом, что цель становления, по утверждению некоторых, лучше самого становления[6]. Дело в том, что удовольствия не являются становлением, и не все они сопровождают становление: они являются деятельностью и потому — целью. Мы их испытываем, не приобретая, а осущест-

[1] Ср. *Ник. эт.*, VII, 11, 1152 b 13: πᾶσα ἡδονὴ γένεσίς ἐστιν εἰς φύσιν αἰσθητή [всякое удовольствие — это осознанное восполнение своей природы], где φύσις = естественное состояние. Весь последующий пассаж написан под непосредственным влиянием *Филеба*.

[2] γένεσις у Платона, κίνησις у Аристотеля, ср. *Ник. эт.*, X, 2, 1173 a 30 сл.; 4, 1174 b 10.

[3] οὐσία у Платона, φύσις у Аристотеля.

[4] 55 a.

[5] VII, 12, 1153 a 7—14. Я придерживаюсь перевода, предложенного в моем исследовании: **Аристотель**, *Удовольствие*.Vrin, 1936.

[6] ὥσπερ τινές φασι τὸ τέλος τῆς γενέσεως (εἶναι βέλτιον).

вляя наши способности[1]. Наконец, не во всех удовольствиях цель отлична от самого удовольствия, а только в удовольствиях тех, кто движется к восполнению своего естества[2]. **Так что несправедливо определять удовольствие как** *осознанное становление*[3]: скорее его следует назвать *осуществлением наших естественных способностей*[4] и заменить эпитет *осознанное*[5], на эпитет *беспрепятственное*»[6].

c) Итак, мы определили тот вид удовольствия, который входит в состав блаженства. Это удовольствие познавательное и созерцательное одновременно: оно возникает при виде прекрасных и неизменных форм, вечных, абсолютных очертаний; оно сопутствует занятиям точнейшими дисциплинами, объектом которых является самое истинное сущее; оно причастно мере, сродни πέρας и в то же время отлично от всех остальных удовольствий, которые исходят от ἄπειρον. Наконец, будучи по природе удовольствием чистым, не смешанным ни с какой заботой, все оно есть проявление деятельности одной лишь души. Такое удовольствие оказывается самоцелью и сразу же обнаруживает свое природное сродство с блаженством, если, конечно, мы относим это высшее благо к теоретической жизни.

Но одного удовольствия недостаточно. Блаженство — это смешение. Стало быть, удовольствие по самой своей сути предполага-

---

[1] οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν ἀλλὰ χρωμένων (ἡμῶν). Мы видели, что платоновский ἕξις имеет значение χρῆσις. Обладание неотделимо от использования. Аристотель различает две эти категории, ср. *Ник. эт.*, I, 8, 1098 b 31—33: διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν, καὶ ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ [Равным образом немаловажно следующее различение: понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение ее, состояние души, или деятельность]. По всей вероятности, он подразумевает Спевсиппа и Ксенократа.

[2] τέλος οὐ πάντων ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν (ἡδονῶν τῶν) εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως. Бёрнет, ad loc., цитирует Спевсиппа: ἕξις τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι [совершенное состояние, присущее тем, кто живет в согласии с природой].

[3] αἰσθητὴν γένεσιν.

[4] ἐνεργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως.

[5] αἰσθητήν.

[6] ἀνεμπόδιστον, ср. *Политика*, Δ 11, 1295 a 37 εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται τὸ τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον [Если верно сказано в нашей *Этике*, что та жизнь блаженная, при которой нет препятствий к достижению добродетелей]. Это слово снова появляется только в этом пассаже. Оно равнозначно слову τέλειον, ср. *Ник. эт.*, I, 10, 1101 a 14—15: τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαίμονα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα [Что же мешает назвать счастливым того, кто действует в полноте добродетели?].

ет связь с мышлением. Оно самопроизвольно возникает из мыслительной деятельности. Без мышления, без φρόνησις, нет никакого блаженства. Поэтому поставленный ранее вопрос — «Какое удовольствие наиболее соответствует тому смешению, каковым является блаженство?» — снова возникает в отношении познания. И так же, как мы не могли ответить на первый вопрос, не различив виды удовольствия, мы вряд ли ответим и на второй, не перечислив науки, и не выбрав из их числа самую возвышенную. Здесь Платон ступает на твердую почву. Понятие удовольствия требовало длительного анализа: Платон едва ли возвращался к нему после *Горгия*. Деление наук — это привычная тема. Она излагалась последовательно в *Государстве*, *Софисте* и *Политике*. Поэтому в *Филебе* философ ограничивается лишь некоторыми чертами[1]: «Обстучим же все это потщательнее, чтобы посмотреть, нет ли в уме и знании чего-то пустого[2], пока не обнаружим чистейшее по природе и не воспользуемся для общего решения самыми истинными частями как ума и знания, так и удовольствия»[3].

Для начала выделим две группы наук, или знаний: целью одних будет изготовление[4], а другие будут отвечать за воспитание души[5]. Рассмотрим прежде всего ремеслен-

---

[1] 55 c—59 d.

[2] Букв.: чего-либо «надтреснутого», σαθρόν = «дырявый», σαθ; ср. σήθω = «пройти через решето». Мне очень нравится конъектура Виттенбаха: σαθρὸν ἠχεῖ [ложно звучит] вместо σαθρὸν ἔχει [имеет изъян]; ср. *Теэтет*, 179 d: διακρούοντα (περικρούωμεν) εἴτε ὑγιὲς εἴτε σαθρὸν φθέγγεται [и, постучав, посмотреть, раздастся ли звук целого, или полого]; и **Плутарх**, «de discern. adulat. ab amico», 64 d: κἂν διαπειρώμενος κρούσῃς, σαθρὸν ὑπηχεῖ [а стоит лишь проверить и постучать — звучит фальшиво], и относительно исходного значения σαθρός, *Горгий*, 493 e: τὰ δ' ἀγγεῖα τετρημένα καὶ σαθρά [а сосуды (у него) — поврежденные и дырявые].

[3] 55 c.

[4] τὸ μὲν δημιουργικόν, то, что Аристотель называет *пойэтической* наукой.

[5] τὸ δὲ περὶ παιδείαν καὶ τροφήν, 55 d: речь идет о бескорыстных науках, цель которых состоит в познании самом по себе, а не в изготовлении постороннего предмета. Аристотель называет их *теоретическими*. Об этом первом, самом общем, делении, ср. *Политик*, 258 e: ταύτῃ τοίνυν συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τὴν μὲν πρακτικὴν προσειπών, τὴν δὲ μόνον γνωστικήν [Значит, разделим все знания надвое, и один вид назовем практическим, а другой — чисто познавательным], и **Аристотель**, *Эвд. эт.*, 1214 a 8 сл.: πολλῶν δ' ὄντων θεωρημάτων... τὰ μὲν αὐτῶν συντείνει πρὸς τὸ γνῶναι μόνον, τὰ δὲ καὶ περὶ τὰς κτήσεις καὶ περὶ τὰς πράξεις τοῦ πράγματος [Из многих имеющихся учений... одни служат только для познания, а другие — еще и для приобретения, или изготовления вещи]. Следует обратить внимание, что πρακτικη *Политика* — это наука *демиургическая* или *пойэтическая*, ср. 258 d: αἱ δέ γε περὶ τεκτονικὴν αὖ καὶ σύμπασαν χειρουργίαν ὥσπερ ἐν ταῖς πράξεσιν ἐνοῦσαν σύμφυτον τὴν ἐπι-

ные[1] науки или искусства и оценим, насколько они близки или далеки по отношению к точной науке: эта близость послужит мерой их чистоты. Так вот, в первой группе предпочтение, конечно же, следует отдать тому, что связано с числом, мерой и весом. Остальное — просто догадки[2] и приобретается с помощью опыта и некоторого навыка[3]: таковы музыка, медицина, земледелие, навигация и военное искусство. Зато строительное искусство (τεκτονική) постоянно использует измерительные и выверяющие инструменты, которые и сообщают ему большую точность. Стало быть, *пойэтическая* наука оказывается тем более чистой и подлинной, чем она точнее, и тем более точной, чем больше она связана с *арифметикой*. Следуя этому правилу, первое место приходится отвести строительному искусству[4], а остальные — приравнять к рангу музыки[5]. Что касается самой арифметики, то она также делится на два вида[6]. Первый вид арифметики исчисляет неравные единицы: два лагеря, два быка и т. д., тогда как второй вид учитывает только такую единицу, которая ничем не отличается от любой из мириадов других единиц. Если первый вид не поднимается выше искусства счета или измерения в том виде, в каком ими занимаются строитель и торговец, то второй вид представляет собой геометрию и науку вычислений, которой предаются философы. Ясно, что последняя берет верх над остальными науками так же, как чистое удовольствие превосходит все остальные удовольст-

---

στήμην κέκτηνται [а строительные искусства и все прочие ремесла обладают знанием, как бы вросшим в дела]: тот же смысл пока что наблюдается и в пассаже, приведенном из *Эвдемовой этики*. Подобное двухчастное деление — исходное и единственное, которое встречается у Платона. Что касается столь частого у Аристотеля трехчастного деления (ср. *Топика*, 145 a 15, 157 a 16; *Метафизика*, 1026 a 26: πᾶσα διάνοια ἢ (1) πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ (2) θεωρητική [всякая наука может быть либо практической, либо творческой, либо теоретической]), то оно возникает при разделении группы, относящейся к внешнему производству, в зависимости от того, что нужно произвести: предмет или действие; в первом случае начало — это νοῦς, или τέχνη [искусство], или δύναμις [способность], а во втором — προαιρεσις [решение]; ср. *Мет.*, 1025 b 18. Впрочем, это деление вторично, и на самом деле относится только к ἐξωτερικοὶ λόγοι, ср. *Ник. эт.*, VIII, 3, 1140 a 3.

[1] αἱ χειροτεχνικαὶ (ἐπιστήμαι), 55 d. Во всем этом пассаже Платон не проводит четкого различия между τέχνη [искусством] и ἐπιστήμη [наукой].

[2] εἰκάζειν.

[3] ἰμπειρίᾳ καὶ τινι τριβῇ, 55 e.

[4] τὰ πολλὴν ἀκρίβειαν αὐτῇ πορίζοντα, 56 b.

[5] 56 c.

[6] С этим новым делением собеседники переходят от знания ремесленного к знанию теоретическому, которое венчает диалектика.

вия[1]; ведь она достигает самого высокого уровня истинности и точности[2]. Однако существует наука еще более возвышенная — диалектика[3], своего рода наука наук[4], поскольку ее объектом является само бытие[5], подлинное и вечно тождественное по своей природе[6]; следовательно, эта наука — наука *предводительница*[7], так как она намного превосходит в истинности все остальные науки[8]. В данном случае для нас не важно, что самым полезным считается искусство убеждения. Наш критерий — не польза. Наша цель — найти науку, предмет которой ясен[9], точен[10] и наиболее истинен[11]. Поэтому оставим искусство Горгия, ибо мы уже знаем: малая толика чистой белизны, сколь бы незначительна она ни была, гораздо более ценна, чем изобилие белизны смешанной, только потому что чистая белизна — белизна самая истинная. Рассмотрим в этом ключе все науки. Если в нашей душе действительно существует способность любить истину и делать все для ее достижения, то сила эта должна быть направлена на самые чистые существующие вещи. Что же это за вещи? Науки и искусства, занимающиеся вещами нашего мира[12], могут прийти только к мнениям[13]. Так обстоит дело с науками о природе, которые занимаются этим миром, его возникновением и всей совокупностью действий и претерпеваний, которые в нем происходят[14]. Они не учитывают вечное бытие, но рассматривают только возникающее, долженствующее возник-

[1] 56 d—57 b.

[2] 57 d.

[3] ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις.

[4] Если сохранить, что я считаю возможным, текст (recu): δῆλον ὅτι ἣ πᾶσαν τήν γε νῦν λεγομένην γνοίη, — «ясно, что это та наука, которая знает всю только что упомянутую науку (чисел и меры)», и не добавлять ἄν ни после πᾶσαν (Бёри), ни после γνοίη (Штальбаум). Корректуры Томпсона: δῆλον ὁτιὴ πᾶς ἄν, Бэдхэма и Вольраба (Wohlrab), сделанные вслед за Мэдвигом (δῆλον ὅτι πᾶς ἄν), дают гораздо более банальный смысл: «ясно, что ее (диалектику) знают все». Между тем объект диалектики — первоначала прочих наук: в разряде θεωρία она так же архитектонична, как и политика в разряде πρᾶξις.

[5] τὸ ὄν.

[6] καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκός.

[7] πάντως ἔγωγε οἶμαι ἡγεῖσθαι ξύμπαντας.

[8] μακρῷ ἀληθεστά την εἶναι γνῶσιν.

[9] τὸ σαφές.

[10] καὶ τἀκριβές.

[11] καὶ τὸ ἀληθέστατον, 58 c.

[12] περὶ ταῦτα — περὶ τὰ ἐν ἡμῖν, ср. 62 a: τὴν δὲ ἀνθρωπίνην ταύτην σφαῖραν καὶ τοὺς κύκλους τούτους [этой человеческой сферы и этих кругов (не ведая)].

[13] δόξαι.

[14] 59 a.

нуть и возникшее. Но есть ли хоть что-нибудь ясное и согласное с са́мой точной истиной в том, что никогда не являло, не будет являть в будущем и не являет сейчас неизменной формы? То, в чем нет никакой устойчивости, не способно обеспечить почву для устойчивого знания. Так что касательно подобных вещей у нас не будет ни умной интуиции, ни знания, которые достигают абсолютной истины. Отсюда вывод: устойчивое, чистое, истинное и беспримесное бытие, которое мы ищем, можно встретить только в вечно неизменных и абсолютно простых[1] реальностях или в реальностях, к ним наиболее близких; причем способность, направленную на постижение этих реальностей, безусловно, следует называть самыми лучшими именами. Вот мы и утверждаем, что объектом мыслей интуитивного познания[2] и мудрости[3] является само бытие, бытие абсолютное[4].

d) Теперь нам известны элементы, из коих состоит смесь, именуемая блаженством. С одной стороны, это удовольствие от созерцания без примеси какой-либо заботы и, следовательно, какого-либо страдания. С другой стороны, это само созерцание, направленное на неизменное бытие. Как же такую смесь изготовить[5]? Поскольку перед нами своего рода священный состав, вспомним еще раз текст *Федона,* послуживший отправной точкой нашего исследования. Посмертное блаженство заключается в зрелище божественных идей, на которое душа допускается наравне с богами. Блаженство — это не только продукт знания. Оно наступает по завершении восхождения души, отвечает ее глубинной потребности, вызванной порывом *нуса* к Божеству. В диалогах многое говорит о том, что подобное единение невозможно без божественной помощи[6]. Поэтому и не удивительно, что перед началом смешения учитель взывает к богам[7]. Он обращается к Дионису и Гефесту. В данном случае Гефест — это божественный виночерпий[8].

---

[1] ἀμικτότατα.

[2] νοῦς.

[3] φρόνησις.

[4] 59 a—d.

[5] Примечателен следующий образ: δημιουργοῖς ἡμῖν, ἐξ ὧν ἢ ἐν οἷς δεῖ δημιουργεῖν τι [(если бы кто-нибудь сказал нам), точно творцам (о смеси разумения и удовольствия, что они лежат перед нами, как) то, из чего и в чем нужно что-либо изготовить]. Аллюзии на *Тимея* очевидны.

[6] θεία μοῖρα.

[7] τοῖς δὴ θεοῖς εὐχόμενοι κεραννύωμεν [так помолимся богам и начнем смешивать], 61 b окончание.

[8] 61 c: καὶ μὴν καθάπερ ἡμῖν οἰνοχόοις τισί [перед нами, точно перед виночерпиями], Il., I, 597.

Он разливает богам сладостный нектар, который в сочетании с амброзией не позволяет бессмертным умереть. А разве посмертное созерцание, соединяя нас с вечными идеями, не есть напиток бессмертия[1]? Еще более ценно упоминание Диониса. Сейчас перед нами бог вовсе не вина[2], но мистического вдохновения[3], гарант бесконечной жизни[4]. В *Ионе*[5] вакханки, одержимые Дионисом, льют в реку молоко и мед. Влюбленные, говорится в *Федре*, находят в возлюбленном то же божество, которым исполнены сами, и, черпая из источника Диониса, бога экстаза, изливают почерпнутую смесь, словно вакханки, в душу возлюбленного[6]. Так вот, созерцательное восхождение, как мы скоро увидим, также не есть только научное совершенствование; оно — любовное путешествие, очищение в виде какого-то неистового экстатического восторга, в когда θεωρός мгновенно поглощается видением Прекрасного[7]. Здесь следует задуматься прежде всего обо всем платоновском учении в целом. «Эвдаймоническая смесь» даруется богами. Познать ее — значит свершить самое совершенное религиозное действо[8]. Поэтому перед нами возникают два очередных вопроса: какие *элементы* входят в состав смеси и каков *закон* ее смешения?

---

[1] Ср. *Федр*, 247 d—e.

[2] Бёри, *ad loc.* В нашем тексте речь никоим образом не идет о вине, но о воде и меде: τὴν δὲ (κρήνην) τῆς φρονήσεως νηφαντικὴν καὶ ἄοινον [другая (струя) разумения отрезвляющая и без примеси вина], 61 c.

[3] *Федр*, 265 b.

[4] κλῦθι μοι, ὦ πατέρ, θαῦμα βροτῶν — τᾶς ἀειζώου μεδέων ψυχᾶς [внемли мне, отче, смертных услада — вечноживущей души повелитель], **Меланнип.**, фр. 6, Эдм.

[5] 534 a.

[6] 253 a, где я, как и де Гейр (de Geer) читаю: κἂν ἐκ Διονύσου (Рукописи, ἐκ Διός) ἀρύτωσιν. Эту конъектуру поддерживает г. Робен, *цит. соч.*, с. XCIX, примеч. 1, поскольку она, «похоже, снимает все вопросы» относительно упоминания вакханок.

[7] *Федр*, 241 a сл., 249b сл., 265 b.

[8] По-моему, менее предпочтительно мнение Винкельманна; он полагает, что в этом пассаже говорится о подношениях меда и воды, μελίκρατον, νηφάλια, которые воздавались Эвменидам и другим божествам, ср. **Эсхил**, *Эвмениды*, 107 сл.; **Софокл**, *Эдип в Колоне*, 100, 471 сл. «Эвдаймоническая» смесь предлагается не людьми богам, но богами мудрецу, ὅστις θεῶν ταύτην τὴν τιμὴν εἴληχε τῆς συγκράσεως [(или) любой другой бог, чей почетный удел это смешение], 61 c. Сократ хочет только определить компоненты и закон. Он не составляет смесь сам и никоим образом не приготовляет ее вещество. Мы п о л у ч а е м блаженство в зависимости от того, насколько мы едины с идеями и с высящимся над ними благом-единым-прекрасным. Эти божественные реальности пребывают вне нас, и наше счастье зависит от них так же, как и счастье низших богов, *Федр*, 249 c.

α) Можно ли смешивать всякое удовольствие со всяким познанием[1]? Нет, смешивают только истинные удовольствия с чистыми познаниями, то есть удовольствия теоретические с познанием неизменного бытия. Всякое другое наслаждение исключается само собой, поскольку оно может только помешать познанию[2]. В самом деле, если иметь в виду окончательное счастье после смерти, то этих компонентов вполне достаточно. Совершенно ясно, например, что мы не станем раскрывать ворота[3] перед другими удовольствиями: они могут только навредить нам. То же самое касается и других наук: освободившаяся душа, обладая знанием круга-в-себе, знанием божественной сферы, уже «в достаточной степени» (ἱκανόν) располагает тем, что требует природа высшего блага[4]; значит, ей гарантировано и само это благо, то есть она должна получить блаженство, о котором говорит *Федон*. *Филеб* присоединяет к θεωρία другие дисциплины[5] только потому, что в нем говорится прежде всего о высшем благе для смертного человека при его жизни: в дольнем мире мудрец не может ограничиться знанием умопостигаемого сущего, ибо тогда он окажется в смешном положении[6]. Он должен как-то жить, он должен попросту знать, как дойти до дому. Поэтому ему понадобится нечистое и ненадежное искусство видимых линейки и круга, а также μουσική, если, конечно, он хочет жить жизнью свободного человека, а не животного или раба[7]. И все же эти вспомогательные знания остаются только побочным средством. Они не составляют сущности счастья. Их впускают только в силу их пользы[8]. Они служат телу и отвечают требованиям жизни в обществе, нашему обычному состоянию в

[1] 61 d.

[2] 63 d—64 a.

[3] 62 e.

[4] 61 e: οὐκοῦν εἰ τἀληθέστατα τμήματα ἑκατέρας ἴδοιμεν πρῶτον συμμίξαντες, ἆρα ἱκανὰ ταῦτα συγκεκραμένα τὸν ἀγαπητότατον βίον ἀπεργασάμενα παρεχεῖν ἡμῖν, ἤ τινος ἔτι προσδεόμεθα καὶ τῶν μὴ τοιούτων [итак, если мы смешаем сначала истинные части того и другого, то увидим ли, что этой смеси достаточно, чтобы доставить нам самую желанную жизнь, или же мы будем нуждаться еще в чем-либо?], ср. 62 b: ἱκανῶς ἐπιστήμης ἕξει [он получит достаточное знание].

[5] О других удовольствиях не может быть и речи.

[6] γελοίαν διάθεσιν, 62 b.

[7] εἴπερ γε ἡμῶν ὁ βίος ἔσται καὶ ὁπωσοῦν ποτὲ βίος [если, конечно, наша жизнь будет хоть в какой-то степени жизнью], 62 c, ср. βίος βιωτός [жизнь, которую следует прожить], *Апология*, 38 a; *Пир*, 211 d; и **Еврипид**, *Алкеста*, 800—802: ὡς τοῖς γε σεμνοῖς... οὐ βίος ἀληθῶς ὁ βίος ἀλλὰ συμφορά [спесивым же... по правде, жизнь не в жизнь, а только мука].

[8] ὠφέλιμον ἦν ἐπίστασθαι διὰ βίου, 63 a.

дольнем мире. Но в другом мире нет никакого тела, никакого государства. Там душа свободна и беззаботна. Ибо все ее удовлетворение заключается в ви́дении идей.

β) Итак, наше исследование подходит к концу. Остается выяснить только, каков *закон*, или, как здесь уже говорилось, какова *причина*[1] «эвдаймонического» смешения. Стоит только понять эту причину, и мы получим критерий определения того, что именно — ум или удовольствие — самое ценное в смеси[2]. Всякое сочетание подчиняется своему закону; смесь может быть ценной или не стоить решительно ничего именно в силу соответствия этому закону[3]. Если нет *меры* и соразмерности[4], как бы хороши ни были компоненты и как бы хорошо их ни составляли, неизбежно разрушаются как компоненты, так и сам состав. Ведь в этом случае речь, собственно, идет уже не о смеси[5], но о случайном скоплении обособленных частей[6]. Значит, собственная природа[7] *блага* подразумевает меру и соразмерность[8]. Коль скоро так, она переносится в природу *прекрасного*, ведь мера есть то же самое, что красота и совершенство[9]. Но мы установили, что составляющие смеси, удовольствие и ум, должны быть *истинными*. Следовательно, идея блага[10] должна определяться следующими тремя свойствами: соразмерностью, красотой и истиной. Таковы отличительные свойства блаженства.

Теперь мы можем быть сведущими судьями[11]. Удовольствие и разумение должны цениться постольку, поскольку они сродни высшему благу[12]. Поэтому сопоставим их последовательно с мерой, истиной и красотой. Сразу же становится ясно, что менее всего к ним подходит удовольствие. Есть ли что-нибудь лживее сласто-

---

[1] αἴτιον, 64 c: речь идет сугубо о *формальной* причине.

[2] ἐν τῇ ξυμμίξει τιμιώτατον, *там же*.

[3] 64 d.

[4] μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως μὴ τυχοῦσα.

[5] κρᾶσις.

[6] ἀλλά τις ἄκρατος συμπεφορημένη… ξυμφορά, 64 e.

[7] δύναμις.

[8] μετριότης καὶ ξυμμετρία.

[9] Примечательно, что в данном случае слово ἀρετή используется в своем исходном значении и указывает не на нашу «моральную добродетель», но на всякое совершенство, и прежде всего — физическое.

[10] ἰδέα в данном случае — это не платоновская идея, идея бытия-в-себе, а представление, λόγος.

[11] ἱκανὸς ἡμῶν γένοιτ' ἂν ὁστισοῦν κριτὴς ἡδονῆς τε πέρι καὶ φρονήσεως, 65 a.

[12] 65 b.

любия чувств? Что-нибудь более необузданное? Что-нибудь более смешное и скверное[1]? Напротив, разумение — это то же самое, что и истина, или по крайней мере то, что более всего на нее походит. Знание и ум — дети меры. И наконец, можно ли вообразить, чтобы мудрость не была прекрасной[2]?

---

[1] αἴσχιστον, с двойным значением одновременно *уродливого* и *позорного*.

[2] 65 c—66 a. На протяжении всего этого пассажа дискуссия все время отклоняется в сторону. Ясно, что при сведении удовольствия к чувственному наслаждению, ἀπόλαυσις, предпочтение необходимо отдать мудрости, φρόνησις. Однако ἡδονή Филеба, равно как и ἡδονή Эпикура, не совпадают с ἀπόλαυσις. Блаженство — это смесь. Умное созерцание и удовольствие от созерцания входят в него как два неравноценных компонента. Проблема заключается в том, чтобы выяснить, какой из двух компонентов является законом и формальной причиной смеси. Для чего мы созерцаем: чтобы насладиться созерцанием или прежде всего ради самого созерцания, в то время как удовольствие естественно и непосредственно вытекает из нашего действия? Следует признать, что в данном случае Платон на это не отвечает. Однако составляющие решения предоставляет вся предшествующая дискуссия. Если истинное удовольствие — это удовольствие чистое, то есть удовольствие, не смешанное ни с какой заботой или страданием, то единственным удовольствием, соответствующим счастью, будет удовольствие разумное, одновременно эстетическое и познавательное. От всех остальных удовольствий его отличает прежде всего то, что радость, которую оно вызывает, происходит не вследствие утоления желания или по крайней мере желания мучительного, но вследствие развития определенной способности. Именно это делает его чистым. Но такая чистота встречается только в удовольствиях души, или, точнее, в удовольствиях разума. А разум испытывает их только при виде бытия-в-себе или неизменных и вечных фигур. Поэтому чистое удовольствие разума становится тождественным удовольствию созерцательному. Оно, в отличие от всех остальных наслаждений, может быть этим и только этим удовольствием: *gaudium de veritate*. Следовательно, если чистое удовольствие, компонент счастья, является удовольствием, которое возникает благодаря деятельности созерцательного разума, то это удовольствие в составе счастья не будет чем-то чуждым самому созерцанию, чем-то к нему добавленным. В данном случае перед нами вовсе не две разнородные реальности, которые сочетаются ради создания единого целого. Подлинное удовольствие неотделимо от мудрости. Оно — ее непосредственное следствие. Именно это будет иметь в виду Аристотель, утверждая, что теоретическая жизнь не нуждается в удовольствии как в «довеске», οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός, но что она содержит удовольствие в себе, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ (*Эт. ник.*, I, 8, 1099 a 15—16). Проявления любой добродетели приятны сами по себе. То же относится к деятельности теоретической жизни. Но если удовольствие — это следствие мудрости, то оно уже не может быть первым. Оно не составляет сущности θεωρία. Оно, конечно же, сопутствует созерцанию, но созерцание им не определяется. Стало быть, каким бы истинным, каким бы ἔμμετρος [соразмерным] (ср. *Фил.*, 52 c) мы ни считали ἡδονὴ ἄμικτος [νερμεψῦννξε σδξβξλόρςβθε], β ρξρςῦβε ρχῦρςόl ι οεπβϋμ (τιμιώτατον) оно не будет, оно не может быть формальной причиной (αἴτιον) смеси. Это станет яснее

Далее следует знаменитый перечень ценностей[1], ставший предметом многочисленных дискуссий[2]. Сказать по правде, при всей загадочности данного текста предложенные исправления вряд ли сделали его яснее[3]. Поэтому мы предоставим исходный вариант его перевода: «Стало быть, ты, Протарх, будешь всячески утверждать... что удовольствие не есть ни первое достояние, ни даже второе, но что на первом месте стоит все относящееся к мере, мерилу и надлежащей степени и вообще все то, что, подобно этому, принадлежит вечности... Второе место занимает соразмерное, прекрасное, совершенное, самодовлеющее и все то, что относится к этому роду... Поставив же на третье место, согласно моей догадке, ум и мудрость, ты, я думаю, не очень-то уклонишься от истины. Ты не ошибешься также, отведя четвертое место сверх только что названных трех тому, что было признано нами свойствами самой души, — знаниям, искусствам, и так называемым правильным мнениям, коль скоро все это более родственно благу, чем удовольствие. Не правда ли?... Не поставить ли на пятом месте те удовольствия, которые мы определили как беспечальные и назвали чистыми удовольствиями самой души, сопровождающими в одних случаях знание[4], а в других — видение[5]?»

По справедливому замечанию Бёри[6], данный отрывок следует рассматривать в контексте всего диалога. Так вот, ранее блаженство, или высшее благо, было названо своего рода *смесью*; далее законом этой смеси, ее формальной причиной признается *мера*; кроме того, устанавливается, что смесь состоит из *самого истинного знания* и *самого чистого удовольствия*; роль *главного элемента* в полученном смешении отводится знанию, тогда как удовольствие появляется из знания как его непосредственное следствие, исключительно вследствие того, что речь идет об удовольствии чистом,

---

чуть позже при рассмотрении отношений между блаженством, внутренним ἕξις [состоянием], имманентным человеку и трансцендентным благом-единым. В заключение отметим, что в перечне наград за то или иное совершенство (ἀρετή) в отношении пятого места речь снова заходит именно о чистых удовольствиях, 66 с.

[1] 66 a—c.

[2] Ср. **Бёри**, *Филеб*, прил. В, с. 169—178, **Виламовиц**, *Платон*[2], II, с. 356—357.

[3] За исключением φύσιν вместо φάσιν, древней корректуры, которая, согласно Виламовицу, относится к византийской эпохе и, по-видимому, так или иначе необходима, ср. **Виламовиц**, *цит. соч.*, II, 356.

[4] Бытия.

[5] Прекрасных идеальных фигур.

[6] *Цит. соч.* с. 173.

т. е. удовольствии познавательном; поэтому удовольствие только вторично, только *производно*. Так, все повествование *Филеба* сводится к построению своего рода иерархии. Именно эта подспудная иерархия и придает сочинению единство. В частности, мы ясно видим, что представленный таким образом порядок образуется в зависимости от того, в какой степени элементы смеси и сама смесь соотносятся со своей причиной (αἴτιον), тем формальным принципом, который является одновременно причиной существования и основанием умопостигаемости высшего блага. Высшее благо становится возможным и объяснимым только благодаря *мере*. Эта смесь — не бесформенная масса. Не является она и механическим соединением частей: знание + удовольствие. Удовольствие принадлежит тому же порядку, что и знание, только потому что оно чистое, потому что оно принадлежит только душе. Следовательно, оформлять его должен тот же самый принцип, что оформляет познание, т. е., одна и та же мера. Но познание всегда соотносится с некоторым объектом, в данном случае — с объектом наивысшим. Значит, и стандарт познания — это не что иное, как стандарт объекта познания. Что же такое стандарт объекта познания, стандарт бытия-в-себе, идеи? Это единое-благо. Конечно, сама идея, μέτριον καίριον (будучи мерилом и надлежащей степенью), также является мерой по отношению к высшему «эвдаймоническому» благу, ξύμμετρον (соразмерному): она его завершает, доводит до совершенства и наделяет статусом предела. Она творит из него предмет красоты[1], и уже из этого предмета красоты будто по какой-то необходимости вырывается немеркнущая радость: «A thing of beauty is a joy for ever». Но само это μέτριον [мерило] также зависит от μέτρον [меры]. Именно μέτρον, мера, и πέρας, предел, составляют истинную причину, αἰτία, по отношению к идее и сущему. Таким образом, все наше рассуждение о блаженстве и высшем человеческом благе связывается с учением Платона в целом. Человеческое счастье есть счастье, возникающее из созерцания. Человек может быть счастлив только тогда, когда он видит бытие, бытие в его истоке, а также всю вертикаль истинно сущего, из своего первоистока исходящую. Мерой же этого счастья, тем, что его определяет и наделяет существованием, в конечном итоге должно быть то, что делает его соразмерным с самим источником бытия; и чем ближе человек к этому истоку, тем сильнее он подчиняется единому-благу; чем лучше он созерцает, тем больше его счастье.

[1] τέλεον, ἱκανόν, καλόν.

Эти положения — лучшее руководство для понимания нашего отрывка из *Филеба*. В нем эксплицитно выражается ведущая, пронизывающая весь диалог мысль. Перед нами не определение человеческого блага: его границы были установлены выше. В данном случае подчеркивается зависимая позиция как этого блага в качестве смеси, так и составляющих его элементов по отношению к первому μέτρον, который представляет собой меру блаженства и потому имманентен субъекту, и который, поскольку блаженство оказывается прежде всего знанием, является также мерой объекта познания и потому субъекту трансцендентен. Таким образом, перечень «эвдаймонических» ценностей сводится в конце концов к перечню ценностей онтологических. Но связывает ту и другую сферы платоновской мысли опять-таки концепция θεωρία. Счастье — это θεωρία, а θεωρία подчиняется сущему. Стало быть, мера как формальный принцип счастья — это также и мера как формальный принцип сущего. Лестница «эвдаймонических» ценностей в точности совпадает с лестницей ценностей сущего. Степень человеческого счастья понижается по мере отдаления от единого-предела.

Перечитаем еще раз классификацию *Филеба*. В ней насчитывается пять уровней, и по мере нисхождения с одного уровня на другой мы последовательно отдаляемся от единого-меры[1].

I. Ближе всего к αἴτιον, мере смеси, конечно же, находится сама *мера*; таким образом, первую, и по праву главенствую-

[1] По-моему, перед нами, конечно же, уровни, а не равные взаимодополняющие и равноценные доли, сочетание которых якобы составляет высшее благо. Повторим еще раз: в нашем тексте не говорится о высшем благе (в диалоге этот вопрос уже достаточно освещался) — в нем характеризуется отношение смеси и компонентов смеси с их формальной причиной. Да и вообще, поскольку высшее благо уже имплицитно содержится во втором классе, ξύμμετρον, оно не может быть суммой, сочетанием ξύμμετρον с его составляющими. Поэтому мне кажется неприемлемым мнение, например, Бэдхэма и Бёри (*цит. соч.* с. 170). Они полагают, что между тремя первыми классами не существует действительной преемственности в зависимости от степени их отношения к αἴτιον; невозможно, утверждают они, констатировать в отношении того или иного класса «какое бы то ни было превосходство в достоинстве или силе». Тем не менее такого рода иерархия предполагается уже по контексту. В самом деле, 4-й класс (истинные науки) явно превосходит 5-й (чистые удовольствия). Почему бы тогда в отношении первой группы (1-й, 2-й и 3-й классы) философу не следовать тем же принципам, что и в отношении второй (4-й и 5-й классы)? Почему то, что в одном случае согласуется, в другом взаимоподчиняется? С какой стати «первому, второму и третьему» указывать на равные аспекты, которые одинаково уподобляются αἴτιον, а «четвертому и пятому» на неравные реальности, по-разному удаленные от этой причины?

щую[1], группу составляют μέτρον, μέτριον и καίριον [мера, мерило и надлежащая степень]. Понятно, что καίριον в этой тройке вовсе не означает «своевременность»: в данном случае перед нами уровень вечной природы (ἀΐδιος φύσις), уровень умопостигаемых реальностей, которые абсолютно неизменны и потому вечны. Καίριον — это просто синоним μέτριον, который указывает на «должную степень», «точное соотношение», возникающие благодаря мере[2]. Μέτρον и μέτριον являют два аспекта меры; сначала это «мера, взятая сама по себе и абсолютно тождественная с трансцендентным единым», затем — «мера в подчиненном мере (mesuré) объекте», имманентная объекту, которому она сообщает меру так же, как единое имманентно идеям, которые оно наделяет формой и бытием. По-видимому, форму ῥῆσθαι можно понимать только в медиальном залоге. В данном случае совершенно безразлично, как она связана с сочетанием τὴν ἀΐδιον φύσιν — как с подлежащим или как с дополнением. Утверждать, что μέτρον стяжает себе вечную природу, или что вечная природа получает качество μέτρον — значит утверждать одно и то же. Здесь может возникнуть сомнение в том, чтобы Платон упоминал вечную природу идей и единого в сочинении, где говорится исключительно о человеческом благе[3]. Эту сомнительную интерпретацию принято объяснять либо неуместным словом ἀΐδιον[4], либо предлагают понимать слово φύσις в аристотелевском смысле[5]: ἀΐδιος φυσις — это якобы вечная природа, как ее понимает Стагирит, природа, в которой идея (здесь

---

[1] πάντῃ δὴ φήσεις... ὡς ἡδονὴ κτῆμα οὐκ ἔστι πρῶτον οὐδ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν ἀΐδιον ῥῆσθαι φύσιν [перевод выше, с. 276], 66 a, окончание. Это — по поводу формы ῥῆσθαι, наибольшего камня преткновения.

[2] Ср. **Виламовиц**, *Платон*[2], II, 357; *Политик*, 307 b; и мою статью *Учение об удовольствии от первых мудрецов до Эпикура*, *Rev. des Sc. Philos. et Théol.*, XXV, 2, p. 251.

[3] К тому же большие сомнения вызывает надежность текста; в некоторых рукописях читаем φάσιν, ср. выше, с. 315, примеч. 3.

[4] «The words are plainly corrupt, and the mischief is the ἀΐδιον» [Текст безнадежно испорчен, и главной причиной тому ἀΐδιον], **Тэйлор**, *Платон*, с. 433, примеч. 1. Откуда конъектуры Бёрнета, τὴν α ἰδέαν, и Тэйлора, τὴν αἰτίαν. Того же мнения придерживается и **Диэс**, *Вокруг Платона*, II, 385, который предлагает читать τινὰ ἤδιον, засвидетельствованное в одной глоссе (correction marginale) рукописи W.

[5] **Бёри**, *цит. соч.*, с. 174: «The φύσις of a thing may be said to be its compound union of both form and matter... thus Multiplicity or Complexity is signified by the subst. φύσις» [*Фюзисом* вещи можно назвать ее составное единство, состоящее из формы и материи... так, субст. Φύσις может означать множественность, или составной характер». Но характерно ли такое понимание для Платона?

μέτρον) есть вечный объединяющий принцип по отношению к материи. В этом случае утверждение, что мера получает вечную природу или, наоборот, что природа получает качество меры, якобы указывает на главенствующую роль идеи во всем, что существует в природе, и в иерархии, которую существующие вещи составляют. По нашему убеждению, все эти усилия и конъектуры проистекают из одного очень серьезного заблуждения относительно самой сущности блаженства и причины (αἴτιον), которая ее оформляет. Конечно, блаженство имманентно человеку. Это человек является субъектом смеси, это он познает, это он радуется познанию. Следовательно, имманентна также и мера, определяющая пропорции смешения знания и удовольствия. Значит ли это, что последняя инстанция высшего блага субъекту не трансцендентна? Этот вопрос мы будем подробно обсуждать чуть позже. Здесь же для предварительного понимания текста ограничимся замечанием, что если блаженство является познанием, причем познанием бытия-в-себе, то это значит, что оно по самой своей сути подчиняется своему объекту и от него зависит; это значит, что объективное основание меры «эвдаймонического смешения» лежит в области трансцендентных реальностей, обладающих вечной природой. Последняя инстанция блаженства — это благо-единое. Так что упоминание ἀΐδιος φύσις здесь не так уж странно и не так уж излишне. Напротив, оно связывает формальную причину высшего человеческого блага с общим учением философа, обозначая тем самым кульминацию всего диалога[1].

II. «Второе место принадлежит соразмерному, т. е. прекрасному, совершенному, самодовлеющему и обладающему всеми другими качествами, характерными для данного рода». Итак, второе место по отношению к αἴτιον, формальной причине, занимает *соразмерное благо.* Πεπερασμένον [ограниченное пределом] непосредственно продолжает πέρας. Что же такое *соразмерное благо*? Мы полагаем, соразмерное благо есть не что иное, как высшее *человеческое* благо. Формальная причина высшего блага, принцип, дающий ему существование, и потому, если угодно, благо вообще, благо абсолютное, несомненно, умопостигаемо. Более того, как умопостигаемое, оно неизбежно совпадает с формальной причиной идей, единым-мерой. Единое-мера должно быть формальной причиной высшего человеческого блага потому, что человеческое счастье это прежде всего знание, теоретическое ви́дение бытия, а

[1] **Виламовиц**, *цит. соч.*, II, 357, также соотносит ἀΐδιος φύσις с умопостигаемым и небезосновательно сближает μέτρον с πέρας.

также потому, что αἴτιον этого знания в конце концов сводится к αἴτιον объекта познания. Коль скоро так, умопостигаемое бытие и единое, мера его, должны принадлежать вечной природе. Но высшее человеческое благо не есть чистая мера и не есть чистая идея, μέτριον. Оно — соразмерное, ξύμμετρον, смешение. Нельзя утверждать и то, что оно по праву располагает вечной природой. Вечной природе душа причастна постольку, поскольку она созерцает. Сама по себе идеей она не является. Кстати, качества, которые здесь придаются ξύμμετρον, это те самые качества, которыми выше характеризовалось высшее благо[1]. Да и о каком еще ξύμμετρον могло бы говориться в нашем диалоге? Конечно, видимый мир *Тимея* — это тоже κόσμος, упорядоченное, слаженное целое, и потому — ξύμμετρον. Как таковой он прекрасен, и демиург радуется тому, что создал его по образцу умопостигаемого мира. Возможно, в этой связи здесь и усматривается какая-то аллюзия на такой мир, как и на всякое другое ξύμμετρον. Но ведь предмет *Филеба* — это блаженство = высшее благо, которому, как уже говорилось, присущи три следующих качества: красота, соразмерность, истина[2]. Все указывает, на то, что в нашем тексте говорится именно о блаженстве.

III. Вслед за соразмерной смесью следуют ее компоненты. Мы видели, что таковыми являются истинные науки и чистые удовольствия, которые им сопутствуют. Но в нашем перечне эти элементы относятся только к 4-му и 5-му разрядам. Почему к 3-му разряду причисляется νοῦς-φρόνησις? Не потому ли, как того хочет Бёри[3], что три первых класса последовательно указывают на три комплементарных аспекта высшего блага: μέτρον, ξύμμετρον, ἀλήθεια[4], и что, по собственному признанию Протарха, νοῦς либо тождествен ἀλήθεια, либо более всего на нее походит[5]? Едва ли. По нашему мнению, и перечисляя три первых класса, и последовательно добавляя к ним два последних, Платон указывает на постепенную деградацию этих групп по отношению к αἴτιον-мере. Столь радикальное отделение пунктов 1, 2, 3 от пунктов 4, 5 выгля-

---

[1] Τέλεον, ἱκανόν, 20 d; κάλλος, 64 e—65 a.

[2] 65 a.

[3] *Цит. соч.*, с. 170.

[4] 64 d—65 a.

[5] 65 d. Бэдхэм и Бёри усматривают намек на эту доктрину в самом тексте 66 b: τὸ τοίνυν τρίτον, ὡς ἡ ἐμὴ μαντεία, νοῦν καὶ φρόνησιν τιθεὶς οὐκ ἂν μέγα τι τῆς ἀληθείας παρεξέλθοις [перев. выше, с. 276]. Но стоит ли понимать в данном случае ἀλήθεια полнозначно? Не говорится ли здесь попросту: «Ты не очень уклонился бы от истины, ты был бы прав»?

дит произвольным, а столь резкий разрыв с контекстом всего диалога не дает ничего, кроме лишних сложностей. Весь этот пассаж в целом направлен на определение некоторого порядка отношений применительно к мере. Можем ли мы тогда, признав этот порядок для двух последних категорий, отрицать его для трех первых? С другой стороны, если в одном месте действительно утверждается[1], что νοῦς тождествен или наиболее подобен истине, то в других местах в зависимости от истины различаются не ум, а чистые удовольствия[2] и точные науки[3]. Да и в чем, в самом деле, заключалось бы знание о неизменном, о бытии-в-себе, не будь оно согласовано с истиной? Но при этом, утверждая истинность бытия, мы указываем только на то, что оно реально существует: истина характеризует бытие как объект познания, поэтому отделить науку о бытии от истины совершенно невозможно. Таким образом, наш текст едва ли позволяет говорить о какой-то особой связи между νοῦς и ἀλήθεια. Связь эта не может быть прерогативой ума, поскольку она характерна также для познания.

Казалось бы, на это можно резонно возразить тем, что различие между νοῦς и ἐπιστήμη только кажущееся. Науки, искусства, правильные мнения — все это производные *нуса*. Они являются умом в его осуществлении, его действии. Это тем более верно, что в самом *Филебе* Платон часто переходит от одного термина к другому, от νοῦς к ἐπιστήμη, как раз для того, чтобы указать на подлинность познающей мысли[4]. Он даже ставит их на один уровень. «Относительно того, что не содержит в себе какой-либо устойчивости[5], мы вообще едва ли можем получить что-либо устойчивое… Стало быть, нет такого ума[6] и такого знания[7], которые обладали бы истиной относительно этого[8]… Значит, устойчивое, чистое, беспримесное характерно только для познания вечно тождественных и несмешанных реальностей… Так не будет ли справедливым это познание также называть самыми прекрасными именами? — Конечно. — А не самые ли почтенные имена ум[9] и разу-

---

[1] 65 d.

[2] 52 d, 53 a—c: малая толика подлинной белизны вызывает большее удовольствие, нежели изобилие белизны смешанной.

[3] 57 d, 58 a, c—e, 59 a—c.

[4] 58 d, 59 b, c—d.

[5] βεβαιότατα.

[6] νοῦς.

[7] ἐπιστήμη.

[8] τὸ ἀληθέστατον ἔχουσα, 59 b.

[9] νοῦς.

мение[1]? Стало быть, если эти имена правильно применены к мыслям[2] о подлинном бытии, то их можно назвать самыми точными»[3]. Итак, Платон часто не проводит четкого различия между умом как субъектом познания и тем же самым умом, который определяется тем или иным познавательным способом. И все же свести 3-й и 4-й классы к одной категории невозможно. Более того, они разделяются самым решительным образом. Причем речь идет не только о разделении каких-то комплементарных аспектов — речь идет об их иерархической неравнозначности по отношению к μέτρον. Словом, разделение этих двух классов проводится совершенно сознательно. Платон хочет показать, что νοῦς ближе к мере, в большей степени ему причастен, сильнее ему подчинен. Зачем философу это нужно?

Вспомним идею, легшую в основу развернутой в *Филебе* дискуссии. Это она получает свое объяснение в заключительном пассаже диалога и именно она, как мы видели, становится связующим звеном между исходными положениями и финальным заключением. Весь этот диалог в целом направлен на то, чтобы разработать определенную иерархию «эвдаймонических» ценностей: последняя цель всех людей — счастье; полное счастье, т. е. блаженство, и высшее благо для них — одно и то же; но что такое блаженство? Это своего рода состав, замешанный на знании бытия и удовольствии, которое из такого знания возникает. Стало быть, блаженство принадлежит душе или, точнее, душе познающей. Далее, наш состав, поскольку он именно состав, пропорция, а не беспорядочное месиво, должен быть составлен по определенному закону. И вот, он подчиняется мере. Мера эта есть его формальная причина. Именно благодаря мере наш состав существует и является умопостигаемым. С другой стороны, поскольку этот состав принадлежит душе познающей, поскольку человеческое счастье заключается в созерцании и в радости, которую душа при созерцании испытывает, мера созерцающего субъекта отождествляется с мерой созерцаемого объекта. Но формальной причиной объекта является единое-благо. Значит, блаженство также должно определяться по отношению к единому. Таким образом, отношением к единому следует руководствоваться и при составлении перечня «эвдаймонических ценностей». И действительно, сначала, на уровне бытия, выделяется собственно единое вместе с объединен-

---

[1] φρόνησις.
[2] ταῖς ἐννοίαις.
[3] 59 c—d.

ными им идеями; затем — то, что единым и идеями оформляется, именно — счастье при созерцании единого и идей. Но поскольку созерцание находится в созерцающем субъекте и поскольку объект познания прежде всего соотносится с νοῦς в его познавательной деятельности, от этого первого соразмерного, действительно первого согласно порядку бытия[1], мы необходимым образом переходим к субъекту соразмерного, субъекту счастья, т. е. к познающей душе. Счастье — принадлежность души. Ведь в конце концов сейчас мы обсуждаем человеческое счастье, и потому нас интересует не счастье само по себе, а счастье в нас. Счастливым хочу быть я. А «я», поскольку счастье — это созерцание, означает мой νοῦς: это νοῦς познает идеи, поскольку он им сродни; это νοῦς причастен их статусу, то есть их вечности; это νοῦς, в конце концов, бессмертен. Здесь он созерцает или пытается созерцать. Но полноту ви́дения он должен обрести только *там*, как только душа освободится и отделится от тела. Стало быть, нисколько не удивительно, более того, совершенно естественно, что в градации соотношения с единым-мерой субъект блаженства следует за самим блаженством и что от первой меры и первого соразмерного, счастья-в-себе, мы переходим к той части человека, которая на такое счастье способна. Исполненное счастья созерцание есть созерцание объекта, и потому вся древняя философия требует, чтобы в данном случае объект был первым. Но исполненное счастьем созерцание есть также активизация ума и его деятельность. Но активизация ума никоим образом не отделима от самого ума, который активизируется; активизация ума есть сам этот орган в процессе его активизации. Поэтому трудности, которые здесь придумывают, на самом деле проистекают из полного непонимания подлинной природы человеческого счастья. Оно — познание и созерцание по своей сути; значит, оно — факт *нуса*; значит, у нас есть все основания поместить νοῦς сразу же после *его* активизации, ибо всякое мышление[2] есть деятельность ума[3].

IV—V. Теперь, по возвращении блаженства-созерцания в стихию созерцательного ума, нам остается только различить уже в самом уме компоненты счастья. Ведь именно созерцательный ум является нашим истинным Я, и потому истинное наше счастье есть счастье умное. Этот тезис подтверждает одно весьма показательное выражение, которое Платон использует при характеристике

---

[1] Разумеется, после самих идей: ξύμμετρον следует после μέτριον.

[2] νόησις.

[3] νοῦς.

обоих последних классов своего перечня. Блаженство — это смесь, причем субъектом такой смеси может быть *только душа*. Это само собой разумеется относительно четвертого компонента, познания. Но вот то же самое выражение относится и к другому, пятому компоненту, причем относится потому, что этот другой компонент, удовольствие, есть удовольствие чистое, и в качестве чистого, не смешанного со страданием удовольствия, оно может быть характерным только для деятельности души. Только желания познающей души не влекут за собой страдания: мы не страдаем от забвения своих знаний; постижение истины есть предельно чистая радость, наша любовь к ней свободна от всякой печали[1]. Вот о чем напоминают нам обе короткие фразы, повествующие о компонентах счастья, когда сообщают, что компоненты эти принадлежат только душе[2]. Что же касается соотношения четвертой и пятой групп с αἴτιον, то тут нет никаких сложностей. Это то же самое соотношение зависимости, которое наблюдается между ними: удовольствие возникает из созерцания; следовательно, по отношению к созерцанию оно вторично.

3. Имманентный и трансцендентный характер Единого-Меры

Подытожим наши выводы. Блаженство есть деятельность созерцательного мышления, подчиненная высочайшему объекту познания. Эта деятельность неизбежно порождает радость. Отличительной чертой такой радости является ее чистота. Такая радость не есть утоление потребности. Она не сопутствует восполнению прежде пустого. Ее можно сравнить с чувством свободы, легкости

[1] 52 a (относительно ἔρως, см. 58 d: ἀλλ' εἴ τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς, καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν [мы смотрим на то, присуща ли нашей душе способность любить истину и все делать ради нее]). Это утверждение может показаться странным ввиду того, что главная черта ἔρως, сына Пении, — это его недостаточность. Тем не менее, если данный тезис понимать в духе Платона, он все же остается точным. Если рассматривать наличное познание и его приобретение «с точки зрения души», и то и другое оказывается чистой радостью. Учение доставляет нам столько хлопот только потому, что погрязнувшая в теле душа остается рабыней тела и ему служит. Поэтому препятствия возникают не из-за души, но из-за тела. Самой душе, душе освобожденной, знакомы только чистые удовольствия.

[2] ἆρ' οὖν οὐδ' ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἕθεμεν, ἐπιστημας... πέμπτας τοίνυν, ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους... καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐὸῆς [перевод выше, с. 276], 66 b—c, согласно тексту Бёри.

и полноты, которое во время игры охватывает юное тело, чьи девственно свежие силы не знают устали в своем раскрытии. Но удовольствие от подобной активизации есть удовольствие познавательное. Здесь удовлетворение получает наша способность любить истину и все делать ради нее[1]. Чем больше истины в объекте познания, тем чище удовольствие. Малая толика чистой белизны доставляет бóльшую радость, нежели изобилие белизны смешанной. Таким образом, блаженство, или высшее благо, без истины невозможно. Будучи пропорциональной смесью знания и удовольствия, оно подчиняется *мере*; будучи поэтому истинным и соразмерным, оно подчиняется *красоте*.

Но в чем же тогда заключается счастье души после смерти? Оно будет той же самой созерцательной деятельностью, но уже свободной и окончательной. Само собой разумеется, что в этом случае наше счастье есть счастье совершенное. Действительно, если счастье измеряется чистотой и истиной своих компонентов, то удовольствие от созерцания, конечно же, менее всего нарушается именно после смерти, поскольку душа уже покинула тело; тогда же мы имеем дело и с самым истинным знанием, ибо уже ничто не мешает исчерпывающему вúдению бытия-в-себе. Теперь блаженство удовлетворяет уже всем необходимым условиям: оно становится τέλεον, ἱκανόν, οὗ ἕνεκα [совершенным, самодовлеющим и конечной целью].

Здесь, однако, возникает очередная проблема. Действительно, хотя счастье души есть активное состояние мыслящего субъекта (в этом отношении вся разница между *Филебом* и *Федоном* сводится только к степени совершенства: в первом случае речь идет о высшем благе на протяжении дольней жизни, а во втором — о том же самом благе, но уже после смерти), высшее благо при этом все равно остается имманентным человеку и в качестве последней цели выступает только для него, ведь из всех земнородных живых существ на созерцание способен только он. Между тем в *Государстве* благо — это идея, или, точнее, формальное начало всех идей, и как таковое оно пребывает вне мыслящего субъекта, оно ему трансцендентно. Благо является последней целью не только для человека; оно есть та всеобщая цель, от которой зависит все — как мир умопостигаемый, так и мир чувственный[2]. Благо связует все мироздание[3], оно — начало, дающее ему порядок[4]. Как совместить

[1] *Филеб*, 58 d.
[2] *Гос.*, 517 b.
[3] *Федон*, 99 c.
[4] См. *Горгий*, 507 d—508 a.

эти положения? Какова на самом деле цель человека, его οὗ ἕνεκα, цель, по отношению к которой все остальное — только средство? Что это: счастье субъекта, блаженство как субъективное состояние (ἕξις) или источник бытия, Единое-Благо-Бог? Рассматривать два этих высших блага как вещи самостоятельные, или блаженство следует понимать только как причастность трансцендентному и абсолютному благу?

Это различение не надуманное. О нем будут много говорить в Средневековье, но заметили его уже в античности.

По-видимому, Аристотель поочередно защищает как единичность абсолютного блага, трансцендентного миру и общего для всего сущего, так и множественность благ относительных, каждое из которых имманентно отдельному существу и является благом только для него. Первая точка зрения формулируется в *Метафизике*. Высший движитель есть высшее желанное, которое в свою очередь отождествляется с вершиной умопостигаемого. Если их рассматривать как *первоначала* — желанное и умопостигаемое могут быть только чем-то одним. Поэтому развитие космоса в целом ориентируется на одно и то же высшее благо, причем благо это оказывается объектом мышления, а предел созерцания совпадает с целью развития природы. Такова последняя οὗ ἕνεκα[1]. Но объект мышления есть еще и мыслящий субъект. Ведь он — сама деятельность, сама жизнь. А поскольку мыслит он только предельно возвышенное, он мыслит не что иное, как самого себя. Он — мыслящий самого себя ум, испытующий в подобном самосозерцании вечное и совершенное счастье[2]. Поэтому блаженство человека заключается в созерцании трансцендентного объекта ума, а блаженство Бога — в знании самого себя[3]. Отсюда итоговая проблема: если благо — это начало мирового порядка, то куда прежде всего поместить это начало? Если благо мир упорядочивает, значит ли это, что порядок и благо миру имманентны? Сравним мир с хорошо организованным войском[4]. Конечно, правильный порядок (τάξις) отчасти принадлежит войску, но главным образом он зависит от военачальника. Стало быть, благо войска заключается именно в личности военачальника, а вовсе не в τάξις, ибо не военачальник существует благодаря порядку, а порядок существует благодаря

---

[1] *Метафизика*, Λ, 7, 1072 a 25—b 3.

[2] *Там же*, 7, 1072 b 14—30; 9, 1074 b 15—35.

[3] *Там же*, 7, 1072 b 23—26; 9, 1075 a 7—10.

[4] Относительно роли τάξις в устройстве вселенной, см. *Горгий*, 507 d—508a.

военачальнику. Точно так же и со вселенной. Благо вселенной есть порядок целого; следовательно, оно целому имманентно. Но началом этого имманентного порядка является благо трансцендентное, отделенное и существующее само по себе. Именно в нем заключается последняя цель, οὗ ἕνεκα мироздания [предельное][1]. Здесь — основополагающее положение Стагирита. Все существующее в природе предполагает определенную завершенность, цель (τέλος). В первую очередь это касается живых существ, то есть того, что находит начало своего движения и покоя в себе самом[2]. Но такое существо не может развиваться до бесконечности. Наступает момент, когда растение или животное достигает пика совершенства, становится полным и завершенным[3]. Значит, актуальная бесконечность, по сути, немыслима. Стоит ее предположить, как живое существо тут же лишается возможности достичь хоть какой-то цели. «Ясно, во всяком случае, что имеется некоторая остановка и что причины[4] существующего не бесконечны, поскольку невозможно, чтобы последовательность целей (οὗ ἕνεκα) составляла бесконечный ряд типа: ходьба для здоровья, здоровье для счастья, счастье ради чего-то еще и так беспрестанно одно ради другого»[5]. «Значит, цель (οὗ ἕνεκα) должна быть пределом, а предел никогда не существует ради другого, но другое существует ради него. Так что, если будет такого рода последнее, то последовательность пределов не бесконечна. Если же такого последнего не существует, то не существует также никакой цели: те, кто устанавливает бесконечную последовательность, тем самым невольно разрушают — саму природу Блага. Никто не брался бы ни за какое дело, каким бы оно ни было, если бы не стремился к какому-нибудь пределу. Это было бы безрассудно. Человек разумный всегда действует только ради чего-то, и это что-то — предел, ибо конечное есть предел»[6]. Если это учение распространяется в первую очередь на разумных живых существ, если, кроме того, оно справедливо по отношению ко всему одушевленному, то ничуть не менее оно справедливо также и в отношении неодушевленного. Именно досюда, именно до неподвижного сущего (ἀκίνητα) простирается власть οὗ

---

[1] *Там же*, 10, 1075 a 11 сл.

[2] *Физика*, 192 b 13; *de Gen. Anim.*, 776 a 35; *Мет.*, 1013 a 29.

[3] *Физ.*, 207 a 9; 245 b 3 сл.; *Мет.*, 1021 b 21; 1055 a 10.

[4] Как целевые, так и движущие, поскольку в *Метафизике* двигательная функция по существу сводится к целеустремленности.

[5] *Мет.*, α 2, 994 a 1 сл. Относительно той же идеи счастья — конечной цели — см. уже *Пир*, 204 d—205 a, и выше, с. 290—292.

[6] Мет., 994 b 9.

ἕνεκα[1]. Ведь в этом случае восприемницей цели выступает сама природа, причем с тем, чтобы одновременно вести к ней все сущее, которое ее составляет. В образном изложении *Метафизики* такое упорядоченное движение все еще слабо и неопределенно в случае менее развитого и более близкого к материи сущего; оно усиливается и приобретает определенность по мере развития живых существ; далее, с возникновением живого существа, одаренного разумом, оно достигает относительного совершенства; но полное свое завершение оно получает только в Боге, поскольку как высшее живое существо он больше от цели не отличается, а сам является ею. Так, в мудро устроенном доме действия челяди и детей цели почти что не подчиняются; но чем выше мы поднимаемся, тем более суровым становится принуждение; и вот, хозяин дома предпринимает только то, что согласуется с установленной целью, ибо она есть само его желание[2].

Весьма примечательно, что столь важная теория целевой причины мироздания в *Этике* не только не играет никакой роли, но даже в ней не упоминается. Более того, когда в главе шестой первой книги Аристотель приступает к непосредственному обсуждению понятия общего блага[3], предметом дискуссии по этому поводу становится не столько благо как таковое, сколько благо как идея. Стагирит даже не собирается показывать, чем отличается его телеология от телеологии Академии; он ограничивается аргументами, которые обычно использует против философии идей, и сразу же[4] приступает к обоснованию своих моральных взглядов на новые принципы. Такое методологическое расхождение наводит на мысль, что в данном случае Аристотель не почувствовал разницы между тем и другим учением. Он не заметил, что многочисленные цели *Этики* находятся в противоречии с единой целью *Метафизики*. Или по крайней мере эта апория показалась ему не столь значительной, чтобы ее объяснять. Тем не менее она остается. *Этика* больше не рассматривает единую цель всего мироздания. Больше не возникает вопроса о первом умопостигаемом, которое в качестве первого желанного объясняет всеобщее движение. Теперь рассматриваются только частные цели, каждая из которых сводится к пику завершенности, достижимого тем или иным живым существом в зависимости от его природы. Словом, количество целей ста-

---

[1] Там же, Λ, 7, 1072 b 1—2.
[2] Λ, 10 нач.
[3] τὸ δὲ καθόλου, 1096 a 11.
[4] Гл. 7.

новится равным количеству естественных форм. Растение получает завершение, когда оно расцветает, животное — окончательно сложившись в организм, обусловленный его видом: состояние расцвета, ἀκμή, живого существа — вот настоящая цель двух этих разновидностей сущего. Да и что еще, как не такая завершенность, может быть их пределом, если назначение свое они наилучшим образом выполняют только по ее достижении? Если применить этот принцип к разумному живому существу, или человеку, то благо его должно заключаться в полном исполнении назначения, которое присуще именно человеку, поскольку именно это благо составляет отличительное свойство его вида. Другими словами, благо человека должно заключаться в осуществлении идеи человека. Теперь остается только выяснить, какая деятельность является собственно человеческой, и какие условия лучше всего способствуют ее расцвету. И если мы покажем, что эта деятельность есть деятельность ума и что человек более всего является человеком, когда он созерцает, то мы тем самым определим как высшее человеческое благо, так и его блаженство; ведь счастье разумного живого существа определяется его разумом, или, если угодно, *нусом*, и заключается в осуществлении того, что его определяет. Итак, мы возвращаемся к линии *Филеба*, правда, без тех метафизических положений, которые этот диалог подытоживают: в частности, вне сферы *Этики* оказываются итоговые положения, связующие *Филеб* с *Государством* и философией бытия. Если же учесть к тому же, что методология *Этики* сводится к набору диалектических положений и афоризмов житейской мудрости, послуживших основанием этих положений, то мы приходим к уже высказывавшемуся мнению, что *Никомахова этика* не является подлинно научным сочинением[1].

Теперь нам хотелось бы показать, как решает эту проблему Платон, и какие главные выводы, исходя из его решения, можно было сделать впоследствии.

1. Высшее благо *Филеба*, как и высшее благо *Этики* квалифицируется как состояние (ἕξις) субъекта. Между тем по своей сути данное состояние есть состояние познавательное, ведь главным элементом этой смеси является созерцание истинного, идеального прекрасного. Удовольствие, из такого ви́дения вытекающее, имеет право только на последнее место: оно производно. С другой стороны, степень человеческого блаженства зависит от его чистоты. Чем подлиннее познаваемое сущее, чем меньше примеси в его ин-

[1] **Burnet**, *The ethics of Aristotle*, предисловие, с. v, и введение.

туитивном постижении, тем чище возникающее из этого постижения удовольствие, тем совершеннее блаженство. Следовательно, полное блаженство возможно только после смерти, а блаженство *Филеба* получает законченный характер только в свете *Федона*. Коль скоро так, мы видим, что *мерой* счастья при созерцании служит то же самое, что является мерой созерцаемого объекта. Созерцание умопостигаемого доставляет бóльшую радость, нежели созерцание чувственного[1], но наибольшую радость доставляет не созерцание соразмерного умопостигаемого, а созерцание благамеры. Так что как таковое состояние счастья, то есть состояние познавательное, определяется благом-единым. Поэтому формальный принцип, закон этого состояния, пребывает вне души и трансцендентен мыслящему субъекту. Истинный предел есть благо-в-себе. Это значит, что познание все еще относительно. Познание и любовь являются познанием чего-то и любовью к чему-то. Оба эти процесса подразумевают объект. И счастье, которое они порождают, зависит от обладания этим объектом. Следовательно, если рассматривать блаженство не с психологической точки зрения, которая нас здесь не интересует, а в плане бытия, то степень его совершенства оказывается обусловленной не им самим, а его объектом. Ни познание, ни любовь не могут быть самоцелью. По крайней мере, они не могут быть самоцелью для человека. Субъект совпадает с обладанием объектом, только если этот субъект — Бог, поскольку только тогда познание неотличимо от объекта познания: это мышление мыслит *себя*; любовь находит свое завершение в начале, из которого она возникла; благо уже не есть объект, который познают или любят, оно — само познание и сама любовь; словом, предел деятельности отождествляется с самим действием, ибо Бог есть действие.

Если в порядке бытия мера блаженства оказывается мерой для человека внешней и трансцендентной, то само собой разумеется, что эта мера оказывается идентичной принципу существования и умопостигаемости, который *Государство* ставит во главе иерархии сущего. Так, познанавательное и любовное устремление, влекущее человеческий νοῦς к его объекту, включается в движение всеобщее, движителем которого в качестве предмета желания выступает первое умопостигаемое: это устремление ума есть то же самое всеобщее движение, только уже осознанное и развивающееся в душе. Стоикам удалось вывести из такого принципа самые

[1] Если, конечно, ви́дение чувственного для Платона вообще доставляет хоть какую-то радость.

возвышенные заключения: «Все, кто способен тебя воспевать, от тебя происходят; только они среди смертных живут, пребывая в движенье. Вот почему твою мощь восхваляю и петь буду вечно»[1].

2. Теперь, коль скоро последняя цель в плане бытия полагается вне человека; коль скоро осознанное счастье человека, равно как и бессознательное счастье мироздания, оказывается связанным с этим объектом; и коль скоро этот объект выступает таким образом в качестве формального принципа счастья, мы получаем возможность разрешить трудность, которую, безусловно, осознавал Платон и которую со всею отчетливостью выявила последующая философия.

Если счастье заключается в созерцании бытия и если созерцание бытия является формально возможным, поскольку каждому человеку присущ νοῦς, то возможно ли оно фактически? Все ли способны на сосредоточенность, которой оно требует? Всякий ли человек может быть уверен в достижении этой гавани экстаза, этого блаженства, в котором душа, оставившая в дольнем мире свое тело, предстает обнаженной и лицезреет обнаженную же идею? Не будем забывать, что платоновское учение о θεωρία происходит из опыта, опыта Сократа. Похоже, оно было задумано с целью объяснить один конкретно взятый случай. Возможно, а по нашему мнению и несомненно, что сам Платон также пережил интуицию бытия, блага и прекрасного. В *Федоне*, *Пире*, *Государстве* и *Федре* звучит уверенность, которая воспринимается как личное свидетельство. Платон видел; он верит, что увидит еще. И все же начиная с *Федра* или по крайней мере с *Теэтета* его интонация меняется, а прежние переживания уступают место системе. Теперь философ предпочитает объяснять связь идей в иерархии единого и их зависимость от единого, а не вести к единому лично. Аристоксен из Тарента передает воспоминание об одной провалившейся платоновской лекции, посвященной благу. Она собрала массу слушателей, надеявшихся, по-видимому, услышать что-нибудь о том, как надлежит жить и что такое счастье. Но их вниманию было предложено только метафизическое изложение теории идей-чисел[2]. В общем, в конце своей жизни сам Платон, вероятно, более всего склонялся или к занятиям чистой математикой, или к практической организации государства. Стоит ли удивляться, что его

[1] **Клеанф**, *Гимн Зевсу*, ст. 4—5, сохраняя, ст. 4, чтение ἤχου μίμημα, и читая вместе с ф. Арнимом, εἷς' вместо ἐσμέν, см. *Stoic.* Vet. Fr., I, p. 121, n° 527.

[2] **Аристоксен Тарентский**, Περι αρμονικων στοιχειων, II, c. 30 Meibom; ср. **Л. Робен**, *Платоновская теория Идей и Чисел*, 1908, с. 505, примеч. 453, I.

ученики забыли о θεωρία? Конечно, само слово еще встречается у Аристотеля, но теперь оно означает только абстрактное знание. При этом собственно созерцание в философии Стагирита не имеет никакого значения. Другие члены Академии, насколько можно судить по тому, что осталось от их учений, также не последовали за программой *Пира* и *Федра*. Весьма показательно, что в конце концов весь академизм свелся к скептическому методу. Пружина, которую будто бы сильно натянули, лопнула. Тем не менее последующие философы, на кого бы они ни ссылались — на Платона, Аристотеля, Эпикура или Стою, — от счастья не отказываются. Куда там! Чем дальше они отходят от своих учителей, тем крепче их уверенность в блаженстве как единственной цели всех исканий. Но при всем своем единодушии в необходимости этой цели, при всем своем желании к ней вести наши эпигоны дружно отказываются хоть как-то уподобить ее созерцанию. Это уже недостижимый идеал. Некогда, в отдельные редкие моменты его осуществляли Сократ и Платон: вне зависимости от характера возможных препятствий их увлекал какой-то благородный оптимизм, какое-то воодушевление и вера. Перед их последователями на пути к идеалу возникает пущая сложность. Теперь не столько пленяет величие цели, сколько стесняют препятствия к ее достижению. Так или иначе мы возвращаемся к древней морали душевного комфорта (εὐθυμίη). Лицей, как и Геродот, настаивает на необходимости внешних благ. Эпикур прямо обращается к линии Демокрита. Стоики восстанавливают славную традицию героя. Чтобы вернуться к чистому платонизму[1], требовалось появление христианской мысли. Сейчас мне хотелось бы вкратце рассказать, чем объясняется столь органичное преемство между Платоном и отцами Церкви.

По-моему, осознание различия между субъективным счастьем и формальным объективным принципом этого состояния объясняется бытийным преимуществом блага-объекта. В этом благе — наша последняя цель: где-то вне нас, трансцендентное миру, оно излучает сияние образца. Спасение заключается не столько в его созерцании, сколько в том, чтобы ему уподобиться: φυγὴ ὁμοίωσις θεῷ. Эта истина в полной мере представлена уже в диалогах. Ее значение трудно переоценить. Ведь иначе и быть не может! Если уподобить наше счастье просто теоретической интуиции, кто тогда будет в мире счастлив? Так, в *Государстве* Платон прежде все-

[1] Конечно же, мы помним о Плотине и его учениках. Но Климент Александрийский появляется раньше.

го увеличивает количество требований к классу правителей-философов. Они — драгоценный плод наследственных данных и привилегированного воспитания. Они — избранники по природе. Но выбирать нужно даже среди них. И вот, доля в счастье выпадет считанным единицам, а смысл жизни обреченной на страдания массы неизбежно сводится к поддержанию блаженства *paucorum*. Но каким же хрупким должно быть счастье самой этой элиты! Ведь полному счастью препятствует уже малейшее телесное расстройство, а более-менее серьезное заболевание вообще сводит его на нет. Значит ли это, что платонизм, как и христианство, гарантирует блаженство только после смерти, причем даже в этом случае обещает его только тем, кто заботился о своем счастье в дольней жизни? Здесь позиции платонизма и христианства сходятся: вечному счастью предстоит раскрыться, как распускающемуся цветку. Разрыв между жизнью здесь и жизнью на небе невозможен. «Там» будет созерцать только тот, кто созерцал в этом мире. Ну а если созерцанию помешали очень серьезные препятствия; что если мудрец так и не почувствовал присутствия истинного бытия? История совершенно обычная. Не говоря уже о здоровье, θεωρία требует продолжительного досуга. Между тем большинство занято заботой о пропитании. Людям нужно зарабатывать на жизнь. Должны ли они отказаться от счастья не только в этой бренной жизни, но и навсегда? Тягостная проблема! Похоже, Платон решает ее с помощью учения о превосходстве блага-образца и нашем соответствии такому благу. Именно это столь последовательно раскрывается в *Государстве*. Главное, о чем здесь идет речь, — это что человек справедливый необходимым образом счастлив в силу одной только своей справедливости. Этот тезис повторяется по крайней мере девять раз[1]: Сократ защищает его от возражений Фрасимаха[2]; Адимант напоминает, что именно в этом состоит предмет спора[3]; природу справедливости человека лучше рассматривать на примере справедливости государства[4]; стоит только изложить план правильного государственного устройства, как мы сразу же уясним, можно ли быть счастливым, если придерживаться справедливости ради нее самой[5]; в этом случае мы поймем, что самый скверный человек, тиран, неизбежно является также и са-

[1] I, 352 d; II, 367 e; 369 a; IV, 427 d, 445 a—b; V, 472 b; IX, 576 c, 588 b; X, 612 b.

[2] I, 352 d.

[3] II, 367 e.

[4] II, 369 a.

[5] IV, 427 d, 445 a—b; V, 472 b.

мым несчастным[1]; тогда как для человека справедливого, какими бы ни были обстоятельства его жизни, репутация и отличия за заслуги, т. е. все внешнее и случайное, самым лучшим благом, блаженством и воздаянием будет как раз интересующая нас справедливость[2]. Конечно же, прежде чем о справедливости заботиться, человек справедливый должен знать, что она такое. Но ему вовсе не обязательно созерцать ее постоянно: справедливость достаточно увидеть хотя бы раз. Более того, справедливому человеку в платоновском государстве даже необязательно созерцать ее лично. Единственное, что здесь требуется, это чтобы справедливость созерцал хоть кто-то и чтобы такой философ-созерцатель мог организовать все общество в целом в соответствии с явленным ему образцом. Справедливый человек становится причастным благу в силу своего повиновения и в силу же повиновения, подчеркнем это, он должен обрести счастье. В противном случае возникают две неразрешимые трудности. Действительно, с одной стороны, пришлось бы допустить, что в платоновском государстве счастье причитается лишь ничтожной толике мудрецов, причем даже в этом случае оно ограничивается самим моментом созерцания: блаженство перестает быть тем, чем его всегда определяли, ἕξις, состоянием. С другой стороны, если блаженство это прежде всего θεωρία, то в чем тогда заключается блаженство справедливого человека, которого истязают? Представим вместе с Главконом, что при всей справедливости такого человека только потому, что справедливым он никому не показался, его за эту мнимую несправедливость бросают за решетку. Затем бичуют, пытают, заковывают в вериги; наконец, выжигают глаза и после других бесчисленных истязаний сажают на кол. Можно ли сказать, что такой человек счастлив[3]? Разумеется, он был бы счастлив, если бы на протяжении всех этих мучений он мог созерцать. Однако самый элементарный опыт доказывает, что, в сущности говоря, интеллектуальная по своей природе платоновская θεωρία со страданием несовме-

[1] IX, 576 c 588 b ss.

[2] X, 612 b: οὐ τοὺς μισθοὺς οὐδὲ τὰς δόξας δικαιοσύνης ἐπηνέγκαμεν, ὥσπερ Ἡσίοδόν τε καὶ Ὅμηρον ὑμεῖς ἔφατε [мы не прибегали к прославлению воздаяний за справедливость или доброй молвы, вызываемой ею, что, как вы указывали, делают Гесиод и Гомер] (ответ на речь Адиманта, II, 336 a—d, 364 c—e); ἀλλ' αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον εὕρομεν καὶ ποιητέον εἶναι αὐτῇ τὰ δίκαια, ἐάν τ' ἔχῃ τὸν Γύγου δακτύλιον ἐάν τε μή (Напротив, мы нашли, что справедливость сама по себе есть нечто наилучшее для самой души и что душа должна поступать по справедливости все равно, достался ей перстень Гига или же нет] (ответ на речь Главкона, II, 369 b—360 d).

[3] *Гос.*, II 361 b—362 a.

стима. Она — высочайшее усилие нашего разума, или по крайней мере предполагает такое усилие: ви́дение бытия — это дар, но такой дар необходимо подготовить. Между тем хорошо известно, что всякая концентрация мысли требует удовлетворительного телесного состояния, некоторого физического здоровья. Это — прописная истина. Стало быть, блаженство мученика должно исходить из другого источника. Если он действительно счастлив, то только потому, что, раз и навсегда предавшись идеалу, который пусть даже единожды видел либо он сам, либо созерцает его правитель, он до конца своих дней[1] этим идеалом живет и его осуществляет. Одним словом, началом его счастья становится *обращение*, причем не только ума, но и сердца, не только умственное, но и нравственное. Обратиться значит повернуться к пределу, к чему-то внешнему, к образцу. Так, павлианская μετάνοια только доводит до совершенства ту концепцию воздаяния *нуса* благу и возвращения к Богу путем подражания его величию, что предлагают нам *Государство* и *Теэтет*.

3. Постараемся вникнуть в это поглубже. Внутреннее противоречие морали блаженства, когда стремятся только к счастливому субъективному состоянию, заключается прежде всего в том, что эта добыча ускользает от нас в той степени, в какой ее преследуют. Тот, кто стремится к счастью, счастлив никогда не бывает. Какую-то долю покоя и мира мы можем обрести только тогда, когда, отказавшись от своих поисков, мы, так сказать, преобразуем свое счастье в счастье ради другого. И как бы это другое ни называли — справедливостью, благом, долгом, моральным законом, себя обретают, только утратив себя ради него. Итак, началом и первым принципом блаженства, при котором любовь к себе в конечном итоге получает удовлетворение, является бескорыстная любовь к благу. Разумеется, и Платон это утверждает, в конце концов интересы блага с нашими интересами совпадают, но только при условии, если человек, изначально отказавшись от собственного счастья, живет и умирает ради этого идеала. Человек должен довольствоваться справедливостью и только справедливостью! Конечно, такое учение кажется жестоким — на самом же деле, оно приносит освобождение, подобно любому другому учению, требующему жертвы.

Таким образом, платоновская теория блаженства изначально базируется на своего рода вере в примат справедливости. Можно со всей уверенностью утверждать, что эта вера была уделом Со-

[1] ἀμετάστατος μέχρι θανάτου, II, 361 c.

крата. Ученик ее унаследовал. Главная заслуга Платона состоит в том, что он положил в ее основу метафизическую систему. Справедливость настоятельно необходима человеку только потому, что она есть бытие, бытие, которое не зависит от нас, наших страстей, наших настроений, она — бытие неизменное и вечное. И в первую очередь блаженство человека заключается в знании такого бытия, но знание бытия есть действие сугубо теоретическое: само это не может быть ни счастьем в целом, ни даже его сутью. Одного знания бытия недостаточно — бытию нужно подражать. Недостаточно и того, чтобы в государстве лишь кто-то один согласовывал свою жизнь с божественным образцом: красоту умопостигаемого в чувственном должен претворять весь город. Только тогда эта однородная группа станет единым телом и обретет искомое спасение. Государство спасается потому, что, подчинившись бытию, оно уже здесь получает свою долю в вечности. Осуществляя благо, оно само выходит из эфемерного состояния. Оно *живет* (*sera*). Так, во главу угла полагается осуществление блага и забота о нем. Но это требуется от всего государства в целом — только государство в целом способно явить в дольнем мире порядок мира горнего. Далее, чувственная манифестация умопостигаемой справедливости в государстве предполагает два условия. Во-первых, она предполагает, чтобы справедливость познали, поэтому у правителя должны быть способности и досуг, чтобы ее созерцать. Во-вторых, в распоряжение образца всей душой должен предаться не только сам правитель, но и каждый гражданин. Счастье не ограничивается созерцанием. Созерцают немногие, и их созерцание кратковременно. Счастье — это самозабвение ради претворения в себе образа блага. Если каждый гражданин на своем месте будет предаваться такому деланию, если видимый порядок станет точным выражением невидимой справедливости, то, причастившись бытию и, следовательно, Богу, вечному счастью причастится также сам город.

Таково учение *Государства.* В плане чувственного оно требует подчинения индивида группе и чувственного в целом умопостигаемому. Это говорит о том, что все оно основывается на определенной концепции сущего. Действительно существует только неизменное, умопостигаемое, которое венчает формальное начало его или единое. Единое образует череду чистых идей: они, так сказать, изливаются из этого истока. Но все эти отношения распространяются только на умопостигаемое. Между последним видом и конкретными индивидами последовательность обрывается. Каким образом чувственному получить свою долю в истинном существо-

вании, как причаститься умопостигаемому? С помощью сходства и подражания. Чувственный мир *Тимея* — это изменчивый образ архетипа. Так же обстоит дело и с государством. Роль демиурга здесь отводится правителю. Он созерцает, а затем ваяет. Остальные ему верят и позволяют ваять свои нравы. Все подчиняются одному идеалу и стремятся его осуществить.

На этих положениях мы подробнее остановимся в третьей части книги. Сейчас мы упомянули их только для того, чтобы внести важную поправку в понимание счастья через призму одной только θεωρία. Платоновское блаженство не сводится к эгоистической радости индивида. Оно возникает из служения и очищения. Трансцендентный порядок требует самоотречения. Этот порядок важно не столько знать, сколько воспроизвести, или, скорее, его познают только для того, чтобы воспроизвести. В конце концов, созерцатель — это праведник. Но примат справедливости перед эгоистическим созерцанием следует из трансцендентного характера единого-блага. В таком его понимании платоновское блаженство непосредственно связывается с метафизикой бытия. И нет ничего прекраснее этой связи.

5. Благо и Прекрасное

ὅττι καλὸν φίλον ἐστί.[1]

Душа обретает блаженство, достигши после смерти незримого[2]. Но блаженство заключается не только в постижении объекта познания. Этот объект был желанен. Его любили. Поэтому блаженство возникает из-за того, что мы, наконец, располагаем возлюбленным[3]. Таков первый набросок учения о любви в *Федоне*, набросок,

[1] Все, что прекрасно, то любо.

[2] *Федон*, 81 a.

[3] *Федон*, 65 c: душа стремится к бытию, ὀρέγεται τοῦ ὄντος; 66 b: до тех пор пока душа человека неотделима от того зла, каковым является тело, ей никогда не овладеть полностью (ср. ἱκανῶς *Филеба*) предметом своих желаний, предмет же этот — истина (см. *Филеб*, 58 d: ἀλλ' εἴ τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθῶς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν [присуща ли нашей душе способность любить истину и все делать ради нее]; 66 e: только тогда — не в этой жизни, но когда мы от нее отойдем, мы обретем предмет наших желаний, к которому мы стремимся с пылом влюбленных, а именно — мудрость (φρόνησις); 67 e—68 a: так разве не глупо печалиться тому, что мы отправляемся туда, в место, где мы надеемся обрести то, что мы любили всю жизнь, любили же мы мудрость (φρόνησις)? Когда умирают наши желанные: возлюбленные, супруги, дети — сколь многие из нас сами решались встретиться с ними в Аиде

дающий одновременно необходимое дополнение к платоновской диалектике. Здесь возникает одна проблема, внешне двуликая, но по существу цельная и монолитная: в чем именно заключается предел любви? Каким образом любовь приводит к своему пределу? Эти апории взаимосвязаны: «эротический» метод находится в непосредственной зависимости от цели, к которой стремятся.

1. Самое волнующее очарование диалогов, то, что по крайней мере со времен Возрождения привлекало к ним столь многих поклонников, это прежде всего их поэтический порыв, стремящий душу ввысь, к идеям. Гораздо раньше и потому гораздо сильнее, чем аргументам разума, душа повинуется силе любви — любви в самом возвышенном смысле слова, тому желанию, что непрестанно нацелено на предмет высочайший, предмет просторнейший, предмет, в конечном итоге превосходящий всякое ограничение. Это то самое чувство, которое при виде природы или чьего-либо лица вызывает в нас нечто вроде припоминания о красоте тотальной, некогда уже виденной, красоте, к коей нам предстоит вернуться. И красота эта не отсюда: перед нею грезят о другом мире. Так гений Платона придает желанию к бегству его завершенную форму. Он обосновывает легенду об Островах Блаженных. И поскольку человеку никогда не забыть эту сказку, философия Платона навсегда останется «приглашением к путешествию».

Этот поэт не был бы греком, он не удовлетворил бы до такой степени греческую душу, не будь столь желанный предмет чем-то прекрасным. Отсюда два очень важных вывода касательно его «эротики». С одной стороны, предмет любви оказывается предметом поклонения, а диалектика любви превращается в религию. С другой стороны, и это тема настоящей главы, такое понимание красоты предполагает для любви своего рода очищение ее: эгоистическое желание обладать превращается в бесстрастное созерцание, и уже это ви́дение, дарующее человеку наслаждение чистой красотой, приводит его к счастью. Так человеческое блаженство окончательно совпадает с доведенным до совершенства культовым актом, а красота полагается связующим звеном между человеческими чаяниями и мудростью.

2. Мы чаем быть счастливыми. Такова исходная данность, изначальное наше желание, эгоистичное по природе. Но счастье от

в надежде хоть мельком взглянуть на них и больше с ними не разлучаться! И если мы действительно любим мудрость, если не надеемся встретить ее нигде, кроме как там, разве мы будем досадовать из-за смерти, разве нас не охватит радость от того, что мы отправляемся туда, где она пребывает?

нас не зависит. Оно возможно при условии интуитивного постижения чего-то вовне. Благо человека есть созерцание блага самого по себе. Поэтому в своей любви к этому объекту человек испытывает заинтересованность в нем. Такую любовь средневековая теология назовет *любовью вожделеющей* (amour de concupiscence). Но этот объект, будучи всецелым благом, обладает также ценностью абсолютной. Уподобиться такому благу, восприняв его хотя бы раз, в этом вся цель мудреца. К подражанию благу нас должны побуждать его доэмпирическое созерцание и воспоминание об этом созерцании в земной жизни. Может показаться, что такое подражание предполагает жертву и, по существу, утрату счастья. На самом деле это не так: если истинное счастье заключается в уподоблении благу, то мудрец будет счастлив даже под плетью, даже в застенке, уже потому, что он это уподобление осуществляет. Для счастья достаточно заботы о справедливости, пусть даже единственным воздаянием за нее будет сама справедливость. Подвергшийся мучениям праведник более счастлив, нежели его несправедливый мучитель, ибо, оставляя себя, он достигает экстаза[1]. Он отдает себя в жертву. Он любит и свою любовь доказывает. Так любовь эгоистическая превращается в любовь воздающую. Средневековая философия, назвавшая ее *добротолюбием* (amour de bienveillance), так же как и Платон, не видит никакого расхождения между ней и вожделеющей любовью. Ведь подчиняясь справедливости, справедливый человек ею же и владеет. Лишаясь всех земных благ, он взамен получает добро наивысшее. Подлинная идея Платона как раз в том и состоит, что справедливый человек помимо радости от своей благой деятельности получает уверенность в воздаянии. Так, деятельность, возникшая из созерцания, в свою очередь приводит к созерцанию окончательному.

И, по всей вероятности, связь между двумя типами любви — любовью стяжающей и любовью дарующей — заключается в той особенности высшего блага, что определяет его как нечто прекрасное. Чтобы разобраться в этом вопросе, рассмотрим анализ, проведенный Платоном в *Пире*.

3. При сколько-нибудь внимательном прочтении семи речей, которые его составляют, становится ясно, что эти столь разные на вид разделы объединяет одна общая тема. Ни в одном из них не превозносится чувственность в собственном смысле слова. Все ораторы стремятся облагородить этот инстинкт, показывая, что он

[1] Скорее, в этимологическом понимании этого слова: «выход из себя», а не в собственном его значении интеллектуального экстаза.

так или иначе зависит от красоты: он либо порождает прекрасные поступки, либо оказывается прекрасным сам по себе, либо стремится к прекрасному предмету.

Для Федра и Павсания, чьи взгляды очень близки традиционным представлениям, совершенство любви объясняется тем, что она является началом *прекрасной* жизни. Любовь порождает добродетельные поступки в греческом их понимании, то есть поступки, заслуживающие уважения и доставляющие почет[1]. Люди и города свершают великие и прекрасные подвиги исключительно в силу любви. Эрос не только вдохновляет на возвышенные деяния, о чем свидетельствуют жертвенные поступки Алкесты и Ахилла, но и выступает как внешний судья. Он определяет мнение, которое человек должен внушить о себе группе. Важность общественного мнения в греческой морали, социальной по преимуществу, хорошо известна. Ценность деяний личности измеряется реакцией на них окружения. Очень долго, вплоть до Сократа, индивидуальное сознание будет простым отражением этого социального фона. Действие достойно, если оно кажется прекрасным, καλός, и если оно доставляет славу тому, кто его совершил. Действие дурно, если оно выглядит постыдным и если на того, кто его совершил, оно навлекает позор, αἰσχύνη. Действие, совершенное тайно, если его никто не видел, если его некому осудить, в некотором роде нейтрально. Так вот никакая похвала не приносит большей радости и никакое порицание не приносит большей печали, чем похвала и хула, вынесенные возлюбленным[2].

Павсаний настаивает на регулирующем характере любви. В отличие от Федра он четко разграничивает сластолюбие и страсть, влекущую к прекрасным деяниям, Афродиту толпы и Афродиту, рожденную Небом. Примечательно, что в основе такого различения лежит типично греческая акцентуация формы, внешнего вида. Само по себе всякое действие нейтрально. Настоящую ценность представляет только содержащаяся в нем красота. Прекрасным же действие является в случае, если оно действительно *подобает*, если оно *соответствует* субъекту и объекту. Таким образом, на первый план выходит концепция порядка и гармонии, составляющих самую суть красоты. Один и тот же любовный поступок может быть и прекрасным и безобразным. Он безобразен, если направлен только на совокупление. Он прекрасен, если объединяет двух людей таким образом, что влюбленный старается сделать

[1] φιλοτιμία, 178 d.
[2] 178 c—179 d.

своего возлюбленного лучше, а возлюбленный извлекает из этого общения все, чтобы таковым стать[1]. Так объясняется обычай, распространенный в Афинах. Здесь любовь к юношам не имеет столь разнузданного характера, как в Спарте или Беотии, и не считается предосудительной, как у ионийцев[2]. Тут нет ничего абсолютного[3]. Взятое отдельно, само по себе, никакое дело не является ни прекрасным, ни безобразным: «прекрасным его делает красота исполнения»[4]. Отсюда берет свое начало благородная дружба, γενναία φιλία[5], когда, оказывая друг другу услуги и подчиняясь законам природы[6], влюбленный побуждает возлюбленного вступить на стезю мудрости (φρόνησις) и чести (ἀρετή), а возлюбленный демонстрирует совершенство своей природы, ненасытной до морального совершенства. Коль скоро так, никакой другой поступок не может сравниться в красоте с поступком во имя любви[7].

Задача речи Эриксимаха — распространить гармонизирующее воздействие любви на мироздание в целом. Будучи всеобщим началом согласия и порядка, любовь объединяет противоположности — пустое и полное, низкое и высокое; смешивает природные элементы по законам гармонии; правит движением звезд и сменой времен года; связует людей и богов узами дружбы. Благодаря ей все в этом мире становится краше, звучит в лад. Если Федр и Павсаний рассматривали воздействие любви только применительно к жизни человека, к жизни микрокосма, то Эриксимах подмечает их в действиях того гигантского живого существа, каковым является κόσμος. Поэтому свою дань любви так или иначе платят все науки. То, что медицина и мораль делают для человеческого существа, музыка, астрономия, искусство общения людей с богами[8] подтверждают в отношении мира. Все они — только более или менее различные аспекты всеобщей «эротики»[9].

---

[1] 180 d—182 a.

[2] 182 a—d.

[3] οὐχ ἁπλοῦν ἐστιν, 183 d.

[4] οὔτε καλὸν εἶναι αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὔτε αἰσχρόν, ἀλλὰ, καλῶς μὲν πραττόμενον, καλόν, αἰσχρῶς δέ, αἰσχρόν, 183 d, перевод Л. Робена.

[5] 184 b.

[6] νόμον ἔχων ἑκάτερος, ὁ μὲν... ὑπηρετῶν ὁτιοῦν δικαίως ἂν ὑπηρετεῖν, ὁ δὲ δικαίως αὖ ὁτιοῦν ἂν ὑπουργεῖν ὑπουργῶν, 184 d.

[7] 185 b.

[8] ἡ περὶ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κοινωνία, 188 b окончание. Примечательно, что все эти положения будут восприняты позднее стоицизмом; они чувствуются уже в самом языке Эриксимаха.

[9] См. 186 c, медицина; 187 c, музыка; 188 b, астрономия; 188 d, искусство дружбы человека и божества.

Глубокое основание этому учению придает восхитительная лирическая поэма Аристофана, которую тот, следуя мысли Платона, посвящает богу. Аристофан рассматривает только человеческую любовь, но делает это с такой полнотой, с таким обжигающим пафосом, что его наставление обретает всеобщий характер и выглядит каким-то вселенским законом. Суть любви заключается в сотворении единства путем воссоединения двух насильно разделенных частей. Но концепция это вовсе не ограничивается объяснением факта сексуального соития. Мы — существа неполные и поэтому надеемся обрести ту другую половину, что способна восстановить нашу истинную природу. Физическое наслаждение — только случайный момент в стремлении жить с возлюбленным. Гораздо более естественным выглядит желание души. В ней изначально теплится какая-то смутная и невыразимая надежда достичь цели, способной удовлетворить только ее[1]. Теперь, стоит только переместить эту тему единства на духовный уровень, и мы сможем объяснить тоску души по идее, предмету ее восхищения в предыдущей жизни, утраченному в последующем животном падении.

Слова Агафона подытоживают предчувствия его собеседников: любовь есть желание и созидание красоты одновременно[2]. Сократу остается только применить новообретенный диалектический метод и очистить те истины, которые его собеседники только предвидели.

Применительно к идее красоты диалектика выступает в качестве фильтра: диалектика ее одновременно просветляет и очищает. Очищение идеи красоты осуществляется в поступательном восхождении по пути незаинтересованности.

Любовь есть потребность в красоте. Здесь Агафон прав, и это заслуживает признания. Любовь есть желание обладать красотой, объединиться с нею. В таком единстве влюбленный надеется восполнить себя самого: эта истина, высказанная Аристофаном, столь же приемлема. Наконец, любовь есть желание в красоте порождать, любовь — это начало прекрасных поступков: здесь Сократ сходится с Федром и Павсанием. Но он идет дальше (mieux) и объясняет сам корень такого вожделения.

Прежде всего мы хотим быть счастливыми. В самой своей основе любовь и есть эта универсальная потребность в счастье[3]. Именно здесь таится начало всех наших поступков. Но на каком

---

[1] 192 c—e.
[2] 197 b—e.
[3] 204 e—205 a.

же основании любовь счастье гарантирует? Почему блаженства, нашей последней цели, мы достигаем именно в силу любви, а не в силу какого-либо другого действа? Это происходит потому, что блаженство предполагает бесконечную продолжительность. Мы не просто желаем этого блага — мы желаем обладать им вечно[1]. Одним словом, блаженство неотделимо от бессмертия. Но как же обеспечить себе такую бесконечную продолжительность? Воспроизводя самого себя, создавая другой образчик себя как телесно, так и духовно. Но такое порождение невозможно в безобра́зном, ибо безобразное нас отталкивает. Ничто безобразное не сочетается с тем божественным благом, коим является вечное блаженство. А ведь по справедливому замечанию Эриксимаха любовь возникает из соответствия. Отсюда итоговый вывод: средством для достижения столь желанной цели может быть только красота. Мы хотим быть счастливыми. Значит, мы хотим быть бессмертными. Но бессмертие предполагает продолжение себя, а продолжать себя можно только порождая в прекрасном. Следовательно, желая порождать в прекрасном, мы достигаем блаженства. Но такое желание является любовью[2].

До сих пор эта первичная потребность человеческого существа остается только крайним проявлением его эгоизма. Кажется, нам еще далеко до созерцания. Чтобы добраться до θεωρία, душе предстоит долгий путь, вехи которого отмечают ступени известной нам лестницы.

Решающая стадия этого пути — переход от низших таинств к самому посвящению — совпадает с переходом к диалектической методике. Диотима — умелый вожатый, и потому прежде она взывала исключительно к жажде счастья, нашему врожденному инстинкту. Так же будут действовать и духовные отцы христианства. Наставляя коринфян на путь истинный, апостол Павел будет объяснять им, что раньше питал их молоком, как младенцев. Необходимость такого приема очевидна. Путь наверх труден, ученика нужно заинтересовать в восхождении. Присущее ему желание обладать должно уступить место любви незнакомой, предельно отрешенной, добротолюбию. Но до такой любви нужно словно бы вознестись в абсолютно эгоистическом порыве собственных инстинктивных устремлений. Конечно, в конце концов добротолюбие и эгоистическое вожделение совпадают: человек становится хозяином собственного блага. Но в обмен на него он должен от-

---

[1] 206 a оконч., 207 a.

[2] 206 b—207 a.

дать себя. Мы уже предчувствовали, что промежуточным звеном (moyen terme) между двумя этими крайностями должна быть еще одна форма любви — *любовь самозабвения* (amour de complaisance). Теперь самое время объяснить такую необходимость.

Чтобы ее понять, нужно всего-навсего взглянуть на природу красоты с другой точки зрения. До сих пор на протяжении низших таинств красоту рассматривали только как средство: люди стремятся к бессмертию; бессмертия достигают, воссоздавая себя душевно или телесно; но воссоздавать можно только в прекрасном; значит, чтобы быть счастливым, нужно заполучить такое-то прекрасное существо. Вот для чего нужна красота: ее не созерцают ради нее самой; красоте радуются только потому, что в ней видят средство для достижения своего счастья. Теперь красоту возводят с уровня средства на уровень цели. Последствия такого нововведения сложно переоценить: до сих пор влечение влюбленного к возлюбленному было сугубо эгоистичным; друг друга рассматривают как нечто полезное; прежде всего стремятся обладать; какие бы предлоги ни лежали на поверхности, налицо — грубый инстинкт; объект стремления — это всегда личное благо. Теперь любят саму красоту. Благодаря ей возлюбленный становится чем-то священным — им любуются, его созерцают. Восхитительно уже само зрелище. Удовольствие находят в благе своего друга, и только его заслуги доставляют радость. Так, самозабвение переходит в добротолюбие. Предметом мечтаний становится счастье возлюбленного, хотят, чтобы он был все лучше и лучше. Именно с этой целью в нем порождают прекрасные мысли[1]. Но теперь руководствуются уже другим принципом, нежели ранее. Раньше единственной заботой было воспроизведение своего другого Я — сейчас в первую очередь стремятся довести до совершенства красоту своего друга. И поскольку блаженство влюбленного заключается в созерцании возлюбленного, радость любящего возрастает в зависимости от усиления красоты этого внешнего ему объекта.

Такое изменение столь серьезно, что новичка следует приучать к нему с самого юного возраста[2]. Предписание совершенно естественное, если учесть всю сложность второго этапа. Ведь перед нами ни больше ни меньше, как переход от такой-то отдельной красоты к красоте всеобщей, одной и той же во всех прекрасных телах. Конечно, если держаться психологии эгоистической любви,

---

[1] 210 c: ζητεῖν οἵτινες (λόγοι) ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους [следует подыскивать такие (слова), которые делают юношей лучше].

[2] Там же.

такой переход невозможен. Стремление воспроизвести себя неотделимо от привязанности к индивиду. Главное — это увековечить себя, но с помощью кого-то другого. В любимом любят только себя. Совершенно иные чувства переживает влюбленный в красоту: в своем возлюбленном он любит свою же природу, природу влюбленного, а не персону возлюбленного (по крайней мере в первую очередь), — он любит его красоту. Это что-то от возлюбленного, но уже не сам возлюбленный. Это что-то словно бы возлюбленному внешнее, то, что он содержит, то, что его облекает, и потому то, что от него отделимо. Это сияние, которому он причастен, но для которого он — только часть. Вместо того чтобы останавливаться на отдельном луче, к тому же отраженном в индивиде, не лучше ли взойти к источнику всех лучей, созерцать всеобщую красоту во всех прекрасных юношах, — словом, созерцать *сущность* телесной красоты? Какое очищение такая транспозиция предполагает — ясно. Отныне в присутствии прекрасного тела влюбленный погружается в глубины красоты идеальной. Зрелище единичной красоты для него только повод для отыскания идеи. Впредь всякое движение происходит только на духовном уровне.

Все остальное есть всего лишь следствие этого коренного очищения. Главное — достичь сферы умопостигаемого. Как только мы в ней оказались, нам больше ничто не мешает преодолевать ее этапы[1]. О самом восхождении мы уже говорили[2]. Читателю известно, каким образом влюбленный в красоту поднимается по диалектической лестнице, переходя от красоты тел через красоту душ, красоту нравов и знаний к красоте всецелой. Но как бы ни разнились между собой эти уровни, все они принадлежат одному и тому же порядку, порядку умопостигаемого.

4. Так диалектика любви самозабвения сходится с диалектикой познания. При этом в познание привносится один важный момент, который, собственно, только и объясняет природу теорети-

[1] На самом деле это очищение имплицитно содержится уже в изначальной установке, с того самого момента, как влюбленный, полагая основным предметом своего вожделения красоту возлюбленного, рассматривает эту красоту в качестве цели. В таком ее понимании красота возлюбленного есть уже нечто духовное. Тот, кто созерцает ее ради нее самой, освобождается от эгоистической любви и подчиняется абсолюту. Важность второго этапа обусловлена тем, что в нем эта предрасположенность раскрывается в своем совершенстве. До тех пор, пока устремления останавливаются только на возлюбленном, инстинкт может взять свое и сделать всякое созерцание невозможным — прекратить эти рецидивы может лишь обращение к всеобщему, открывающему простор для предельно чистой θεωρία.

[2] См. выше, часть первая, глава III, с. 165—168.

ческого акта. Речь идет о специфике идеи красоты как предмета любовного устремления.

Ранее мы уже предположили, что суть созерцания заключается в своего рода *чувстве присутствия*, когда в какой-то момент, вдруг[1], вне всякой зависимости от языка и рассудка, бытие начинает ощущаться, чувствоваться как присутствующее, как существующее. Именно здесь, в этом самом переходе и состоит тот принципиально новый шаг, который решительно отличает данный уровень познания от всех предыдущих. Раньше объект можно было представить, определить; он получал имя, подпадал под определенное понятие. Теперь он просто бытие — бытие, будто застигнутое здесь и сейчас, лицом к лицу; бытие, которое видят, которого можно коснуться; бытие пусть и невыразимое, но более реальное, нежели все остальное, более реальное даже, чем субъект, который его чувствует. Но в сфере умопостигаемого подобное восприятие существования выглядит как-то иррационально (gratuit) и неожиданно, ведь, собственно говоря, этот высший познавательный акт за рамки умопостигаемого выходит. Конечно, по своей природе человеческий разум стремится к бытию. Но по своей же природе он постигает его только относительно, в виде идеи или формы: он бытие *понимает*. Чувство присутствия другого порядка. Возникновение такого чувства в ходе познавательной деятельности отмечает переход к высшему ее способу, выходящему за рамки естественных состояний разума. Можно сказать, что с началом созерцания мыслительный процесс обрывается: после стольких самостоятельных усилий, вдруг, по какой-то божественной милости впереди словно бы разрывается какая-то завеса, человека будто смывает океаном бытия. Такое состояние языческие и христианские мистики испытывали только эпизодически. В полном со-

[1] Следует обратить внимание на то, что ἐξαίφνης *Пира* (210 e) означает не только внезапность, но и *непосредственный* переход к такому видению; см. *Горгий*, 523 e: καὶ τὸν κριτὴν δεῖ γυμνὸν εἶναι, τεθνεῶτα, αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα ἐ ξ α ί φ ν η ς ἐποθανόντος ἑκάστου [И судья пусть будет нагой, и мертвый, и пусть одною лишь душою взирает на одну лишь душу всякого с р а з у ж е после его смерти]. Согласно письму VII (341 c—d), озарения, в которых истина является в чистом виде, возможны только после длительной дружбы: ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐ ξ α ί φ ν η ς, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει [только вследствие длительной дружбы с предметом, если слить с ним всю свою жизнь, н е м е д л е н н о, словно свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает]. Можно ли представить, чтобы этот прекрасный образ в действительности не принадлежал Платону?

гласии с платонизмом католические теологи утверждают, что для посмертного ви́дения Бога человеческому разуму необходим какой-то другой свет, «сияние славы», благодаря которому он раз и навсегда причащается такому ви́дению.

Совершенно иначе дело обстоит с постижением бытия в аспекте *красоты*. Именно этим объясняется ключевая роль ее в платоновском учении о созерцании; и здесь же кроются секреты особого успеха платоновской «эротики».

В самом деле, преимущество *прекрасного* состоит в том, что восприятие его неотделимо от чувства его присутствия: стоит только объекту показаться прекрасным, получить определение прекрасного, как тут же красота его *ощущается* как присутствующая. И речь идет вовсе не об умозаключении. Красота не приписывается объекту вроде свойства, необходимым образом связанного с его сущностью. Связь красоты с объектом вовсе не устанавливается рассудком. Причастность объекта идее здесь видит вовсе не рассудок, как в случаях, когда он замечает причастность идее здоровья, справедливости и т. д. Пользуясь языком Платона, можно сказать, что человеку не нужно припоминать идею в связи с данным предметом[1]. Здесь бесполезно какое бы то ни было мыслительное усилие. Маленький раб из *Менона* находит в своей душе математические принципы только под водительством Сократа. Он следует *рассуждению, логосу*. Начертанный на земле квадрат и его математические свойства, этот данный в опыте объект и знание о нем связывает аргументация. Прежде чем приписать такой-то предикат такому-то субъекту, Сократ и маленький раб делают выводы, они рассуждают[2]. В случае с прекрасным предметом весь этот труд ни к чему. Красота дается вместе с содержащим ее объектом. Они постигаются вместе, с первого взгляда. Об их сосуществовании свидетельствует одна и та же интуиция. В общем, это единственный случай, когда присутствие идеи в единичном предмете раскрывается непосредственно, когда взгляд души сохраняет те свежесть и чистоту, которые принадлежали ей когда-то, когда она жила свободной от тела.

Такое преимущество принадлежит только *прекрасному*. Конечно, в своем доэмпирическом бытии душа видела все идеи:

---

[1] См., *Федр*, 249 b—250 b.

[2] δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. Τοῦτο δ' ἐστιν ἀνάμνησις [ведь человек должен постигать (истину) в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание], *Федр*, 249 b оконч.

справедливость, умеренность, мудрость, знание, ум, красоту, и ни одна из них не затмевала собой другую. Но после падения души идеи гаснут[1] в тех образах, которые здесь им подражают. Душа больше не различает идеи. Она может вновь обрести их только в том процессе индукции, рассуждения[2], который Платон называет припоминанием. Непосредственно ощутима только красота. Ее мы «воспринимаем» все еще непосредственно, с помощью зрения[3]. Она сохраняет свой наглядный характер[4], и потому только она моментально пробуждает любовь.

Здесь кроется одно из глубочайших прозрений платонизма. Поистине бесценный дар Платона-поэта Платону-философу! Должно быть, он часто испытывал ту потребность вернуться, ту ностальгию по абсолюту, которая при виде иного прекрасного лица так трогает наше сердце. Отсюда все эти размышления: где истоки такого желания, куда оно ведет, какова его суть? Едва ли подлежит сомнению, что здесь обнажается один из мощнейших корней теории идей, и более того — то потаенное достоинство, что вызывает его рост.

Летний вечер. Я созерцаю деревенский пейзаж. Редкие деревья, речка, за нею — холм, на холме — овцы. Тишина. Не слышно ни звука. В деревне только я: есть только я и она. Мне знакомы малейшие ее подробности, я могу их описать, представить их очертания. Но не они интересуют меня, и я на них не смотрю. Они слагаются в образ передо мной, они — его грубая материя, но прекрасен вовсе не этот образ, и не он восхищает взгляд моей души. Его восхищает нечто вроде образа идеального, присутствующего в образе чувственном. Вот деревья, вода, зеленый пологий скат: я их вижу и не вижу. Вроде бы они существуют, но за этими предметами, или, скорее, в них самих проступает другой пейзаж, окончательный и вечный, для которого пейзаж видимый — только способ его отражения. И стоило мне проникнуть в сей новоявленный образ, стоило почувствовать его красоту, как этот идеальный *двойник*, расположившись в моей душе, словно бы поглотил всю видимую материю. А потом внутренний взгляд мой уподобил себе вообще все чувственное ви́дение. Я сосредоточиваюсь на вещах, но в действительности смотрю дальше. Взгляд входит в объект, пронизывает его насквозь. И вот, по мере моего недвижного и тихого созерцания *двойник*, будто бы пробудившись от долгого сна, вдруг прояв-

---

[1] φέγγος, 250 b.

[2] λόγισμος, 249 b.

[3] κατειληφαμεν, 250 c.

[4] ἐκφανέστατον εἶναι, 250 d, оконч.

ляется, очерчивается для духовного взора в своей новой таинственной жизни. Пейзаж обретает душу, и душа его заговаривает со мною. В полном согласии друг с другом, мы обретаем единство. Она — во мне, я — в ней. Вдруг, контакт этот наполняет меня ощущением необъятной, рассеянной повсеместно жизни. Мы заодно в этом потаенном единстве; мы любим друг друга, но та же любовь единит меня с другими вещами и сплавляет их с моим естеством. Нас связывает какое-то родство. И вот из нашей взаимной любви, из этого вновь обретенного единства рождается радость: меня извлекает из себя и завершает одновременно чувство всеобъемлющей полноты, согласия и высшего порядка. Субъекта больше нет, и вот на какие-то мгновения меня пьянит бесконечностью нечто вроде экстаза, вспыхнувшего с исчезновением объекта. О мир, о порядок, о полнота, мимолетная радость, экстаз в красоте!

5. Откуда это счастье? Почему бытие воспринимается непосредственно отраженным в виде чего-то прекрасного? В чем причина такого преимущества красоты? Попытаемся разобраться в этом, исходя из основоположений платонизма.

Опустим миф о припоминании. Конечно же, здесь Платон придерживается традиционных верований. В этом мифе он находит готовый ответ на ту великую проблему, которая его беспокоит. И все же, припоминание остается мифом. Для понимания его истинной подоплеки попробуем очистить ее от скорлупы.

По нашему мнению, суть вопроса состоит в следующем. Человеческое счастье проистекает из определенного познания, представляющего собой созерцание, которое равнозначно своего рода чувству присутствия. Присутствует и своим присутствием формально порождает блаженство абсолютное бытие, благо-единое. Так вот, складывается впечатление, что непосредственно благо-единое воспринимается прежде всего в аспекте красоты, и что лучшим проводником на пути к бытию оказывается именно красота. Но бытие не вызывает эмоций. Оно умопостигаемо, или, точнее, оно — источник умопостигаемого по своей сути. Его воспринимает вовсе не сердце (θυμός), а ум (νοῦς). Причем ум воспринимает его в самом конце диалектики познания, завершая тем самым «гнозис». Между тем из того, что присутствие бытия ощущается сильнее, если его рассматривать в аспекте красоты, следует, что восприятие прекрасного и желание любви, возникшее после его восприятия[1], во-первых, усиливают стремление к познанию бытия

[1] Это положение имеет характер догмы не только в *Пире* и *Федре*, но и в *Филебе*; ср. *Филеб*, 16 b: οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο ⟨ἢ⟩ ἧς ἐγὼ ἐρα-

и, во-вторых, предоставляют более прямой путь к его достижению. В этой связи возникает вопрос: почему *красота* блага-единого обусловливает именно познавательный характер стремления к нему, и почему именно благодаря этому свойству благо-единое становится более доступным? Но такое вопрошание равносильно следующему: каков собственный характер красоты, какова ее сущность и можно ли вывести ее отличительные признаки из блага посредством дедукции *a priori*?

Прежде всего отметим, что об абсолютном бытии можно говорить лишь постольку, поскольку оно определяется одной из своих высших идей, то есть благом или единым-мерой — без такого ограничения оно недостижимо. Но эти высшие модусы также постигают не сразу: к ним доходят, миновав восходящую череду все более и более содержательных идей, в числе которых предпоследний уровень отводится идеям трансцендентальным. На самой вершине помещается чистое бытие, существование, которое постигается непосредственно, как присутствие; его не передать никакими словами, никаким образом, ибо, будучи источником всякой идеи, оно не ограничивается никаким *эйдосом*. Если принять эти оговорки, если допустить, что идея красоты нужна для определения неопределимого, то что тогда должна означать эта идея?

Очевидно, что она указывает на свойство, которое делает объект законченным, полным и самодостаточным, т. е. сообщает ему признаки, какими в *Филебе*[1] определяется благо: τέλεον, ἱκανον. При этом первый признак влечет за собой второй: самодостаточность блага объясняется его завершенным характером, его совершенство — источник его самостоятельности. Но ведь совершенство по Платону есть главное качество именно прекрасного. В *Тимее* — диалоге, очень близком к *Филебу* по времени написания и по характеру учения, — философ задается вопросом, по какому образцу строится видимый мир. Так вот, прежде всего такой образец должен быть полным. Ибо если бы видимый мир походил на существо неполное, предназначенное быть частью чего-то целого, то он уже не был бы прекрасным[2]. Именно поэтому образец должен включать в себя все умопостигаемые живые существа так же,

---

στὴς μέν εἰμι ἀεί κτλ. [нет и не может быть лучше пути, чем мой *излюбленный* путь, и сл.], 23 a: ἡδονή есть предмет любви (τῶν αὐτῆς ἐραστῶν), поскольку оно прекрасно, καλή. И эта догма кажется тем более очевидной, что ее упоминают как бы между делом.

[1] 20 сл., 60 с сл.

[2] *Тимей*, 30 c: ἀτελεῖ γὰρ ἐοικὸς οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν [ибо подражание неполному никоим образом не может быть прекрасным].

как видимый мир содержит нас и всех видимых животных. Чтобы αὐτοζῷον был как можно прекраснее, он должен быть завершенным во всем, κατὰ πάντα τέλεον[1] — тогда его можно будет назвать всесовершенным живым существом, παντελὲς ζῷον. И уже как таковой он обретает тожество со своим родом: живое существо-в-себе и его копия оказываются одинаково уникальны[2].

Элементы чувственного мира будут соответствовать его красоте только при столь же совершенной структуре. Части должны быть достойны целого. Поэтому четыре элемента, составляющие мир, вошли в состав системы целиком[3]. Огонь, вода, воздух и земля, — такова материя нашего столь прекрасного мироздания, вне которого не осталось ни одной их части или силы. Словом, их сочетание представляет собой законченное целое[4], составленное из завершенных частей[5] и вследствие своего совершенства единственное; «единое целое, составленное из всех элементов, взятых сами по себе в своей целокупности, и вследствие такой полноты неподвластное дряхлению и недугам»[6]. Та же забота о красоте, т. е. завершенности, побудила Бога придать миру очертание сферы. Ведь фигура эта, где расстояние от центра до поверхности повсюду одинаково, есть фигура совершеннейшая, ибо подобие в мириады раз совершеннее различия[7]. Вот почему Бог сотворил мир, бога грядущего, однородным, повсюду от центра до поверхности равномерным, а тело его изваял целостным, совершенным, состоящим из совершенных же тел[8]. Теперь мир самодостаточен и не нуждается ни в каком органе для связи с чем-то другим, поскольку он — один, и кроме него ничего нет[9]. Таким же вышло и кругообразное небо, облекающая и движущая мироздание душа его: Бог сотворил небо одним-единственным и одиноким[10], «способным пребывать в общении с самим собою[11], не нуждающемся ни в ком другом[12] и довольствующимся познанием самого себя и содруже-

---

[1] 30 d.

[2] 31 b.

[3] τῶν δὲ τεττάρων ἕν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἡ τοῦ κόσμου σύστασις, 32 c.

[4] ὅλον τέλεον.

[5] ἐκ τελέων τῶν μερῶν, 32 d.

[6] ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ απάντων τελέων καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο (*подлежащее* ὁ θεός, 32 b), 33 a.

[7] 33 b.

[8] ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα, 34 b.

[9] 33 c—d.

[10] ἕνα μόνον ἔρημον.

[11] αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι.

[12] καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον.

ством с самим собой[1]. Вот каково счастье созданного демиургом бога»[2].

Итак, то, что главными свойствами красоты являются τελειότης [завершенность] и ἱκανότης [самодостаточность], которая из совершенства следует, это ясно. Далее, из них вытекает третье свойство, соответствующее третьему качеству блага в *Филебе*. Здесь благо именуется еще αἱρετόν. Оно — избранная цель, подлежащая нашему выбору. В плане красоты это его преимущество обусловлено тем, что оно более всего нам соответствует и более всего нам отвечает. Действительно, почему мы находим удовольствие в прекрасном предмете? Для греческой философской традиции причиной этого может быть только своего рода согласие между субъектом и объектом. Это же утверждает старая пословица: «То, что прекрасно, то любо»[3]. Самое проницательное объяснение этого факта содержится в речи Аристофана. Прекрасное соответствует нам не обязательно как подобное подобному, поскольку мы можем быть отнюдь не прекрасными, и не как противоположность своей противоположности, поскольку противоположности отталкивают друг друга[4]. Прекрасное соответствует нам потому, что

[1] γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ.

[2] διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο, 34 b. Бёри в своем издании *Филеба* (прилож. G, с. 212) справедливо сопоставляет этот пассаж с *Филебом*, 20 e: δεῖ γὰρ, εἴπερ... ἐστὶ τἀγαθόν, μηδὲν μηδενὸς ἔτι προσδεῖσθαι [действительно, если (удовольствие или разумение) это благо, то они не должны нуждаться решительно ни в чем], 69 c: ᾧ παρείη τοῦτ' (т. е. τἀγαθόν) ... διὰ τέλους, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἱκανὸν τελεώτατον ἔχειν [то, чему оно (благо) присуще постоянно, никогда ни в чем другом больше не нуждается, но пребывает самодостаточным и в высшей степени завершенным]. Эти соответствия очевидны. Гораздо меньше внимания обращалось на то, до какой степени образ из нашего текста близок к Богу Аристотеля в *Мет.*, Λ. Там Бог-движитель мира самодостаточен опять-таки в силу своего совершенства. Ведь самодостаточность Бога также выражается в том, что только он находит удовлетворение в знании самого себя и любви к себе и только к себе. Он также обходится без всякого другого знания и всякой другой любви. Наконец, для Аристотеля счастье божества составляет та же самая αὐτάρκεια [безмятежность], что и для Платона. Здесь же мы видим один из источников последующей морали. Если, начиная с киников, Эпикура и Стои, счастье мудреца сопоставляют со счастьем богов, то именно потому, что он αὐτάρκης. Немногие тексты можно назвать столь же плодотворными для будущей мысли, как следующие слова из *Тимея*, 33 d: ἡγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὔταρκες ὄν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεὲς ἄλλων [Ибо построивший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо]. В этой связи можно только предполагать, до какой степени Стагирит обязан своему учителю.

[3] τὸ καλὸν φίλον εἶναι, которая цитируется в *Лисиде*, 216 c.

[4] Оба этих положения отвергаются также в *Лисиде*.

оно нас *восполняет*, и потому, что, восстанавливая нас таким образом в нашей истинной природе, оно восстанавливает всеобщий порядок и служит нашему умиротворению.

Перенесем рассуждение комедиографа на духовный уровень. Наша душа сродни *эйдосу*. Ее предназначение — *эйдос* созерцать. Только тогда она может быть счастлива. Однако в силу какого-то таинственного предопределения душа ниспадает в тело. Отныне она мучается и ни на миг не перестает мечтать об утраченном возлюбленном. Насильно соединенная с телом, отвлекающим ее от ее предмета, она чувствует себя разделенной: если одна ее часть, подобная идее, рвется к своему подобию, то другая часть их единению препятствует. Да и как он далек, возлюбленный! Как тяжело разглядеть в дольнем мире сияющие черты *эйдоса*! Вещи, которые ему подражают, все до одной замараны материей; око души не только совершенно померкло под телесной оболочкой — его непрестанно помрачают плотские страсти: чем сильнее мы поддаемся чувствам, тем более немощным становится наш духовный взор. Быть может, мы бы вообще лишились всякого средства вернуться в занебесный мир, не будь в нашем распоряжении красоты — все еще видимой и наглядно данной в восприятии отдельного предмета. Отсюда — тот неожиданный трепет, та слабость и тяжесть, тот ностальгический порыв, которые мы перед ней ощущаем. Это чувство родства, неодолимое желание воссоединиться с нашей собственной половиной[1]! Влюбленному не передать своих переживаний. Его мысли весьма далеки от плотского удовольствия[2]. Соединить двух в одно[3], — вот оно, чаяние души, когда перед каким-нибудь образом она снова оказывается лицом к лицу со своей идеей.

Итак, к завершенности и самодостаточности прекрасного третье его качество, качество *соответствия,* οἰκειότης, привносит влекущее нас очарование: будучи полным само, прекрасное восполняет и нас; а восполняет оно нас потому, что в нем душа осознает свое родство с небом и раскрывает секрет этого изначального единства[4].

[1] ἐκπλήττονται φιλίᾳ τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι, οὐκ ἐθέλοντες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, χωρίζεσθαι ἀλλήλων οὐδὲ σμικρὸν χρόνον [обоих охватывает такое удивительное чувство привязанности, близости и любви, что они поистине не хотят разлучаться даже на короткое время], *Пир*, 192 b окончание.

[2] οὐδενὶ γὰρ ἂν δόξειε τοῦτ' εἶναι ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία [ведь нельзя же утверждать, что (все) это ради удовлетворения похоти], *там же*, 192 c.

[3] δυ' ὄντας ἕνα γεγονέναι, 192 e.

[4] Главным источником § 4 и 5 послужил *Пир*, диалог дидактически и методологически более строгий, чем *Федр*. Тем не менее *Федр*, не внося ничего нового в концепцию *Пира* (см. **Робен**, изд. *Федра*, с. CXLI: «В учение о любви

6. Но счастье души предполагает двоякую полноту: полноту в интенсивности и полноту в продолжительности. Предельная интенсивность жизни ощущается при соприкосновении с бытием. После того как диалектика обрывается непосредственным ви́дением бытия, душа бытия созерцает и в этом созерцании целиком исполняется его присутствием. Она наконец-то получает свою пищу и становится завершенной: в своем насыщении совершенным, τέλεον, она сама обретает τελειότης. Теперь у нее есть все. Она вновь едина и целостна. Она самодостаточна. Отныне ее удел — αὐτάρκεια, привилегия богов. В ее кристально чистом удовольствии нет никакой примеси страдания, ибо ничто не тревожит жизни богов, которой теперь живет и она.

Но будет ли это удовольствие вечным? Ведь блаженство неотделимо от бесконечной продолжительности. Оно требует бессмертия. Необходимость в бессмертии настолько срослась с природой блаженства, что обеспечение его становится одной из главных задач любви. Любовь побуждает порождать в красоте телесно или духовно. Мы не согласны уйти в небытие совершенно. Чтобы продлить это мимолетное существование, нам нужно оставить на земле свое другое Я, дитя нашей плоти или души. Вот почему уже в самом своем основании любовь столь глубоко эгоистична, вот почему она — вожделеющая. Но так ли обстоит дело с любовью самозабвения, той бескорыстной любовью, что превращает красоту из средства в цель? Мы уже говорили об особой важности этого чувства. Без него нет подлинного счастья. Только с его помощью можно встретить идею — естественную составляющую нашей души. И все же в первую очередь любовь эта служит очищению. Увидев возлюбленного во всем его сиянии[1] эгоистическая любовь жаждет наброситься на сей прекрасный предмет и покорить его сладострастными наслаждениями[2]. Тогда, вспомнив о природе красоты, виденной в возлюбленном и благодаря возлюбленному, самозабвение останавливает ретивого скакуна. Если черным ко-

Федр не привносит ничего существенно нового»), во многом ее уточняет. Так, в *Федре* говорится об очищающей функции идеи красоты и ее влиянии на νοῦς — возничего души, 250 e—251 b, 254 b—c; о том преимуществе красоты, что только она способна непосредственно обнаружить свое присутствие, 249 c—250 d оконч., 253 a, 254 b (пассаж, перекликающийся с 250 b—c); об общности субъекта и объекта идее благодаря отображению любви, Антэросу, 255 d; о чувстве благоговения, слабости и трепета, которое поначалу испытывают влюбленные и которое столь изящно передает образ пробивающихся крыльев, 251 a окончание — 252 b (в отношении влюбленного), 255 c—d (в отношении возлюбленного).

[1] ὄψις ἀστραάπτουσα, *Федр*, 254 b.

[2] 254 a.

нем руководит только его слепая страсть, то сам возница охвачен благоговением. По окончании их борьбы νοῦς может идти за возлюбленным лишь со стыдом[1] и боязнью[2]. Необходимость такого первичного усилия очевидна. От него зависит весь последующий успех диалектики. Нельзя полюбить всеобщую красоту, если предварительно не отделить предмет любви от красоты, которую он отражает. Конечно, идею постигают в самом возлюбленном, но такое постижение возможно только при обуздании вожделеющей любви в ее стремлении порождать. Здесь между двумя видами любви возникает своего рода антиномия. Одна любовь обещает бессмертие, которое составляет сущность счастья, а другая — возвращение к идее, составляющее его главное условие. Поскольку человек одинаково нуждается в той и другой любви, обе они имеют право на существование. Между тем, оправдав наше желание порождать[3], Платон далее повествует исключительно о любви самозабвения. Как же быть с бессмертием?

Конечно, его обретают. Ведь в *Пире* после инициации посвященному недвусмысленно обещают бессмертие как преимущест-

---

[1] αἰδουμένη, 254 e окончание.

[2] 253 c—254 e окончание.

[3] Не следует упускать из виду, что слово «порождать» понимается двояко: «порождать телесно или душевно». Эта двойственность указывает на то, что любовь к юношам может иметь некоторое отношение к желанию бессмертия. Прежде всего она устремляет к душевному порождению, к тому, чтобы сформировать в возлюбленном прекрасную душу, которая воссоздает в ней мудрость влюбленного. Таким образом, влюбленный не умирает и продолжает жить в личности своего духовного сына. Платон не виноват в том, что этим учением прикрывают порочные нравы. Никоим образом их не оправдывая, его теория самозабвенной любви, при которой влюбленный пренебрегает эгоистическим желанием и привязывается к самой красоте возлюбленного, отмечает определенный шаг вперед. В этом отношении к Платону прислушивались. Так, в *Елене* Исократа мы читаем: «Чувства превосходства и благоговейной почтительности, которые нам внушает прекрасный облик, таковы, что среди наделенных красотою людей тех, кто торгует своим телом и извлекает скверную выгоду из своего очарования, мы презираем еще более, нежели тех, кто прегрешает против чужого тела, тогда как тех, кто блюдет свою красоту и превращает в священный участок, недоступный для всякой грязи, мы почитаем на протяжении их жизни как свершающих благодеяние, которое распространяется на весь город». По-моему, данный § 25 *Елены* насыщен платонизмом и, в частности, вдохновлен *Пиром*. Эта речь датируется первым периодом школы Исократа: «примерно 385-м г.», согласно Меридье (который следует за Дрерупом (Drerup), *Евтидем*, введение, с. 142. Здесь можно внести бóльшую точность и отнести это сочинение к дате более поздней, чем дата написания платоновского диалога, то есть ко времени «чуть позже 385 г.». Напомним, что в Законах, 838 e, 841 d, Платон прямо осуждает греческую любовь, поскольку она παρὰ φύσιν [противоестественна].

во, которое ему принадлежит по праву и которого он достоин больше, чем кто бы то ни было. И далее, при объяснении того, как осуществляется бессмертие созерцателя, Платон сохраняет образ порождения, которым он пользовался в начале своего рассуждения. Текст этот достаточно сложен. Вот как мы понимаем его смысл: «Неужели тебе кажется жалкой жизнь человека, который смотрит туда, который созерцает этот потусторонний объект органом, для такого созерцания предназначенным, и который с этим объектом неразлучен[1]? Неужели ты не понимаешь, что только тогда, когда он узрит прекрасное с помощью подходящей для такого ви́дения способности, он сумеет родить не признаки добродетели, но добродетель истинную, поскольку он касается самой истины, а не ее призрака? А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он»[2].

Итак, влюбленного можно сравнить с женихом идеи. От их брака рождается подлинная добродетель (ἀρετή), и по закону бессмертия эта ἀρετή являет влюбленному его другое Я, в котором он обретает новую жизнь и которое продолжает его существование, а значит, исключает его смерть. Что же это за ἀρετή? Речь не может идти о воздействии на такого-то возлюбленного. В данном случае влюбленный пребывает в единении не с таким-то прекрасным юношей, но с самим прекрасным. Пойдем дальше: прекрасное теперь не просто причастно прекрасному объекту — для посвященного созерцателя оно есть сама сущность возлюбленного. Эгоистическая любовь и начальные ступени любви самозабвения уже позади. Мы — на вершине. Впереди — только νοῦς, только красота. Иначе и быть не может, ведь здесь прекрасное понимается не как средство, а как цель. Теперь возлюбленный — это сущность, и значит рождение добродетели свершается в самой сущности. Но что может родиться от сугубо духовного брака души с идеей? Конечно, душа с идеей объединяется, ее касается, словно бы ею объемлется, словно бы в нее погружается. Но это касание и это слияние суть касание и слияние познавательные. Нужно постоянно иметь в виду, что платоновское учение о блаженстве на всех своих этапах разворачивается в сфере познания. Вспомним, как обычно

[1] ᾧ δεῖ [тем, чем следует] относится к νοῦς, родственному идее. Речь идет о соответствии, οἰκειότης; ξυνόντος αὐτῷ [с ним неразлучный] напоминает об устремлениях самозабвенной любви, вся радость которой заключается в ξυνεῖναι [том, чтобы быть вместе] с возлюбленным, ср. θεᾶσθαι μόνον καὶ ξυνεῖναι [только бы не спускать с него глаз и быть вместе], *Пира*, 211 d.

[2] *Пир*, 212 a.

понимали плод познавательной деятельности в гносеологии древних: для них возникает отнюдь не объект. Идеализм Платона предельно далек от субъективизма. Для Платона объект познавательной деятельности не только ей предшествует, но и в большей степени существует. Действительным основанием всякого существования является бытие, которое οὐσία запредельно, которое есть источник οὐσία. Субъект, как бы мы его ни понимали — как субъект познания или как субъект вообще, — получает свое εἶναι [существование] только от этой высшей реальности. Стало быть, что бы от души и идеи ни рождалось, все это может родиться только в субъекте, только в познающем *нусе*. Теперь вернемся к теории любви. Влюбившаяся в красоту душа становится блаженной прежде всего потому, что теперь она окончательно обретает свою цельную природу, свою полноту. Будучи совершенным и таким образом оказываясь подобающим (οἰκεῖος) для души восполнением, прекрасное неизбежно воссоздает душу в ее изначальном единстве. Но восстановление это — следствие общности их субстанции. Νοῦς обладает той же субстанцией, что и идея. Только он — идея ущербная, падшая, идея, которая, низвергнувшись вниз, вымаралась своею смертною оболочкой. Теперь он вернулся к истоку, вновь слился с идеей. Но ведь идея вечна: само по себе высшее бытие непреходяще. Как же тогда объяснить тот факт, что при соединении с бытием *нус* также становится бессмертным? Это объясняется тем, что, касаясь красоты, νοῦς *воссоздает* сам себя. Воссоздается не что иное, как νοῦς, только теперь уже νοῦς *истинный*, νοῦς, обретший свою изначальную подлинность! В идее он возвращается к жизни: он черпает новые силы и возрождается в лоне той самой семьи, к которой принадлежит сам. И чем крепче он к ней привязывается, чем больше освобождается от тела, чем прочнее держится своего родства, тем тверже может он быть уверен в своей продолжительности. В конце концов смерть мудреца позволяет созерцательной душе восстановить свой законный брак и навечно гарантирует ей ее бесконечную будущность, ее блаженство. Лучшее толкование нашего текста из *Пира* содержится в *Государстве*[1]: «Истинным любителем знания[2] является человек, рожденный для борьбы ради достижения бытия. Он не останавливается на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непрестанно идет вперед, и страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснется самого су-

[1] VI, 490 a—b. На это соответствие обращает внимание также г-н Робен в своем введении к *Пиру* (с. XCVI).

[2] Т. е. созерцателем.

щества[1] каждой вещи тем в своей душе, чему подобает касаться таких вещей, а подобает это родственному им началу. Сблизившись посредством него и соединившись в истинном браке[2] с подлинным бытием, породив νοῦς и истину, он будет и познавать, и поистине жить, и питаться, только так он избавится от родовых мук, а раньше — никак».

7. Так совершенная реализация любви самозабвенной позволяет утолить потребности любви эгоистической. Человек получает воздаяние за свою жертву. Возможно, он думал, что все потеряно. Нет — он все получает: его ждет предельно полное наслаждение от предмета его любви, и далее — бессмертие. Теперь душу его питает θεωρία, и влюбленный насыщается вечностью. Ибо единственное средство быть счастливым — это созерцать.

Стоит ли идти дальше? Стоит ли продолжать любовь до добротолюбия? Может ли случиться так, что мудрецу придется предпочесть благо идеальное благу личному и отказаться от себя ради Идеи? И можно ли тогда утверждать что он все еще счастлив? Мы уже видели, что эта проблема ставится в *Государстве*. Счастлив вовсе не несправедливый тиран, но праведник, которого тиран замучил. Нет ничего более ясного и достоверного, чем уверенность Платона в данном вопросе. Как это объяснить, как совместить с учением о любви и счастье?

Само собой разумеется, что такая постановка вопроса бессмысленна, если рассматривать состояние души после смерти, когда она становится счастливой навечно. Для души, которая воссоединилась с идеей, которая «исполнена» прекрасным и бытием, все три вида любви должны быть одной и той же любовью. Наслаждаясь зрелищем прекрасного, душа в то же время любит прекрасное ради него самого. Ее самозабвение и добротолюбие совпадают и больше неотделимы друг от друга. Но в том же самом наслаждении душа обретает еще и свою цель: благодаря природному соответствию (οἰκειότης) с бытием — благом, прекрасным, единым, — созерцая это самое бытие, душа одновременно восполняет истинную свою природу. Поэтому она должна быть счастлива, причем счастлива вечно. Речь здесь может идти только о счастье в этой жизни.

Счастье мудреца в земной его жизни должно быть того же рода, что и его будущее счастье. То и другое счастье должны быть однородны и взаимозависимы. Они различаются только по своей степени. Значит, как в дольней жизни, так и после смерти, счастье

---

[1] Т. е. идеи.

[2] Образ брака повторяется в 496 a.

мудреца возникнет из созерцания, причем θεωρία здесь только подготавливает будущее счастье: чтобы сполна насладиться им в горнем мире, необходимо созерцать в мире дольнем. Эти положения *Федона* работают во всех последующих диалогах, и такой закон накладывает на нас определенные обязанности. В своем стремлении к благу, справедливому и прекрасному, мы стремимся к ним как к нашему личному благу. Причем благо-в-себе действительно есть наше личное благо, ибо счастье есть состояние познавательное и потому *меру* ему дает именно объект познания. Но благо-в-себе есть также благо всеобщее, оно — справедливость вообще, порядок вообще. Можно сказать, что оно — благо моральное, и как таковое оно подразумевает определенные требования: его нельзя полюбить в качестве *нашего* блага, не полюбив прежде само по себе. Наша жизнь может преобразиться лишь в том единственном акте созерцания или веры, когда мы либо познаем благо в аскезе и диалектике, либо доверяемся мудрецу, который благо видел, и уже со слов этого мудреца верим в его существование. Всеобщее благо предпочитают в силу его высочайшей ценности: будучи абсолютно прекрасным, оно есть также абсолютный порядок и абсолютная справедливость. Не вникнув в такую специфику его природы, понять его совершенно невозможно. Но стоит нам в нее вникнуть, как мы волей-неволей этому порядку подчиняемся. Необходимость такого подчинения зиждется на непоколебимой уверенности Платона в том, что все жизненные невзгоды идут на благо целого: принимая их, мы любим также себя. Так в конечном итоге добротолюбие совпадает с вожделением. В этом отношении заслуживает внимания одна страница из *Законов*[1], мысли которой находят отголоски на протяжении всего существования христианства: «Мы станем убеждать юношу[2] следующими словами: Тот, кто заботится обо Всем, устроил все, имея в виду спасение и благо целого, причем в зависимости от своих сил каждая часть испытывает или совершает то, что ей надлежит. Каждая из этих частей вплоть до самой мельчайшей действует и претерпевает только под постоянным надзором владык (ἄρχοντες)[3], задачей которых служит осуществление цели вплоть до самой незначительной ее детали[4]. В составе этого целого, несчастный, твой жребий — также од-

[1] X, 903 b—d.

[2] Который не верит в Провидение.

[3] Боги-посредники: хорошо известна роль *Архонтов* в последующей мистике.

[4] Я вместе со Стефенсом (Stephens) и Бёри (Loeb Class. Libr., 1926, II, p. 362), читаю εἰς μερισμὸν τὸν ἔσχατον ⟨τὸ⟩ τέλος ἀπειργασμένοι.

на из его частей, и потому он вместе с остальными стремится к благу целого и не спускает с него глаз, каким бы ничтожным он ни был. Ты и не замечаешь, что все, что возникло, возникает ради всего в целом, с тем чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие, и бытие это возникает не ради тебя, а наоборот, ты — ради него. Ведь любой врач, любой искусный ремесленник делает все ради целого, а не целое ради части и направляет все к общему благу. Ты же досадуешь, не зная, каким образом то, что для тебя, в силу всеобщего возникновения, оказывается наилучшим, согласуется с Целым и с тобой самим. Затем, так как душа соединяется[1] то с одним телом, то с другим, и испытывает всевозможные перемены как сама по себе, так и под влиянием других душ, то правителю этому подобно игроку в шашки не остается ничего другого, как перемещать характер, ставший лучшим, на лучшее место, а ставший худшим — на худшее, размещая их согласно тому, что им подобает, так, чтобы каждому достался соответствующий удел».

Таким образом, истинное счастье в этом мире состоит не только в созерцании блага, но и в его «делании». Более того, деятельность, согласованная с благом, в некотором отношении превосходит θεωρία, или, по крайней мере, θεωρία не достигает совершенства, если не влечет за собой деятельности. Собственно говоря, такая деятельность есть не что иное, как продолжение созерцания. Увидев Идею, увидев абсолютную красоту, осознав целокупный строй мироздания, мудрец понимает, что в подчинении этому порядку он преследует свою собственную цель. Благодаря праведным деяниям он не только подпадает под воздействие причинности блага, он участвует в самом действии этой причины. Даже если он больше не видит, он все равно способствует такому осуществлению самим своим образом жизни. То же самое касается и просто справедливого человека, если тот подчиняется законам, установленным правителем-философом: пусть сам он никогда блага не видел, но все же, поскольку законы философа суть последняя производная (émanation) блага, нечто вроде отдаленнейшего отблеска блага, которое философ созерцал; и поскольку справедливый человек эти законы любит и ради них отрекается от себя, — в силу всего этого нельзя не признать, что такой праведник также до некоторой степени становится причастен к θεωρία, а значит — и к блаженству. Степень его причастности мы попытаемся определить в следующей главе.

---

[1] συντεταγμένη.

ГЛАВА III

ОБЩЕСТВЕННЫЙ КУЛЬТ И РЕЛИГИЯ МУДРЕЦА

τὸ δὲ θεῖον καλόν[1]
Федр, 246 e.

Платоновский культ прекрасного есть самый значительный посредник между пантеоном Гомера и евангелием Иисуса Христа. Он — революция и продолжение одновременно. В здании эллинизма это лучший закладной камень для христианства, и отцы Церкви будут совершенно правы, рассматривая платоновскую философию как «подготовку». Но камень этот неотделим от всего здания, он — только один из элементов, входящих в его структуру, он, так сказать, его естественное завершение, τέλος, цель и предел одновременно[2]. Попытаемся раскрыть указанные два аспекта, какой бы сложной ни была эта соблазнительная задача.

1. Прежде всего отметим вместе с Виламовицем[3] тот факт, что Платон полностью согласен со своими предшественниками касательно роли и места религии в человеческой жизни. Боги должны быть связаны с государством по своей сути. Следовательно, религия никоим образом не отделима от той всеобщей повинности, которую город вправе требовать от своих жителей. Поклоняясь богам, верующий человек ведет себя как добропорядочный гражданин. Поэтому в разрыве между государством и религией нужно упрекать вовсе не Платона. Этот разрыв возникает позже. Он мог произойти только с окончательным упадком полисов. Личная религия становится возможной только тогда, когда гражданин совершенно утрачивает чувство принадлежности государству автономному и самодостаточному, αὐτάρκης. Чтобы личные отношения с божественным приобрели всю свою значимость, афинянин

---

[1] Божественное же прекрасно.
[2] Ср. **Wilamowitz**, *Der Glaube d. Hellenen*, II, 260.
[3] Там же, II, 246—249.

должен был стать гражданином мира. Мудрецы Портика только кодифицируют и узаконят сложившееся положение вещей[1]. Платон мог быть свидетелем упадка своей родины и той политической системы, которую она избрала, но время, в которое он жил, не позволяло ему предполагать иное устройство ни для Греции, ни для *полиса*. Он хотел преобразования, а не уничтожения Афин. Да и вообще, мог ли ощущать себя гражданином мира этот наследник Дропидов, родственник Хармида и Крития, сын Аристона, уроженец дема Коллита, зачатый и вскормленный у подножия Акрополя[2]? Стоики, которые так себя величали, все до одного были чужеземцами.

Итак, для Платона религия немыслима вне государства: боги олицетворяют национальное достояние; они — естественные гаранты стабильности и силы полиса. Следовательно, реформа государства подразумевает также реформу религии. Религиозный вопрос — это только один из аспектов той великой политической задачи, что на протяжении всей жизни не переставала волновать Платона.

Эта политическая задача сводится к максиме, которую Платон утверждает трижды: «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»[3]. Следовательно, без правления философов никакое изменение к лучшему невозможно. Отсюда вопрос: какой должна быть религия мудреца?

Проблема не праздная: поскольку отныне политика становится прерогативой философа, в основу реформы полиса полагается

---

[1] См. замечательное исследование **W. W. Tarn**, *Alexander the Great and the unity of mankind*, Proceedings of the Brit. Acad., vol. XIX, mai 1933.

[2] По-видимому, дем Коллита находился к югу от Акрополя. Древняя коллитийская улица, στενωπὸς κολλυτός, которая с севера на юг пересекала лимнейский квартал (расположенный, согласно Дёрпфельду (Doerpfeld), между Акрополем и Пниксом, т. е. к западу от верхнего города), соединяла наш дем с агорой Керамика.

[3] *Гос.*, V, 473 c—e; cf. VI, 499 b; письмо VII, 326 b. Примечательны торжественная интонация фразы и ее афористичное окончание, которое будто готовится велеречивым введением.

именно религиозная проблематика. Если боги суть олицетворение и символ государства, то изменения в понимании божественного, перемены в отношениях человека с божественным влекут за собой также изменение в конфигурации полиса. Такова цена его спасения.

И вот эта зависимость как раз и определяет проблематику *Государства*: здесь в основу правильного государственного устройства полагается справедливость, а справедливость заключается в том, что каждой части назначается свое место, так чтобы составить правильно упорядоченное целое. Как же обнаружить такой справедливый порядок? Где взять образец справедливости? Этот вопрос приводит к теории Идей и предполагает учение о созерцании. Кроме того, мы показали[1], что у Платона иерархия божественного согласуется с иерархией бытия и что поэтому источник бытия, благо-единое-прекрасное, оказывается источником божественного, т. е. высшим Богом. Именно поэтому наш царствующий философ и созерцает абсолютное благо. Что созерцание абсолютного блага совпадает с пиком религиозного переживания и что сам акт ви́дения блага есть одновременно высшее культовое действо, это нам показывает текст, до сих пор остававшийся без внимания. Когда в *Государстве* возникает необходимость определить благо, Платон останавливается и, отказавшись от выражения невыразимого, приводит аналогию. Хотя само благо неописуемо, мы можем получить о нем представление, обратившись к его сыну, солнцу[2]. Конечно, ни солнце, ни благо здесь именно Богом не называются; но вот в одном пассаже, очень схожем с данным текстом и понятном только при его сопоставлении с *Государством*, Богом именуется Сын, а это предполагает, что тем же атрибутом *a fortiori* обладает и Отец. Речь идет о восхитительном шестом письме, последнем и самом волнующем послании Платона[3]. Два ученика Академии,

---

[1] См. II часть, гл. I.

[2] *Гос.*, VI, 506 e.

[3] Написанном примерно в 351 году, когда Платону было около 78 лет. Подлинность письма защищали Бринкман (Brinkmann) (за которым следует Йегер, *Аристотель*, с. 112 сл.), Апельт, Ховальд и Виламовиц. Более всего меня убеждают два аргумента: личностная интонация письма, воспроизводить которую никакому ритору не было бы смысла, и строгий патриархальный стиль, чрезвычайно близкий стилю *Законов*. В целом критика г-на Суиле (M. Souilhé), изд. *Писем*, с. xcvii—cxiv, выглядит очень слабой. Он соотносит заключение шестого письма со знаменитым пассажем из второго письма (312 d сл.), которое несомненно фальшиво. Но между этими текстами нет никакой связи: один (письмо II) сложен для понимания и не имеет эквивалента в диалогах, другой (письмо VI) и по форме и по содержанию находит точные параллели в тезисах *Государства*, см. VI, 506 e, 508 c, 509 b.

Эраст и Кориск, пребывают в Ассосе при дворе тирана Гермия. Перед нами, пусть и не в одном лице, а в компании трех друзей, реальное сочетание философии и политики. И вот Платон адресует этому сообществу молодых людей записку, которая должна послужить для них чем-то вроде устава. Эраст и Кориск должны привнести прекрасную теорию идей, а Гермий — свой опыт в руководстве людьми. Если возникнут разногласия, Платон готов выступить в качестве третейского судьи. Это письмо нужно перечитывать часто и сообща или в крайнем случае — по двое[1]: оно будет «главным законом» (νόμος κύριος)[2], на нем следует приносить клятвы, как при заключении всякого договора[3], «призывая в свидетели Бога, владыку всего сущего и предстоящего, и всевышнего Отца этого владыки и причины, которого, если мы подлинные философы, мы ясно познаем, насколько это возможно блаженным людям»[4].

2. Итак, если созерцательная деятельность есть принцип государственного преобразования и высшего религиозного действа одновременно, то древняя связь между религией и политикой, богами и городом Платоном вовсе не рвется, а наоборот, оказывается прочнейшим узлом, стягивающим в составе единого организма элементы общего дела. Но если так, то каким образом эта духовная религия, высшее назначение которой состоит в созерцании бытия, т. е. одновременно блага, прекрасного, единого и Отца; религия, суть которой заключается в чувстве присутствия, в таинственном постижении невыразимого, когда его видят, касаются, любят и когда оно заполняет человека без остатка; религия, дарующая блаженство и возможность полной реализации наших высочайших возможностей в любви и познании, — каким образом эта религия *нуса* может делаться религией всего государства? А ведь она должна быть таковой: государство обретает совершенство, только если правитель его берет за образец справедливость саму по себе, абсолютное благо. Но это возможно при двух условиях. С одной стороны, правитель должен знать высшее благо (гарантом чего как

---

[1] Ср. заключение письма Эпикура Менекею.

[2] Ср. Κύριαι δόξαι Эпикура.

[3] συνθήκη.

[4] τὸν τῶν πάντων θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων, τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον ἐπομνύντας, ὅν, ἂν ὄντως φιλοσοφῶμεν, εἰσόμεθα πάντες σαφῶς εἰς δύναμιν ἀνθρώπων εὐδαιμόνων, 323 d. Здесь *эвдаймонию* необязательно относить к будущей жизни, но исключать такую перспективу все же не следует. Очевидно, что в данном случае *эвдаймония* равнозначна созерцанию.

раз и оказывается соединение в одном и том же лице качеств философа и царя); с другой — к созерцанию и счастью философа в той или иной степени должны быть причастны все граждане. Порядок не может быть установлен, государство не может хорошо управляться и воспроизводить божественный образец, если связь между религией и политикой так или иначе, сильнее или слабее не будут скреплять соответствующие элементы на всех уровнях гражданского общества[1]. Правителю недостаточно внедрять свои постановления насильно, ведь, как мы помним, город составляет единое тело[2]. Жизнь, счастье, человеческие устремления каждого гражданина и в том числе самого правителя связаны с состоянием и чувствами сограждан. Единственный индивид, который здесь прини-

---

[1] См. прежде всего пассаж о мнимом несчастье стражей, *Гос.*, IV, 420 b—421 c: οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἕν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις... νῦν μὲν οὖν, ὡς οἰόμεθα, τὴν εὐδαίμονα πλάττομεν οὐκ ἀπολαβόντες ὀλίγους ἐν αὐτῇ τοιούτους τινὰς τιθέντες, ἀλλ' ὅλην... σκεπτέον οὖν πότερον πρὸς τοῦτο βλέποντες τοὺς φύλακας καθιστῶμεν, ὅπως ὅτι πλειίστη αὐτοῖς εὐδαιμονία ἐγγενήσεται, ἢ τοῦτο μὲν εἰς τὴν πόλιν ὅλην βλέποντας θεατέον εἰ ἐκείνη ἐγγίγνεται... καὶ οὕτω ξυμπάσης τῆς πόλεως αὐξανομένης καὶ καλῶς οἰκιζομένης ἐατέον ὅπως ἑκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἡ φύσις ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας [а впрочем, мы основываем это государство, вовсе не имея в виду сделать как-то особенно счастливым один из слоев его населения, но, наоборот, хотим сделать таким все государство в целом... Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нём был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом... Нужно решить, ставим ли мы стражей, имея в виду наивысшее благополучие их самих, или же нам надо заботиться о государстве в целом и его процветании... Таким образом, при росте и благоустройстве всего государства надо предоставить всем сословиям возможность иметь свою долю в общем процветании соответственно их природным данным], и связанный с ним пассаж V, 465 d сл., в котором говорится о счастье стражей: τὴν δὲ πόλιν ὡς οἷοί τ' εἶμεν εὐδαιμονεστάτην (ποιοῖμεν), ἀλλ' οὐκ εἰς ἓν ἔθνος ἀποβλέποντες ἐν αὐτῇ, τοῦτο εὔδαιμον πλάττοιμεν [надо сделать государство как можно более благополучным, имея в виду благополучие вовсе не для одного только сословия]. Этот момент столь важен, что Аристотель не принимает во внимание счастье стражей и обобщает данную теорию следующим образом, *Политика*, B, 5, 1264 b 15 сл: ἔτι δὲ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀφαιρούμενος τῶν φυλάκων, ὅλην φησὶ δεῖν εὐδαίμονα ποιεῖν τὴν πόλιν τὸν νομοθέτην [Помимо того, отнимая у стражей блаженство, он утверждает, что обязанность законодателя — делать все государство в его целом счастливым].

[2] Сравнение принадлежит самому Платону, IV, 420 c сл. Примечательно следующее установление: ἆρει εἰ τὰ προσήκοντα ἑκάστοις ἀποδιδόντες τὸ ὅλον καλὸν ποιοῦμεν [ты смотри, выходит ли у нас красивым все в целом, когда мы каждую часть передаем подобающим образом], 420 d; ср. *Федр*, 254 c, 268 d; **Аристотель**, *Поэтика*, 1450 b 1—2.

мается в расчет, — это целое. Счастливо должно быть целое. Стало быть, раз уж счастье достигается только в созерцании, в этом высочайшем религиозном акте, ставящем душу перед лицом божества, то такой деятельности должен предаваться весь город и каждый его житель сообразно со своими способностями и положением. Кроме того, созерцание должно воплощаться в справедливых поступках. Ведь созерцают именно ради них. Правителя готовят к его деятельности только для того, чтобы привнести в государство справедливость и упрочить ее на всех уровнях. Но коль скоро справедливые поступки невозможны без знания справедливости, то каким образом гражданину пестовать эту добродетель, если ему неведом ее смысл, если он ничего не знает о мире идей? Наконец, главное назначение богослужения — это внешнее выражение чувств души к божеству: тем самым душа приобщается к радости Бога. Для верующего культовые действа суть почитание божества и праздник одновременно[1]. А поскольку город есть не что иное, как один-единственный индивид, религиозные чувства и счастье каждого гражданина зависят от того, что испытывает *полис* в целом. Поэтому все человеческие нравы, все, что способствует их совершенствованию: познание блага, забота о добродетели, богослужение, — все это находит свое развитие только в пределах города. Для Платона, так же как для Аристотеля и всех греков того времени, этика совпадает с политикой.

Вот тут-то мы и сталкиваемся с главным препятствием: все граждане созерцать не могут. Причина очевидна; мы уже знаем, что положение философа обязывает его удовлетворять массе условий: формированию мудреца способствуют одновременно природа и воспитание. Первым ограничением становится уже разница в происхождении. Далее, на каждом этапе обучения происходит нечто вроде экзамена, в процессе которого отсеиваются все неуспе-

[1] Помимо текстов из «Законов», которые мы цитировали во введении (глава II), см. надгробное слово Перикла, **Фукидид**, II, 38, 1: καὶ μὴν καὶ τῶν πόνων πλεῖστας ἀναπαύλας τῇ γνώμῃ ἐπορισάμεθα, ἀγῶσι μέν γε καὶ θυσίαις διητησίοις νομίζοντες, ἰδίαις δὲ κατασκευαῖς εὐπρεπέσιν, ὧν καθ' ἡμέραν ἡ τέρψις τὸ λυπηρὸν ἐκπλήσσει [Повторяющимися из года в год состязаниями и жертвоприношениями мы доставляем душе возможность получить многообразное отдохновение от трудов, равно как и благопристойностью домашней обстановки, повседневное наслаждение которой прогоняет уныние]. О богах-*наставниках* афинян см. также *Менексен*, 238 b: οἳ τὸν βίον ἡμῶν κατεσκεύασαν πρός τε τὴν καθ' ἡμέραν δίαιταν [они (боги) благоустроили нашу жизнь, учредили каждодневный ее уклад]. Эта мысль развивается в двух направлениях: 1) τέχνας... παιδευσάμενοι [обучив (нас) ремеслам], 2) ὅπλων κτῆσιν τε καὶ χρῆσιν διδαξάμενοι [показав, как изготавливать оружие и им пользоваться].

вающие. В конце концов остается лишь самая малая толика избранных. Им предстоит вести особенный образ жизни. Предполагается едва ли не полное их уединение. К ви́дению блага готовятся в долгих и тяжких трудах. Кроме того, для достижения этой последней цели одних человеческих усилий недостаточно. В *Пире* начало созерцания представляется каким-то внезапным озарением со всеми характерными признаками благодати. Наконец, те, кто предается созерцательной деятельности ради последующей деятельности политической, просто не имеют свободного времени. Все, чем они могут заниматься, — это познавать и править. Физический труд для них невозможен уже в силу их происхождения и самого их назначения. Как же тогда жить городу? Кому его защищать, кормить, одевать, заниматься всеми его нуждами, следить за порядком, распределять доходы? Правитель не вникает в эти дела и решает их в самую последнюю очередь. Он нуждается в помощи целой армии стражей, земледельцев и ремесленников. Таким образом, к постижению мудрости не допускаются чуть ли не девять десятых граждан. Надлежащий порядок в городе не позволяет им оставлять свое место и уклоняться от своих обязанностей[1]. Но если они так далеки от созерцания и не способны к единению с благом, разве это не значит, что в действительности они лишены своей доли как в счастье, так и в богослужении? Неужели для них не существует никакого счастья, никакой морали, никакой религии?

3. Ответ на эту дилемму содержится в концепциях порядка и причастности, причем сами эти концепции суть только следствие из лежащей в их основе концепции справедливости. Вспомним знакомую нам истину: государство есть один гигантский индивид, где каждый гражданин — часть, выполняющая собственное назначение; если этот гражданин соответствует своему положению и занимает свое место, если в государстве на своем месте находится каждый, тогда в нем воцаряется порядок, тогда целое живет и процветает. И, далее, поскольку все эти члены составляют одно тело, каждый из них оказывается причастным деятельности своих собратьев. В лице правящих философов, воинов и ремесленников созерцает, воюет и трудится все государство в целом. Значит, через посредство целого свою долю в созерцании получают все, включая воинов и ремесленников.

Пойдем дальше. Правитель созерцает прежде всего ради организации государства по образцу созерцаемых им блага и справед-

[1] См. *Гос.*, VI, 420 e—421 b.

ливости. Θεωρία не является для него эгоистическим удовольствием. Правитель исполняет то же служение, что и прочие, только в большей степени. Чем выше положение в гражданской иерархии, тем больше налагается обязанностей, тем у́же рамки, которые ограничивают свободную фантазию индивида[1]. Это естественно: правитель лицезреет благо в его истоке, постигает его непосредственно. Может ли он не понимать, что он должен заботиться о добродетели больше, чем кто бы то ни было? Вот он и стремится воплотить ее в земном граде, вдохновляясь ее совершенным образцом. Его распоряжения — следствие его деятельности и потому они — распоряжения справедливые. Если им будут подчиняться, копия станет точным подобием идеала. Отсюда прежде всего следует то, что подчинение указам философа означает продолжение созерцания. В зависимости от того, насколько ремесленники заботятся о добродетели, они воплощают в жизнь образец, а значит — и созерцают. И пусть они не воспринимают благо непосредственно, пусть они узнают о нем от философа, они все же следуют указаниям того, кто его видел. Так, поскольку желания философа проистекают из ви́дения, поскольку поступки других граждан становятся инструментом его воли, мы волей-неволей приходим к выводу, что на всех ступенях иерархической лестницы справедливый поступок соотносится с созерцанием и ему причастен.

Можно ли здесь остановиться? Конечно, созерцание — это прежде всего познание, к которому в лице царствующих философов причастен весь город. Далее созерцание — это деятельность, осуществление добродетели, явленной в ви́дении блага; так что поскольку весь город подчиняется указаниям мудреца, он в лице тех граждан, что претворяют в жизнь образец, участвует также и в созерцательном действе. Но это не все: созерцание есть еще и любовь. Любовь составляет саму сущность θεωρία. Благо-единое, помимо всего прочего, еще и прекрасно — именно поэтому оно становится потребностью. Ведь любовь есть желание красоты: именно в любви, именно благодаря ей человек обретает счастье. Так вот, счастливым хочет быть каждый — учение о счастье, которое не учитывало бы всех граждан, было бы неполным. Счастье одного философа ничего не решает. Индивидом, который здесь принимается в расчет, остается все то же государство. Но если блаженство рождается в высшей любви, а такая любовь есть желание единения с красотой образца, то каким образом насладиться этим

[1] См. текст *Метафизики* (Λ 10), который в общих чертах излагался выше, с. 328.

благом всему государству и всем его гражданам? Вот в чем вопрос. Счастье — это последняя цель каждого, и потому она должна быть доступна всем гражданам *полиса*. Малейший изъян в этом вопросе ломает всю систему в целом. Впрочем, платоновская религия, будучи одновременно продолжением старого и предвестником нового, решение, кажется, предлагает. Она предоставляет *minores* необходимое для счастья преимущество. Платон, который в *Законах* постоянно говорит о религиозных праздниках, тогда как в *Государстве* о них даже не упоминает, прекрасно понимал значимость своего нововведения. Попытаемся и мы разобраться в важности этого шага.

В *Государстве* излагается проект идеального полиса. Идеальный полис предполагает правление философов и беспрекословное подчинение им всех остальных граждан. Попробуем принять эти смелые предложения: можно ли утверждать, что тогда счастливым будет все государство в целом? По-видимому, да. Если государство это не что иное, как единое тело, то счастья философов должно хватить на всех. Точно так же у существа с баснословным здоровьем блаженство его *нуса* гарантировало бы блаженство всего организма. Но в здешнем мире идеальный город встречается не чаще идеального человека. Если разделение и непрерывная борьба между головой и другими частями тела наблюдаются уже в человеке, то насколько более сильных разделения и борьбы следует ожидать от государства? Но в нашем сравнении есть еще более серьезная погрешность. Если в человеке существует только одна душа, только один разум и только одно сердце, то в государстве свое сердце и свой ум есть у каждого гражданина. Но сердце и ум каждого нуждаются в счастье во всей его полноте. Мы не можем требовать, чтобы *minores* исполняли добродетель вслепую, только лишь подчиняясь философу. Нужно, и их сердце этого требует, чтобы какое-то представление о счастье они имели уже сейчас. Значит, необходимо, чтобы они также каким-то образом были причастны непосредственному ви́дению: если им запрещены продолжительные занятия ученого, если они не могут познавать бытие посредством чистого знания, у них должна быть возможность подойти к нему в другом плане и по другому пути. Они должны приблизиться к бытию в плане прекрасного и путем любви: плод, который мудрецу обеспечивает знание, они сорвут в религиозной θεωρία.

Во введении мы отмечали, что начиная по крайней мере с VII века греческая религия имеет дело с богами прекрасными. «Если Платон уподобляет Бога красоте и гармонии, то уже задолго до этого очаровательные девичьи формы олицетворяли душу род-

ника, кустарника или леса. Так, богов Гомера обволакивают прекрасные человеческие очертания. Вместо старого бесформенного идола скульптор ваяет для поклонения новую статую, и эта статуя прекрасна. Она напоминает верующим тех почтенных женщин или обольстительных дев, в виде которых современники Платона представляли себе Войну и Мир, Радость и Отчаяние, Харит, Пейто и Муз. Мера и гармония, сделавшие шедеврами купольные гробницы Микен, теперь определяют не только форму и роспись вазы, треножника или обиталища бога, но и композицию драмы или период оратора. Греческое искусство, греческая религия и религия Платона»[1] одушевляют одно и то же сознание.

Таким образом, в священной статуе, сияющей в глубине Парфенона, в шествиях, хоре и песнопениях, которые совершаются вокруг храма, верующий чувствует присутствие божества: в этом самом шедевре оно живет. Эти самые обряды в его честь воскрешают его легенду и возрождают его деяния. Эта разлившаяся повсюду красота вещает о счастье богов, их спокойствии, радости и безмятежном величии. Почитая статую, приобщаясь в качестве активного участника или зрителя к церемонии, верующий сам получает долю в охватившем все счастье. Приближаясь к богам, он на какой-то миг приближается к их состоянию. Но разве это не идеальное счастье — быть вместе с богами, быть таким же, как боги? Так, каждое религиозное действо становится источником радости. Но с какими же богами мы имеем дело? Мы имеем дело с богом или богиней — покровителями конкретного полиса. Например, в Афинах — с Афиной. Это видимый символ, радующийся и благосклонный[2] к той реальности, за которую он переживает и которой служит. Здесь, в этой статуе, находят свое непосредственное выражение те благо и справедливость, что, повинуясь справедливым указам, каждый гражданин старается воплотить на своем месте. В очертаниях его любимого образа проявляется его идеал. И — пробуждает любовь: претворяя в жизнь свои чары, красота растапливает воск, сдерживающий крылья души. Но это не эгоистическая любовь. Распознавая в богине предмет своих трудов и чаяний, верующий радуется тому, насколько чисто, насколько прекрасно это существо, столь близкое и столь его превосходящее, существо

[1] **Wilamowitz**, *Der Glaube der Hellenen*, II, 259. См., например, два анекдота, которые передают **Геродот** (V, 47) и **Плутарх** (*Никий*, 3), а также похвалу красоте у **Исократа**, *Елена*, 25: κάλλος, ὃ σεμνότατον καὶ τιμιώτατον καὶ θειότατον τῶν ὄντων ἐστίν κτλ. [красота, которая есть самое священное, достохвальное и божественное из всего сущего].

[2] ἱλαρός, εὐμενής.

одновременно божественное и человеческое. И вот, гордый этою красотой, которая, украшая *его* богиню, отчасти принадлежит и ему, он любит Афину уже ради нее самой, он радуется столь ослепительному ее облику и находит в этой радости свое воздаяние. Вот какие чувства вдохновляли Фидия на создание столь совершенных шедевров. Фидий мог столь сильно затронуть чувства древних[1] только потому, что в выражении лучшей части своей души отвечал тому самому глубокому и чистому, что содержалось в душах других греков, тем любви к родине и любви к прекрасному, которые для сына Афин могли быть только чем-то одним.

Теперь мы понимаем, в чем кроются корни платоновской религии и каким образом в рамках его государства культ идеальной красоты мог сочетаться с традиционными верованиями. Конечно, сам философ в образах не нуждается. В какие-то счастливые мгновения своей жизни, поглощенный экстазом, он предстает перед чистым бытием и ощущает его присутствие; отныне красота бытия (и таким образом блага, справедливого и единого) будет распространяться на все его поступки. Но для большинства граждан такое ви́дение недоступно. На пути к счастью им нужен посредник, например статуя божества, символизирующая государство, или великолепие торжеств, являющее прекрасное устроение города и всесовершенную красоту образца, коему город подражает. Ведь в должном управлении государством и образе Афины угадывается сияние того же начала, того же абсолютного блага; они подчиняются той же самой идее так же, как к той же самой цели ведут добродетельный образ жизни и поклонение божеству. Но если в обыденной жизни все это остается предметом отвлеченным и осознается исключительно через посредство философа, то в сфере культа обычный человек ощущает их непосредственно. О мире, в котором мудрец питает свою душу, простому смертному дают представление красота и любовь. Теперь он грезит о граде совершенном, где уже ничто не затемняет сияния прекрасного, блага и справедливости; его неудержимо влечет к его идеальной религии, ибо та крупица красоты, которую он видел, переполняет его ностальгией по красоте абсолютной.

Теперь становится понятным и то, почему платоновская религия готовит собой христианство. Это объясняется тем основополагающим статусом, который в ней отводится любви. В платоновской религии любовь наделяется двойственной ролью. Она — первое, что приводит в движение созерцательное знание и ту дея-

[1] О чем свидетельствует также Дион Хризостом.

тельность, которая им обусловлена. Можно ли обречь себя на долгие годы учения, можно ли взяться за труды по κάθαρσις, если у нас нет заранее любимой цели, куда, будто к последнему рубежу, нас устремляет какой-то изначальный порыв? Начало спасения заключается в чувстве отсутствия. Любовь есть любовь к чему-то. Она рождается, как только мы отдаем отчет в том, что зависим от чего-то другого, от какого-то высшего блага, в сравнении с коим все конечные блага суть лишь самый тусклый отблеск. Именно здесь, в этом начальном беспокойстве и вызванных им вопросах кроется тот главный импульс, что влечет за собой всю последующую диалектику философа. Далее, помимо познания, любовь определяет еще и поведение. Она облегчает жертву. Справедливый человек предпочитает мучения несправедливой жизни вовсе не потому, что ему нравится страдать больше, чем кому-то другому. Им движет чистая любовь к благу. Он предается идеалу, которым уже располагает. Бескорыстное его добротолюбие проистекает из врожденного инстинкта, толкающего к единению с благом личным. Но каким образом были бы возможны диалектика и подвижничество, если бы мудрец благодаря своей любви уже не имел некоторых сведений об искомом им благе и потому не находил в нем удовольствие? Любовь — это не только движитель. Она самым непосредственным образом связует с конечной целью. Ведь она принадлежит Красоте по своей сути, а преимущество идеальной красоты состоит в том, что ее можно непосредственно видеть в прекрасном предмете. И вот, поскольку Прекрасное есть не что иное, как Благо, Единое и Справедливость, то, возлюбив Прекрасное, радуясь ему, даже самый простой и малознающий человек получает свою долю в блаженстве. Отсюда — особое внимание к богослужениям в *Законах*, дополняющих в этом вопросе *Государство*. Когда ремесленник созерцает (θεωρεῖ) статую богини или прекрасные торжества в ее честь, он вспоминает о красоте божественной, то есть об абсолютном благе. Именно ради этого блага он трудится, именно этой справедливости себя отдает. Конечно, в эпоху Платона идеал простого человека пока еще ограничивается его городом, а красота, которую он воспринимает, — это красота чувственных объектов. Но благодаря платонизму понятия *город* и *прекрасное* уже означают другое, нежели ранее. Отныне сочетание их говорит о граде справедливом, образе справедливости-в-себе. С другой стороны, под воздействием платонизма в зримой красоте стали видеть средство освобождения, способ коснуться незримого. В обоих случаях мы сталкиваемся со сходным движением вглубь, когда в бытии относительном постигают бытие абсолютное. Отсюда —

важное изменение в характере любви к государству и прекрасному. Государство больше не любят ради него самого, поскольку в его настоящем состоянии он не может быть конечной целью: в нем любят явленное им отражение государства идеального, царства умопостигаемого. Точно так же и прекрасные вещи здешнего мира больше не воспринимаются как предметы, предназначенные для утоления жажды любить: отныне они превращаются в своего рода ступени. Их назначение — пробуждать душу. Красота богослужений наводит на мысль о красоте совершенной, об истинном характере Бога. Словом, за этим миром и за этой родиной человек привыкает искать другой мир и другую родину, в которых царят всецелое благо и тотальная красота. Любовь переносится за пределы чувственного. Вот в этом поиске Бога вне феноменов, по нашему убеждению, и заключается главное новшество платонизма, то, благодаря чему он становится лучшей подготовкой души к Евангелию.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

СОЗЕРЦАНИЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

ГЛАВА I

ДВЕ ТЕНДЕНЦИИ ПЛАТОНА

И тем не менее видеть в Платоне только созерцателя было бы ошибкой. Конечно, он томится по неизменной реальности. Некогда отведав присутствия бытия, он чувствует ностальгию при воспоминании о сияющих сущностях. Он верит, что счастье спустившейся с высот души, по своей природе связанной с идеей, неотделимо от обладания этим предметом. Очевидно и то, что присущие жизни горести наряду со сложностью их исцеления в отдельные тягостные минуты побуждали его к бегству. Подобно героине поэта, он хотел бы иметь крылья: «Лететь бы мне через эфир прозрачный ко звездам ночи»[1]. Но это его желание не единственное и даже не первое. Всею его судьбой движет вдохновение более мужественное. Достигнув зрелого возраста, под влиянием Сократа, его жизни и воспоминаний о нем, Платон принимает решение служить своему государству, преобразовывать свой город. Дело великого старца должно жить. Он защитит память учителя, даст понять, какого человека убили. Затем, не только следуя замыслам Сократа, но и придав им надежное основание, в своем *Государстве* философ объяснит, каким именно должно быть общественное устройство. Далее, чтобы подготовить эту реформу, чтобы воспитать учеников, способных изменить город к лучшему, он учреждает Академию. *Законы*, великий труд его старости, лишний раз подтверждают, что главным в жизни Платона было исцеление родины.

Платон пережил все испытания, выпавшие на ее долю. Незадолго до его рождения угасла чума, унесшая с собою жизнь Перикла[2]. Ему было тринадцать лет, когда Алкивиад, кумир его сограждан, отплыл в Сицилию с цветом Афин[3]. В его сердце нашли от-

---

[1] **Еврипид**, *Ион*, 796 сл.; ср. *Ипполит*, 742 сл., 1292.

[2] Смерть Перикла: 429 г.; рождение Платона: 428/427 г.

[3] 415 г. до н. э.

клик прекрасные стихи Еврипида: «Эти мужи восемь раз сиракузан в бою побеждали; Равными были тогда жребии волей богов». К моменту победоносного возвращения Алкивиада в Геллеспонт[1] он достигает зрелого возраста. Затем — череда катастроф начала века: уничтожение афинского флота при Эгоспотамах[2], вторжение Лисандра в Афины с последующим разрушением Длинных стен[3], тирания Тридцати, бунт Фрасибула[4], суд над Сократом[5]. В период правления Тридцати ему — двадцать четыре года. Дорога во власть открыта. Дядя Платона Хармид со своим двоюродным братом Критием даже приглашают его в правительство. Но под воздействием идеала справедливости, явленного ему Сократом, молодой человек слишком сильно переживает несправедливость тиранов, чтобы принять их предложения. Пятью годами позже свежие силы, преимущество в происхождении, состоянии и воспитании, казалось бы, все же подтолкнут его к социальному служению. Платон и сам стремится к нему. Но гибель Сократа останавливает этот порыв. Пережитый учеником шок определит всю его жизнь: таланты, готовые претвориться в практической деятельности, раскроются в созерцании, обратившем его к деятельности другого плана. На этот счет существует одно замечательное высказывание: «В основе философии Платона лежит нереализованная деятельность, отказ от которой означал стремление осуществить ее наверняка»[6].

Все дело в том, что он не был заурядным честолюбцем. Философ не мог довольствоваться личной выгодой: для того чтобы жить, он нуждался в цели, превосходящей его возможности, в вере, которая бы его поддерживала и, отрывая от обыденного, мимолетного, давала бы почувствовать уже в этом мире вкус абсолюта. Такие люди презирают почести и не находят никакой радости в грубых наслаждениях. Платон мог бы легко преуспеть в общественной жизни. Если бы он стремился только к счастью, которым довольствуется большинство, то либо в компании Тридцати, либо позднее, при демократическом режиме, он нашел бы, чем удовлетворить свои амбиции. При его уме и бурном темпераменте признание ему было обеспечено. Он чувствовал вкус власти. Он был прирожденным властителем. Дионисий Старший вышлет его из Сира-

[1] 407 г.
[2] 405 г.
[3] 404 г.
[4] 403 г.
[5] 399 г.
[6] **Диэс**, введение к *Государству*, с. V.

куз именно вследствие чрезмерного влияния, которое Платон там приобрел, подчинив себе Диона. Несомненно, что как основатель Академии он оказывал огромное влияние на своих учеников. В сочинениях Аристотеля иногда чувствуется что-то вроде бунта против абсолютного господства учителя. Автору *Законов* присущ догматизм и даже нетерпимость, а многие пассажи *Государства* отмечены жесткостью и ригоризмом, за которыми угадывается автократический характер. Словом, отказ от политики был для Платона жертвой. Сначала он принес ее в период правления Тридцати под воздействием идеала Сократа. Затем, по возвращении демократов, он воздает ее манам любимого учителя. Никакая власть ни к чему, если она не подчиняется справедливости. В этом случае она может осчастливить разве что какого-нибудь Клеона или Крития. Но Платон ищет большего. Для него счастье заключается только в единении с неизменными реальностями. А поскольку он предполагает, что такие же чаяния присущи и другим людям, то он верит, что государство также может быть счастливо только под управлением, согласным с истинным порядком вещей. И стоило ему понять, что нельзя быть правителем и справедливым человеком одновременно; стоило ему в принципе отказаться от своей возвышенной любви к людям, или, скорее, от любви к государству, которое он любил прежде всего; стоило ему отказаться от того великого желания служения и самоотдачи, что составляло смысл его жизни, — стоило случиться всему этому, как он тут же обнаружил, что служить можно иначе. Прежде чем *преобразить* Афины, должен преобразиться он сам: его сердце должно обратиться к бытию самому по себе! Так, препятствия в деятельности приводит к θεωρία, которая также является деятельностью. Но та и другая деятельность проистекают из одного и того же начала, ибо обе они исходят из одной и той же любви. И самым первым эту любовь в Платоне пробуждает не кто иной, как Сократ.

В таком порые души нет ничего удивительного. История Платона повторяется с самыми известными созерцателями. Мало кто из них начинал с чистой медитации; а те, кто уходили в подобную деятельность изначально, сердца других особенно не затрагивали. По-настоящему плодотворно действуют только те, чье стремление к вечности и уединенному размышлению дополняется своего рода апостольской страстью, те, чей поиск истины неотделим от желания помочь людям, изменить их, те, кто ушел в затвор только для того, чтобы сосредоточить пламя своей души для более яркого и жаркого горения. Без осознания всей важности этого изначального подавления собственной активности по-настоящему справедливая

оценка платонизма невозможна. Платон испытал боль, но для души такого масштаба самоотдача является естественной необходимостью. Он лишний раз подтвердит это, будучи уже совсем старым, в *Законах*: «В душах большинства людей есть врожденное зло, величайшее из всех зол; каждый извиняет его в себе и вовсе не думает его избегать. Зло это заключается вот в чем: говорят, что всякий человек по природе любит самого себя и что таким он и должен быть. Но поистине в каждом отдельном случае виновником всех проступков человека выступает как раз его чрезмерное себялюбие. Ибо любящий слеп по отношению к любимому, так что плохо может судить, что справедливо, хорошо и прекрасно, и склонен ценить то, что ему присуще, предпочтительно перед истиной. Кто намерен стать выдающимся человеком, тот должен любить не себя и свои качества, а справедливость, осуществляемую им самим либо кем-то другим»[1]. Но если государство осталось безразличным к тому, что Платон мог бы дать ему в своей практической деятельности, если мыслитель пытался возместить свои первоначальные устремления в философской жизни, то мы не можем не обнаружить подтверждения всему этому в его философских сочинениях. И действительно, чем еще объяснить ту человеколюбивую интонацию, тот порыв, которые по сей день затрагивают нас за живое? Созерцание не служит Платону какой-то интеллектуальной забавой. Здесь речь идет о душе. В *Федоне*, *Пире* и *Государстве* чувствуется словно бы пульсация подавленной страсти, перенесенной и сублимированной в движение к запредельному. Точно так же такой человек, как Ньюмен, вряд ли написал бы свою *Апологию* или *Сон Геронтия*, будучи удовлетворенным жизнью. Обе эти благородные родственные души заплатили за свое знание болью: τῷ πάθει μάθος.

Все вышесказанное имеет самое непосредственное отношение к нашей теме. Эти соображения позволяют объяснить двойственную тенденцию платоновского созерцания: с одной стороны, перед нами стремление к уединению, склонность к самососредоточенности, выталкивающие мудреца из презренного им мира; с другой — взаимозависимость идеального и реального, подчинение общества абсолютному благу и подчинение философа благу общества: великий закон *Государства*, требующий возвращения в пещеру, чтобы в плену у своих братьев стать их мистагогом. Та и другая тенденции последовательно проявляются одна за другой и чередуются в своего рода ритме, стремящемся прийти в равновесие, с того самого момента, когда Платон становится полноправ-

[1] *Законы*, V, 731 d—732 a, ср. X, 903 b—e.

ным наставником в своем учении и в своих замыслах, то есть с момента написания его великих метафизическеских диалогов, начатых после основания Академии[1], и вплоть до завершения *Государства*, или даже вплоть до *Теэтета* и *Законов*. При этом творчество его от *Федона* до *Законов* развивается неравномерно, и если рассматривать эти диалоги прежде всего как начало и завершение его философского пути, то можно упустить из виду одну достаточно простую мысль. Действительно, с учетом долгого затворничества Платона в Мегарах и его первых путешествий; с учетом того, что личность его учителя и идеал, ради которого Сократ жил, одинаково раскрываются в созерцательной деятельности старца; с учетом ужаса Платона перед государством, повинном в столь несправедливой казни; с учетом той горстки учеников, что поначалу окружала его в Академии, — с учетом всего этого можно было бы предположить, что поначалу Платон отдает предпочтение именно затвору. Бежать из этого злого мира в царство идей, бросить толпу, неспособную на истинную добродетель, — вот какой целью, должно быть, первоначально руководствовался наш философ. Да и к чему еще могут приглашать сочинения этого периода, *Федон* и *Пир*, отражающие подобные настроения, как не к уединению ради наслаждения в θεωρία? Затем, по мере удаления от своих истоков, с наступлением зрелости и старости, Платон вроде бы вновь обращается к общественной жизни; и если в *Государстве* созерцание и политические заботы еще равноправны, то в *Законах* политика явно подчиняет себе все, не оставив и следа от прежних устремлений. Во всех этих взглядах есть доля правды. Однако помимо того, что было бы слишком опрометчиво судить о таком-то человеке в такой-то момент времени только на основании того, что он в этот момент написал, порядок и характер диалогов свидетельствуют о более сложном душевном состоянии Платона. Впрочем, это совершенно естественно. Ведь чтобы на место «аполитичной» тенденции *Федона* заступило более взвешенное чувство гражданского долга *Государства*, Платону не было никакой нужды менять свою позицию в период между написанием этих диалогов: в действительности он находился под влиянием того и другого чувства одновременно. Основать Академию побуждали и «аполитичная» тенденция и гражданский долг. Для преобразования государства сперва, конечно же, нужно подготовить преобразователей. Но чтобы надлежащим образом подготовить преобразователей, их нужно постепенно подвести к познанию бытия самого по себе. Как же

[1] 388/387 г.

этого достичь без их затвора? В своем уединении мудрец продолжает служить государству. Ибо будущий правитель прежде всего должен быть любителем мудрости, а мудрости достигают только ценою непрестанных трудов. Поэтому, если *Федон* и настаивает на упорных занятиях и, следовательно, на уединении, без которого они невозможны, то только потому, что этого требуют специфика его предмета и естественное развитие его замысла. Можно ли поверить в то, что *Федон* заранее противоречит *Государству*? Можно ли допустить, что Платон не думал о столь значительном сочинении, когда создавал Академию? Разве *Федон*, *Пир* и *Государство* не есть согласованное выражение единого замысла, который *Государство* завершает; разве изложенная в них программа не представляет собой тот самый образец, который пытались осуществить в Академии? Гораздо более естественным кажется другое предположение: в каждом из этих диалогов Платоном движет какой-то один из двух видов любви, которые им владели и были неразрывно связаны в самых глубинах его сердца. Он жаждет созерцать идею и томится по ней; но вместе с тем, поскольку ему дорога его родина, он хочет ее преобразить. Эти голоса чередуются, словно в хоре, но иногда следуют один за другим в одном сочинении. Нет ничего категоричнее заключительного требования в аллегории с пещерой: философ должен спуститься вниз, чтобы учить других узников, несмотря на их сопротивление. Но в том же самом диалоге Платон защищает уединение мудреца ничуть не менее жарко, чем в *Федоне*: «Все вошедшие в число этих немногих, отведав философии, узнали, какое это сладостное и блаженное достояние; они довольно видели безумие большинства, а также и то, что в государственных делах никто не совершает, можно сказать, ничего здравого и что там не найти себе союзника, чтобы с ним вместе прийти на помощь правому делу и уцелеть. Напротив, если человек, словно очутившись среди зверей, не пожелает сообща с ними творить несправедливость, ему не под силу будет управиться одному со всеми дикими своими противниками, и, прежде чем он успеет принести пользу государству или своим друзьям, он погибнет без пользы и для себя, и для других. Учтя все это, он сохраняет спокойствие и делает свое дело, словно укрывшись за стеной от пыли, поднятой ураганом. Видя, что все остальные преисполнились беззакония, он доволен, если проживет здешнюю жизнь чистым от неправды и нечестивых дел, а при исходе жизни отойдет радостно и кротко, уповая на лучшее»[1].

[1] VI, 496 c—e.

Теэтет принадлежит к числу сочинений, в которых повествуется уже не об идеале, как в предыдущих диалогах[1], но о методе его достижения. Суть этого метода заключается в том, чтобы установить связь между царством чистых идей, идеальным *полисом*, и здешним миром со всем его непостоянством. Связь эту необходимо раскрыть постольку, поскольку град божий мы собираемся воплотить на земле. Было бы совершенно бессмысленно выдумывать государство, которое возможно только на небе[2]: там это государство существует, причем сейчас оно существует только там. Но существует оно в качестве образца. Так вот, задача состоит в том, чтобы придать преходящему городу форму этой модели. Поэтому *Тимей* и объясняет прежде всего механизм зависимости структуры нашего мира от высшего живого существа. По-видимому, точно так же объясняется и замысел критических диалогов. В них планомерно решается одна и та же задача: как единичное может быть умопостигаемым. Отсюда новое учение об идеях и их отношениях; отсюда же — исследование механизма познания на примере людей, которые тогда играли самую выдающуюся роль в жизни Афин, то есть софиста и политика. Конечно же, завершить целое должен был портрет правящего философа[3]. И вот *Теэтет* как раз и рисует предварительный образ правителя-созерцателя: правитель-созерцатель предстает гораздо более полезным, чем дурные политики, именно потому что только он благодаря своему знанию справедливости способен управлять государством в согласии с божественной моделью. Таким образом, вторая группа диалогов, так же как и первая, отнюдь не противопоставляет общественное служение θεωρία.

Двадцать лет отделяют написание *Теэтета* от смерти Платона[4]. За это время он дважды возвращается в Сицилию, чтобы воплотить в жизнь свой идеал государства[5]. Смерть не позволяет ему

---

[1] О философском идеале говорится в *Федоне* и *Пире*; об идеале философско-политическом — в *Государстве*; об идеале педагогическом — в *Федре*.

[2] *Гос.*, IX, 592 a—b.

[3] Можно предположить, что здесь Платон хотел на новых основаниях подойти к решению проблемы соотношения между теоретической жизнью и гражданскими обязанностями, в большей степени учитывая реальные возможности. **Л. Кэмпбэлл** (*Sophistes and Politicus*, введение, с. V) удачно заметил, что в двух первых диалогах Платон подчеркивает значение относительного: относительное существования не-бытия по отношению к бытию в *Софисте*, относительную ценность наличного государства по отношению к государству, изначально основанному и управляемому Богом в *Политике*.

[4] 367—347.

[5] 367—366, 361—360.

завершить *Законы*, сочинение, одно заглавие которого свидетельствует о предмете постоянных забот философа. По-видимому, в этот период Платон очень далек от созерцательной жизни. Почему? Здесь нам ничего не дает тот тезис Виламовица, что в *Законах* нет речи о созерцании, поскольку персонажи диалога не философы, тогда как выбор персонажей всегда зависит от намерений автора. Действительно, при внимательном чтении этого последнего сочинения нельзя не задаться вопросом: а не предполагает ли оно знания философии предшествующих писаний? Конечно, Платон ее не развивает. Но можно ли понять некоторые его утверждения, если не обратиться к тем книгам *Государства*, в которых дается детальное описание воспитания правителя? Итак, Платон не только до конца дней оставался верным своим идеалам и желанию служить родине, он, должно быть, оставался верным еще и учению о мудрости, которое он почерпнул от своего учителя и которое на протяжении всей его жизни питало его внутреннее пламя.

Таково впечатление от беспристрастного чтения Платона. Разве не благородна, разве не трогательна эта двойственная верность, хранимая от смертного одра Сократа вплоть до того часа, когда сам Платон закончит свой бренный путь в окружении учеников? Чтобы еще тверже убедиться в этом, проведем два более подробных исследования. Сперва нам предстоит выяснить, существует ли в действительности противоречие между «аполитичным» мудрецом *Горгия*, *Федона* и *Теэтета* и правящим мудрецом *Государства*. А затем попробуем понять, отошел ли автор *Законов* от учения о созерцании окончательно или же, скорее, некоторые положения *Законов* предполагают понимание этого учения как необходимое условие.

ГЛАВА II

УЕДИНЕНИЕ МУДРЕЦА

1. Горгий

Горгий — это первый диалог, в котором мы встречаемся с мудрецом, удалившимся от мира, бесполезным не только городу, но и самому себе, не способным даже защитить себя перед судом в случае обвинения. Нам чрезвычайно важно понять именно этот первичный набросок, так как он может послужить своего рода образцом для портретов, которые Платон напишет впоследствии. Уже сама терминология *Горгия* аналогична терминологии *Государства* и *Теэтета*, причем так называемое «отступление от темы» этого последнего диалога начинается с аллюзии на зарисовку из *Горгия*: «И в иные времена, и теперь мне не раз приходило на ум, любезный друг, что не случайно люди, бóльшую часть времени проводившие в занятиях философией, выступая в суде, вызывают смех»[1].

Портрет мудреца в *Горгии* дается с точки зрения Калликла и служит упреком в адрес Сократа. Этот упрек не нов. Мы вкратце упоминали о нем, говоря об Анаксагоре. Калликл вовсе не случайно упоминает стихи из *Антиопы*, в которых Еврипид, возможно, имел в виду этого философа. Однако в данном случае сразу же возникает вопрос: на каком основании в теоретической жизни отвлеченного мыслителя упрекают Сократа? Ведь он никогда не жил такой жизнью. В *Апологии* он даже не утруждает себя ответом на подобное обвинение и просто указывает на тех, кто в течение многих лет был свидетелем его деятельности. Как же теперь можно говорить, что он не способен к общественной жизни и представляет собой готовую жертву для первого попавшегося обвинения именно

---

[1] См. *Теэтет*, 172 c и *Горгий*, 486 a—b; относительно повторения этой темы в диалогах см. *Горгий*, 484 c—e; *Гос.*,VI, 495 d—e, 496 b, 500 d—e, VII, 517 d; *Теэтет*, 172 c, 177 c.

вследствие своих занятий? С этой двусмысленностью незамедлительно нужно разобраться: перед нами — стержень всей дискуссии. Созерцательная жизнь Сократа или, точнее, Платона не есть жизнь отвлеченного от реальности мыслителя. Сократ не защищается от предъявленных обвинений вовсе не потому, что сделался вследствие своих занятий социально беспомощным, но только потому, что не хочет этого: такое поведение мудреца выражает его *политическую* позицию. Сократ, будучи образчиком мудреца, в то же время предстает наилучшим политиком. Чтобы в этом убедиться, достаточно только перечитать наш критический пассаж из *Горгия* в контексте всей третьей части диалога, то есть всей дискуссии Сократа и Калликла. Тогда мы поймем, что значат для платоновского мудреца философия и философская жизнь, как эти понятия соотносятся с концепцией общественного устройства, а также то, что о правителе-философе *Государства* речь идет уже в заключении *Горгия*. Наконец, в свете такого понимания должен проясниться аналогичный пассаж из *Теэтета* и его подлинное значение.

Композиционно все три части *Горгия* участвуют в планомерном построении одного замечательно продуманного целого. Как и в случае с *Государством*, этим фактом совершенно напрасно пренебрегают. Считается, что *Горгий* начинается с определения риторики и заканчивается своего рода символом веры, восхваляющим философский образ жизни. Но как тогда совместить две эти перспективы и какова главная тема диалога в целом? Главная тема диалога в целом заключается в том, чтобы выяснить, какую жизнь должен вести человек, достойный имени человека. Это Сократ ясно озвучивает в середине сочинения: «Каким должен быть человек, и каким делом должно ему заниматься, и до каких пределов и в старости и в молодые годы, — не самое ли это прекрасное из изысканий?[1]» И далее, еще более торжественно, со все более возрастающим чувством важности проблемы: «Заклинаю тебя Зевсом, покровителем дружбы, Калликл, отвечай серьезно, ведь это не шутка... ты видишь, беседа у нас идет о том, над чем и недалекий человек серьезно бы призадумался: как надо жить? Избрать ли путь, на который ты призываешь меня, и делать, как ты говоришь, дело, достойное мужчины, — держать речи перед народом, совершенствоваться в красноречии и участвовать в управлении государством по вашему образцу — или же посвятить жизнь философии?[2]» Но ведь эта, действительно главная, тема сочинения не

[1] 487 e.
[2] 500 b—c.

противоречит двум первым частям, в которых говорится о риторике; так что подзаголовок диалога «О риторике» выбран вовсе не случайно. Действительно, ῥτορικη (τέχνη) не есть искусство речи как таковой — это искусство говорить перед народом с целью склонить его принять то или иное постановление[1]. Значит, риторика есть искусство управлять народом, а настоящим правителем оказывается тот, кто умеет народ убеждать. Вплоть до Платона и еще в его эпоху для человека свободного, благородного происхождения и состоятельного, участие в управлении городом оставалось идеалом человеческой жизни. Как и его старшие братья, этот благородный сын Аристона не видит для себя другого будущего. Вот что объясняет успех софистов и учителей ораторского искусства вроде Горгия у молодежи Афин. Все сократовское движение возникло в качестве реакции на этот успех. Чем руководствоваться золотой молодежи: тем, чтобы стяжать власть для удовлетворения своих вожделений, или тем, чтобы быть справедливым? По мнению Сократа, все сводится к этому самому вопросу, и сколько бы его за это ни упрекали, он будет стоять на своем! Ведь здесь — вопрос жизни и смерти, причем вопрос, возникающий ежедневно: стоит только этим львятам сделаться тиранами, как они переделают на свой лад нравы сограждан. Поэтому от образа их действий зависит будущее государства в целом. Благодаря им оно будет либо хорошим, либо плохим. Так что в отношении учителей ораторского искусства (ῥητορική), поскольку они в силу обстоятельств оказываются ни больше ни меньше как наставниками в искусстве правления, проблема заключается в следующем: «Действительно ли ораторское искусство учит справедливости, и, если да, то насколько успешно?» Вот в чем суть вопроса, и, начиная с первых хитросплетений диалога, именно к этому клонится все рассуждение: «Каким убеждением воспользоваться ораторскому искусству относительно справедливого и несправедливого?[2]» На сей счет мы в курсе дела: нам известно, к чему ведет эта дискуссия и

---

[1] *Оратор* неизменно фигурирует в декретах, где его имя появляется вслед за *praescripta* в конце списка магистратов, руководящих собранием, в формуле (ὁ δεῖνα) εἶπεν [(такой-то) сказал]. См., например, декреты, предложенные Алкивиадом, **Michel**, *op. cit.*, nos 1436, 1437 (408 г. до н. э.), Демадом, *ibid.*, nos 103, 114, 1472, Ликургом, nos 104, 109, Демосфеном, no 1464 (339 г. до н. э.). О влиянии *ораторов* см. **Фукидид**, VIII, 1. Когда до Афин дошла весть о сицилийской катастрофе, люди ожесточились против *ораторов*, которые поощрили их к походу, забыв, что они сами подавали голоса в его пользу, χαλεποὶ ἦσαν τοῖς ξυμπροθυμηθεῖσι τῶν ῥητόρων τὸν ἔκπλουν ὥσπερ οὐκ αὐτοὶ ψηφισάμενοι.

[2] 454 e.

чем она закончится. Если риторика ни по праву, ни фактически не гарантирует знания справедливости, а политика, которую она порождает, как мы видим, разрушает и государство, и личность, то такой образ жизни выбора недостоин. Чтобы узнать истинную природу справедливости и научиться ее творить, нам нужно искать другую науку. Но такой наукой как раз и является философия. Сразу же определяется ее предмет, или по крайней мере ее основной предмет. Основной предмет философии есть то именно, что прежде всего идет на благо государству. Значит, философия отнюдь не вредит этому благу, но наилучшим образом ему служит. Сократ вовсе не отвергает гражданские обязанности. Он только предостерегает от определенной политики, которая является в корне порочной, поскольку не основывается на знании справедливости. Но тем самым он предостерегает также против риторики, ибо та в своем неведении сути справедливого может привести разве что к плохой, а не к хорошей политике. Из всего этого в конечном итоге следует, что, предаваясь философии, мы тем самым готовим благое политическое устройство. Философия — единственное средство для правильного служения государству. Таков буквально итог дискуссии, завершающий диалог. Сократ приглашает Калликла следовать за собой, того самого Калликла, в лице которого представлены все юные честолюбцы. Им хочется жить жизнью, достойной свободного человека, то есть быть необходимыми государству. Но ведомо ли им, в чем заключается их собственное благо? Их собственное благо заключается в том, чтобы быть справедливыми и делать справедливыми окружающих. Поэтому они должны усвоить, что такое справедливость и знать, как ее творить. А поскольку дать им такое знание может только философия, то им вслед за Сократом нужно принять следующий образ жизни: «А потом, когда мы достаточно в справедливости утвердимся, тогда лишь, если сочтем нужным, примемся за государственные дела... Давай же изберем в наставники то суждение (λόγος), которое открылось нам сегодня и которое показывает, что этот путь в жизни наилучший; давай и жить, и умирать, утверждаясь в справедливости и во всякой иной добродетели. Последуем сами призыву этого наставника и позовем за собою других»[1]. Неу-

[1] 527 d—e. Примечательно религиозное звучание всего пассажа. Оба λόγοι [мнения] персонифицированы и представлены как два θεοὶ ἡγεμόνες [бога-наставника]; одно из них, правильное, дается в откровении, παραφανείς; ученики следуют за ним, согласно священной формуле ἕπου θεῷ [следуй за богом]; в своей верности богу, ᾧ σὺ πιστεύων, они должны проповедовать его другим, τους ἄλλους παρακαλῶμεν, ἐμὲ παρακαλεῖς.

жели это слова эгоиста? Неужели такое начало созерцательной жизни не влечет за собой жертв, о которых говорится в *Государстве*? Поняв это, мы больше не будем дивиться тому, что философ должен вернуться в пещеру. Ведь выбирается он из нее именно ради спасения своих сограждан. Однако, предвосхищая *Государство*, заключение *Горгия* есть в то же время непосредственный ответ на первичный его вопрос: чем именно полезно ораторское искусство для утверждения справедливости? Так вот, здесь предполагается обращение: обращаясь вместе с Сократом к философии, мы тем самым отворачиваемся от ложной мудрости, ложного λόγος софистов. И если допустить, что риторика не дает никакого знания о справедливости и несправедливости, приходится согласиться с заключительными словами *Горгия*: «Давай же последуем призыву этого мнения, но не станем прислушиваться к мнению, к которому склонился ты сам и склоняешь меня: оно ничего не стоит, Калликл»[1].

Такое понимание *Горгия* позволяет разобраться с тем, как интерпретировать портрет «аполитичного» мудреца в нем. Очевидно, что перед нами переломный этап жизни Платона. Он уже отомстил за смерть своего учителя в целой группе сочинений: если *Апология* и *Критон* дают общую картину защиты этого человека и гражданина, то *Лахет*, *Лисид*, *Хармид* и *Евтифрон* специально останавливаются на том, как именно Сократ учил добродетели. Честный, рассудительный, уважающий божественное и человеческое, он обучал других только на личном примере[2]. Но этими сочинениями деятельность Платона не исчерпывается. Он не раскрыл себя полностью. Да, он показал себя как самый настоящий художник. Но достаточно ли этого? Достаточно ли просто смыть грязь с попранной справедливости, пусть даже столь замечательным способом. Конечно, это было его первейшей необходимостью и своего рода сердечной потребностью. Но воспоминания об учителе требуют большего. Нужно продолжать начатое им дело. Годы проходят. Где они, благородные устремления юности? Ведь изначально Платон хотел служить своему государству, служить ему, как Сократ, творя справедливость. Совместимы ли эти желания? Возможно ли сейчас действовать и одновременно быть справедливым? Нет, все порочно. Платон тщетно ждет подходящего случая[3]

[1] 527 e.

[2] Возможно, 1-я книга *Государства* с заглавием *Фрасимах* должна была также войти в состав первой группы диалогов и показать нам Сократа как *справедливого* человека.

[3] *Письмо* VII. 326 a.

прежде чем осознает, что менять нужно все. Поняв это, он останавливается перед выбором. Поскольку искусство оратора или псевдополитика не имеет ничего общего с философией, необходимо снискать подлинное знание справедливости. Личностный характер этих забот недвусмысленно подтверждают пафос, настойчивость и страстные убеждения *Горгия*: Калликл, сейчас не до шуток! Вне зависимости от того, предваряет данный диалог великий путь к знанию[1] (le grand voyage d'études), или же написан в его начале, он говорит об обращении. И это неудивительно. Начиная со смерти Сократа такого обращения требовало все. Перед нами ни больше ни меньше, как конец целого жизненного этапа, начало нового ее периода: Платон окончательно расстается с мечтой о государственной деятельности. То самое рвение, которое влекло его к служению на благо общества[2], теперь обращает его к созерцанию.

Но нельзя ли пойти дальше, нельзя ли предположить, что столь горячий спор между Сократом и Калликлом указывает на внутреннюю борьбу, которую Платон так или иначе пережил сам? Это позволило бы объяснить некоторые черты столь своеобразного характера Калликла. Перед нами не историческая фигура, а целиком и полностью вымышленное Платоном лицо. Это не софист, это богатый афинянин, с долей пренебрежения[3] принимающий у себя дома заезжих учителей. Он умен, запальчив и в то же время обладает учтивостью лучших сынов Афин. Ему претят уступки Горгия и тем более Пола. Он знает, что ему нужно и по какому пути идти. Он отдает отчет в своих бурлящих страстях и чувствует силы, чтобы их удовлетворить. Прирожденный «сын царя», уготованный для власти самой природой, он выработал собственную мораль, мораль предельно логичную и последовательную. Так вот, как справедливо отмечают некоторые исследователи, у Калликла есть конкуренты, и эти конкуренты — не кто иной как родные братья Платона, Главкон и Адимант, изображенные в *Государстве*. Именно они подхватывают взгляды Калликла. Конечно, в силу своей молодости они скромнее, не столь уверенны в себе, но в их устах эти взгляды звучат с явной симпатией[4]. В их речах слышится

---

[1] Виламовиц, которому принадлежит очень глубокий анализ *Горгия*, *Платон*[2], I, 209—238, придерживается именно этой гипотезы; см. также *Glaube d. Hellenen*, II, 198, n. 2, и *ниже*, p. 390, n. 2.

[2] *Письмо* VII, 325 e.

[3] См. *Горгий*, 520 a.

[4] Относительно Главкона см. *Гос.*, II, 358 e (противопоставление природы и закона): πεφυκέναι γὰρ δή φασιν τὸ μὲν ἀδικεῖν ὀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακὸν κτλ. [Говорят, что творить несправедливость обычно бывает хорошо, а терпеть ее —

голос прирожденных победителей, тех, кто чувствует в себе призвание царствовать, тех, кому это призвание вменяет определенные права и обязанности. Мораль толпы, условные добродетели, столько воздвигнутых рабами перегородок: все это — глупость и вздор перед их моралью. Ибо в конце концов их ум и мужество ставят их выше стада, и потому в поисках своего счастья, то есть власти, именно они должны осчастливить всех. Мы чувствуем нетерпение одаренного честолюбца при виде всех ошибок и легкомыслия людей, которые верховодят народом[1]. Но разве подобное нетерпение не передает чувств самого Платона? Разве он сам не содрогался при мысли о том, сколько его талантов пропадает впустую? Разве в его жилах не текла самая благородная кровь Афин? Какое впечатление должны были производить на этого чуткого человека разглагольствования демагогов о справедливом и несправедливом, о скверном по природе и прекрасном по закону, приправленные ораторскими софизмами, годными разве что для прикрытия убогих уловок[2]? Когда же наконец придет хозяин[3], чтобы разметать весь этот сброд и разорвать его цепи[4]? Кажется, что в отдельных текстах *Горгия* пульсирует нечто от самого Платона: слишком уж личностно они звучат для простой школьной темы. Никакому автору не передать так чужих чувств, если им не созвучно его сердце. И действительно, эти страницы — одно из тех мест, где слышатся противоречивые голоса, оспаривающие друг у друга сложную душу самого Платона. И обуздал он эту борьбу собственными силами, ответив самому себе, один на один.

плохо] и *Горгий*, 483 a: φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἴσχιόν ἐστιν ὅπερ καὶ κάκιον τὸ ἀδικεῖσθαι κτλ. [По природе все, что хуже, то и постыднее, безобразнее, например терпеть несправедливость]. Относительно Адиманта см. 365 a сл. и особенно 366 c: τίς μηχανή... δικαιοσύνην τιμᾶν ἐθέλειν ᾧ τις δύναμις ὑπάρχει ψυχῆς ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ γένους [есть ли какая-нибудь возможность..., чтобы человек, одаренный душевной и телесной с и л о й, обладающий богатством и родовитый, пожелал уважать справедливость]. Это развитие понятия εὐ φυεις [человек с хорошими природными задатками] из 365 a в точности соответствует пониманию его в *Горгии*, 483 c: ἐκφοβοῦντες τε τοὺς... δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν [Стараясь запугать более сильных, тех, кто достаточно с и л е н, чтобы над ними возвыситься].

[1] См. главным образом 491 e—492 d. Вывод Калликла: τὰ δὲ ἄλλα... οὐδενὸς ἄξια [все остальное... ничего не стоит] в конце сочинения с точностью до наоборот возвращается ему Сократом: ἐκεῖνος (λόγος) ᾧ σὺ πιστεύων ἐμὲ παρακαλεῖς ἔστι οὐδενὸς ἄξιος [А убеждение, в которое ты поверил и которое мне проповедуешь, ничего не стоит].

[2] 482 e.

[3] οὐδὲ γὰρ ἀνδρός, 483 b, и т. д.; о львятах, см. 484 a.

[4] 484 a.

В самом деле, о чем говорится в *Горгии*? О счастье, о последней цели человеческой жизни: необходимо избрать образ жизни, гарантирующий счастье. Чтобы творить справедливость, необходимо быть уверенным, что это принесет счастье. Вот в чем истинная подоплека спора. Эта тема пройдет красной нитью вплоть до конца диалога. Пока о ней не заговорили, для Калликла все было как-то нелепо. Горгий и Пол из ложного стыда наделали оплошностей. Горгий уступил в том, что риторика должна учить справедливости[1]: это еще ничего, если ограничиваться только теорией. Но Пол соглашается еще и с тем, что свершить несправедливость постыднее, чем ее претерпеть[2]. С Калликла хватит: «Скажи мне, пожалуйста, Херефонт, это Сократ всерьез говорит или шутит?[3]» Ведь уступки Пола касаются реальной жизни. «Если ты говоришь всерьез, Сократ, и все это правда, не окажется ли наша жизнь перевернутой вверх дном?[4]» Сократ, разумеется, придерживается того же мнения. Наконец-то он нашел желанного противника, безупречный пробный камень[5]. Калликл без обиняков приступил к самой сути проблемы. Перед нами две совершенно разные позиции. Стоит прийти в них к согласию, и можно быть уверенным, что истина будет в нашем распоряжении[6]. Теперь можно и поспорить. Настоящая дискуссия завязывается, собственно, по поводу следующего[7]: «Ты уверяешь, Сократ, что ищешь истину, так вот тебе истина: роскошь, своеволие, необузданность — в них и добродетель, и счастье (разумеется, если обстоятельства благоприятствуют), а все прочее, все ваши красные слова и противные природе условности — никчемный вздор. — Да, Калликл, ты нападаешь и отважно, и откровенно. То, что ты теперь высказываешь напрямик, думают и другие, но только держат про себя. И я прошу тебя: ни в коем случае не отступайся, чтобы действительно, по-настоящему выяснилось, как нужно жить. Скажи мне: ты утверждаешь, что желания нельзя подавлять, если человек хочет быть таким, каким должен быть, что надо давать им полную волю и всячески, всеми средствами им угождать и что это как раз и есть добродетель? — Да, утверждаю. — Значит, тех, кто ни в чем не испытывает нужды, неправильно называют счастливыми? — В таком случае счастливыми были бы камни и мертвецы».

[1] 482 d.
[2] *Там же*.
[3] 481 b.
[4] 481 c.
[5] 486 d.
[6] 487 e.
[7] 492 c—e.

Теперь все становится на свои места. Всю свою аргументацию Сократ обобщает в восхитительном монологе, отвечая на свои же вопросы, поскольку загнанный в угол Калликл отказывается за ним следовать[1]. Мы хотим быть счастливыми и потому ищем свое благо. Но действительно ли наше благо заключается в том, что приятно, что удовлетворяет наши вожделения? Нет, мы делаем то, что нам приятно ради своего блага. Верх берет именно ἀγαθόν. Между тем всякое существо, всякий хороший предмет хороши в силу присутствия определенного совершенства[2], которое возникает не случайно, но вследствие слаженности, точного согласия и искусства, отвечающих природе этого существа или предмета. Но слаженность подразумевает порядок, а значит всякому существу присущ свойственный ему порядок, делающий его существом *хорошим*. Стало быть, душа, наделенная свойственным ей порядком, будет лучше души, которая его лишена. Но такая душа есть душа упорядоченная. А раз упорядоченная, значит и воздержная. Поэтому хорошая душа — это прежде всего душа воздержная, из чего следует, что плохая душа есть, наоборот, душа невоздержная. Пойдем дальше. Человек воздержный будет обходиться как должно с богами и людьми: в противном случае воздержный человек поступал бы безрассудно[3]. Но обходиться как должно с людьми — значит творить справедливость, а обходиться как должно с богами — значит соблюдать благочестие[4]; а кто соблюдает справедливость и благочестие, тот непременно справедлив и благочестив. Кроме того, такой человек еще и мужествен. Можно ли вообразить человека, который, владея собой, преследует и совершает то, что не должно, который не в состоянии стойко и терпеливо держаться там, где его поставили? Но в таком разе, если наш воздержный человек одновременно справедлив, мужествен и благочестив, он — человек совершенный, он безупречно ведет себя во всех обстоятельствах и благодаря такому поведению становится счастлив[5]. Дур-

---

[1] 506 c—507 d.

[2] ἀρετή.

[3] οὐ γὰρ ἂν σωφρονοῖ, 507 a; σώφρων, σωφρονεῖν, означает нечто большее, чем наше *воздержанный*, *умеренный*: собственно говоря, это слово означает *быть здравомыслящим*, показателем чего служит умеренность, мера во всем. В французском языке [как и в русском] передать эти нюансы невозможно. *Мудрый* (sage, A. Croiset) [и русское «здравомыслящий»] слишком общо, а *умеренный* — слишком узко.

[4] Справедливое отношение человека к божественному, см. *Евтифрон*, 112 d сл.

[5] 507 c. Известно, как часто в греческом языке обыгрывается двусмысленность сочетания εὖ πράττειν.

ной же человек, напротив, несчастлив. А ведь дурной человек — это как раз та самая необузданная натура, счастье которой превозносил Калликл.

Это рассуждение приводит к первому и чрезвычайно важному выводу относительно созерцательной жизни. Если исходить из того, что принятый образ жизни должен гарантировать счастье, если верно, что для обретения счастья нужно стремиться к воздержанности, претворять ее в жизнь, всячески избегать невоздержанности, действовать так, чтобы не подвергаться наказанию, а если его необходимо претерпеть, будь то гражданину или городу, не задумываясь предстать перед судом, то само собой разумеется, что созерцательная жизнь подразумевает как знание, так и исполнение необходимых добродетелей. Именно это имеет в виду Сократ в своих словах о философской жизни: «Такою мне представляется цель, которую надо видеть перед собой в течение жизни, и ради нее не щадить сил — ни своих, ни своего города, чтобы справедливость и воздержанность стали спутницами каждого, кто ищет счастья»[1]. Это сугубо сократовское заключение. Оно не выходит за рамки обычных воззрений старца. Если бы *Горгий* остановился на этом вопросе, то философская жизнь ограничилась бы попечением о моральных добродетелях, и ничто не говорило бы о θεωρία. Но вот раздаются отголоски совершенно нового, до сих пор неслыханного звучания[2]. «Мудрецы учат, Калликл, что небо и землю,

---

[1] 507 d окончание.

[2] Они очевидным образом возвещают положения *Федона*. Между тем и здесь и там эти новшества имеют один и тот же источник. Они исходят из пифагореизма, а точнее — из размышлений о природе чисел, которыми прежде всего характеризуется эта школа. Когда в *Федоне* речь заходит о том, чтобы подтвердить положение о припоминании с помощью теории идей и когда предлагается допущение, что идеи существуют независимо от единичных объектов, пифагореец Симмий не раздумывая приходит в восторг от этой мысли (νὴ Δία, θαυμαστῶς γε [да это же прекрасно, клянусь Зевсом!], 74 b), словно при виде горячо любимого родственника. Для примера берется идея *равного-в-себе*, αὐτὸ τὸ ἴσον, и оба собеседника долго рассуждают об этом. Чуть позже, при беглом перечислении различных идей, равное оказывается на первом месте и уже за ним следуют прекрасное, благо, справедливое и благочестивое (75 c). Все говорит о том, что Платон пришел к своей собственной теории, в которой всеобщность идей связана с их абсолютным существованием, как раз при размышлении о числах пифагорейцев, — числах, которые в их Школе обладают абсолютным бытием. Сомнительно, чтобы это учение, как утверждает Бернет, принял Сократ. До *Горгия* оно не упоминается ни в одном диалоге. Сократу нет никакого дела до подобного знания. Поверим тому, что он не устает повторять: все, что его интересует, — это здоровье души. Скорее всего, в своем желании разумно обосновать и, так сказать, метафизически объяснить моральные положения

богов и людей объединяет общение, дружба, порядочность, воздержанность и высшая справедливость; по этой причине они и зовут нашу вселенную порядком (*cosmos*), а не беспорядком (*acosmia*) и не бесчинством. Ты же, мне кажется, этого в расчет нисколько не принимаешь, несмотря на всю свою мудрость, ты не замечаешь, как много значит и меж богов и меж людей равенст-

---

своего учителя Платон развил учение Сократа посредством теории идей, отчасти порожденной арифметическими спекуляциями, которым предавались в школе Пифагора. Так вот, следы этого влияния мы находим уже в *Горгии*, 507 e—508 a. Не менее убедительны и другие указания на пифагореизм, 493 a—494 a, где пифагорейцы характеризуются теми же словами, что и в 507 e; ср. ὅπερ ἤδη του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν и φασὶ δ' οἱ σόφοι [как-то раз я слышал от одного мудрого человека... и ... мудрецы говорят...]. Что можно заключить из всего этого? Мы видели, что *Горгий* завершает первую группу сочинений, которые можно назвать «сократическими диалогами»: в этом, по-видимому, согласны все. Данное произведение знаменует переломный этап в жизни Платона. Оно свидетельствует об окончательном выборе в пользу βίος φιλοσοφικός, в которой не только творят справедливость, но и занимаются *точным познанием* как ее, так и других добродетелей. Вот это желание знать и приводит Платона к теории идей. Теория идей возникает в его сознании при углубленном размышлении над теорией чисел, которую он заимствовал у пифагорейцев. В Сицилию и Великую Грецию он отправился именно для того, чтобы лучше ознакомиться с их исследованиями. А поскольку *Горгий* — первый диалог, где даются некоторые указания на новую науку, было бы естественно предположить, что диалог этот был написан сразу же после путешествия в Сицилию и что в нем Платон определяет ключевой предмет той теоретической жизни, что ляжет в основу его жизни. В этом случае *Горгий*, должно быть, появился либо при основании Академии, либо чуть раньше, и его следовало бы датировать не 388-м, а 390-м годом. Примечательно, что в *Меноне* теория припоминания, пифагорейские истоки которой не вызывают никакого сомнения, также вводится словами ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα [я ведь слышал от мужчин и женщин, умудренных в божественных делах], 81 a; что в этом сочинении отводится большое место математическим рассуждениям, 82 a—85 c, 86 e—87 b, и наконец, самое главное, что собственным предметом диалога является вопрос: может ли добродетель быть предметом знания, — вопрос, который непосредственно следует из заключения *Горгия* и вся важность которого становится ясной с пониманием смысла слова ἐπιστήμη у Платона, т. е. того, что ἐπιστήμη для него — это прежде всего знание идей. Так что, по мнению **Виламовица** (*Платон*^{2}, I, 274), *Менон* был написан с учетом положений *Горгия*. Кроме того, согласно тому же автору это сочинение вместе с *Евтидемом* и *Кратилом*, по-видимому, сообщает о программе Академии. Поэтому очевидно, что *Горгия* от *Федона* отделяет не так уж много времени. С другой стороны, ясно и то, что пафос *Горгия* скорее всего отвечает душевному состоянию Платона *до* поездки в Сицилию, и потому вполне вероятно, что пифагореизм этого диалога мог быть заимствован от каких-нибудь учеников пифагорейской секты, проживающих в самой Греции. В этом случае мы можем датировать текст 490-м годом.

во — я имею в виду *геометрическое равенство*, — и думаешь, будто надо стремиться к превосходству над остальными. Это оттого, что ты пренебрегаешь *геометрией*»[1]. Этот пассаж необходимо рассматривать в связи с текстом, находящемся чуть выше, где Сократ определял справедливость с помощью понятия порядка[2]. Оба пассажа взаимодополняют друг друга. Взятые вместе, они дают понять, какой должна быть цель жизни мудреца. Главная его задача — исполнение добродетели и прежде всего справедливости, к которой сводятся все остальные достоинства. От этого зависит и его счастье, и счастье города. Если он хочет быть полезным одновременно другим и себе и тем самым вести существование свободного человека, то начинать нужно именно с исполнения справедливости. Но чтобы ее исполнять, ее нужно знать, и знать не эмпирически, а точно. Нужно дойти до ее сущности, до бытия-в-себе. Необходимо открыть мир, где порядок, которому хотят подражать, пребывает неизменным, являет собой неизменный образец. Словом, необходимо, чтобы этот мир был предметом подлинной науки. Но такой мир существует только в сфере математических реальностей, это — вселенная пифагорейских чисел, которые никогда не меняются, существуют только в себе и сами по себе, отделены от единичных предметов и не имеют к ним отношения. Поэтому совершенный образчик для воспроизведения добродетельного государства могут явить только науки счета и меры: арифметика и геометрия. Таким образом, первое, что должен сделать мудрец, если его желание искренно, если он действительно хочет творить справедливость, — это учить геометрию. Так, промежуточным звеном между добродетелью и познанием полагается *порядок*: добродетель — это порядок, но безупречный порядок принадлежит только числам; значит, необходимым условием всякой добродетельной жизни должно быть не что иное, как постижение науки чисел. Теперь проясняется и та перспектива, в какой нужно рассматривать платоновское созерцание. Платоновское созерцание не исходит из эгоистического поиска чистого знания; ведь движителем такого поиска, в сократовском его понимании, является страстная любовь к благу — личному и общественному. Но этой любви также недостаточно. Этика нуждается в самом надежном основании. Нельзя изменить государство, если в уме нет никакого образца, чтобы ему следовать. Где же искать те высшие справедливость, гармонию и меру, которые мудрец собирается воспро-

[1] 507 e—508 a.
[2] 506 d—e.

извести в этом мире? Только в числах и нигде больше. Так что созерцательная жизнь, изначально вдохновленная гражданской любовью, чтобы этой самой любви подчиняться, прежде всего должна обратиться к созерцанию чисел. Без геометрии нет никакой добродетели. Традиция сообщает, что на входе в Академию можно было прочесть надпись: «Не геометр да не войдет». И чтобы осознать всю важность данного предписания необходимо обратиться к *Горгию*.

Теперь, сделав этот вывод, мы можем более детально показать, что созерцательная жизнь есть по существу жизнь *политическая*. Посвященный в θεωρία мудрец — лучший служитель государства, и цель *Горгия* — установить это.

«Раз это так, — продолжает Сократ, — давай поглядим, чем, собственно, ты меня коришь? Верно или нет, будто я не могу помочь ни себе самому, ни кому бы то ни было из друзей или близких, и что первый встречный может отхлестать меня по щекам, отнять имущество, изгнать из города или, наконец, даже убить?[1]» Такая позиция мудреца долго занимала Платона. В общем и целом она лежит в основе *Горгия*. Философ возвращается к ней еще в *Теэтете*. И здесь не просто школьное положение. Платон вспоминает о факте — поведении Сократа перед судьями. Оно поразило не только его. Почему старик так плохо защищался? Его не упрекнешь в неспособности. Сократу было чем внушить суду уважение. Он мог бы свободно его покорить. Он мог бы польстить ему как никто другой: в какие только обманчивые тенета не запутывал он молодых людей, которых хотел заполучить! Просто он не хотел. Почему? Он следовал высшему идеалу. Что главное в жизни? «Или ты считаешь, Калликл, что заботиться надо только о том, как бы прожить подольше и совершенствоваться лишь в тех искусствах, которые всегда вызволят нас из опасности, например, как ты мне советуешь, в красноречии, спасающем человека в судах?... Но посмотри внимательно, мой милый, может быть, благородство и добро все же не в том, чтобы спасать и спасаться? Конечно, жить — сладко. Но человеку истинно мужественному такие заботы не к лицу, не надо ему думать, как бы прожить подольше, не надо цепляться за жизнь, но, положившись в этом на божество и поверив женщинам, что от своей судьбы никому не уйти, надо искать способ провести дни и годы, которые ему предстоят, самым достойным образом; пусть решит, следует ли приноравливаться к государственному строю своего города, и если да, то ты, Калликл,

[1] Это вольное изложение пассажа 508 c—d.

должен сделаться очень похож на афинский народ, чтобы приобрести его благосклонность и большую силу в городе»[1]. Вот в чем суть вопроса. Если главное — это благопристойный образ жизни, исполнение справедливости, и если только такой ценой и достигается счастье, то ничуть не менее важно беречься от величайшего зла, состоящего не в том, чтобы не быть осужденным, но в свершении несправедливости[2]. Если защищаться непогрешимо невозможно, если для своего оправдания нужно угождать вожделениям народа и, побуждая его ко злу, отказаться для себя и для него от единственной цели жизни, то разве не справедливо, что в таком случае мудрец защищаться не должен, поскольку защищаться он мог бы только ценою отказа от своего идеала? И ежели, наконец, риторика или искусство угодничества народу учит только дурной защите — защите, предполагающей несправедливость, — разве вследствие этого не стоит изгнать риторику и обратиться к философии? Такова общая схема всего пассажа. Он заканчивается вторым выводом, который не менее важен, чем первый. Что мудрец должен служить городу, в этом Сократ и Калликл приходят к согласию. Но существует два способа служения. «К какой же заботе ты меня призываешь, определи точно. Чтобы я боролся с афинянами, стараясь сделать их как можно лучше и здоровее как врач или же как прислужник во всем им уступая?[3]» Пусть Калликл отвечает откровенно и не заботится о последствиях. Действительно, вполне возможно, что какой угодно негодяй привлечет Сократа к суду и добьется его погибели. Более того, такой конец весьма вероятен. «Мне думается, что я в числе немногих афинян (чтобы не сказать — единственный) подлинно занимаюсь искусством государственного управления и единственный среди нынешних граждан применяю его к жизни. И раз я никогда не веду разговоров ради того, чтобы угодить собеседнику, но всегда, о чем бы ни говорил, — ради высшего блага, а не ради особого удовольствия, — раз я не хочу следовать твоему совету и прибегать к хитрым уловкам[4], мне невозможно будет защищаться в суде»[5]. Далее следует восхитительная апология врача, которого повар призвал к суду детей. Врач обвиняется в том же, что и Сократ: Сократу вменяли в вину

---

[1] 511 b—c, 512 d—513 a.

[2] 509 b.

[3] 521 a.

[4] τὰ κομψὰ ταῦτα, т. е. угодничества ритора. Сократ парирует выпад Калликла, который, обратившись к *Антиопе*, назвал κομψά [уловками] рассуждения о добродетели, см. 846 c: ἄλλοις τὰ κομψὰ ταῦτα ἀφείς.

[5] 521 d.

развращение молодежи[1] — повар точно так же сетует на то, что его соперник портит своих малолетних клиентов[2]; тонкости Сократа досаждали его оппонентам[3] — врач также несет детям страдания[4]. Что ответить обвиняемому? Вот он и отказывается от защиты, ведь если бы он сказал правду — «все это делалось ради вашего здоровья, дети», — то какой крик подняли бы эти судьи! Так же и с Сократом: он не мог льстить себя надеждой доставить своим судьям удовольствие, под которым те понимают угодничество, поскольку он ненавидит такие дурные услуги. Поэтому на обвинения в развращении и одурманивании молодежи, в клевете на стариков, в обличении их поведения публично или частным образом он мог бы ответить только правду: «Я действительно говорю все это и тем самым, судьи, приношу вам пользу». Но эта самая истина его и погубит[5]. Ну и что? Мудрецу негоже опасаться чужих обвинений: единственные упреки, которых он страшится, это упреки своей совести[6]. Если у него есть чем перед ней защититься, если он защи-

---

[1] διαφθείρει τοὺς νέους, *Апология*, 23 d, 24 b.

[2] τοὺς νεωτάτους ὑμῶν διαφθείρει, 521 a.

[3] См., например, *Менон*, 79 e: σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν [ты только и делаешь, что сам путаешься и людей путаешь]; *Теэтет*, 149 a: λέγουσι περὶ ἐμοῦ ὅτι ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν [обо мне говорят, что-де я вздорнейший человек и люблю всех людей ставить в тупик]; *Апология*, 23 d—e: καὶ ἐπειδάν τις αὐτοὺς ἐρωτᾷ ὅ τι ποιῶν καὶ ὅ τι διδάσκων, ἔχουσι μὲν οὐδὲν εἰπεῖν, ἀλλ' ὑγνοοῦσιν· ἵνα δὲ μὴ δοκῶσιν ἀπορεῖν, ἐμπεπλήκασιν ὑμῶν τὰ ὦτα καὶ πάλαι καὶ νῦν σφοδρῶς διαβάλλοντες [А когда спросят их, что он делает и чему он учит, то они не знают, что сказать, но, чтобы скрыть свое затруднение... они переполнили ваши уши, клевеща на меня издавна и громко], повествует об этом всеобщем раздражении.

[4] ἀπορεῖν ποιεῖ, 522 a.

[5] 522 a—c.

[6] У Платона слово συνείδησις не встречается, притом что Демокрит, по-видимому, использует его в смысле *психического сознания*, фрагм. 297, Дильс: ἔνιοι θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἴδοτες ἄνθρωποι, συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπωρεούσι [некоторые люди, хотя и не могут разобраться в своей смертной природе, но благодаря осознанию своего дурного образа жизни живут в страданиях, вызванных замешательством и страхом]; зато Платон часто использует стандартное выражение ξύνοιδα ἐμαυτῷ, чаще всего в смысле осознания психологического, и по крайней мере один раз, чтобы указать на *сознание моральное*, *Гос.*, I, 331 a: τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδότι [а тому, кто не осознает за собою никакой несправедливости]. Относительно этого выражения см. **Еврипид**, *Орест*, 396: ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δείν' εἰργασμένος [... совесть, поскольку знаю, что совершил ужасное], где слово *совесть*, под которой понимаются Эринии, вызывает недоумение Менелая, 397: πῶς φής; σοφόν τοι τὸ σαφές, οὐ τὸ μὴ σαφές [Что это значит? Смысл не в неясном — в ясном].

тит себя[1] тем, что ни словом ни делом никак не грешил против людей и богов, ему незачем ораторское искусство. А вот если в глубине души[2] он убедится, что такого средства защиты у него нет, тогда ему действительно станет стыдно, и если он гибнет по этой причине, то тут есть над чем сокрушаться. «Ведь сама по себе смерть никого не страшит, разве что человека совсем безрассудного и трусливого; страшит совершенная несправедливость, потому что величайшее из всех зол — это когда душа приходит в Аид обремененной множеством несправедливых поступков»[3].

Подытожим наши выводы. Упреки Калликла небезосновательны. Жить нужно так, как подобает благородному человеку: быть свободным, достойным и уважаемым[4]. А для этого нужно знать государственные законы, участвовать в общественных делах, внушать уважение народу своими речами и, наконец, манипулировать всеми человеческими пристрастиями[5]. Повторим еще раз: этот идеал роднит афинянина Калликла с людьми его класса. Ксенофонт исповедует то же самое: «Всякий, кто ищет почета в государстве, хочет оградить себя от любой несправедливости, заступаться за права своих друзей и нести гражданскую ответственность на благо отечества...»[6] Он говорит это как бы между прочим, по поводу испытания друзей[7], но эти способности сразу же приходят ему на ум, как только требуется указать на характерные устремления *прекрасного* и *достойного* человека. Несомненно, что Платон и сам сначала задумывался о таком образе жизни. К этому его побуждало все. Не будь у нас письма VII, то, что он не без боли отказался от влияния в Афинах, могли бы доказать другие его сочинения и попытки на политическом поприще. Но как же осуществить этот идеал? Вопрос немаловажный. Так же как и Платон, о нем

---

[1] εἰ βεβοηθηκὼς εἴη αὐτῷ, 522 c окончание. Βοηθός есть тот, кто приходит на суд, чтобы свидетельствовать за другого, см. **Ксенофонт**, *Memorabilia*, II, 6, 25: εἰ δέ τις ἐν πόλει τιμᾶσθαι βουλόμενος, ὅπως αὐτός τε μὴ ἀδικῆται καὶ τοῖς φίλοις τὰ δίκαια βοηθεῖν δύναται κτλ. [Если кто-либо ищет почета в государстве, чтобы ограждать себя от несправедливости, заступаться за права своих друзей... сл.].

[2] По-моему, именно в таком смысле здесь используется оборот μόνος ὑπὸ μόνου, 522 d. А. Круазе переводит «с глазу на глаз».

[3] 522 e; см. *Гос.*, I, 330 d—331 a. Возможно, эта первая книга предшествовала *Горгию*.

[4] 484 d, 485 e.

[5] 484 d.

[6] *Memorab.*, II, 6, 25.

[7] εἰς τὸ δοκιμάζειν φίλους, II, 6, 1. Известно, что как раз этот вопрос является одной из главных тем греческой морали.

размышляет Исократ. Прежде всего афинянам недостает школы для подготовки политиков. Правильному правлению нужно учить. Какой же должна быть наука, более всего подобающая будущему правителю? На этот счет Платон с Исократом расходятся. Исократ учит риторике и, полагая, что она-то и есть подлинная философия, смешивает под одним именем ἐριστικοί спорщиков вроде Евтидема и таких философов, как Платон[1]. Прежде чем основать Академию, Платон, должно быть, долго размышлял, как лучше всего использовать свои силы на благо города. Решение основать Академию шло вразрез с традициями его круга в Афинах. Стоит только вспомнить обращение Сократа к юному Гиппонакту: «А тебе, сказал я, не стыдно было бы, клянусь богами, появиться среди эллинов в виде софиста?» Юноша краснеет: нет, он не может подвязаться на этом поприще[2]. Обращаясь к такого рода деятельности, прирожденный политик Платон порывал со своим миром. Решиться на это он мог только после тяжких раздумий и не без определенной жертвы — возможно, именно этим объясняются горечь и проникновенность интонации *Горгия*. Отказаться от карьеры политика или оратора он мог, только почувствовав под ногами почву.

По-видимому, он тоже был из числа тех чудаков, что, «держась вдали от средины города, его площадей и собраний, где прославляются герои, хоронятся до конца своих дней от жизни[3], шепчась по углам с горсткой мальчишек. Какой позор для настоящего мужа![4]» В этих словах звучит ирония с привкусом горечи, будто бы при

---

[1] Похоже, о нем говорится начиная с речи «Против софистов», которую датируют примерно 390-м годом, см. § 21. Кроме того, в этом качестве он появляется пятью-шестью годами позже в *Елене*, § 1. Но, с другой стороны, учитывая всю серьезность, с какой в *Горгии* говорится о созерцательной жизни, можно ли утверждать, что в этом диалоге Платон имеет в виду Исократа? А. Круазе не исключал такой возможности, см. «Горгий», введение, с. 92. По-моему, она неприемлема. Исократ — ни то ни се, к тому же при всем его тщеславии он — человек добропорядочный. Страстные речи Калликла выходят за рамки его заурядных взглядов. Они несовместимы с его смиренной моралью. И все же, пусть даже не относящееся к нему лично, патетическое осуждение риторики в *Горгии*, должно было его задеть. Ведь оно раз и навсегда исключало один из путей, годных для реформатора, тот самый путь, по которому следовал Исократ. Похоже, что Исократ — это тот самый аноним, речь которого передает Критон в конце *Евтидема*, диалога, написанного вскоре после *Менона*, продолжающего *Горгия*. Так, самые разные точки соприкосновения в диалогах подтверждают последовательность платоновской мысли.

[2] *Протагор*, 312 a.

[3] Это прекрасное выражение [s'en vont faire le plongeon] принадлежит А. Круазе и передает греч. καταδεδυκότι.

[4] ἀνάνδρῳ, *Горгий*, 485 d.

воспоминании о критике, которую пришлось услышать самому: Платон только что основал Академию или собирается это сделать; его планы известны, он о них рассказывал. Как же так, и это Платон, сын Аристона? Какое вырождение! Философ готов к этим упрекам. Жизнь, которой от него требует добродетель, рожденная примером жизни и смерти Сократа, еще принесет все свои плоды. Как уже говорилось, жизнь эта теперь могла быть только «подавленной деятельностью, отказ от которой означал стремление осуществить ее наверняка». Она должна привести к реформе государства. Но реформа государства возможна только при точном знании того, что такое справедливость: стоит только единожды лицезреть совершенный ее порядок — и его можно будет наилучшим образом осуществить как в жизни отдельного гражданина, так и в жизни всего города. Так вот, этот совершенный порядок уже существует. Θεωρία не нуждается в поисках своего объекта: там, в вышине, сей идеальный образец являют собою чистые, неизменные и божественные числа. Стоит только поднять глаза, пробудить душевное око, и они станут зримы. И узрев их, узрев этот образец справедливости и всякой добродетели, мы обретем счастье. Но счастье не может быть полным, если к нему не причастится все государство. Чувство, которое движет Платоном, — чувство религиозное. Как и во всех душах, исполненных своим богом, его θεωρία изливается вовне в деятельности: ее естественное завершение есть апостольское служение. Заключительные слова *Горгия* призывают учеников: «Иди со мною, Калликл. Со мною ты обретешь блаженство в жизни и после смерти, как показывает эта сказка»[1]. Афинянин Калликл — это, несомненно, один из тех людей, что живут в Платоне. Во всяком случае, он принадлежит афинской молодежи. Она услышала призыв философа. Сад Академа собрал многочисленных учеников со всех уголков Греции. Здесь философия была представлена в тех трех аспектах, которые Платон раскрыл в *Горгии*. Прежде всего философия, согласно заветам Сократа[2], есть обращение души: это — ее первоначало, то, что ставит платонизм выше науки, выше системы, то самое, что делает из него «жизненный путь», религию. Великие диалоги, написанные в первые годы существования школы, *Федон* и *Пир*, учат, как идти к Богу. Во-вто-

[1] 527 d. Λογος относится ко второму причастию, τελευτήσας, и подразумевает λόγος об Аиде, начавшийся с 523 a: ἄκουε δὴ μάλα καλοῦ λόγου [тогда внемли прекрасной сказке]. Перевод А. Круазе: «как это показывает (наш) довод [raison]» мне кажется неприемлемым.

[2] *Горгий*, 527 b—c.

рых, придавая обращению души надежное основание, связывая ее с вечностью, философия оказывается еще и созерцанием. В сущности, речь в ней идет о том, чтобы обратиться от переменчивого мира к ви́дению бытия-в-себе: нельзя осуществить божественный порядок, если его не знаешь. Но порядок этот пребывает в Числах. Отсюда — то особое внимание, которое уделяется в Академии математике. Евдокс вовсе не случайно переносит из Сиракуз в Афины свою кафедру. Однако аскеза и созерцание служат не только счастью узкого круга избранных. Цель Академии — готовить правителей. Было отмечено[1], что хотя Исократ хвалился, будто он лучше, чем его соперник, готовит к практической жизни, этот человек готовил только ораторов. Напротив, большинство учеников Платона стояли во главе государства — лишь очень немногие из них посвятят себя исключительно познавательной деятельности: Спевсипп, племянник и первый преемник своего учителя[2], испытывает самый искренний интерес к сицилийскому предприятию, коему он был живым свидетелем. Ксенократ, сменивший его на посту главы Академии после его смерти[3], защищает интересы Афин от посягательств Македонии. Да и вообще, не говоря уже о Дионе, сколько других учеников в Афинах или на своей родине, учеников с самыми различными взглядами и состоянием претворяли в жизнь уроки Академии! Ликург, Гиперид, Фокион[4], Леон из Византия, Пифон, Каллипп, убийца Диона, Херон, тиран Пеллены, Гермий из Атарны, Евфрай из Ореи, — все эти люди, будучи союзниками или врагами царя Македонии, присутствовали на политической сцене. Наконец, чтобы лишний раз подтвердить тот интерес к государственным делам, который испытывал Платон, из всех его учеников достаточно указать на самого талантливого: без *Государства* и *Законов* мы бы не располагали ни *Политикой,* ни *Афинской политией.*

Так вот, *Горгий*, подчеркнем это еще раз, содержит в зародыше всю эту программу. В частности, он сообщает нам две главные ее тенденции. Если бы вдохновленный Сократом порыв не перенес чью-либо душу из сферы моральной деятельности к созерцанию порядка идей, то, вне всякого сомнения, все его усилия были бы рассеяны в беспочвенных призывах уличных проповедников. Такая душа нашлась. Более того, она оказалась достаточно благород-

[1] **Burnet**, *Greek Philosophy*, p. 219.

[2] с 347 по 339 г.

[3] с 339 по 314 г.

[4] И возможно, даже Демосфен, согласно **Гомперцу**, *Мыслители Греции*, II, p. 707, n. 1.

ной и возвышенной, чтобы основать Академию. Но в созерцании в свою очередь также крылась опасность. Не мог ли этот изначальный порыв ослабнуть? Не мог ли он ограничиться самим собой, сделаться для мудреца самоцелью? Зачем философу спускаться вниз с этих вершин? Не почерпнуть бы в столь божественном истоке забвения! Нет, воздействие чистого гения Сократа слишком глубоко, Платон слишком крепко привязан к своей родине, чтобы пренебречь Афинами. Любви к идеальным реальностям не помешать его служению. Напротив, такая любовь к нему обязывает, ибо сама она возникла из чувства более глубокого, из любви к людям, которая позже воплотится в любви к государству. Так, претворившись в государственную деятельность, созерцание сводится к своему началу. Ведь породило его желание творить справедливость. Созерцают для того, чтобы лучше действовать. Позже связь между πρᾶξις и θεωρία ослабнет. В созерцании усмотрят что-то вроде убежища для умов, разочаровавшихся в этом мире. Между тем и другим образом жизни найдут какое-то противоречие. Более того, в конце концов один образ жизни сочтут наиболее достойным, а второй, практическую деятельность, будут расценивать как отказ от самого себя. Изначально все было не так. Созерцание и подлинная политика не только не противополагались друг другу, связь их не только не считалась случайной: они были единым целым, причем по самой своей сути. И бесспорным подтверждением этому служит заключение *Горгия*: «Иди за мною, Калликл, и когда мы вместе достаточно осознаем все это, тогда, если сочтем нужным, примемся за государственные дела — ты и я»[1]. Исполнение этого прекрасного плана вскоре станет предметом *Государства*.

2. Государство

В *Законах* содержится одна чрезвычайно важная мысль. «Человеческие дела не заслуживают особых забот; но все же необходимо о них заботиться, хотя счастья в этом нет»[2]. Чуть ниже, возвращаясь к образу, уже упомянутому в первой книге[3], чужеземец

[1] 527 d.

[2] VII, 803 b: ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια, ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν· τοῦτο δὲ οὐκ εὐτυχές.

[3] 644 d—e: «Об этом мы станем размышлять так: представим себе, что мы, живые существа, — это чудесные куклы богов, θαῦμα θεῖον, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьезной целью: ведь это нам неизвестно; но

из Афин сравнивает человека с чем-то вроде куклы, которой забавляется божество: «Я утверждаю, что в серьезных делах надо быть серьезным, а в несерьезных — не надо. Единственное, что по своей природе достойно всевозможной блаженной заботы, — это Бог; человек же, как мы говорили раньше, есть просто какая-то выдуманная игрушка божества, и по существу это стало лучшим его назначением. Вот чему надо следовать; каждый мужчина и каждая женщина пусть проводят свою жизнь, играя в прекраснейшие игры»[1]. Эти слова можно принять за сетования утомленного жизнью старца. Сколько разочарований выпало на его долю, начиная с того решающего момента, как Сократ выпил цикуты! *Покорность судьбе*[2] — вот что, должно быть, характеризует дух *Законов*. И все же корни звучащего здесь чувства следует искать глубже. По сути, это обычное настроение подлинного мистика. Человек, лицезревший вечное бытие и неизменный порядок вещей; человек, обретший покой в мире божественного блаженства, не может не страдать, возвращаясь в суету мира сего. Мы — только куклы. Там, наверху, боги дергают за нити, но почему мы не знаем. Все, что у нас есть, это уверенность в предпочтении справедливого несправедливому, доброго злому. Эта убежденность пройдет красной нитью от *Горгия* до *Законов*.

Отсюда трагизм *Государства*. В конце *Горгия* Сократ призывает учеников обратиться вместе с ним к созерцательной жизни. Ведь единственная достойная человека цель есть исполнение справедливости. Но это невозможно без знания, что справедливо и что несправедливо. Поэтому необходимо достичь мира бытия-в-себе: стоит только приподнять завесу, отбросить иллюзию γένεσις, и перед очами нашей души вспыхнет сама справедливость в своей первозданной сущности. Платон последовал этому призыву. Затем к моральным наставлениям своего учителя он добавляет умозрительные построения школы Пифагора. Сократовский порыв находит продолжение в θεωρία. И вот, так же как и смерть Сократа, встреча со Школой, по-видимому, вызвала в его душе своего рода революцию, нечто вроде второго обращения. И если первое обращение, случившееся после суда над Сократом, приводит его к нерушимой вере во всепобеждающую силу добродетели, то

мы знаем, что внутренние наши состояния, о которых мы говорили, точно шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону и, так как они противоположны, увлекают нас к противоположным действиям, что и служит разграничением добродетели и порока».

[1] 803 c.

[2] Так у Виламовица называется глава, посвященная *Законам*.

второе, которым он обязан исключительно своему умственному росту, устремляет его к познанию идеального порядка. О том, как этот импульс обогатил его гений и какие радости Платон в нем почерпнул, повествуют *Федон* и *Пир*, и мы попытались это показать. Отсюда — то новое чувство, что ни одна вещь не имеет цены в сравнении с теми истинами, которые ему теперь доступны. «Так какой же, — восклицает Диотима, — была бы любовная страсть человека, узревшего красоту саму по себе прозрачной, чистой, беспримесной, не обремененной человеческой плотью, красками и всяким другим бренным вздором, если бы это божественное прекрасное можно было увидеть в единстве его идеи?[1]» Счастье, бессмертие, дружба богов, — вот какие блага достаются в удел философу[2]. Как же ему отказаться от таких преимуществ и вновь спуститься на землю?

Но вернуться необходимо: *Федон*, *Пир*, столько этапов на пути к *Государству*. Мудрец не живет только для себя. Счастье не составляет его последней цели. Самым высоким устремлением афинянина благородного происхождения может быть только служение родине. Став *философом*, Платон еще не выполнил своей задачи. Для ее выполнения нужно быть *правителем*. Отсюда — те два противоположных голоса, что слышатся в этом диалоге. Они не говорят о противоречии в принципах. По своей сути θεωρία никоим образом не исключает деятельности, поскольку она из деятельности возникает и служит именно для подготовки к деятельности, только к более плодотворной: речь идет о раздвоенности в сердце. Так, Катерина, смиренная дочь Сиены, плакала, когда ей нужно было выходить из своей кельи. Но она шла. Прислушаемся к этим составляющим платоновской души.

«Нет, Адимант, тому, кто действительно направил свою мысль на реальное сущее, уже не хочется смотреть вниз, на человеческую суету, и, борясь с людьми, преисполняться недоброжелательства и зависти. Видя и созерцая нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла, он этому подражает и как можно более ему уподобляется. Или ты думаешь, будто есть какое-то средство не подражать тому, чем восхищаешься при общении? — Это невозможно. — Общаясь с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах. Хотя его и ждет безудержная клевета со сторо-

[1] *Пир*, 211 d—e.
[2] *Пир*, 212 a.

ны сограждан. — И еще как ждет! — Так вот, если у философа возникнет необходимость позаботиться о том, чтобы внести в частный и общественный быт людей то, что он усматривает наверху, и не ограничиваться собственным совершенствованием, думаешь ли ты, что из него выйдет плохой мастер по части умеренности, справедливости и вообще всего, что составляет политическую добродетель? — Быть того не может! — Но если люди поймут, что все, что мы сейчас сказали, это правда, станут ли они негодовать на философов и выражать недоверие нашему утверждению, что никогда, ни в коем случае не будет процветать государство, если его не начертят художники по божественному образцу? — Раз поймут, то уже не будут негодовать. Но о каком способе начертания ты говоришь? — Взяв, словно холст[1], государство и нравы людей, они сперва очистили бы их, что совсем нелегко. Но, как ты понимаешь, они прежде всего отличались бы от других тем, что не стали бы трогать этого холста — человека или государства — и не стали бы изображать на нем законы, пока не получат его чистым или не сделают его таковым сами? — Это верно. — После этого, правда ведь, они сделают набросок государственного устройства? — Как же иначе! — Затем, думаю я, разрабатывая этот набросок, они пристально будут вглядываться в две вещи: с одной стороны, в образец, т. е. в то, что по природе справедливо, прекрасно, умеренно и так далее, а с другой — в копию, которую они изображают в человеке, соединяя и смешивая занятия людей до тех пор, пока не получат истинного цвета тела[2], взяв за образец цвет, который, если он в нас встречается, Гомер называет «боговидным и богоподобным»[3]. — Это верно. — И я думаю, кое-что они будут стирать, кое-что рисовать снова, пока не сделают человеческие нравы, насколько это осуществимо, угодными Богу»[4]. И еще, в аллегории с пещерой: «Так вот, дорогой мой Главкон, весь этот образ в целом следует сопоставить с тем, что мы говорили: область, охватываемая зрением, подобна провалу пещеры, а свет от костра — сиянию солнца; восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого... в области умопостигаемого самый высший объект — это идея блага; никто не может различить ее, не прилагая усилий, но стоит

---

[1] Буквально «словно доску», πίνακα.

[2] ἀνδρείκελον, это технический термин; см. *Кратил*, 424 d—e и **P. M. Schuhl**, *Platon et l'art de son temps*, 1934, p. 85, n. 4.

[3] *Илиада*, I, 131.

[4] *Гос.*, VI, 500 b—501 c.

ее там различить, в ней следует видеть цель для всего остального, всего справедливого и прекрасного; в области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она как владычица порождает истину и интуитивное знание[1]; на нее должен взирать всякий, кто хочет мудро действовать как в частной, так и в общественной жизни... Тогда, говорю я, будь со мной заодно еще и вот в чем: не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь... И что же тут удивительного, если кто-нибудь, перейдя от божественных созерцаний к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным?[2]»

Но вот и другой мотив. Зачем спускаться вниз, вопрошает Главкон, неужели это справедливо — принуждать философа к жалкой жизни, тогда как он мог бы жить столь прекрасно[3]? «Ты тоже[4] забыл, мой друг, что закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства в целом[5]. То убеждением, то силой обеспечивает он гармонию между всеми гражданами, делая так, чтобы они были друг другу взаимно полезны, благодаря чему каждый из них будет служить всему обществу, и все это для того, чтобы сплотить их в единое государство, а не для того, чтобы позволять им отклоняться кто куда

---

[1] νοῦς.

[2] VII, 517 a—d.

[3] VII, 519 d.

[4] ἐπελάθου πάλιν. Это πάλιν относится не к тому, что прежде забыл Главкон, но к забывчивости Адиманта, который в начале четвертой книги допустил аналогичный промах относительно статуса стражей; см. 419 a сл. (цит. выше, с. 365, примеч. 1). В чем же, восклицает он, будут счастливы стражи? К чему им заправлять государством, если они не в состоянии чего-либо с этого получить, они даже не могут, как все остальные, приобрести себе земли, прекрасные дома с роскошной обстановкой, совершать особые жертвоприношения богам, оказывать гостеприимство друзьям, владеть золотом и серебром и всем, что считается необходимым для счастья? В этом — все τρυφή [своеволие] и ἐλευθερία [свобода] Калликла, *Горгий*, 492 c. Сократ отвечает, что государство основывается не ради счастья какого-либо одного класса (ἔθνος), но ради наибольшего счастья всего государства в целом. А оно может быть счастливо не тогда, когда заботятся только об избранных, но когда заботятся обо всех, 420, b—c.

[5] ἐπελάθου... ὅτι νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἔν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι, 519 e, ср. 420 b: οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἔν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅ τι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις [ведь мы основываем это государство, вовсе не имея в виду сделать как-то особенно счастливым один из слоев его населения, но наоборот, хотим сделать таким все государство в целом].

хочет... 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 сделались такими сами собой, вопреки государственному строю, а то, что вырастает само собой, никому не обязано своим питанием и не должно стремиться возместить расходы. А вас родили мы для нас самих и для остальных граждан, чтобы вы были подобны царям и вождям в рое пчел. Мы дали вам самое лучшее и совершенное воспитание, мы подготовили вас к той и другой жизни[1]. Поэтому вы должны, каждый в свой черед, спускаться в обитель прочих людей и привыкать к нашим смутным образам. Привыкнув, вы в тысячу раз лучше, чем живущие здесь, разглядите и распознаете, что представляет собой каждая тень и образ чего она есть, так как вы уже раньше созерцали прекрасное, справедливое и благо во всей их чистоте. Тогда государство будет у нас с вами 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... Так ты не думаешь, что наши питомцы, слыша это, выйдут из нашего повиновения и не пожелают трудиться, каждый в свой черед, вместе с гражданами, а предпочтут все время пребывать друг с другом в области чистого Бытия? — Этого не может быть, — отвечает Главкон, — ведь мы обращаемся к людям справедливым с нашими справедливыми требованиями»[2].

Эти тексты, где с одинаковыми глубиной и размахом предлагаются противоречащие друг другу положения, демонстрируют всю ту сложность, с которой при решении вопроса об уединении мудреца столкнулся Платон.

1. Последняя цель мудреца — не его личное счастье, а счастье всего государства. Но счастье государства заключается в порядке, построенном на справедливости. Построение справедливого порядка зависит от двух условий: необходимо, во-первых, познать и,

[1] К жизни созерцательной и жизни активной или политической.

[2] VII, 519 e—520 e.

во-вторых, — осуществить его идеал. Выполнить эти условия могут только *правители-философы*.

2. Значит, в первую очередь мудрец должен познать справедливость. Как мы видели, такое познание созерцательно: определению его природы и описанию методов его достижения отводится вся центральная часть *Государства*. Но что будет и должен делать философ, который *видит*? Здесь возможны три варианта.

Его государство порочно и никакая реформа в нем невозможна. В этом случае мудрец может и должен предаваться только θεωρία. Поскольку его родина неизлечима[1], первое, что он должен сделать, — это обезопасить себя самого от всей окружающей грязи[2]. Такая ситуация рассматривается в одном пассаже книги VI *Государства*[3]. По-видимому, здесь Платон выражает чувства, которые он испытал, покидая Афины после смерти Сократа, и которые едва ли не дословно воспроизведет в Седьмом письме[4]. Все это не столько рекомендации к действию, сколько воспоминания[5].

Мудрец живет в платоновском государстве, т. е. в обществе уже преобразованном[6]. Такая ситуация рассматривается в седьмой книге *Государства*. Здесь предполагается, что философу власть

---

[1] τῶν πολλῶν αὖ ἱκανῶς ἰδόντες τὴν μανίαν, καὶ ὅτι οὐδὲις οὐδὲν ὑγιὲς ὡς ἔπος εἰπεῖν περὶ τὰ τῶν πόλεων πράττει, οὐδ' ἔστι ξύμμαχος μεθ' ὅτου τις ἰὼν ἐπὶ τὴν τῷ δικαίῳ βοήθειαν σώζοιτ' ἄν [они довольно видели безумие большинства, а также и то, что в государственных делах никто не совершает, можно сказать, ничего здравого и что там не найти себе союзника, чтобы с ним вместе прийти на помощь правому делу и уцелеть], *Гос.*, VI, 496 c—d.

[2] ἀγαπᾷ εἴ πη αὐτὸς καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσίων ἔργων τόν τε ἐνθάδε βίον βιώσεται, *там же*.

[3] 496 c—e; ср. VII, 520 b.

[4] 325 c—d.

[5] См. *Гос.*, 496 e: οὐδ' ἔστι ξύμμαχος κτλ. [и нет союзника... сл.]; и Письмо VII, 325 d: οὔτε γὰρ ἄνευ φίλων ἀνδρῶν καὶ ἑταίρων πιστῶν οἷον τ' εἶναι πράττειν [без друзей и верных товарищей казалось мне невозможным чего-то достичь]; *Гос.*, 496 c: οὐδεὶς οὐδὲν ὑγιές... περὶ τὰ τῶν πόλεων πράττει [см. с. 365, сн. 1] и Письмо VII, 326 a: τελευτῶντα δὲ νοῆσαι περὶ πασῶν τῶν νῦν πόλεων ὅτι κακῶς σύμπασαι πολιτεύονται κτλ. [в конце концов относительно всех существующих государств я решил, что они управляются плохо].

[6] Об этой ситуации говорится в *Гос.*, VI, 497 a: тот, утверждает Адимант, кто проживет эту жизнь чистым от несправедливости, достиг отнюдь не малого, τὰ ἐλάχιστα. — Конечно, отвечает Сократ, но он не достиг самого большего, τὰ μέγιστα: ему не довелось родиться при подходящем для него государственном строе, μὴ τυχὼν πολιτείας προσηκούσης. Только в этом случае он мог бы достичь совершенства и сохранять как государство в целом, так и каждого из граждан. Этот текст самым очевидным образом показывает, что идеал созерцателя заключается в поддержании здоровья государства даже после надлежащих преобразований.

уже принадлежит. Поскольку философом его сделало государство, поскольку именно оно его воспитало и привело к θεωρία, оно в свою очередь также вправе ждать от философа участия в общем деле. А ждет государство этого в силу закона, о котором Сократ напоминает Главкону и Адиманту: наша цель — счастье всего города.

Хотя в данный момент государство неблагополучно, реформа в нем возможна. Вот на что расчитывает Платон в глубине души. Разве в противном случае стал бы он основывать Академию? Пока еще не пришло время восклицать вместе с Демосфеном, что родину дóлжно защищать, даже если она погибла. Платон верит в спасение Афин. Он оправился после первого потрясения. Возвращение на родину, основание Академии, уже такой диалог, как *Государство*, — все это, свидетельствует о том неугасаемом оптимизме, что движет им вопреки всем пережитым испытаниям.

3. И все же *Государство* трагично. И трагизм его — следует это еще раз отметить — состоит в том, что, отведав созерцания, Платон не может безболезненно отказаться от его чистых радостей. Конфликт этот вряд ли предполагался самим учением: *Государство* ясно постулирует, что цель мудреца — счастье его города, и что созерцание — только средство для достижения такого счастья. Но ведь возможно, что при написании *Горгия* Платон просто не подозревал обо всех прелестях своего предприятия. Перед ним неизведанная земля: за *Федоном* следует *Пир* — как сложно отсюда выйти! Разрыв между той и другой деятельностью еще не столь откровенен, как в *Никомаховой этике*, из которой не вполне ясно, чей образ жизни предпочтительнее — политика или созерцателя, и только Десятая книга которой окончательно склоняется в пользу θεωρία: конечная цель мудреца — его личное бессмертие, т. е. возможно полное личное уподобление божеству безотносительно к положению других людей. Буква и дух *Государства* исключают столь эгоистический выбор. Более связанный со своим родным городом, Платон тем самым остается и в большей степени греком. Но его живописание сладостей созерцания столь проникновенно, что все последующие мистики по сравнению с ним выглядят как-то по-ученически. Люди забудут принцип и общую перспективу его мысли. Упустив из виду, что платоновский идеал есть идеал не только философа как такового, но идеал *философа-правителя*, они будут говорить лишь о порывах души, которая жаждет вечности. Разве не то же самое *Государство* раскрывает секрет человека, который *видел*: «Что великое может случиться за короткое время? Ведь в сравнении с вечностью промежуток от на-

шего детства до старости очень краток. — И даже ничтожен. — Так что же? Ты думаешь, бессмертному существу нужно заботиться лишь об этом небольшом промежутке, а не о вечности?[1]»

3. Теэтет

В целом *Теэтет* имет очень строгую композицию. Он открывается драматическим прологом[2], который делится на две части[3]. Во второй части два собеседника, Терпсион и Евклид, приступают к чтению рукописи Евклида, в которой тот записал беседу между Сократом, Феодором и учеником последнего Теэтетом, случившуюся в гимнасии за тридцать лет до этого. Предмет дискуссии — знание: по ходу дела предлагаются и последовательно обсуждаются три его определения[4]. Отрицательный вывод всего диалога обобщается в кратком эпилоге[5]: поскольку не годится ни одно из трех определений, остается исполниться глубоким смирением и продолжать поиски. С прологом в свою очередь связана краткая аналогия с майевтикой[6]. Вот в связи с такой структурой сочинения и следует рассматривать пространный пассаж о философе, связь которого с контекстом первоначально выглядит неясной. Например, один из последних издателей «Теэтета» видит здесь отступление от темы, нечто вроде передышки между первой, скорее ораторской частью, и частью второй, скорее диалектической[7]. Конечно, портрет философа разделяет диалог на два приблизительно равных отрезка, но согласимся с самим г-ном Диэсом, что такое деление «сугубо материально»[8]. Ведь после «отступления» Со-

---

[1] X, 608 c.

[2] 142 a—151 d.

[3] 142 a—143 c, 143 d—151 d.

[4] 151 d—187 b; 187 b—201 c; 210 c—210 a.

[5] 210 a—d.

[6] 150 b—151 d. Уже отмечалось, что по характеру представления персонажей и композиции *Теэтет* близок к *Хармиду*; см. **Диэс**, введение к его изд. *Теэтета*, с. 123—124 и с. 160, примеч. 1. Но эти формальные аналогии только лишний раз указывают на совершенствование платоновской мысли, те эмоциональную полноту и стилистическую насыщенность, которые то и дело напоминают о *Законах*.

[7] **Диэс**, с. 149: «Отступление, повествующее о философе, разделяет весь текст диалога в целом приблизительно на две равные половины (с. 142—172, с. 177—210 H. Est.). Поэтому его место, по-видимому, выбрано не случайно: это как бы уравновешивает две части текста».

[8] *loc. cit.*

крат продолжает обсуждение тезиса Протагора. Описание философа, безусловно, является πάρεργον[1] (отступлением), но πάρεργον только в рамках указанного обсуждения. Если от этого отступления отвлечься, то станет видно, что строки, которые за ним следуют, продолжают обсуждение тезиса о человеке как мере: после описания философа нет внезапного перехода к новому аргументу[2]; собеседники возвращаются к поставленному вопросу[3]. Так что наш текст разделяет не столько диалог в целом, сколько первую из трех его частей, посвященную первому из трех определений знания, а точнее — критике этого определения. Значит, если эпизод с философом вообще поддается объяснению, то объяснять его следует именно в этом узком контексте. Таким образом, первое, что мы должны сделать, это выяснить, имеет ли интересующий нас пассаж в данном месте и в данном контексте *эпизодический* характер, или же он — одна из составляющих ответа Сократа, звено в цепи.

Уже *a priori* есть все основания усомниться в том, чтобы Платон делал какие-либо «отступления» как таковые, так сказать, «отступления сознательные». Конечно, в *Законах* существуют непроизвольные πάρεργα. Более того, это пространное сочинение и есть не что иное, как последовательность πάρεργα. Но ведь оно осталось незавершенным из-за смерти автора. Как и *Метафизику* Аристотеля, разрозненные фрагменты этого диалога в двенадцать книг собрал ученик Платона, вероятно, Филипп Опунтский. С *Теэтетом* дело обстоит совершенно иначе. Если отвлечься от портрета философа, то вся остальная текстура предстает в виде целостной плотной ткани. Поэтому здесь допустимы только две гипотезы. Или существовало две редакции *Теэтета,* причем первая редакция указанный пассаж не включала, так как по тем или иным соображениям он был добавлен к тексту позже; или же это «сознательное отступление» в действительности таковым не является и изначально составляет часть смысловой доминанты диалога. Первой гипотезы придерживается Виламовиц[4]. Но она из числа тех, что нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Доводы этого ученого по-своему привлекательны. После написания *Государства* Пла-

---

[1] 177 b.

[2] Второе определение появляется только десятью страницами ниже, 177 c—187 b.

[3] ἐπὶ δὲ τὰ ἔμπροσθεν ἴωμεν... πάλιν ἐπανίωμεν. — Οὐκοῦν ἐνταῦθά που ἡμεν τοῦ λόγου [Давай возвратимся к прежнему. — Так не вернуться ли нам к тому месту нашей беседы...], 177 c.

[4] *Платон*[2], I, 524—533.

тон якобы ждал, что городу понадобятся его политические способности. Может быть, он лелеял надежду сделаться в Афинах одним из тех правителей-философов, образец которых только что начертал. Его ожидания не оправдались. Афины пренебрегли реформатором из Академии. Им не было никакого дела до предложенного философом спасения. Какой удар для мэтра, который подобно врачу определил болезнь пациента, нашел от нее лекарства, но не имеет к больному доступа! Тогда его обуял гнев. Ах, он не нужен? Ну так и ему теперь безразлично будущее города. Отсюда — наш бескомпромиссный *эпизод*, осуждение всякой общественной жизни и пафос, с которым все это звучит. Признания Платона якобы отражают личную его ущемленность: он отводит душу. Эти изобретательные предположения вполне допустимы, но как их подтвердить? Они моментально опровергаются, стоит только показать, что наш текст слишком крепко связан с контекстом, чтобы быть просто *эпизодом*. Но, может быть, уже сама эта связь как-то прояснит смысл нашего загадочного пассажа, а он при таком его освещении поможет прояснить и выявить смысл всего диалога, в который Платон счел нужным его вставить. В пользу такого подхода говорит то, что он более естествен. Уже *a priori* естественно рассматривать *Теэтет* как последовательное единство, развернутое по заранее установленному плану в соответствии с первоначальными взглядами автора. Конечно, композицию диалога не назовешь прямолинейной — Платон так не мыслил, — однако искушенный читатель может задаться справедливым вопросом: а существовал ли другой греческий мыслитель, способный столь же последовательно проводить основную линию повествования, невзирая ни на какие хитросплетения своей мысли? Конечно, она не всегда лежит на поверхности. Уже древние спорили о предмете *Горгия*. Что это: риторическое упражнение, моральное наставление или учение о посмертном существовании? В *Федоне* повествование о философских поисках Сократа служит ответом на возражение Кебета. *Государство* — это проект идеального города и трактат о справедливости одновременно[1]. Но самый известный

[1] В отношении «Горгия» см. комментарий Олимпиодора, в отношении *Государства* — Прокла, т. I, с. 7—14 Kroll, в частности с. 14, 4—7: συνάδειν ἄρα φήσομεν ἡμεῖς καὶ τὴν ἐπιγραφὴν τῆς πραγματείας πρὸς τὴν περὶ δικαιοσύνης ζήτησιν, αὐτὸ τοῦτο λέγουσαν, ὅ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη, πολιτεία ψυχῆς οὖσα ζώσης κατὰ λόγον τὸν ὀρθόν [стало быть, мы будем утверждать, что заглавие сочинения также отвечает поиску справедливости, поскольку оно сообщает, чем именно является справедливость, а является она устроением [политией] души, живущей сообразно с правым рассуждением].

пример такого рода зыбучей смеси — это «Федр», о котором было удачно сказано, что он напоминает музыкальную композицию, «темы которой собраны и оркестрованы в таинстве единого живого целого»[1]. Почему бы и «Теэтету» не быть подобной смесью, секрет которой не лежит на поверхности?

Наш *эпизод*[2] из *Теэтета* входит в состав критики первого определения знания, квалифицирующего знание как ощущение[3]. Сначала Сократ отождествляет это определение с изречением Протагора «Человек — мера всех вещей»[4], а затем — с тезисом о всеобщей изменчивости[5] в двух его вариантах — более грубом[6] и более изощренном[7]. Постановка проблемы заканчивается своего рода резюме, в котором Сократ подытоживает позицию своих «оппонентов», с тем чтобы опять к ней вернуться[8]: «Стало быть, ты превосходно сказал, что знание это не что иное, как ощущение, и все указанные утверждения совпадают: Гераклита — «все течет, словно река», многомудрого Протагора — «человек — мера всех вещей» и Теэтета, который полагает, что, исходя из этого, ощуще-

---

[1] Боургюé (Bourguet), которого цитирует г-н Робен, изд. *Федра*, введение, с. LVIII, примеч. 1. См. также прекрасный анализ, проведенный этим издателем на с. XXVI—LIX. Сравнение литературного произведения с живым существом принадлежит самому Платону, *Федр*, 264 c: δεῖ πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι, σῶμά τι ἔχοντα αὐτόν αὐτοῦ [всякая речь должна быть составлена, словно живое существо, у нее должно быть свое тело], ср. 268 d.

[2] Этим словом мы обязаны немецким критикам. Оно заимствовано из специальной театральной лексики, где ἐπεισοδιον означает действие между двумя выходами, εἴσοδοι, хора, т. е. сцены с диалогом двух-трех персонажей. История античной драмы показывает, что здесь мы имеем дело с частями, случайными по отношению к партиям хора, составляющим смысловое ядро трагедии.

[3] οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις, 151 e.

[4] πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, 152 a—c.

[5] ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται [ибо ничто никогда не есть, но всегда становится], 152 e.

[6] 152 d—155 e.

[7] 156 a—160 d.

[8] Один из основных приемов диалектики: прежде чем начать дискуссию, необходимо определить предмет спора. Благодаря этому выводы из обоюдно принятого *логоса* должны сами собой опровергнуть оппонента. См., например, резюме тезиса Кебета перед продолжительным рассказом о философских поисках Сократа, рассказом, который должен опровергнуть этот тезис, *Федон*, 95 b—e, с заключительным уточнением: τοιαῦτ' ἄττα ἐστίν, οἶμαι, ὦ Κέβης, ἃ λέγεις • καὶ ἰξεπίτηδες πολλάκις ἀναλαμβάνω, ἵνα μή τι διαφύγῃ ἡμᾶς, εἴ τέ τι βούλει, προσθῆς ἢ αφέλῃς [Вот, сколько помнится, то, что ты сказал, Кебет. Я повторяю это нарочно, чтобы ничего не пропустить и чтобы ты мог что-нибудь прибавить или убавить, если пожелаешь].

ние становится знанием»[1]. Опровержение также делится на три части. Походя и даже с долей презрения[2] Сократ сперва перечисляет несколько эристических аргументов, «обвинения», которые, вне всякого сомнения, распространяли уличные ἀντιλογικοί[3]. Это фальшивые основания, они не затрагивают суть вопроса. Поэтому Сократ со своей стороны предпочитает ответить на них устами Протагора[4]. Эта речь очень важна, поскольку в ней проблема знания увязывается с моральными и политическими понятиями, т. е. с управлением городом, что для Платона всегда оставалось вопросом первостепенной важности: постольку, поскольку речь идет только о физических ощущениях, судить о них может всякий. А вот когда мы переходим в область идей моральных, главное — это осознать, что теперь различие проводится не между *истинным* и *ложным* (как определить чье-либо преимущество в этом вопросе?), а между *полезным* и *вредным*. Так вот, судить об этом — дело людей, наиболее искусных. Существуют мудрецы[5], искушенные в политике. Поэтому, если допустить, что все постановления, которые город считает справедливыми, действительно справедливы[6], мудрецу надлежит заставлять город принимать постановления, которые мудрецу кажутся действительно полезными: все является истинным или ложным в зависимости от того, каким оно кажется; но не все является одинаково полезным или вредным. На этот счет существуют более правильные мнения, как, впрочем, и в отношении всего, что способствует хорошему состоянию людей. Врач правильно судит о здоровье, винодел — о вине, повар — о кушаниях: точно так же и политик правильно судит об интересах государства. В этом свете формула Протагора сводится к своего рода прагматизму. Такой поворот в характере его доктрины вызывает очередные возражения, на базе которых строится вторая часть ответа Сократа[7]. В своей аргументации философ указывает на то, что понятие *полезного* предполагает понятие *истинного*. В самом деле, откуда берется превосходство мудреца-политика? Либо оно объясняется его знанием внутреннего характера вещей, но тогда при

---

[1] 160 d—e.

[2] 164 c.

[3] 161 c—165 e; см., в частности, 161 c (1-й аргумент), 161 d—e (2-й аргумент), 163 b—c (3-й аргумент), 163 d—164 e (4-й аргумент).

[4] 166 a—168 c.

[5] σοφοί.

[6] Известно, что слово δόγμα, «постановление», изначально означает «то, что кажется хорошим», ὃ δοκεῖ.

[7] 169 d—172 c.

объяснении этого характера всем придется с ним согласиться, и вопрос отпадает сам собой; либо слова Протагора распространяются на понятие полезного так же, как и на все остальное: тогда мнение политика оказывается значимым только для него самого, оно не может быть исключением из «общего правила», и Протагор опровергает сам себя[1].

Оговорка софиста касательно *полезного* требует признания некоторой общей идеи этого понятия. Если существует полезное, которое *действительно* полезно, то существует полезное по природе, а все многочисленные *полезные* вещи в том виде, в каком они предстают в дольнем мире, соотносятся с какой-то свойственной им сущностью: поскольку второй тезис дилеммы, перед которой оказался Протагор, ложен, нам приходится признать истинность первого тезиса. Но это неизбежно приводит к философии идеи, бытия-в-себе. Как только мы принимаем истинность полезного и то, что эта истинность противоречит тезису Протагора, иной результат становится невозможен. Так, совершенно естественно критика положения о человеке-мере через отступление, посвященное мудрецу-политику, влечет за собой куплет о теории идей или по крайней мере указание на нее. Но теория идей в свою очередь неотделима от созерцания. Каким образом мудрому политику убеждать своих сограждан, если он не знает, что такое истинно полезное? И как ему это узнать? Исключение, сделанное для полити-

[1] В более развернутом виде аргументация Сократа выглядит следующим образом. 1) 170 a: повторение основного закона, τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι φησί που ᾧ δοκεῖ [что каждый мнит, то для него и существует]; 2) 170 a—b: во всем, что касается деятельности людей, они признают наставников, которые своим умением обязаны знанию; 3) 170 b—d: поэтому мудрость сводится к различению истинного. Каким образом согласовать это положение, устраивающее ту и другую стороны, с тезисом Протагора? a) 170 d—171 a: Протагор считает нечто более полезным, значит более мудрым, значит более истинным. Но бесчисленное количество людей думают иначе. Кто прав? Согласно самому Протагору, если больше тех, кто возражает, наименее истинно суждение того, кому возражают; b) 171 a—c: более того, мнение возражающих, которые полагают, что мнение Протагора ошибочно, согласно Протагору, где должно быть истинным. Следовательно, он должен признать свое мнение ложным, поскольку мнение, которое он считал ложным, исходя из его рассуждений, является истинным. Поэтому его мнение не истинно ни для кого — ни для него самого, ни для других; 4) 171 d—172 c: поэтому, если мы допускаем какое-то превосходство в сфере полезного, если существует *истина полезного*, то допускаем его потому, что с некоторой общей идеей этого понятия согласно все государство в целом. Полезное полезно по своей природе, φύσει, по своей собственной сущности, οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, 172 b. Куда ведет этот вывод — ясно.

ческой мудрости Протагором, предоставляет Платону слишком ценную добычу, и Платон больше не собирается ее упускать: весь ход предшествующей дискуссии обязывает его показать, что мудрец-политик *должен* быть созерцателем, или, другими словами, что настоящий политик — это философ, посвященный в θεωρία. Так, мы волей-неволей возвращаемся к проблеме, на решение которой, начиная с *Горгия*, начиная со смерти Сократа, направлена платоновская мысль. Преобразование государства есть и всегда было единственной полноценной деятельностью. Протагор это признает, и потому заслуживает уважения Платона. Но это же признание его подводит: допустив мудрость политическую, он должен признать мудрость созерцательную. И разве не справедливо, разве не само собой разумеется, что краткое упоминание об этой мудрости как раз и приходится на интересующее нас место?

Это упоминание звучит самой настоящей обвинительной речью. Пламенный голос философа никого не может оставить равнодушным. Здесь слышатся слова самого Платона, и говорит он с собственной душой. Следует ли нам согласиться с Виламовицем в том, что Платон только что пережил разочарование? Или утверждать вместе с Бёрнетом[1] и Тэйлором[2], что накануне отъезда в Сицилию он заранее сожалеет об уединенной жизни, которую ему предстоит оставить? Однако уже сам текст наводит на более естественное объяснение. Протагор сделал исключение только для *полезного*. «Что же касается справедливого и несправедливого, священного или нечестивого, то приходится согласиться, что по природе ничто не согласуется с этими понятиями, что они не имеют своей сущности, но становятся таковыми только тогда, когда так покажется группе, и на такой срок, на какой это мнение сохраняется. Вот к чему сводится мудрость Протагора»[3]. Опять это ненавистное правило! Платону оно прекрасно известно. Он столкнулся с ним еще в юности и видел, с какой настойчивостью ему противостоял Сократ. Тогда именно оно было руководящим в политике Афин, и предстает во всей своей красе в рассказе Фукидида о войне с мелиянами[4]. Именно в нем кроется несчастье Афин: источник погубивших этот город напастей лежит в том безмерном эго-

[1] *Greek Philosophy*, p. 244—245.

[2] *Plato*, p. 336.

[3] 172 b, см. в «апологии» Протагора, 167 c: ἐπεί οἷά γ' ἂν ἑκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ [ведь что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и справедливо, пока он так считает].

[4] V, 104 ss.

изме, который побуждал его к новым завоеваниям без учета прав побежденных. Это правило принесло Афинам лишь лютую ненависть соседей. Так, после их капитуляции Фивы и Коринф отказывают им в пощаде. По словам Плутарха, союзники просили Лисандра обратить всех жителей в рабство, а один фиванец даже предложил стереть город с лица земли и на оставшемся пустыре пасти скот. Но что значат все эти несчастья в сравнении с нравственной катастрофой? Город еще не успел прийти в себя, как обрекает на смерть Сократа[1]. В довершение всех бед судьи, приговорив Сократа, думали, что уничтожают максимы софистов, губительное влияние коих открылось слишком поздно. Они ошиблись в этом человеке: Сократ поплатился за школу, которую обвинял всю свою жизнь. А ведь уроки софистов были действительно предосудительны. И пусть сам Протагор даже не помышлял о ниспровержении общественных ценностей, но уроки, которые мог вынести из его учения какой-нибудь беспринципный честолюбец, очевидны. Если все мнения равноценны, если не существует никакого внешнего, абсолютного критерия истинности вещей, то действия человека становятся зависимыми от игры его страстей, а все его устремления сводятся к личному благу. Алкивиад ставит себя выше Афин, и он прав: Афины ставят себя над всеми греческими полисами, и они опять-таки правы. Ведь нет ни справедливого, ни несправедливого, ни благочестивого, ни неблагочестивого, есть только мое личное счастье, и оно требует, чтобы я был тираном. И вот, Алкивиад мечтает быть тираном Афин, так же как в период своего расцвета Афины стремятся наложить ярмо своей власти на всю Грецию. Конечно, такие выводы из своих речей Протагор бы не одобрил. Но это не отменяет необходимости их сделать. Благодаря диалогам прекрасно видно, каким успехом подобные идеи пользовались в Афинах. Смерть Сократа открыла Платону его призвание: он будет жить только для того, чтобы очистить от них свою родину. Вот какая задача привела его к созерцанию. Но и созерцание в свою очередь должно привести к спасению Афин. Забыть об этой цели мудрец не имеет права, даже когда он созерцает. В первую очередь он должен помешать какому-нибудь Калликлу или Фрасимаху портить таких благородных молодых людей, как Адимант и Главкон. Ведь они — его родные братья! Он и сам — мы в этом уверены — познал дурные прелести сей ложной мудрости. Но благодаря Сократу он сделал выбор, и его выбор требовал отречения от политики. Так Платон принес себя в жертву. Мог ли

[1] В 399 г., пять лет спустя после победы Лисандра.

он, учитывая это, оставаться спокойным при воспоминании о столь ненавистном ему учении? Ведь именно в этом вопросе на карту была поставлена вся его жизнь — как человека и как философа. Неужели не видно, что, поднимая проблему познания, он затрагивает вопрос о целесообразности своего выбора!

Ибо проблема познания — не только теоретическая проблема. От ее решения зависит вся дальнейшая деятельность человека: если истинно все, что истинным кажется, если поэтому, как показывает Сократ, не существует вообще никакой истины, то нет также ни справедливого ни несправедливого, нет блага и нет зла. Тот факт, что в «апологии» Протагора проблема познания ограничивается как раз таким практическим применением, вовсе не случаен. Ведь здесь для Платона самая суть вопроса. Истинное, действительно непреложное знание есть знание *Справедливости*. Но можно ли обладать им достоверно? Если знать можно только идею, то можно ли идею видеть? Когда в *Горгии* Платон отдает предпочтение созерцательной жизни перед жизнью оратора, он предполагает такую возможность. Этой же апорией начинается *Государство*: Главкону и Адиманту нет никакого дела до того, какова польза справедливых поступков и каковы выгоды от справедливости. Они хотят понять саму ее суть. Вспомним волнующую настойчивость этих молодых людей: «Никто никогда не порицал справедливость и не восхвалял справедливость иначе как за вытекающие из них славу, почести и дары. А саму справедливость или несправедливость, их действие в душе того, кто ими обладает, хотя бы это таилось и от богов, и от людей, еще никто никогда не подвергал достаточному разбору ни в стихах, ни просто в разговорах, и никто не говорил, что несправедливость — это величайшее зло, какое только в себе может содержать душа, а справедливость — величайшее благо. Если бы вы все с самого начала так говорили и убедили бы нас в этом с юных лет, нам не пришлось бы остерегать друг друга от несправедливых поступков; каждый был бы своим собственным стражем из опасения, как бы не стать сподвижником величайшего зла, творя несправедливость»[1]. Такова в общих чертах завязка дискуссии, и все сочинение служит тому, чтобы ее распутать.

Повторим еще раз: решение такого вопроса предполагает выбор образа жизни. Это Платон осознал еще в *Горгии*. Если для афинянина благородного происхождения единственный способ существования заключается в участии в государственных делах, то

[1] *Гос.*, II, 366 e—367 a.

необходимо выяснить, как нужно управлять городом: руководствуясь эгоистическими соображениями или претворяя в деле нравственный идеал; как тиран или как мудрец, как ритор[1] или как влюбленный в справедливость. Если принять вторую позицию, то необходимо найти способ достоверного познания образца, сообразно с которым мы будем действовать. Необходимость в этике требует метафизики, стремление жить справедливо вынуждает посвятить себя поискам справедливого самого по себе. Таким образом, еще раз отклонившись в сторону, мы снова приходим к концепции созерцательной жизни. Возникнув из необходимости быть справедливым, проблема знания неизбежно приводит к противопоставлению двух путей жизни: деятельности оратора и деятельности созерцателя.

Не будем забывать, что в *Теэтете* звучат слова самого Сократа! И произносит он их перед самой встречей со своим обвинителем Мелетом в царском портике. Поэтому, чтобы показать разницу между ритором и философом, Платон и подчеркивает их неодинаковое поведение перед судом: этот вставной *эпизод* позволяет связать наш текст с аналогичными пассажами из *Горгия* и *Государства*[2]. И здесь и там мы сталкиваемся с одним и тем же учением, к которому приводит один и тот же ход мысли. Логика повествования, заданная в *Горгии*, заставляет упомянуть о θεωρία в *Теэтете*.

Подлинное назначение *Горгия* — раскрыть задачу, достойную жизни свободного человека. Допустим, эта задача не «аполитична». Но тут возникает вопрос: должен ли гражданин включаться в общественную жизнь сразу же, должен ли он ради этого заниматься красноречием, или же ему лучше сосредоточиться на себе и определиться с принципами своей будущей деятельности? Так вот, политическая деятельность оказывается достойной только в том случае, если она справедлива. Значит, первая обязанность человека — быть справедливым. Поэтому, если в силу своего происхождения он призван государством участвовать в делах города, то, как человек свободный, действовать и управлять он может, только согласуясь с этой добродетелью. Но чтобы ее исполнять, о ней необходимо иметь достоверное знание. Значит, истинный правитель должен быть философом. Так, поставленная в начале диалога задача ведет к θεωρία.

---

[1] Все в том же смысле: «политический оратор» с оттенком недоброжелательности.

[2] *Горгий*, 484 c—e; *Гос.*, VII, 517 d.

Государство есть прямое продолжение *Горгия*. Что такое справедливость, справедливость сама по себе, по своей сути, вне зависимости от преимуществ, которые от нее получают? Таков вопрос Адиманта и Главкона. Этот вопрос самым естественным образом сводится к вопросу об истинной природе государства. Должное управление государством возможно только под властью людей справедливых, и порядок этого большого тела зависит от порядка его души. Этот переход обращает нас к проблематике познания, а поскольку подлинное познание есть созерцание, то — к требованиям созерцательной жизни. Отсюда — то значение, которое уделяется воспитанию мудреца в шестой и седьмой книгах. Но если в *Горгии* Платон ставит его выше ритора, то теперь он превозносит его перед тираном. Образ философа-правителя обобщает в себе весь замысел диалога. Ведь справедливым мудрец является только благодаря своему философскому образованию, а подчинить город порядку он может только потому, что теперь в порядке его душа. Стало быть, все опять-таки ставится в зависимость от знания справедливости, т. е. от ее созерцания. Но созерцание требует определенного образа жизни. Оно предполагает уединение: философу вовсе не случайно позволен долгий досуг; он в нем нуждается. Досуг не представляется только для его удовольствия. Практикуя θεωρία, мудрец все еще принадлежит государству и трудится ради своих сограждан. Закаляя свои силы в ви́дении образца, чеканя его образ в своем сердце, переживая его, философ обретает способность распространять вовне скрытую в образце добродетель. Словом, досуг мудреца есть необходимое условие для должного устроения государства.

Разве теперь не очевидно, что проблемы, поднятые в *Теэтете*, суть непосредственное следствие из выводов *Государства*? В *Государстве* устанавливается своего рода зависимость всего социального механизма от определенной формы знания и определенного образа жизни. Учение об идеях, о бытии, зримом в θεωρία, становится условием политического спасения. Теперь остается упрочить этот фундамент. Какие отношения связывают идеи с их земными копиями, в каких отношениях друг с другом находятся сами идеи? Эти вопросы решаются в *Парменида*. Но помимо трудностей, скрытых в самой системе, Платон, конечно же, должен был учитывать ту разностороннюю критику, которую могло вызвать столь необычное представление о знании. Разве оно не противоречило общепринятым идеям, в особенности в Афинах, где сердцу интеллектуалов оставались дороги наставления Протагора и Кратила? Поэтому он предпочитает рассмотреть данный вопрос специально, в отдельном сочинении, изложив, а затем опроверг-

нув существующие концепции познания. При этом он не упускает из виду и своего первоначального замысла: конечной его целью остается все то же преобразование государства. Достоверное знание и общественное спасение в его понимании нераздельны. Правитель должен быть философом. Но философствовать он должен по определенным правилам. Отсюда — проблематика *Теэтета*. Выше мы видели, почему современные Платону политики остаются вне сферы его внимания. Впервые на этот счет он высказывается в речи Протагора. Здесь говорится о политике, безразличном к справедливости, а значит и к истине; политике, который заботится только о полезном. Этой позиции нужно было что-то противопоставить, и уже сама логика, связующая отрицание достоверности познания с дурной политикой, требовала зависимости должного правления с надежным познанием. Так, одновременно с различением двух представлений о знании противопоставляются и два жизненных пути: либо истины не существует, и тогда можно жить как ритор или как тиран, либо же нечто истинное существует, и тогда от его познания зависит спасение государства. Отсюда — настоятельная необходимость указать на преимущество созерцателя, ведь тем самым мы указываем на истинные принципы общественной деятельности. Никоим образом не будучи искусственно добавленным отклонением, наш отрывок на самом деле раскрывает смысл всего диалога. Теперь становится понятным и то, почему этот пассаж начинается с похвального слова досугу. Ведь мы уже знаем, что, начиная с *Государства*, досуг философа наделяется политической значимостью, что он способствует благу целого и что уединение мудреца служит необходимой гарантией справедливости общественного порядка: об убежденности Платона в этих положениях лишний раз свидетельствует тот пыл, с каким здесь воспроизводятся аргументы Калликла. И действительно, по крайней мере начиная с *Горгия*, Платон руководствуется одной-единственной целью: определить образ жизни, подобающий свободным людям и позволяющий им жить такой жизнью ради спасения Афин[1]. При таком прочтении, согласующемся с духом двух предшествующих сочинений, портрет из *Теэтета* полностью вписывается в общую с ними картину. Это подтверждают слова Феодора: «Если бы твоя речь, Сократ, всех могла убедить так же, как и меня, больше мира и меньше зла стало бы среди людей»[2]. Что же отвечает

[1] См. *Теэтет*, 172 c—d, 173 a, 175 e, и непосредственные возражения в *Горгии*, 484 c—486 d.

[2] 176 a.

Сократ? В точности то же самое, чему нас учит *Государство*, а именно, что существует два мира, два образца, как здесь говорится[1]. Один мир, мир идей, божествен по своей природе, а значит — прежде всего справедлив. Другой, наш дольний мир, будучи миром изменчивым, необходимым образом предполагает противоположность благу[2]. В чем же искать исцеления? В том, чтобы подняться к миру идей и по возможности уподобиться образцу, то есть «жить справедливо и благочестиво согласно созерцательной мудрости»[3]. В общем, предписание известно[4] — φυγὴ ὁμοίωσις θεῷ. По-моему, здесь нет никакого призыва окончательно порывать с обществом. Смысл изречения раскрывается строчкой ниже: нужно бежать[5] подлости и стремиться к добродетели, причем не так, как об этом думает большинство — чтобы *казаться* честным человеком и избегать репутации человека дурного, но чтобы действительно *быть* по возможности справедливым и тем самым уподобиться Богу[6]. Но к этому же выводу приводят *Горгий* и *Государство*. Платон нисколько не изменился. Упоминание о наказании дурных людей и воздаянии людям хорошим[7] только лишний раз подтверждает постоянство платоновской мысли.

Значит, если уж и говорить о каком-то прогрессе *Теэтета*, то исключительно в степени насыщенности теологической формулировки: мы уже знаем, что в действительности Бог Платона тождествен всеобщему идеальному образцу или, точнее, тому запредельному сущности высшему бытию, которое в *Государстве* именуется идеей блага. Так вот, если в *Государстве* философ по-

---

[1] 176 e.

[2] Согласно закону, что всякое изменение возникает при переходе из одной противоположности в другую, *Теэтет*, 176 a; см. *Федон*, 70 d сл.

[3] δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, 176 b. Примечательно, что сочетание δίκαιον καὶ ὅσιον слово в слово отвечает на утверждение софиста: ἐν τοῖς δικαίοις καὶ ἀδίκοις καὶ ὁσίοις καὶ ἀνοσίοις ἐθέλουσιν ἰσχυρίζεσθαι ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον [что же касается справедливого или несправедливого, священного или нечестивого, то им угодно настаивать, что ничто из этого не существует и не имеет собственной сущности], 172 b. Из тезиса Протагора следует, что нельзя жить справедливо и благочестиво, поскольку неизвестно, что такое справедливость и благочестие. Значит, невозможно и спасение государства, οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατὸν. Нравственная жизнь, напротив, предполагает достоверное созерцательное знание, δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως.

[4] См. *Гос.*, X, 613 b.

[5] φεύγειν.

[6] См. фрагм. из *Антифона* и *Гос.*, II.

[7] 176 d—177 b. Напоминание об эсхатологии *Горгия* и *Государства*.

дражает идеям[1], то в *Теэтете* он должен уподобиться самому Богу. Впрочем, все это только лишний раз подтверждает наш тезис.

---

[1] *Гос.*, VI, 500 c—d: ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα ὁρῶντας καὶ θεωμένους οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιουσθαι... θείῳ δὲ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κοσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται [видя и созерцая нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла, он этому подражает и как можно более ему уподобляется... общаясь с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах]. Эта оговорка, столь характерная для греческого сознания, присутствует и в *Теэтете*, κατὰ τὸ δυνατόν, 176 b; ср. *Ник. эт.*, X, 7, 1177 b 31 сл.

ГЛАВА III

ПРОБЛЕМА ЗАКОНОВ

В период, отделяющий *Теэтет* от *Законов*, философ дважды посетил Сицилию и наконец-то столкнулся с трудностями реальной политики[1]. Во время своей первой поездки в Сиракузы, приблизительно в 388 г., пришедшейся на правление Дионисия Старшего, Платон знакомится с Дионом, двадцатилетним молодым человеком, зятем тирана. Юноша отличался правдивой и пламенной натурой. Платон его полюбил. Конечно, они часто беседовали о наилучшем способе правления обществом, которое изнемогало под тяжкой дланью старого тирана и настоятельно нуждалось в реформах. Дион подолгу расспрашивал об этом человека, знавшего Сократа. Как лучше всего творить справедливость в государстве?

После смерти Дионисия I в 367 г. место тирана занимает его тридцатилетний сын Дионисий II. Вот оно, время улучшить существующий режим, разумно сочетать единоличное правление с возможно большими гражданскими свободами. Здесь нужен советчик, и Дион обращается за помощью к своему афинскому другу. Но для надлежащего воспитания Дионисий не годится уже по возрастным данным, ведь в *Государстве* ясно говорится, что воспитание правителя должно начинаться с двадцати лет. Кроме того, пусть Дионисий и выказывал какое-то любопытство касательно познания добродетели, он был совершенно не готов к этому испытанию ни душой ни телом. Наконец, тиран завидовал Диону. Искренне привязавшись к философу и сочтя, что его любят меньше, Дионисий изгоняет своего родственника. Платон становится мишенью дворцовых интриг, чувствует неприязненное отношение бывшего министра Дионисия I Филистида, задетого изгнанием своего любимца, и принимает решение вернуться домой. Прождав несколько месяцев, он в 366 году[2] он прибывает в Аттику.

---

[1] Об этих событиях см. **Виламовиц**, *Платон*[2], I, гл. 15.

[2] Или 365-м.

Там уже обосновался Дион. Ему удается приобрести земельный участок, что предполагает предварительное получение гражданства. В Афинах ему оказывает гостеприимство юный член Академии Каллипп. Вне всякого сомнения, Дион держит учителя в курсе дела относительно всех своих планов. Господство Дионисия Старшего лишило независимости многие города Сицилии и Италии. И в первую очередь с такой утратой не могли смириться Сиракузы. Для некогда свободных государств требовалось найти способ правления, при котором власть государя отвечала бы законным требованиям граждан. Это предполагало написание конституции. Под руководством Диона Платон смог ознакомиться с массой юридических тонкостей и конкретных фактов. Весь этот громадный материал получил позже свое воплощение в *Законах*. Одновременно обнадеживающие вести доносятся из Сицилии. Ходят слухи, будто Дионисий серьезно увлекся философией. Он и сам постоянно приглашает Платона, обещая вернуть также Диона. Сам Дион вместе с Архитом из Тарента настаивают на том, чтобы Платон прислушался к тирану. Наконец Платон уступает. Весной 361 года он вместе со Спевсиппом отплывает в Сицилию и ... «попадает во власть Харибды»[1].

Действительно ли он тешил себя иллюзиями? Думал ли он осуществить правление, которое славит в *Законах*[2], — правление юного тирана под руководством наставника-философа? Считал ли он, что, несмотря на неудачу первой поездки, сейчас со своей задачей он справится? Если да, то разочарование пришло очень быстро. Дионисий ни во что не ставил свои обещания. Его философский пыл угас при первом же испытании. Для Платона первым условием познания блага является исправление нравов[3], а Дионисий пил и вел распущенный сицилийский образ жизни. Его гость, тоже философ, Аристипп из Кирены, отговаривает его от всякой аскезы. Вместо обещанного возвращения Диона, Дионисий конфискует его имущество и принуждает его жену выйти замуж за другого. Платон сталкивается с властителем и в других вопросах. Он опять хочет уехать. Сама его жизнь была в опасности. Но отплыть обратно ему удается только в 360 году. На сей раз провал был полным.

Отныне учитель теряет всякий интерес к происходящему в Сицилии. Он остается в стороне от экспедиции Диона в 357 году, хотя

---

[1] *Письмо* VII, 345 e.

[2] IV, 708 d—712 a.

[3] *Письмо* VII, 340 b—341 a.

и позволяет своим ученикам к ней присоединиться. В числе отряда Диона был и Каллипп. Четыре года спустя он убьет своего бывшего гостя. Этот завершающий удар только укрепит философа в его стремлении к уединению, а также, конечно, в его пессимизме.

Напоминание обо всех этих событиях необходимо для понимания атмосферы, в которой составлялись «Законы»; благодаря им проясняются различные аспекты последнего произведения Платона.

Прежде всего обратимся к содержательной его стороне. Главное, к чему стремился Дион, — это возвращение свободы тем греческим городам Сицилии и Италии, на которые Дионисий Старший наложил бремя своей власти. Конечно, возвращения полной свободы не предвиделось: от тирании предполагалось перейти к чему-то вроде умеренной монархии и по возможности приблизить последнюю к идеальной модели, изображенной в *Государстве*. Разумеется, ни Дион ни его учитель не питали особых иллюзий касательно этой модели. И философ, и будущий владыка не могли не сомневаться в безусловном характере норм их справедливого государства. Зато они могли ими вдохновляться. Перед ними простиралось словно невозделанное поле. Дело было не в том, чтобы восстанавливать прежний государственный строй в его традиционном виде. Требовалось в той или иной мере заложить принципиально новые основания. Их задача напоминала задачу οἰκισταί [колонистов], призванных обустраивать колонии. Речь идет о вполне осуществимом замысле, который Платон подолгу обсуждал с Сиракузцем, и все, что он делает в *Законах* — это переносит его на Крит[1].

Второй аспект *Законов* — это та смесь мечты и реальности, из-за которой данное сочинение выглядит более сложным, чем *Го-*

---

[1] Учитывая письмо VIII, написанное после смерти Диона в 353 или 352 г., можно достаточно ясно проследить связь между *Законами* и намерениями этого несостоявшегося владыки; см., в частности, 357 a сл.: ταῦθ' ὑμῖν ἐγῶ καὶ ζῶν διενοήθην γίγνεσθαι [Вот что я думал установить для вас, пока я был жив]; если бы факты не расходились с желаниями Диона, он заселил бы, κατῷκισα, оставшуюся часть Сицилии, вернув по домам жителей, которых Дионисий I насильно переселил в Сиракузы. В самих Сиракузах он предполагал установить правление, основанное в соответствии с принципами *Законов* на иерархии благ, иерархии души, тела и богатства, 355 b = *Законы*, III 697 b и V нач. Таким образом, государство было бы действительно счастливо, 355 c = *Законы*, I, 631 b. Для того чтобы с помощью богов (355 e) организовать все это и избежать одновременно злоупотреблений абсолютной власти и вольностей демократии, он собирался остановиться на форме правления, аналогичной спартанской или той, которую Платон рекомендует в своем сочинении, VI, 752 e, IX, 855 e.

сударство[1]. Желания Диона не осуществились на практике. Дело ограничилось подготовительными материалами. Никто не пытался реализовать этот проект в действительности. Вот почему *Законы* так и остаются программой. Конечно, они изобилуют конкретными деталями. Чувствуется, что речь идет о самом настоящем плане, причем для полной его реализации не хватает самой малости. Правда, когда Платон уступает просьбам своего друга и возвращается в Сиракузы, он выполняет свой долг. Похоже, он просто не мог поступить иначе. Однако ничто не подтверждает, что задуманная ими реформа была обречена изначально. К тому же успех — не единственный критерий перспективного начинания. В этом случае всякий прогресс был бы химерой. И все же успеха не было, а значит не было и того опыта, который мог бы стать пробным камнем для предложенных законоположений[2]. Вот почему в *Законах* Платон постоянно подчеркивает идеальный и предварительный характер своих взглядов. Перед нами уже не Каллиполис *Государства* и не реальный город, населенный магнетами из плоти и крови. Перед нами какое-то промежуточное образование, проект, где подробнейшим образом разрабатываются предписания, согласные с образцом, и при этом не упускается из виду, что данные предписания следует подчинить игре нашей жизни[3].

Да, успеха не было. О переживаниях философа на сей счет можно только догадываться. Ведь он не пустился в авантюру, как ребенок. В 367 году ему шестьдесят лет, в 361 году — шестьдесят

---

[1] *Мечта*: предполагаемое государство существует только в проекте, III, 702 d: τῷ λόγῳ συστησώμεθα πόλιν [попробуем сначала словесно устроить наше государство], и потому впереди еще достаточно времени, чтобы подобрать камни для будущей постройки, IX, 858 b—c: τιθῶμεν οὖν ἡμᾶς νῦν εἶναι μὴ τοὺς ἐξ ἀνάγκης οἰκοδομοῦντας, ἀλλὰ τοὺς ἐπὶ σχολῆς ἔτι τὰ μὲν παρατιθεμένους, τὰ δὲ ξυνιστάντας, ὥστε ὀρθῶς ἔχει, τὰ μὲν ἤδη τῶν νόμων λέγειν ὡς τιθέμενα, τὰ δ' ὡς παρατιθέμενα [итак, допустим, что мы сейчас не те люди, которых необходимость заставляет строить дом, а те, кто на досуге то сравнивает один материал с другим, то пробует эти материалы составлять вместе. Стало быть, мы вправе сказать, что часть законов уже установлена, другие же поставлены рядом для сравнения]. — Реальность: IX, 853 c—d, см. в частности предостережение в отношении человеческой природы и ее наклонностей, 853 e—854 a.

[2] *Письмо* VIII, 355 c: ὃ δ' ἀληθῆ ταῦτ' ἐγὼ παρακελεύομαι, ἐὰν γεύσησθε τῶν νῦν λεγομένων περὶ νόμων, ἔργῳ γνώσεσθε· ἡ δὴ βάσανος ἀληθεστάτη δοκεῖ γίγνεσθαι τῶν πάντων πέρι [а что я правильно вам советую, вы поймете на деле, если попробуете того, что ныне сказано о законах. А это, по-видимому, самый надежный пробный камень для всего этого].

[3] *Законы*, V, 739 a сл. На этот момент удачно обратил внимание **Виламовиц**, *цит. соч.*, с. 658 и примеч. 1.

шесть. Этому искушенному знатоку человеческого сердца не нужно объяснять истинную цену человека. Вспомним долгие его раздумья. И все же он поддается: вот она, долгожданная возможность осуществить идеальное правление — союз юного тирана с философом-Нестором. Платон верил в этот идеал раньше и останется верен ему при написании *Законов*[1]. Причина тому — основания всей его системы. Тут нет ничего удивительного. Ведь он, мудрый советчик царя, располагает не какой-то безликой мудростью. Он — поклонник вечной справедливости, справедливого-в-себе. В платонизме это значит, что он созерцает само бытие, единое-меру, т. е. высшие прекрасное и благо одновременно. Речь идет об учении, которое излагается в *Пире*, *Государстве* и *Филебе*. Вот с какой верой Платон прибыл в Сицилию. Автор Седьмого письма не добавляет к ней ничего нового: высшая истина требует особого знания. Это знание питает любовь. Его не постичь рассудочно, не выразить в словах, с ним нужно слить всю свою жизнь. Вспыхивает оно внезапно, в душе, как свет, засиявший от искры огня, и само себя там питает[2]. Мы возвращаемся к учению *Пира*: объект θεωρία выше всякого понятия и словесного выражения[3], он неизречим по своей сути. Конечно же, учитель приоткрыл перед Дионисием какие-то секреты этой божественной интуиции, но тиран услышал только слова[4]. В нем не было души подлинного ученика[5]. Возможно, именно это сильнее всего уязвило Платона. Все остальное было совершенно закономерно. Платон чувствует полную беспомощность: Дионисий с легкостью обвел его вокруг пальца. Понятно, что все эти события повлияли на тональность *Законов*: человек — всего лишь игрушка в руках богов.

---

[1] *Законы*, IV, 708 d—712 a.

[2] *Письмо* VII, 341 c—d.

[3] οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, 211 a; см. письмо VII, 341 c: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα [это не может быть выражено в словах, как остальные науки].

[4] *Письмо* VII, 341 b—c.

[5] О «божественной природе» и ее формировании, ср. *письмо* VII, 340 c—d, которое повторяет *Гос.*, VII. Об образе света см. *письмо* VII, 341 d: οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς [как свет, засиявший от искры огня]; *Гос.* VII, 521 c: ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον [тут надо душу повернуть от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия; такое восхождение мы верно назовем стремлением к мудрости]. О внезапном возникновении видения см. 341 d: ἐξαίφνης и *Пир*, 210 e. О продолжительности и сложности пути, 340 c: καὶ ὅσον πόνον ἔχει [и какой требует затраты труда], ср. *Гос.*, VII, 531 d: ἀλλὰ πάμπολυ ἔργον λέγεις [Но ты говоришь об очень сложном деле], и т. д.

Но здесь же раскрывается и самая волнующая их сторона. До конца своих дней, невзирая ни на какие превратности судьбы, Платон остается верным своему идеалу. По большому счету, провал с Дионисием — только случайность. Идеал тут совершенно ни при чем. В *Горгии* Платон показал, что счастье неотделимо от добродетели: эта истина останется для старика правилом, и ее развитию он отдаст последние свои силы. Ее раскрывают все двенадцать книг *Законов*. Конечно, на них лежит отпечаток бесед с Дионом и опыта при дворе Дионисия. Однако ничто не в силах заставить поступиться его великую душу главным. Попытаемся показать это применительно к созерцанию. Только поверхностное прочтение *Законов* позволяет утверждать, что в них старый Платон отрекся от своей веры. Говорить, что сюжет этого произведения лишен всякой философской проблематики, — значит упускать из виду, что для Платона политика неотделима от мудрости. Но ведь именно политика привела его к мудрости. Именно стремление создать справедливое государство побудило его искать подлинную справедливость. Наконец, именно в возвращении к людям с вестью о пережитом опыте, он видит самую неотложную обязанность мудреца-созерцателя. Авантюру в Сиракузах нельзя объяснить иначе. Если забыть об этом, она лишается всякого смысла. Платон отправился к Дионисию в качестве знатока θεωρία. С Аристиппом и Антисфеном, также гостями тирана, его роднит только имя φιλόσοφος. Вся его философия находит свое обобщение и завершение в интуитивном ви́дении блага — воздаянии за аскезу и диалектику. Можно ли поверить, что, взявшись за написание сочинения, основанного на материалах сицилийского опыта, он отказывается от своих принципов как раз тогда, когда речь заходит об основании счастливого, т. е. справедливого государства? Как его основывать, если не известно, что такое справедливость? И есть ли другое средство ее познания, кроме созерцания ее истинного бытия? В общем, отказ от θεωρία был бы вопиющей непоследовательностью со стороны автора *Законов*. Более того, Платон вошел бы в противоречие со своим жизненным идеалом как раз в том вопросе, который имеет к нему самое непосредственное отношение. Ведь к созерцанию он пришел как политик, желая установить законы согласно умопостигаемому порядку. Можно ли допустить, что вразрез с тем, что изначально было и всегда оставалось главным движителем его мысли, он вошел, как раз учреждая эти «законы»? Такое предположение было бы приемлемо только в том случае, если бы Платон совершенно недвусмысленно показал, что он отказывается от своего идеала, если бы он признался в своей ошибке в том,

что он знал только химеры, — словом, если бы *Законы* представляли собой палинодию, автор которой изъявлял бы желание впредь интересоваться только конкретным. Между тем в этом сочинении нет ничего подобного. Более того, понятным оно становится, только если ни на миг не упускать из виду ключевое требование *Государства*, а именно необходимость существования стражей-философов, которые, не спуская глаз с образца, ваяют дольнее государство по образу созерцаемого ими государства небесного. Это подспудное согласие между двумя диалогами заслуживает особого внимания. Действительно, приглядевшись внимательней, мы увидим, что на всем своем протяжении *Законы* требуют наличия правителей-философов, а в конце диалога уже прямо говорится о воспитании стражей[1].

Вообще, в том факте, что отягощенный годами и опытом Платон решил довести свои взгляды на справедливое государство до логического завершения и написать законы, нет ничего удивительного. У греков было обостренное чувство значимости *номоса*. «Ведь по закону верим мы в богов и правду от неправды различаем»[2], — вещает Гекуба у Еврипида[3], моля Агамемнона покарать фракийца Полиместора, убийцу ее сына. И царь обещает ей свою помощь: ведь он грек, а грека отличает уважение к нормам, утвержденным законом: «...бога ради и вечной правды я б желал, чтоб изверг возмездье принял от тебя»[4], — отвечает он. Если для варва-

[1] О связи *Законов* и теории идей см. **Брошар**, *цит. соч.*, с. 151—168.

[2] νόμῳ γὰρ δαίμονάς θ' ἡγούμεθα — καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὁρισμένοι, *Гекуба*, 800—801. Этим объясняется равнозначность ἄθεος [безбожного] = ἄνομος [беззаконного, см. **Еврипид**, *Ифигения в Тавриде*, 275, где ἀνομία θρασύς [дерзкий своим беззаконием] противопоставляется θεοσεβής [благочестивому], ст. 268; *Вакханки*, 387: ἀνόμου τ' ἀφροσύνας [беззаконного и глупца], 997: παρανόμῳ τ' ὀργᾷ [в беззаконной ярости], 995: τὸν ἄθεον ἄνομον ἄδικον [безбожный, беззаконный, несправедливый]: все дело в том, что отеческие предания, πάτριαι παραδοχαί, освящены *номосом*.

[3] Я не думаю, что здесь речь идет о «древнейшем законе человеческого рода», как того хочет Г. Вайль (H. Weil), который ссылается на *Царя Эдипа*, 865 сл., и *Антигону*, 453 сл.; действительно, см. *Законы*, X, 889 e: θεοὺς... εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι τέχνῃ, οὐ φύσει ἀλλά τισι νόμοις [о богах... подобного рода люди утверждают прежде всего следующее: боги существуют не по природе, а в силу искусства и некоторых законов]: это самое обычное представление в Афинах (см. 904 a: καθάπερ οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί [как боги, существующие согласно закону] и т. д.), но продолжение фразы, по-видимому, согласуется со взглядами вроде взглядов Крития: καὶ τούτους (θεούς) ἄλλους ἄλλη, ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι [причем в различных местах они (боги) различны сообразно с тем, какими каждый народ их понимает исходя из своего законодательства].

[4] 852—853.

ра убить гостя ничего не стоит, то для грека это постыдное[1] прегрешение. Таким образом, закон отличает грека от негрека[2]. Закон — показатель цивилизации, основа *полиса,* греческое творение по своей сути. Варвары собираются в стадо, и только грек способен подчиняться правилам, которые делают скопление людей чем-то организованным, порядком, красотой[3]. Стало быть, всякая реформа морали должна найти свое завершение именно в законе, ибо закон ее подтверждает, освящает и укрепляет. Человек умирает — закон остается. Он гарантирует проектам философа вечность и привносит в реальный мир то, что до него было только мечтой.

Объясняется же это привилегированное положение закона тем, что он закрепляет владычество разума: эллин отличается от варвара тем, что выделяет *разумное* из *животного*; но закон как раз и упрочивает такую спецификацию, внедряя ее в нравы. Λόγος претворяется в ἔθος[4]; а нрав в свою очередь преобразуют правила. Таким образом, наука о человеческих нравах, τὰ ἠθικά, в конечном итоге должна выражаться в законодательстве, а всякая моральная реформа воплощается в социальном институте. Платон замечательно передает эту функцию *номоса*. Словно куклами, которых дергают из стороны в сторону разные нити, нами руководят удовольствие и страдание с их ожиданием: отвагой — ожиданием удовольствия, и страхом — ожиданием страдания. К этому следует добавить расчет[5], решающий, что лучше, а что хуже: «Этот расчет, став общим установлением государства, получает имя зако-

---

[1] αἰσχρόν, 1247—1248.

[2] φύσει μὲν βάρβαροι ὄντες, νόμῳ δὲ Ἕλληνες [если варвары живут по природе, то эллины — по закону], *Менексен*, 245 d.

[3] См. *Гекуба*, 1129—1131. Варвар Полиместор мечтает только о мести, ему хочется убить Гекубу. Агамемнон предлагает им высказаться и по очереди изложить свои жалобы. Выслушав ту и другую сторону, царь обещает рассудить их по справедливости: ἴσχ' · ἐκβαλὼν δὲ καρδίας τὸ βάρβαρον — λέγ', ὡς ἀκούσας σοῦ τε τῆσδε τ' ἐν μέρει κρίνω δικαίως [поудержись. И удалив из сердца — Свирепое желанье, говори, — Чтоб, выслушав обоих вас, сказать — По совести я мог, за что ты терпишь]. Перед нами то же движение вперед, что и в *Эвменидах*. На смену варварскому обычаю око за око, когда оскорбленный сам вершит суд, приходит правовое судебное разбирательство. См., наконец, *Медея*, 1329—1332: ошибка Ясона состит в том, что он женился на варварке, предавшей отца и родину, и в том, что он ввел ее в греческий дом. Гречанка никогда не убила бы собственных детей, 1339. Вообще, о таком преимуществе *номоса* очень полезно прочесть: **P. M. Schuhl**, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1934, p. 152, 356 сл.

[4] νόμῳ καὶ ἔθει, *Кратил*, 384 d.

[5] λογισμός.

на»[1]. Для Платона νόμος равнозначен порядку, τάξις[2]. А поскольку в основе связи закона и порядка лежит зависимость закона от разума[3], главной заботой мудрого законодателя, о том, что он должен просить в своих молитвах, оказывается обладание разумом. Именно ввиду этого блага будет он устанавливать нормы своих законов[4]. Добродетель, которую он должен преследовать в первую очередь, есть та добродетель *нуса*, что возглавляет все остальные добродетели и называется φρόνησις[5]. Если νοῦς — высшая и на-

---

[1] ὅς γενόμενος δόγμα πόλεως κοινὸν νόμος ἐπωνόμασται, *Законы*, I, 644 d; см. 645 a: τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσῆν καὶ ἱεράν, τῆς πόλεως κοινὸν νόμον ἐπικαλουμένην [а это и есть златое и священное руководство разума, называемое общим законом государства].

[2] *Законы*, II, 673 e: μετὰ νόμων καὶ τάξεως [согласно законам и порядку], см. *Филеб*, 26 b: Гармония νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ' εθετο [установила закон и порядок, заключающие в себе предел]. Верховенство порядка особенно чувствуется в χορός, этом, так сказать, цветке греческого сознания. Можно даже сказать, что афиняне «проводили половину своей жизни в подготовке и проведении хороводов или же в их созерцании» (**H. Weil**, *ad Iph., Taur.*, 1046). Отсюда такие выражения, как в «Евтидеме», 279 c: τὴν δὲ σοφίαν ποῦ χοροῦ τάξομεν; ἔν τοῖ ς ἀγαθοῖς, ἢ πῶς λέγεις [ну а в каком хоре мы поместим мудрость? Среди благ? Как ты думаешь?]; у **Ксенофонта**, *Домострой*, VIII, 20: χορὸς σκευῶν ἕκαστα φαίνεται [каждый род кажется хором утвари] (в доме, где все на своем месте) и поправка Винкельмана в *Ифиг. в Тавр.*, 1046: ποῦ τετάξεται χοροῦ вместо (φόνου) [«где в хоре поместить его», вместо «в этом звучании»].

[3] φύγων νόμον τε καὶ λόγον [избегая закона и рассуждения], *Гос.*, IX, 587 e; τοῖς νοῦν τε καὶ νόμον ἔχουσιν ὀρθόν [тем, у кого в порядке ум и закон], *Законы*, II, 674 a; καὶ ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι, τούτῳ πειθομένους (δεῖ) δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ τάς τ' οἰκήσεις καὶ τὰς πόλεις διοικεῖν, τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον [мы должны, насколько позволяет присущая нам доля бессмертия, убежденно следовать этой жизни как в общественных, так и в частных делах — в устроении наших государств и домов, — именуя законом эти определения разума], IV, 713 e—714 a.

[4] τιθέναι τὰς τάξεις τῶν νόμων, III, 688 a.

[5] 688 b: δέοι δὲ δὴ πρὸς πᾶσαν μὲν βλέπειν, μάλιστα δὲ καὶ πρὸς πρώτην τὴν τῆς ξυμπάσης ἡγεμόνα ἀρετῆς, φρόνησις δ' εἴη τοῦτο καὶ νοῦς [должно иметь в виду всю совокупность добродетелей, в особенности же первую, руководящую добродетель, а именно разумность и ум]; см. I, 630 e (законодатель должен ориентироваться не только на какую-то долю добродетели, но на всю добродетель в целом. Поэтому он будет собирать все ее части под эгидой φρόνησις); 631 c: ὃ δὴ πρῶτον αὖ τῶν θείων ἡγεμονοῦν ἐστὶν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις [первое же и главенствующее из всех благ — это разумение] (далее следуют σωφροσύνη μετὰ νοῦ [сопутствующая уму умеренность], справедливость и мужество; им подчиняются человеческие блага: здоровье, красота, сила и ловкость тела, богатство), 631 d (законодатель должен подчинить человеческие блага благам божественным, а последние — νοῦς ἡγεμών [уму-руководителю]). Об этой иерар-

правляющая часть души, то закон — высшая и направляющая часть государства: подобно тому, как все остальные составляющие души — чувства, эмоции, желания — должны подчиняться уму, точно так же все население государства должно подчиниться руководящей воле закона[1]. Если такого подчинения не происходит, повсюду возникают разногласия и дисгармония[2]. Ведь закон есть своего рода принцип согласия. Недаром одно и то же слово νόμος означает правильное согласие одновременно и в музыке, и в государстве[3]. И, по всей вероятности, именно такая связь побудила Платона ввести в *Законы* новшество, ставшее характернейшей их особенностью. Уже задолго до него у аэдов существовало обыкновение предварять свои песни прелюдией[4]. Учитель переносит это обыкновение в сферу закона-νόμος[5]. Теперь каждому гражданину дается возможность получить представление о сути закона в целом, увидеть связь между формулировкой и ее рациональным основанием.

хии благ см. также IV, 724 a—b. Об обыденном понимании счастья см. II, 661 a—b.

[1] III, 689 a—b.

[2] διαφωνία, πλημμέλεια, 689 a, c.

[3] III, 700 b, IV, 722 d, V, 734 e (оба этих пассажа имеют характер вступления, προοίμιον, к *Законам*, аналогичного вступлению, с которого начинается музыкальное произведение), VII, 799 e—800 a.

[4] προοίμιον, φροίμιον, φροιμιάζεσθαι, προαύλιον, *Кратил*, 417 e.

[5] *Законы*, IV, 722 d—723 d. Пространное изложение *обязанностей* (IV, 715 e—734 e) выступает, таким образом, как одно большое вступление: A. *Обязанности по отношению к Богу* (IV, 715 e—717 b), которые подразделяются следующим образом: Бог — начало, середина, конец (715 e—716 a), следование Богу (717 b—c), чистота в служении Богу (716 d—717 a), культ (717 a—b). — B. *Обязанности по отношению к родственникам* (717 b—718 c) делятся на: обязанности по отношению к отцу и матери (717 b—d), погребение (716 d—817 a), обязанности по отношению к детям и другим родственникам (718 a—c). — C. *Обязанности по отношению к самому себе* (V, 726 a—730 b), а именно: обязанности по отношению к душе (726 a—728 d), обязанности по отношению к телу (728 d—e), обязанности в отношении богатства (728 e—729 e), дружба и взаимоотношения (729 c—e), гостеприимство (729 e—730 b). — D. *Добродетели, которые украшают жизнь* (730 b—732 d), а именно: честность (730 c—d), справедливость (730 d—e), умеренность и благоразумие (730 e), жалость к дурным людям (731 d), укрощение себялюбия (731 d—732 b), надежда на богов (732 b—d). — E. *Добродетель и удовольствие* (732 e—734 e). Точно так же почти вся Десятая книга есть не что иное, как прелюдия к законам относительно нечестия; см. 907 d: καλῶς ἡμῖν εἰρημένον ἂν εἴη τὸ προοίμιον ἀσεβείας περὶ νόμων… μετὰ τὸ προοίμιον τοίνυν λόγος οἷος ἂν τῶν νόμων ἑρμηνεὺς ὀρθῶς γίγνοιτο ἡμῖν [наше вступление к законам о нечестии, по-видимому, сделано удачно… вслед за вступлением мы можем выставить требование, правильно истолковывающее законы].

Цель номоса — благо целого[1], а благо целого есть добродетель[2], которая, согласно великому сократовскому принципу, составляет счастье каждого гражданина[3]. Поэтому для взрослых граждан предписывается программа добродетельной жизни[4], а поскольку достоинство взрослого человека зависит только от степени его воспитания, Платон долго повествует о формировании человека, но не того, который, как в *Государстве*, должен управлять обществом, а простого гражданина, призванного подчиняться законам[5]. С другой стороны, поскольку добродетель — это, по существу, согласие, поскольку закон в первую очередь гарантирует гармонию, в жизни ребенка и взрослого большое место отводится праздникам, одновременно религиозным и музыкальным. Их назначение — приучать душу к справедливости, а тело — к мерным

---

[1] IV, 715 b: οὔτ' εἶναι πολιτείας, οὔτ' ὀρθοὺς νόμους ὅσοι μὴ ξυμπάσης τῆς πόλεως ἕνεκα τοῦ κοινοῦ ἐτέθησαν [(это) не есть государственное устройство: неправильны те законы, что установлены не ради общего блага всего государства в целом].

[2] IV, 707 d: ἀλλὰ γὰρ ἀποβλέποντες νῦν πρὸς πολιτείας ἀρετὴν καὶ χώρας φύσιν σκοπούμεθα καὶ νόμων τάξιν, οὐ τὸ σώζεσθαί τε καὶ εἶναι μόνον ἀνθρώποις τιμιώτατον ἡγούμενοι, καθάπερ οἱ πολλοί, τὸ δ' ὡς βελτίστους γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἂν ὦσιν [однако сейчас мы и природу местности, и строй законов обсуждаем с точки зрения наилучшего государственного устройства, ибо мы считаем самым ценным для людей не спасение во имя существования, как это считает большинство, но достижение совершенства и сохранение его на всем протяжении своей жизни]; 718 c: βουλοίμην ἄν αὐτοὺς ὡς εὐπειθεστάτους πρὸς ἀρετῆν εἶναι, καὶ δῆλον ὅτι πειράσεται τοῦτο ὁ νομοθέτης ἐν ἁπάσῃ ποιεῖν τῇ νομοθεσίᾳ [я хотел бы, чтобы граждане покорно следовали добродетели. Очевидно, и законодатель постарается провести это через все свое законодательство]; VI, 770—771 a. Сам уголовный закон имеет в виду благо наказываемого, IX, 854 d—e: οὐ γὰρ ἐπὶ κακῷ δίκη γίγνεται οὐδεμία γενομένη κατὰ νόμον... ἢ γὰρ βελτίονα ἢ μοχθηρότερον ηττον εξειργασατο τον την δικην παρασχοντα [дело в том, что по закону ни одно наказание не имеет в виду причинить зло... оно делает наказываемого либо лучшим, либо менее испорченным].

[3] II, 661 d—663 d. См. VIII, 829 a—b, где счастливой называется жизнь, при которой не причиняют и не претерпевают несправедливости. Первое условие обеспечивается исполнением добродетели справедливости, «связи города» (IX, 945 d), второе — подготовкой к войне в мирное время.

[4] VII, 807 c—e.

[5] Определение воспитания, I, 643 d—e. Воспитание и удовольствие, II, 653 a—c. Формирование добродетели, *там же*. Воспитание на личном примере, V, 729 c. Участие в богослужениях, VII, 796 c. Игры, *там же*, 797 a—d. Ранний подъем, 808 c—d. Роль νομοφυλάξ [стража законов] — попечителя детей, 809 a. Воспитание, 809 b—810 c. Обучение у грамматика и кифариста, 812 b. Танцы, 814 e—817 e. Математика, 817 e—818 c (о значении арифметики, см. V, 747 b по поводу числа 5040). Астрономия, 820 e—822 c. Осуждение педерастии, VIII, 835 d—842 a.

движениям[1]. Известно, насколько прекрасное зрелище способствует моральному совершенству: «Ведь и в μουσική[2] есть телодвижения и напевы. Но так как предметом этого искусства служат гармония и ритм, то оно может быть только ритмичным и гармоничным; поэтому совершенно неверно уподобление, которое делают учителя хоров, когда говорят о красочности напевов или телодвижений. Что же касается телодвижений и напевов человека трусливого или мужественного, то справедливо можно признать, что у мужественных они прекрасны, у трусливых — безобразны. Но чтобы не возникло у нас по этому поводу чрезмерного многословия, давайте просто признаем, что все телодвижения и напевы, выражающие душевную и телесную добродетель — ее самое или какое-либо ее подобие — прекрасны, а все те, что выражают порок, безобразны»[3]. Но кому же оценивать эти реалии? Разумеется, лучший критерий оценки их есть то удовольствие, которое они вызывают. Однако будет ли это удовольствие первого встречного? Не будет ли самой прекрасной музой та, что радует лучших, безупречно воспитанных, — более того, муза, которая радует человека, превосходящего всех своей добродетелью и воспитанием? Подводя резюме всего сочинения, эта фраза одновременно возвращает нас к самому существу его проблематики.

Поскольку государство подобно индивиду, у него также должно быть свое личное счастье[4]. Но личное счастье есть не что иное, как внутренний порядок, возникающий благодаря справедливости, умеренности и мужеству, достоинствам, находящимся под началом φρόνησις, достоинства *нуса*. Только так мы избежим всякого раздора, всякой διαφωνία, и миром насладится вся наша душа в целом. Здесь нельзя не вспомнить об учении *Государства*, очевидным образом предполагающем концентрацию взгляда *нуса*-руководителя[5] на божественном образце, на идее блага. Сходство человека и государства требует наличия у государства органа, аналогичного человеческому *нусу*. Отсюда необходимость в классе философов, представляющих *нус*, людей, чей духовный взгляд

---

[1] II, 653 d—654 a.

[2] μουσική [мусическое искусство] — это одновременно песня (с музыкальным сопровождением или без оного) и танец, который исполняет один человек, или многие (χορεία). *Телодвижения*, σχήματα, относятся к танцу, а *напевы*, μέλη, — к песне.

[3] II, 655 a—b.

[4] δεῖ δὲ αὐτήν (τὴν πόλιν), καθάπερ ἕνα ἄνθρωπον, ζῆν εὖ [он (город) должен хорошо жить, подобно отдельному человеку], VIII, 828 e.

[5] Этот образ снова появляется в *Законах*, IV, 715 e.

способен созерцать неизменный порядок. Этому требованию отвечают философы-правители из *Государства*. Однако в *Законах* оно выражено ничуть не меньше. Как, в самом деле, устанавливать справедливые законы, если не известна природа справедливости? И где искать эту природу? Может быть, в наблюдении за земными вещами? Если на сей счет и оставалась хоть какая-то иллюзия, то Платон окончательно распрощался с ней после сицилийской авантюры. Подавляющее большинство людей — люди дурные. «Обсудим и следующее: может родиться много братьев, сыновей от одних и тех же отца и матери; однако не будет ничего удивительного, если большинство из них окажется несправедливыми и лишь меньшинство — справедливыми»[1]. Поскольку законы устанавливаются не для героев, детей богов, а для смертных, у нас есть все основания опасаться столкновения с теми, кто опустится до самых вопиющих преступлений, до святотатства[2]. Кроме того, в силу какого-то естественного проклятья человек способен осквернить все хорошее[3]. Что, например, может быть прекраснее правосудия, умерившего все человеческие деяния[4]? Но раз оно так прекрасно, почему бы не быть прекрасной также и защите? Однако под прикрытием прекрасного имени[5] люди умудрились состряпать некое пагубное искусство, благодаря которому они могут выиграть всякое дело вне зависимости от того, справедливо оно или несправедливо[6]. Нет, чтобы познать справедливость, не нужно оглядываться на людей. Но если так, то где же ее еще искать, как не в другом мире? Где, как не там, найти сущность, законы которой предназначены для осуществления господства в этом мире? Так, сама природа *номоса*, его начало и его назначение приводят нас к созерца-

---

[1] I, 627 c. Не существует смертного создания, которое, будучи молодым и безответственным, могло бы вынести величайшую власть и не преисполниться тяжелейшего недуга, неразумия, заслужив ненависть самых близких своих друзей. Его душа вскоре портится, и вся его мощь уничтожается, III, 691 c—d, 713 c (неограниченный властелин неизбежно подвержен ὕβρις [необузданности, наглости]; см. **Софокл**, *Царь Эдип*, 873: ὕβρις φυτεύει τύραννον [наглость рождает тирана]. Намек на Дионисия II очевиден.

[2] IX, 853 c—d, 854 a: ξύμπασαν τὴν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀσθένειαν εὐλαβούμενος [остерегаясь вообще слабости человеческой природы].

[3] πολλῶν δὲ ὄντων καὶ καλῶν ἐν τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ τοῖς πλείστοις αὐτῶν οἷον κῆρες ἐπιπεφύκασιν, αἳ καταμιαίνουσί τε καὶ καταῤῥυπαίνουσιν αὐτά [Хотя есть много прекрасного в жизни человеческой, но к очень многим вещам как бы пристали язвы, которые пятнают и марают их красоту], XI, 937 d.

[4] ὃ πάντα ἡμέρωκε τὰ ἀνθρώπινα, см. **Еврипид**, *Гекуба*, 1129—1131.

[5] Т. е. риторики.

[6] 937 e.

нию. Это обнаруживается со всею очевидностью, если рассматривать закон в его отношениях к μουσική.

Воспитание посредством μουσική прекрасно постольку, поскольку оно влечет и приводит ребенка к такому образу мыслей, который признан законом[1] правильным и действительную правильность которого освятили своими делами люди старшие и достойные. Поэтому παιδεία должна приучать ребенка искать удовольствия в том, что предписано законом, и отбрасывать как страдание то, что закон запрещает, подражая во всех этих начинаниях верным закону старцам. Именно с этой целью учредили песнопения, которые на самом деле суть магические заклинания, предназначенные для того, чтобы сделать детскую душу созвучной с душой мудрецов[2]. Поэтому в своем ритме[3] и своей гармонии поэту надлежит заботиться только о подражании телодвижениям и напевам человека сдержанного, смелого и во всех отношениях хорошего[4]. Тем самым счастлив будет и город. Ибо добродетельный, рассудительный и мужественный человек обязательно будет счастлив, даже если у него нет ничего, что составляет благо в понимании черни, — здоровья, красоты и богатства[5]. Добродетель и счастье нераздельны. Самой жестокой кары заслуживает всякий, кто дерзнет утверждать, что существуют счастливые злодеи и что полезное — это одно, а справедливое — совершенно другое[6]. Но счастье неотделимо также от удовольствия. Поэтому со стороны законодателя было бы непростительным противоречием отрицать и тот факт, что жизнь самая справедливая есть одновременно жизнь самая приятная[7]. Ведь в этом случае его можно было бы резонно упрекнуть в том, что он отождествляет счастье и справедливость, спросив: а что, собственно, хорошего в справедливом, то есть счастливом образе жизни, если он не доставляет никакого удовольствия? Каким образом справедливость гарантирует счастье, если мы согласились, что счастье заключается в удовольствии? Словом, вести справедливую и благочестивую жизнь может убедить только учение, не отделяющее справедливость от удовольствия[8]. Вот какие истины должны запечатлеть в дет-

---

[1] πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον, II, 659 d.
[2] 659 d—e.
[3] ῥυθμος относится к телодвижениям (σχήματα) в танце.
[4] 660 a.
[5] 660 e—662 a.
[6] 662 b—c.
[7] 662 e—663 a.
[8] 663 a—b.

ских душах наши хороводы. Возвещая тождество самого лучшего и самого приятного, поэт должен не просто констатировать истину — он должен побуждать к добру, причем самым убедительным способом[1]. Так вот, мы учредим три хоровода — хоровод детей, хоровод эфебов и хоровод старцев[2]. Но что же будут петь сии «божественные люди»[3]? Ведь им подобает служить музе более благородной, нежели муза хороводов. Чтобы отыскать эту музу, выделим три элемента, составляющих прекрасную музыку. Как мы сейчас увидим, один из них предполагает созерцание идеи.

Хорошая музыка доставляет удовольствие своего рода приятностью (τις χάρις). Но приятность эта возникает лишь в последнюю очередь. Она — дополнительна и производна (συμπαρέπεται). Гораздо важнее польза от музыки и, самое главное, ее правильность (ὀρθότης)[4]. С пользой все ясно — это то самое положительное моральное воздействие, о котором мы только что говорили. Но что значит правильность музыки? Пища, например, бывает приятной и обладает своей «прелестью» (χάρις), когда она вызывает удовольствие. Но ее правильность и ее польза заключаются в оздоровительном достоинстве каждого отдельного продукта. Точно так же своя приятность и удовольствие наблюдаются в научных занятиях. Но их правильность, их польза, то, в силу чего они считаются благими и прекрасными, возникает благодаря истине[5]. Так же обстоит дело и с изобразительными искусствами. Их правильность возникает вследствие равенства воспроизведения и подлинника в отношении их очертания и качества[6]. Удовольствие, возникающее благодаря их подобию, только дополняет это первичное совершенство. Стало быть, единственным мерилом чего-либо удовольствие оказывается только тогда, когда нам не приходится оценивать упомянутые три элемента — пользу, истину и подобие — и когда наш предмет не несет с собою никакого вреда, но творится только ради самой своей приятности, именовать которую было бы лучше всего как раз «удовольствием»[7]. Назовем это удовольствие

---

[1] 664 b—c.

[2] 664 c—d. В последнем случае, чтобы побудить стариков петь публично, Платон рекомендует им употребление вина, в связи с чем третий хор и называется «дионисийским», 666 b—666 c.

[3] 666 d.

[4] 667 b.

[5] 667 c—d.

[6] τοῦ τε τοσούτου καὶ τοῦ τοιούτου, 667 d.

[7] 667 d—e.

забавой и ни в коем случае не будем смешивать ее с подражанием и равенством. Ибо равное является равным и пропорциональное — пропорциональным[1] вовсе не в силу удовольствия или ложного мнения, а в силу истины[2].

Так вот, чем же еще, как не воспроизведением и подражанием, может быть μουσική? Но тогда удовольствие не есть мерило данного искусства. Музыка, которая ничему не подражает, пусть даже таковая и существует, для нас совершенно бесполезна. Мы предпочтем ту музыку, что подражает прекрасному и достигает с ним сходства[3]. Но ведь подражание бывает точным, когда соблюдаются очертания и характер подлинника. Следовательно, судящий о музыкальном произведении должен знать его сущность[4], он должен знать назначение и характер образца, которому подражают. Иначе ему не разобраться, соответствует сочинение своему замыслу или нет. Оставаясь в неведении относительно правильности произведения, оценить, какая перед нами поэма — хорошая или дурная — невозможно[5]. Таким образом, подлинный ценитель искусства должен отвечать трем условиям: он должен знать подлинник, понимать, насколько точно подлинник воспроизводится и, наконец, судить о красоте его исполнения[6]. Теперь, определившись с критериями оценки всякого произведения искусства, применим их к искусству мусическому, памятуя о том, что ошибка в данном вопросе наиболее пагубна, ибо она способна повредить нравы. Ошибка эта может проявиться по-разному. Например — в несогласованности слов и телодвижений, в частности, когда слова мужчины сочетаются с напевами и телодвижениями женщины; напевы и жесты свободного человека сочетаются с ритмом раба; ритмы и жесты свободного человека сочетаются со словами и напевами раба. Далее, в одном произведении могут смешиваться крики животных, шум орудий и всяческие другие звуки, в то время как воспроизвести нужно всего лишь что-то одно. Наконец, ритм и жесты могут отделяться от напева, стихи декламироваться без музыкального сопровождения, а ритмические мелодии звучать без слов, когда, например, раздаются только звуки кифары или флейты, так что совершенно невозможно понять, что значит эта мелодия без какого-либо текста и какой хоть в чем-то осмысленный об-

[1] σύμμετρον, «соразмерное, то, что подчиняется одной и той же мере».
[2] 668 a.
[3] 668 a—b.
[4] οὐσία, 668 c.
[5] 668 c—d.
[6] 669 a—b.

разец она воспроизводит[1]. Песне наших старцев далеко до всех этих ошибок. Превосходя самого поэта, они смогут судить не только о ритме и гармонии, они смогут судить, насколько благородно их подражание образцу и какова его нравственная ценность. Имея в виду все эти уровни, они своими заклинаниями устремят юные сердца к благу[2].

Мы едва ли разберемся в этом пассаже, если не соотнесем его с учением о созерцании. Главное в мусическом искусстве — не удовольствие слуха. Мусическое искусство есть искусство подражания, и прежде всего оно должно подражать прекрасному-в-себе, или благу. Значит, высшее назначение музыки — вести к благу. Но вести к благу она сможет, только достигнув подобия с ним, когда образ будет точно соответствовать своему образцу. Для этого образец нужно знать. Повторим еще раз, где он познается.

Подлинная музыка есть произведение разума. Она подчиняется νοῦς ἡγεμών. Она воспроизводит некий порядок, некую справедливость и привносит в наши души гармонию. Недостаток всех упомянутых ошибок состоит именно в том, что при них упускается из виду этот порядок, эта справедливость и эта подчиненность *нусу*. Конечно, речь здесь всегда идет о διαφωνία, различимой слухом. Но чувственный разлад происходит из порока более существенного. Причина внешнего диссонанса кроется в беспорядке духовном. И в основе этого беспорядка лежит неведение порядка-в-себе, идеи. Значит, если хорошая музыка обусловлена знанием сверхчувственной модели, то плохая — ее незнанием. Следовательно, если музыка наших старцев хорошая, если она влечет к добродетели, то приходится допустить, что образец видели либо они сами, либо те, кто ими руководят. Нам не обойтись без людей (конечно же, их будет очень немного), которые способны сопоставить подражание с его объектом. Но это значит, что они указанный объект чувствуют, что неизменный и справедливый его порядок они постигают оком своей души. Другими словами, нам необходима последняя инстанция, и ее существование невозможно без созерцания: все снова возвращает нас к θεωρία.

Это заключение подтверждает еще один важный текст *Законов*, где говорится об идее справедливости[3]. Справедливость по своей сути означает порядок, а несправедливость — беспорядок.

---

[1] 669 c—e.

[2] 670 e—671 a.

[3] IX, 859 c—e, 863 e—864 b.

Порядок царит тогда, когда страсти или низшие части души[1] — гнев и чувственные желания — подчиняются νοῦς ἡγεμών[2], а беспорядок — когда они восстают и когда гнев, страх, сладострастие, печаль, зависть, чувственные вожделения подчиняют своей тирании душу в целом. И дело не в том, вредит кому-либо несчастный, порабощенный такой тиранией, или нет: зло заключается в самом его состоянии, точно так же как справедливость добродетельного человека заключается именно в его упорядоченном подчинении *нусу*, безотносительно к возможным его поступкам[3]. Однако νοῦς, в свою очередь, может привнести порядок только если он его знает. Распорядитель внутреннего микрокосма сам должен обладать ясной идеей добродетели. Так что прежде всего справедливость зависит от *знания*, а несправедливость — от *незнания*, которое может быть двояким в зависимости от того, просто ли человек не знает, что такое справедливость, или же чванится своей мнимой мудростью[4]. Короче говоря, правильный порядок в душу каждого человека привносит не что иное, как знание высшего блага[5] и верховенство этого знания[6]. Как же постичь высшее благо? Этого Платон не уточняет. Впрочем, показательна уже та оговорка, с какой он оставляет нас в неведении: «каких бы воззрений ни держалось государство или некоторые частные лица на возможность его достижения»[7]. Действительно, за словосочетанием «некоторые частные лица» сложно не увидеть высшее сословие стражей законов. Платон любит такие литоты: часто они вносят в его речи необходимую деликатность. И как нельзя кстати эта деликатность звучит именно в нашем случае. Оба спутника афинянина, Мегилл и Клиний, не философы. Они не знают, что такое θεωρία. Их пугает малейшая абстракция. Поэтому, учитывая, что, упоминание афинянам истинного мнения касательно высшего блага[8] и определенной

---

[1] εἴτε τι πάθος εἴτε τι μέρος ὂν ὁ θυμός, IX, 863 b.

[2] См. IV, 713 e—714 b.

[3] 863 c—864 a.

[4] 863 c—d.

[5] τὴν τοῦ ἀρίστου δόξαν.

[6] ἐὰν αὕτη κρατοῦσα ἐν ψυχῇ διακοσμῇ πάντα ἄνδρα, κἂν σφάλληταί τι, δίκαιον μὲν πᾶν εἶναι φατέον τὸ ταύτῃ πραχθέν [если бы оно (правильное мнение о высшем благе) правило в душе каждого человека и тем самым приводило его в порядок, даже если бы он и ошибался, все равно следует считать вполне правильным поступок, совершенный таким образом], 864 a.

[7] ὅπῃπερ ἂν ἐφέσθαι τούτου (τοῦ ἀρίστου) ἡγήσωνται πόλις εἴτε ἰδιῶταί τινες.

[8] Что речь идет именно об *истинном* мнении, очевидным образом доказывает продолжение: ἐλπίδων καὶ δόξης τῆς ⟨μὴ⟩ ἀληθοῦς περὶ τὸ ἄριστον ἔφεσις τρίτον ἕτερον [третий вид (заблуждений) связан со стремлением к осуществле-

группы лиц, этим мнением располагающих, по всей вероятности, указывает на умную интуицию мудрецов *Государства*, намек, к которому он в данном случае прибегает, совершенно естествен. Из той же самой деликатности он избегает технических терминов в последнем тексте, который нам предстоит рассмотреть[1].

Афинянин только что начертал общие контуры государства магнетов: население, раздел земли, магистратуры, воспитание, война и мир, богослужения, — ничто не было им упущено. Но достаточно ли этого? Достаточно ли для всестороннего исполнения его замысла претворить в жизнь намеченное, получить желаемое, возвести запланированное? Нет, недостаточно. Дело можно считать законченным только тогда, когда помимо его осуществления гарантируется также вечное его совершенство. Не случайно третью парку, Атропос, именуют «Хранительницей»: завершая дело своих сестер, она препятствует нити судьбы обращаться вспять — нить судьбы становится необратимой[2]. Точно так же следует заботиться о гражданах — и не с тем только, чтобы здоровыми были их тела, но с тем прежде всего, чтобы верность законам блюли их души. Так мы приходим к выводу о прерогативе сохранности законов. Но каким образом сделать их столь же необратимыми[3], как нить нашей жизни? Об этом должен заботиться совет стражей. Его состав известен. Платон сообщает о нем, говоря о религиозных посланниках[4]. Ночной совет подобен голове государства. Жизнь в живом существе сохраняют прежде всего душа и голова[5] — именно от их совершенства зависит сохранность живого существа в целом. Но совершенными они бывают потому, что в душе есть интуитивный разум[6], а в голове — два высших чувства, зрение и слух. Словом, «спасение» живого существа есть следствие соединения *нуса* и самых благородных чувственных восприятий. Но в чем заключается преимущество *нуса*? В знании своего пред-

---

нию надежд и ⟨не⟩ правильного мнения о высшем благе], 864 b. Рукописи дают ἔφεσις, что явно противоречит смыслу, поскольку речь идет об ἁμαρτανόμενον [заблуждении]. Каким образом стремление к истинному мнению о высшем благе могло бы быть заблуждением? Гру (Grou) предлагал читать ἄφεσις [свобода от], Джексон — ὕφεσις [ослабление], Ингланд (England) и Риттер сохраняют ἔφεσις, но первый читает ἀμαθοῦς вместо ἀληθοῦς, а второй перед ἀληθοῦς добавляет μή. По-видимому, эта конъектура самая естественная.

[1] XII, 960 b, сл.

[2] ἄ-τροπος.

[3] τὴν ἀμετάστροφον δύναμιν, 960 d, см. 960 c, оконч.

[4] XII, 951 a сл.

[5] 961 d.

[6] νοῦς.

мета. Если врач не понимает, в чем заключается здоровье, а военачальник — что такое победа, можно ли в этом случае утверждать, что они проявляют свой ум относительно данных объектов? Так же обстоит дело и с государством. Если политик не знает цели, к которой он должен стремиться, он не заслуживает имени правителя и не может спасать то, назначение чего ему не известно. Значит, наша колония может быть совершенной только тогда, когда в ней появится начало, знающее всеобщую конечную цель, средства к ее достижению, а также то, насколько пригодны для ее реализации законы и люди. Без такого начала во всех своих деяниях город будет руководствоваться только случаем, подобно безумному и бесчувственному человеку[1].

Какой же части государства, какому его институту передать в ведение столь важную функцию? Ее нужно передать Ночному совету. Это образование должно являть всевозможные добродетели и главное — не преследовать многочисленные цели, но всегда иметь в виду нечто одно и пускать все свои стрелы именно туда [2]. Так, наши законы должны преследовать одну-единственную цель, и цель эта — добродетель[3]. Но поскольку сама добродетель также состоит из нескольких частей, одна из них неизбежно выходит на первый план, она принадлежит νοῦς-ἡγεμών и потому все остальные добродетели ей подчиняются. Далее, в случае с кормчим, врачом и военачальником ум каждого из них должен быть направлен на объект, связанный именно с ним. У каждого из них свой собственный *нус*, способный определить особый предмет, относящийся к той или иной сфере. На какой же предмет направлен ум политика? Попытаемся понять этот предмет в целом и по частям. В целом это добродетель. Она делится на четыре вида, каждый из которых сам по себе — один. Однако, взятые вместе, все они также считаются чем-то единым: совокупность мужества, мудрости и двух других видов добродетели называется именно добродетелью, как будто перед нами не множество составляющих, а нечто одно. При этом показать, чем они отличаются друг от друга и почему у каждой из них свое имя — несложно. Проблема возникает тогда, когда требуется объяснить, почему добродетелью называют также их совокупность. Чтобы ответить на этот вопрос, воспользуемся методом вопросов-ответов[4]. Почему две отдельно взятые добродетели,

[1] 962 a—c.

[2] 962 c—d.

[3] 963 a; см. I, 630 e сл.

[4] διανειμώμεθα γὰρ ἀλλήλοις τὴν ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν, 963 d окончание. Перед нами снова *диалектический метод*, но афинянин старается не употреб-

подпадая под одно и то же имя *добродетель*, тем не менее, отличаются друг от друга? Это объясняется тем, что мужество, например, не тождественно мудрости: если мужественным может быть и неразумное животное, то мудрость неотделима от *нуса*[1]. Но так объясняется их различие как видов — что же объединяет их в одном роде? Если их четыре, почему они составляют нечто одно? Каким образом они являются одновременно *единым* и *многим*[2]? С другой стороны, достаточно ли для полного знания о предмете знать только его имя, или же необходимо еще и знание определения, в особенности когда речь идет о предметах более всего выдающихся своими важностью и красотой? Ну а что в глазах законодателя, блюстителя законов и человека совершенных достоинств может быть важнее того, о чем мы сейчас говорим: мужества, умеренно-

---

лять этот технический термин. См. *Протагор*, 336 c: διαλεγέσθω ἐρωτῶν τε καὶ ἀποκρινόμενος [пусть он беседует, спрашивая и отвечая]; *Гос.*, VII, 534 d: ταύτης τῆς παιδείας... ἐξ ἧς ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι οἷοί τ' ἔσονται [получать именно такое воспитание, которое позволило бы им быть в высшей степени сведущими в деле вопросов и ответов] (двумя строчками ниже παιδεία именуется диалектикой, ἡ διαλεκτική). Методом вопросов и ответов пользовался уже Сократ; см. *Критон*, 50 c: ἐπειδὴ καὶ εἴωθας χρῆσθαι τῷ ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι [кстати, это твое обыкновение пользоваться вопросами и ответами] (беседа Законов с Сократом). У Платона этот прием связан непосредственно с теорией идей, см. например, *Федон*, 75 c—d: οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλόν τι ἢ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὁσίου καὶ, ὅπερ λέγω, περὶ ἁπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τὸ αὐτὸ ὅ ἔστι καὶ ἐν ταῖς ἐρωτησεσιν ἔρωτωντες καὶ ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι [Ведь не на одно равное распространяется наше доказательство, но совершенно так же и на прекрасное само по себе, и на доброе само по себе, и справедливое, и священное, — одним словом, как я сейчас сказал, на все, что мы в своих беседах и предлагая вопросы, и отыскивая ответы, помечаем печатью «бытия самого по себе»]. В данном случае это единственное место в *Законах*, где афинянин пользуется диалектическим методом в беседе со своими спутниками. В другом месте (X, 893 a сл.), поскольку двум другим старцам предмет его рассуждения не известен, на свои вопросы отвечает он сам: переправиться через «эти потоки» должен сперва один афинянин (Платон), поскольку он моложе и опытнее в таких переправах (πολλῶν ἔμπειρος ῥευμάτων, 892 d); его собеседники не искушены в диалектическом методе, и потому у них может закружиться голова, потемнеть в глазах (892 e—893 a, см. 886 b: σχεδὸν ὅ παντάπασιν ὑμεῖς ἔ ξ ω ζῶντες οὐκ ἂν εἰδείητε, ἀλλὰ ὑμᾶς ἂν λανθάνοι [то, чего вы, живущие в других условиях, пожалуй, не знаете: это остается от вас скрытым], и в нашем пассаже, XII, 963 d окончание: πῶς αὖ φράζεις [опять-таки, что ты хочешь этим сказать?]). Это все та же деликатность афинянина!

[1] 963 e.

[2] Эта апория составляет главную тему *Софиста*. В ней сосредоточена вся проблематика предикации.

сти, справедливости и мудрости[1]? Разве тому, кто должен воспитывать или порицать других, не нужно иметь отчетливого знания о характере добродетели[2]? Так что, если наше государство подобно мудрому человеку, то его голова должна быть разумна, а чувства — правильно сориентированы. Для этого члены Ночного совета, несущего функцию головы государства, должны получить образование, превосходящее образование прочих граждан. Каким быть этому образованию[3]? Вот он, ключевой пункт беседы. «Законы» подчиняются той же необходимости, что и «Государство»: сохранность государства возможна только под властью философа. Это значит, что правитель нуждается в специальном образовании, и потому наше сочинение завершает изложение παιδεία философа. Это — сводный камень, венчающий все остальное[4]. Если в *Государстве* термин παιδεία передается синонимичным ему именем диалектики, то *Законы* этого слова избегают. Почему, мы уже говорили. Однако эквивалент его не замедлил появиться: «Разве мы не утверждаем, что человек, стоящий во главе всякого учреждения, должен не только наблюдать за *многим*, но должен еще сосредоточить все свои мысли на *едином*, чтобы его познать, и, познав его, подчинить ему эти многочисленные вещи, охватив их все своим взором?»[5] Разве существует более точный способ изучения, видения всякой вещи, нежели восхождение от зрелища многочисленных и непохожих вещей к зрелищу единой идеи? Конечно, нет:

---

[1] 964 a—b.

[2] 964 c—d.

[3] 965 a—b.

[4] См. *Гос.*, VII, 534 e: ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι... ὥσπερ θριγκὸς τοῦς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκετ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων [Так не кажется ли тебе, что диалектика будет у нас подобной карнизу, венчающему все знания, и было бы неправильно ставить какое-либо иное знание выше нее: ведь она вершина их всех].

[5] οὐκοῦν ἐλέγομεν... μὴ μόνον δεῖν πρὸς τὰ πολλὰ βλέπειν δυνατὸν εἶναι, πρὸς δὲ τὸ ἓν ἐπείγεσθαι, γνῶναί τε καὶ γνόντα πρὸς ἐκεῖνο συντάξασθαι πάντα ξυνορῶντα; 965 b. Этот чрезвычайно важный текст повторяет учение *Государства*, VII, 537 c: τά τε χύδην μαθήματα παισὶν ἐν τῇ παιδείᾳ γενόμενα τούτοις συνακτέον εἰς σύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως... καὶ μεγίστη γε πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μή· ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ [а наукам, порознь преподававшимся им, когда они были детьми, должен быть сделан общий обзор, чтобы показать их сродство между собою и с природой бытия... И это самая главная проверка, имеются ли у человека природные данные для занятий диалектикой или нет. Кто способен все обозреть, тот — диалектик, кому же это не под силу, тот — нет].

метода, ведущего к большей ясности, не существует[1]. Поэтому стражам нашего божественного установления вменяется в обязанность тщательно различать тот тождественный элемент, который одинаково присутствует во всех четырех видах; элемент, остающийся одним и тем же в мужестве, умеренности, справедливости и мудрости; то самое, что полноправно именуется в них одним общим именем *добродетели*. Так будем же держаться этого единственного элемента и не оставим его без внимания, пока полностью не определим его сущности[2], пока не узнаем, является ли он чем-то одним, или какой-то совокупностью, или тем и другим вместе, или чем-то еще. В самом деле, возможно ли хотя бы приблизительное представление о добродетели, если мы не в состоянии сказать, сколько существует добродетелей: *множество*, *четыре* или только *одна*[3]? Но как получить такое знание? Таков вопрос Клиния. И наш тоже. Рассуждение афинянина снова неизбежно приводит к диалектике. Однако Платон избегает этого вопроса: «Пока еще слишком рано»[4]. Ниже он скажет: «Это довольно сложно»[5]. Подобные недомолвки не означают, что присутствия во главе государства диалектиков, то есть созерцателей, не требует система «Законов» в целом. На данный момент согласимся в этом вопросе и не будем уточнять природу знания этих людей[6]. Далее, то, что истинно в отношении добродетели, истинно также в отношении прекрасного и блага: во всех этих случаях стражи должны знать, каким образом и почему предмет их рассмотрения является единым. Их знание на этот счет должно быть надежным, то есть они должны уметь его доказать[7]. Отсюда следует вывод, что стражи за-

---

[1] 395 c. Интересно, что здесь технический термин ἰδέα используется в порядке исключения в хорошо известной формуле πρὸς ἰδέαν βλέπειν, см. *Гос.*, X, 596 b, и т. д. О противопоставлении множества предметов и одной идеи см. *Евтифрон*, 6 d; *Федр*, 265 d: εἰς μίαν… ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα [возводить к единой идее то, что рассеяно повсюду]; *Парменид*, 132 a, c, 157 d; *Теэтет*, 184 d, 204 a; *Софист*, 253 d; *Политик*, 308 c; *Филеб*, 64 e, и т. д.

[2] τί ποτ' ἐστιν.

[3] 965 c—d.

[4] 966 a.

[5] 968 d: οὔτε εὑρεῖν ῥᾴδιον οὔτε εὑρηκότος ἄλλον μαθητὴν γενέσθαι.

[6] 966 a.

[7] τί δ', ἐννοεῖν μέν, τὴν δὲ ἔνδειξιν τῷ λόγῳ ἀδυνατεῖν ἐνδείκνυσθαι; 966 b. Сочетание τῷ λόγῳ или διὰ λόγων ἐνδείξασθαι встречается в *Гос.*, II, 367 b и *Политике*, 306 d. Но вся эта формула в целом, ἔνδειξιν τῷ λόγῳ ἐνδείκνυσθαι, по-моему, читается только в этом пассаже *Законов*. Гораздо чаще встречается выражение λόγον δοῦναι [объяснить], одновременно указующее на совершенное знание диалектика, см. *Федон*, 76 b; *Гос.*, VII, 534 b: ἢ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν

конов должны получить действительное знание[1] об истинной природе всех прекрасных вещей[2], так чтобы ее объяснить[3] и подкрепить делами, различая, что согласно со своей исходной сущностью[4] и что ей противоестественно[5]. Таковы качества настоящего правителя. Благодаря своему несгибаемому, основанному на разуме благочестию, он будет верить в бессмертие души[6] и реальность ума, правящего хороводом звезд[7]. Он получит предварительные знания, которые дает παιδεία[8], увидит соотношение различных частей μουσική и, руководствуясь правилами гармонии, сможет извлечь из них пользу для улучшения нравов, сможет дать им разумное объяснение сообразно с поставленным вопросом. Без сочетания этих знаний с гражданскими добродетелями полноценно управлять всем государством в целом невозможно. Вот почему очень важно установить Ночной совет, состоящий из таких правителей, и определить дисциплины, на которых они должны быть воспитаны. Афинянин охотно поможет в этом деле, ведь он прекрасно его знает и долго им занимался[9]. Прежде всего необходимо составить список лиц, пригодных для исполнения данных обязанностей по своему возрасту, знаниям и достоинствам. Далее следу-

---

λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας: καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὑτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν [Конечно, ты называешь диалектиком того, кому доступно доказательство сущности каждой вещи. Если кто этого лишен, то, насколько он не может дать отчет ни себе ни другому, настолько же, скажешь ты, у него и ума не хватает для этого]; *Законы*, XII, 967 e: ὅσα τε λόγον ἔχει, τούτων δυνατὸς ᾖ δοῦναι τὸν λόγον [то, что разумно, должно быть разумно обосновано]. Мы снова наблюдаем много общего в *Законах* и *Государстве*, в частности, в сфере их лексики.

[1] ὄντως εἰδέναι.

[2] πάντων τῶν σπουδαίων: т. е. высшие идеи вроде блага, красоты, справедливости, единого-меры, и т. д.

[3] καὶ λόγῳ τε ἱκανοὺς ἑρμηνεύειν εἶναι.

[4] Именно так здесь следует понимать κατὰ φύσιν. Об идентичности φύσις-οὐσια см. *Филеб*, 60 a—b: Φίληβός φησι τἀγαθὸν τοῦτ' αὐτὸ (τὴν ἡδονὴν) εἶναι ξύμπασι, καὶ δύο ὀνόματα, ἀγαθὸν καὶ ἡδύ, ἑνί τινι καὶ φύσει μιᾷ τούτῳ ὀρθῶς τεθέντ' ἔχειν. Σωκράτης δ' ἐν μὲν οὐ φησι τοῦτ' εἶναι, δύο δὲ καθάπερ τὰ ὀνόματα, καὶ τό τε ἀγαθὸν καὶ τὸ ἡδὺ διάφορον ἀλλήλων φύσιν ἔχειν [Филеб утверждал, что это (т. е. удовольствие) — благо для всех и оба этих наименования — «хорошее» и «приятное» — справедливо прилагаются к единой вещи одной природы. Сократ же утверждал, что вещь эта не одна, но, согласно именам, их две и что благо и удовольствие имеют отличную друг от друга природу].

[5] 966 b.

[6] Доказанное через понятие изменения, см. кн. X.

[7] См. там же.

[8] См. VII, 809 b—822 c.

[9] 968 b. Эту фразу можно расценивать как подпись самого Платона.

ет определить, что они должны изучать, и наконец, назначить срок их обучения. Впрочем, последнее не столь важно: все это дело опыта; здесь можно наметить общие рамки, но предписывать что-либо окончательно было бы бессмысленно[1]. И все же, пусть даже с такими ограничениями и с такой возможной опасностью, риск совершенно оправдан. Афинянин не бросит своих друзей, он готов изложить и объяснить имеющиеся у него взгляды на παιδεία стражей. Так, вплоть до конца диалога он остается советчиком. Но этой же ролью он предпочитает ограничиться. Если дело будет удачным, вся слава должна выпасть на долю Клиния, законодателя магнетов[2]. Но нашу прекрасную мечту, общество, подчиненное голове и *нусу*, наяву мы увидим только под бдительной властью тщательно отобранных и правильно воспитанных стражей, коим никогда не было равных в деле охраны государства[3]. А потому первое, что необходимо, это выяснить, каково же оно, знание, способное породить совершенного «спасителя». Мегилл с Клинием это понимают и в заключительных строках диалога просят афинянина раскрыть его секрет[4].

Платон умер, так и не объяснив его. И все же, несмотря на незаконченный характер *Законов*, попытаемся вывести из них некоторые заключения относительно θεωρία.

Наиболее очевидные различия между *Государством* и этим последним сочинением философа сводятся к двум моментам. Если в *Законах* гораздо подробнее излагаются конкретные детали, то учение об идеях, которое вместе со своей вспомогательной дисциплиной, диалектикой занимает ведущее место в *Государстве*, в них отчетливо не представлено. Поэтому многие интерпретаторы измышляют какого-то своего Платона, коего годы и опыт якобы заставили поменять небо на землю и абсолютное на преходящее. Отказавшись от образца справедливости, он-де останавливается на том, что может дать конкретные результаты. Отсюда — его интерес к политическим реалиям в известных ему городах. *Законы* якобы предваряют анализ государственности, выполненный Аристотелем, свод его *Политий*. В пользу такой трансформации говорит и разочарованная тональность диалога: может ли иначе звучать признание своего поражения после столь ослепительных грез?

---

[1] 968 d—e.
[2] 969 a—b.
[3] 969 b—c.
[4] 969 c—d.

Такой упрощенный подход едва ли оправдан. Разумеется, нет ничего удивительного в том, что с возрастом Платон стал внимательнее к конкретной реальности. Но эта запоздалая любознательность, по-видимому, появляется вследствие предприятия с Дионом и сицилийской авантюры: философ столкнулся с фактами, увидел враждебность людей и узнал на практике, как сильно деградирует идея при ее материальном воплощении. Но можно ли утверждать, что он от идеи отказывается? Мог ли он, работая над законами, предназначенными как раз для установления справедливого порядка, допустить, что его законы выполнят свое назначение, если не будут соответствовать образцу справедливости? Мог ли он противоречить самому себе столь вопиющим образом? Ведь преображение государства было главным делом его жизни. Именно оно привело Платона к θεωρία. Так неужели он, в последний раз излагая свои мысли по поводу государственной реформы, отказался от того, что должно лежать в ее основе и скреплять ее структуру? Требования *Законов* несовместимы с этим предположением. Так же как и в *Государстве*, сохранность общества здесь гарантируют правители, которые одновременно являются созерцателями. Их высочайшая власть немыслима без постижения особой науки — диалектики, науки, занимающейся идеями. Подобно демиургу *Тимея*, правители *Законов* творят только потому, что они видят. Они — необходимые посредники между разумом и материей, между субстанциальным порядком и тем, что есть по природе — беспорядок. Все зависит от их деятельности потому, что они сами зависят от абсолютно непогрешимых правил. Верный программе всей своей жизни, Платон снова подчиняет политику знанию, которое представляет собой знание бытия-в-себе, а значит, он подчиняет ее созерцанию.

Пессимистическое звучание *Законов* отнюдь не означает какой-то непоследовательности. Оно — прямое следствие ви́дения бытия. Вспомним эмоциональную окраску *Пира* и *Государства*: с одной стороны — бурный восторг созерцателя, вдруг ослепленного нестерпимым сиянием чистого бытия, с другой — щемящая тоска человека, отказавшегося от созерцания этого зрелища. Философ должен вернуться в мир — в этом его самая непреложная обязанность. Поэтому, если метафизические диалоги от *Парменида* до *Филеба* демонстрируют стремление к дальнейшей и более полной разработке методов познания, то *Законы* доказывают, что диалектика не может быть последней целью. Мудрец живет не только для себя. Он должен посвятить себя спасению жизни общества, отдавать людям полученный им свет. Как же ему не страдать от этого?

Это переживание знакомо каждому созерцателю. Все они — жертвы одного и того же разлада. Порыв, некогда устремлявший их в самые глубины самих себя, теперь гонит их обратно. Тот, кто призвал их к уединению, теперь требует возвращения к людям. И они возвращаются, возвращаются, невзирая ни на какие страдания. Именно здесь, в этом духовном преемстве созерцателей-практиков, кроется самая характерная черта подлинного платонизма.

Вот в чем источник исполнившей *Законы* печали. Непререкаемый авторитет учителя, который объясняет успех этого сочинения, достигнут ценой жертвы. Платон заслужил право так говорить. Восхитившись ослепительным блеском вечных идей, он предпочел им убожество дольнего мира. И все же к миниатюрному государству магнетов — символу обновленных Афин — он испытывает чувство отца и спасителя[1] одновременно, хотя весь его опыт говорит о том, что усилия его будут напрасны. Тоска по виденному некогда бытию, горечь при виде людей, их суеты и детских забав — вот из чего складывается эмоциональная окраска *Законов*. Причина, по которой из книги в книгу звучит нечто вроде сдержанного вздоха[2], раскрывается посреди диалога[3], и все становится на свои места.

Предмет срединной седьмой книги диалога — воспитание детей. Παιδεία предполагает два вида упражнений — гимнастику для тела и музыку[4] для души. Так вот, своими сокровенными переживаниями философ делится именно в связи с правилами мусического искусства. Как учить μουσική? Здесь все зависит от характера поставленной цели. Поскольку сформировать душу — значит привнести в нее порядок и гармонию, а привнести в душу порядок и гармонию значит сделать ее справедливой, главная наша задача — сделать человека справедливым. Но, подобно мастеру, начинающему постройку судна с чертежа, законодатель, если он хочет уверенно провести свой корабль по жизни[5], должен также сделать набросок образов жизни каждого гражданина в зависимости от его душевного склада. Пойдет ли сей труд на пользу? Нет, «человече-

---

[1] Слово σωτερία звучит в диалоге достаточно часто.

[2] I, 644 d—e (человек — игрушка богов); II, 653 d (человек, рожденный для трудов); IV, 709 a—b (судьба — хозяйка человеческих дел); VII, 803 b—804 c; X, 906 a—b (скопление зол превозмогает совокупность благ); XI, 937 d—e (все человеческие качества поражены какой-то тяжкой болезнью, обращающей их в пороки).

[3] VII, 803 b—804 c.

[4] То есть песнопения и танцы.

[5] VII, 803 a—b; *Федон*, 85 d.

ские дела недостойны столь великой заботы. Однако мы обязаны их как-то уладить, в этом-то и заключается наше несчастье»[1]. Здесь афинянин останавливается. К чему он это говорит? Все эти заминки и репризы в диалогах очень важны: как правило, они привлекают внимание к последующей мысли. «Я утверждаю, что в серьезных делах надо быть серьезным, а в несерьезных — не надо. Так вот единственное, что по своей природе достойно всевозможной блаженной заботы[2], — это Бог, человек же, как мы говорили раньше[3], есть просто какая-то выдуманная игрушка божества, и по существу это стало лучшим его назначением. Вот чему надо следовать: каждый мужчина и каждая женщина пусть проводят свою жизнь, играя в прекраснейшие игры»[4]. Для этого следует упорядочить все, что касается μουσική и богослужения, впрочем, не вдаваясь в детали. «Божественные силы, гении или боги, сами внушат нашим питомцам, как совершать жертвоприношения и χορεῖα. Они подскажут им, в честь каких богов и в какое время свершать свои игры, чтобы снискать милость свыше. Так они будут жить согласно своей природе, ведь люди в большей части — заводные куклы, на которых лишь изредка падает отблеск истины. — Ты совершенно принижаешь наш человеческий род, чужеземец! — Не удивляйся, Мегилл, прости меня! Я взирал на Бога и под этим впечатлением сказал сейчас свои слова»[5]. Такова песня старого Платона. На самом пороге смерти он, подобно поющему лебедю, исполнен видения неба и не может оторвать от него глаз, οἷος δέ τις κύκνος ἀχέτας... πατέρα φίλτατον ἀνακαλεῖ[6].

---

[1] ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν, 803 b. По-моему, необходимость, о которой здесь говорится, не навязывается обществом. Ничто извне не принуждает философа заниматься вопросами παιδεία. Гераклит, Анаксагор, Демокрит жили вдали от нужд города. Стало быть, здесь подразумевается нравственная обязанность, та же самая, о которой возвещает *Государство*.

[2] πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον, 803 c.

[3] I, 644 d.

[4] παίζοντα ὅτι καλλίστας παίδιας οὕτω διαβιῶναι, 803 c, см. 803 e: παίζοντά ἐστι διαβιωτέον τινὰς δὴ παιδιὰς κτλ.

[5] 804 a—b.

[6] **Еврипид**, *Электра*, 151, 153.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Гений Платона чрезвычайно сложен. Его нельзя свести к какому-то одному образу.

К земному философ испытывает пристрастие и презрение одновременно. Он не мыслит себя вне своего города, которому, впрочем, готов служить только на высших постах правителя-философа или стража законов. И в то же время это — погрузившийся в созерцание чистых идей отшельник, мудрец, ушедший в затворничество и молчание.

У него — обостренное чувство плотской красоты, изящества юного тела. Но, восхищаясь Хармидом, которого его юные товарищи «созерцают, будто статую»[1], восхищаясь Лисидом, красивейшим мальчиком палестры, он тем не менее остается самым решительным поборником аскезы, самым пламенным рассказчиком о борьбе души и тела, самым непримиримым врагом плоти, самым верным почитателем бесцветных идей. Он оживляет в памяти платан на берегу ручья, свежий тенистый оазис посреди иссушенного пейзажа и одновременно заявляет, что более всего ценит геометрические фигуры и гармонию чисел.

Его мудрец — это ученый, математик, искушенный в строжайших вычислениях и враждебный ко всякому применению их на практике. При этом он предписывает своему математику заботиться о грудных младенцах, руководить их забавами и пресекать их капризы, не упуская из виду даже колыбельные, в которых те больше не нуждаются.

Его правитель — это самый настоящий созерцатель, мистик, в какие-то редкие мгновения касавшийся средоточия бытия и чувствовавший присутствие Бога — контакт, означающий для него единственное достойное человека счастье. И в то же время его со-

---

[1] *Хармид*, 154 с.

зерцатель должен отказаться от своей радости; спуститься к своим братьям[1], чтобы в каком-то подвижничестве стать живым образчиком высочайших человеческих добродетелей.

Часто в Платоне видят только художника, поэта: Протагор со своим бродячим окружением, Продик, из-под каких-то овчин глухо возвещающий оракулы, гибнущий лебедь, подернутое печалью очарование Теэтета, краска застенчивости на лицах Гиппотала и Лисида, — какое умение в двух словах запечатлеть столь яркие миниатюры! И это тот самый человек, которому мы обязаны *Парменидом*, *Софистом* и *Филебом* — самыми абстрактными произведениями в философской литературе!

Некоторые сомневаются, есть ли у него система. В большинстве диалогов он не делает никаких выводов. Для Цицерона Академия является школой скептицизма, а в III в. н. э. платоновская мысль порождает самую сухую схоластику и самый безапелляционный догматизм[2].

Он обескураживает наиболее ревностных своих поклонников. Даже дотошнейший из его интерпретаторов зачастую задается вопросом: понял ли он его в действительности. И дело не только в том, что мертва вся платоновская поэзия, что перед нами лишь труп Платона. Неужели сами эти останки действительно принадлежат ему? Каков он, подлинный платонизм?

Чтобы ответить на этот вопрос, давайте вспомним наши ощущения от самого первого прочтения Платона. Что еще, как не эти первичные чувства, может быть подлинной точкой отсчета? Именно для их уточнения и лучшего понимания впоследствии было прочитано столько комментариев. Так вот, в первую очередь Платон сводился для нас к ограниченному числу ключевых идей, нескольким руководящим жизненным и житейским принципам. Вся последующая информация лишь обогащала этот в чем-то простой образ — она не могла стереть его первоначальный облик окончательно. Благодаря ей рисунок выглядит сложнее, его многочисленные линии сплетаются в узор более тонкий, и поначалу в нем нелегко разобраться. Распутывая его, мы оказываемся в положении философа, занятого синтезом на пути к влекущей его вершине, по достижении которой он обретает способность синоптического видения, когда впереди разворачивается весь мир в целом. Так он осознает весь мировой порядок, видит, каким образом идеи по-

---

[1] Эти слова принадлежат самому Платону, речь идет о согражданах мудреца, см. *Гос.*, III, 414 e, 415 a.

[2] Я имею в виду учеников Плотина, а не самого учителя.

рождают друг друга и как они складываются в один умопостигаемый организм. Попытаемся в заключение нашей книги рассмотреть эту генеалогию платоновских тем.

1. Исток платоновской философии, ее основа основ есть идея справедливости. Но реальность, таящаяся за этим речением, для Платона вовсе не совпадает с формальностями, определяющими бытование государства в современной ему традиции. Еще меньше она согласуется с математическими выкладками пятой книги аристотелевской *Этики*. По существу перед нами аналог святости в современном ее понимании[1]: это определенное внутреннее состояние, настрой души, который никак не зависит от наших действий. Он существовал бы даже в случае полного недеяния. Ценность такого состояния объясняется тем, что оно воспроизводит совершенство умопостигаемого мира. Значит, в первую очередь оно предполагает созерцание: созерцание — вот необходимое условие его возникновения и сохранности.

Единственная цель человеческой жизни — осуществить в себе, а затем и вовне идеал справедливости. Для Платона человек неотделим от своего государства: с гибелью государства должен погибнуть и отдельный человек. Отсюда — необходимость преображения целого. Новшество заключается в том, что в основу государственной реформы закладываются не какие-то эмпирические факты, но подражание внеземному образцу. Совершенство государства теперь гарантирует идеал, некогда определявший совершенство индивида. Только если индивидуальная справедливость есть результат деятельности разума, если она — результат созерцания разумом абсолютного блага с целью начертать образ блага в душе индивида, то справедливость социальная оказывается творе-

---

[1] Я понимаю это слово в широком смысле, как и Тэйлор (Платон, с. 282—283: «Socrate's statesmen... are to be original scientific thinkers of the first order, but equally, they are to be „saints"» [государственные мужи в понимании Сократа должны быть не только первоклассными учеными, но и «святыми»], но не в павлианской его интерпретации, которая, как известно, предполагает обновление внутреннего человека под действием благодати. Здесь очевидно расхождение, в котором проявляется сама сущность христианства. Тэйлор не оставляет это без внимания, там же, с. 289: «Of course... Christianity starts with the fact of the „Word made flesh",... and to preserve its Christian character, it is bound to be true to that starting-point in its whole metaphysical construction» [конечно... христианство начинается с того факта, что «Слово стало плотью»,... и чтобы сохранить его первозданный характер, необходимо оставаться верным этому положению во всем его метафизическом контексте].

нием уже группы созерцателей, формирующих в соответсвии с виденным ими образцом государство в целом.

Словом, как в частной, так и в общественной жизни справедливость зависит от θεωρία.

2. Но что же такое умопостигаемый мир? Умопостигаемый мир есть средоточие бытия, и только в нем возможна настоящая справедливость. Можно ли его достичь? Бытия нет в чувственном мире, поскольку он постоянно меняется. Себя самого или свое государство можно преобразить, только взяв за образец порядок неподвижный, существующий вне нашего мира, порядок, ни в чем не подвластный нашим побуждениям и пристрастиям. Солнце, сокрытое облаками, существует ничуть не меньше, чем солнце в безоблачный день: стоит только подняться выше, миновать облака, и мы его увидим. Так вот, для бытия характерны два признака. Во-первых, оно умопостигаемо. Умопостигаемым является то, что объемлется целокупно (d'une seule vue), что обладает необходимым характером, и то, благодаря чему познаются связанные с ним единичные вещи. Два бревна, две глыбы мрамора считаются равными потому, что они причастны равному сами по себе: «форма» такого равенства узнается сразу же по его восприятии. Но умопостигаемость бытия еще не тождественна его реальности. Два бревна, две глыбы мрамора не просто осознаются, они существуют. При виде их чувствуется их присутствие, возникает безусловная уверенность, что они «вот здесь», передо мной, а не где-то еще. Таким образом, вторым признаком бытия оказывается его существование. Умопостигаемый мир не сводится к перечню рассудочных категорий, это не просто условие, необходимое для умозрительной систематизации действительно существующего чувственного мира. Более того, существование умопостигаемого даже не доказывается логически. О реальности умопостигаемого не заключают из того, что оно неизменно. Этот паралогизм приписывается Платону совершенно напрасно, его нет ни в одном диалоге. В существовании умопостигаемого Платона убеждает пережитый им опыт. Он «ощутил» присутствие бытия, очутившись на самой вершине умопостигаемого, то есть коснулся его в самом средоточии своей мысли, когда, предельно углубившись в себя и увидев идею идей, развертывающую всю вертикаль форм ей подчиненных, он вдруг сгинул в той неизреченной пучине, которую позже назовет океаном красоты. Опыт такого рода есть опыт внеязыковой. Бытие, которое «чувствуют» запредельно всякой сущности. В крайнем случае, чтобы отразить самые значимые его стороны,

можно воспользоваться терминами, наименее его искажающими, и эти термины суть *благо*, *прекрасное* и *единое*. В существовании такого бытия убеждают не слова, а сам факт контакта с ним и та ничем не выразимая радость, которую тогда испытывают. Но это, собственно, и есть созерцание. Это предельная реализация жизни, и все — познание, личная мораль, реформа государства — зависит от такого экстаза.

3. Итак, познание направлено на бытие. Сначала познавательный процесс реализуется как поступательное восхождение: минуя различные планы умопостигаемого, познающий достигает уровня наивысшего, откуда ему открывается синтетическое ви́дение всего пройденного. Далее, следуя диалектическому методу, познающий спускается от надсущностного бытия к ограниченному множеству последних видов, восстанавливая всю структуру подчиненных бытию сущностей заново. Таким образом, действительным предметом познания умопостигаемое становится потому, что настоящая дедукция возможна только в нем. Действительно, в диалектике умопостигаемого объем сверхбытия совпадает с его содержанием: единое содержит все подчиненные ему идеи, и каждая из идей эксплицитно из него выводится. И наоборот, чувственно воспринимаемый индивид в строгом смысле слова познаваться не может: между последним видом и неограниченным количеством вещей, содержащихся в его объеме, лежит пропасть, отделяющая необходимое от случайного. Здесь дедуктивный переход от одного к другому отсутствует: у нас нет ни малейшей возможности вывести индивид из его вида, подобно тому как мы выводим всякую идею из идеи вышестоящей. Если переход от единого к последним видам последователен и непрерывен, если это один внутренне взаимосвязанный порядок, то между человеком самим по себе и множеством индивидов прежняя последовательность обрывается. Для перехода от одного к другому требуется уже какой-то внешний фактор, порядок сменяется беспорядком.

Не в меньшей степени от θεωρία зависит и нравственная жизнь человека. С одной стороны, очевидно, что поиск бытия предполагает определенные правила аскезы. Здесь платонизм близок всякой мистической философии где бы то ни было: такая необходимость обусловлена самой природой субъекта. С другой стороны, бытие, познаваемое в θεωρία, является не только объектом познания; оно — совершенный образец, идеал, которому ученый должен подражать. И действительно, в умопостигаемом мире все — порядок и справедливость: ни одна идея не творит беззакония и не

претерпевает его. Так что, поскольку порядок души есть копия порядка умопостигаемого, принципом его стабильности должно быть подчинение низших частей души созерцательному уму, подчиненному в свою очередь божественному объекту умного созерцания. Вот это подобие души своему образцу и есть подлинная ее добродетель.

Наконец, поскольку индивид неотделим от гражданского сообщества, порядок в обществе может воцариться только тогда, когда внутренняя справедливость, воспроизведенная в душе мудреца в соответствии с божественным образцом, распространится на всех граждан. Поэтому в основу государственной реформы закладываются два условия. Во-первых, мудрец должен быть у власти. Это объясняется тем, что мудрец — созерцатель по своей сути: только он знает идеальный образец, только он уже воплотил в себе копию божественной модели. Он — святой и ученый одновременно, и правит он именно как святой и ученый. Но государство состоит не только из философов, а порядок целого предполагает *симметрию*, пропорцию. Поэтому порядок общественный становится возможным лишь в том случае, когда каждое сословие государства занимает свое место и исполняет то, что ему надлежит исполнять на этом самом месте в соответствии с указанием правителя-философа. Таково второе условие. Государство может быть справедливым, только подчиняясь мудрецу, который, со своей стороны, подчиняется идее. Вот в этом согласии с регулирующими принципами, возвещенными философом, и заключается спасение государства.

4. В той мере, в какой созерцатель правит, а граждане ему подчиняются, можно утверждать, что созерцает и в своем созерцании обретает блаженство все государство. Это можно утверждать потому, что блаженство не ограничивается одним лишь ви́дением бытия. Блаженство предполагает «воспроизведение» бытия в деятельности. Θεωρία, а значит и блаженство, обретает завершенный и совершенный характер именно в деятельности. Во всяком случае для большинства граждан блаженство было бы неполным, если бы их участие в θεωρία было целиком опосредовано. Ведь им недоступно полноценное обучение. Оставить место военного, земледельца или ремесленника им не позволяют уже нужды государства: эти профессии обеспечивают его жизнедеятельность и безопасность. Значит ли это, что наши труженики лишаются полноценного счастья? Нет, не значит. Счастье зависит от справедливости, но справедливость не есть просто механическое ис-

полнение заданной деятельности. Справедливость — это состояние души, и лишь благодаря ему действия получают свою цену. Такой справедливостью располагает всякий гражданин, если он подчиняется указам философа в той мере, в какой тот наслаждается созерцанием. Но если все могут быть справедливыми, то всем гарантируется и счастье. Почему же тогда в *Пире* совершенное счастье характеризуется как привилегия созерцающего в момент созерцания? Какое может быть созерцание у ремесленика? Этот вопрос чрезвычайной важности, ведь Платон не устает повторять, что он ищет не счастья избранных, а счастья всех граждан. Ответ на него предоставляет учение о Прекрасном и любви, которую прекрасное вызывает. Нет ни одной человеческой души, которая не видела бы чистых идей до своего падения в тело. И коль скоро счастье состоит в таком ви́дении, то нет ни одной души, которая уже не была бы счастлива. Но в дольнем мире идеи больше не созерцают лицом к лицу. Их постигают, покинув чувственное, которое подражает идее ради умопостигаемого — предмета подражания для чувственного. Однако как правило духовный взор человека слишком помрачен для успеха в подобном предприятии: сначала его необходимо очистить с помощью κάθαρσις и развить в диалектическом процессе. Применяемые параллельно, эти методы, собственно, и формируют мудреца-созерцателя. Но существует одно исключение. Изо всех бесчисленных аспектов бытия выделяется аспект, способный отражаться в чувственном непосредственно, и аспект этот — красота. Всякий прекрасный предмет, стоит только его увидеть, моментально пробуждает чувство присутствия прекрасного-в-себе, ощущение самого бытия. Так, обращая нас к нашей цели, всякий прекрасный предмет восстанавливает присущую нам природу: он пробуждает любовь, а любовь есть не что иное, как желание возвращения. Сначала она появляется в виде желания обладать возлюбленным, дабы благодаря ему продлить собственное существование. Здесь предмет любви есть еще просто средство: любят не сам предмет — любят себя и себя же хотят обессмертить. Но это эгоистическое влечение есть лишь первый этап. Все, что сохраняет такое бессмертие, — это человеческий вид в целом. Воссоздавать в чужом теле или чужой душе образ нашей эфемерной личности — не значит продолжать нас самих. Это животный инстинкт, и от него нужно очищаться. Но такое очищение как раз и осуществляет любовь, если она обращается уже не к прекрасному существу, но к самой красоте, в этом существе пребывающей. Отныне целью становится уже сам возлюбленный — боготворимый, несущий в себе божественную

идею. Удовлетворяет уже само его созерцание и упокоение в этом зрелище. Тогда наступает главнейшее изменение: индивид отделяется от некогда украшавшей его идеи. Впереди — сама красота, и душе больше ничто не препятствует уноситься к ней в спонтанном порыве, порожденном ее познанием. От света мы возносимся к источнику света, и жажда созерцать его становится все более ненасытной. И вот, поскольку совершенная красота еще и неизменна по своей сути, по мере нашего стремления к ней лучшая наша часть также приобщается к вечному. Так и космические боги наслаждаются бессмертием только потому, что созерцают неизменные идеи.

5. Неизменное вечно. Вечное божественно. Диалектика неизменного умопостигаемого находит соответствие в диалектике божественного. И высшее умопостигаемое, высшее бытие отождествляются с высшим божеством. В этом логическом заключении вся суть неоплатонизма. Единое, так сказать, есть Бог богов. По-моему, те же взгляды следует признать и за Платоном. До него, например, философская традиция единодушно наделяет именем Бога первопричину физических изменений и мирового порядка, какой бы она ни была: так вот, стоит только перенести этот порядок с физического на метафизическое, и мы получаем полное право соотнести высшее божество именно с метафизическим порядком, с единым-мерой. Далее, если Сократ и пифагорейцы побуждают нас рассматривать нравственную жизнь как подражание Богу, то объект подражания мудреца у Платона оказывается надземным миром, где всем правит высшая справедливость. Далее, если в одном месте порядок сущностей ставится в зависимость от единого-меры, которое в *Государстве* относится «по ту сторону сущности» и полагается причиной бытия и ума; то в другом месте это же начало оказывается отцом бога-солнца, исполняющего те же самые функции первопричины в чувственном мире. О божественном характере этого Отца, между прочим, ясно говорится в одном пассаже из письма к Гермию[1]. Словом, платоновская теология будет самой непоследовательной вещью в мире, если не соотносить ее с требованиями его системы в целом. К чему такой разрыв между Платоном — религиозным мыслителем и Платоном-философом? Так вот, если Бог есть бытие, единое, благо, прекрасное, то созерцание бытия есть созерцание Бога. Именно в такого рода общении заключается счастье. Быть счастливым — значит быть справедли-

[1] *Письмо* VI, 323 d.

вым. Быть справедливым — значит подражать Богу, то есть идеальному порядку и началу этого порядка. Но чтобы ему подражать, его нужно знать. Конечно, в случае с философом здесь нет никаких трудностей, ведь религия одновременно созерцательна и нравственна по своей сути: она есть исполнение справедливости на основе ви́дения. Но возможен ли подлинный культ у массы? Не есть ли народная религия со всеми ее храмами, символами, процессиями и праздниками просто напыщенная бессмыслица? И если ее оставляют в новом государстве, то не должна ли тогда существовать какая-то точка соприкосновения между обыденным культом и религией мудреца? Перед нами еще одна насущная проблема. Действительно, если подлинная религия есть созерцание бытия, если эта созерцательная религия гарантирует счастье и если, наконец, счастье должно распространяться на все справедливое государство в целом, то каждый гражданин этого государства должен иметь возможность так или иначе почитать Божество согласно установленному правилу и быть счастливым именно благодаря такому почитанию. Нам показалось, что эту проблему решают *Законы*, если, конечно, соотносить их с предшествующими диалогами. Действительно, лейтмотив данного произведения — это красота государственной религии. Всякий гражданин стяжает свою долю в блаженстве, если творит справедливость из повиновения мудрецу, который повинуется Богу лично. Это, если угодно, косвенное созерцание. Но тот же самый гражданин может созерцать и непосредственно, встав на путь красоты. Так вот, прежде всего красота раскрывается в священнодействах. Там она повсюду: ею насыщен каждый божественный символ, она — главнейший показатель присутствия божества. Ибо где еще, как не в божественном присутствии являются те порядок, мир и безмятежное величие, которые составляют привилегию бессмертных? Песнопения, танцы, «эвкосмия»[1] жертвоприношений — все они служат именно для того, чтобы продемонстрировать эти качества. Так, имитацией богов оказывается весь общественный культ в целом. И ведь этого захотели сами боги: кто как не они научили нас ритуалам, кто как не они вели первые хороводы? Именно поэтому, символизируя красоту богов, священнодейства суть одновременно выразители красоты-в-себе. Здесь, на пути красоты душа простого человека соприкасается со сверхсущностным бытием напрямую. Отсюда та душевная легкость, с которой в ней раскрывается все самое сокровенное. Символы, отражающие божество, любят ради

[1] Благолепие.

них самих, и эта самоотдача укрепляет в гражданах их беззаветную любовь к добродетели. Здесь, на своем торном жизненном пути человек находит «стоянки покоя»[1]. Здесь душа его черпает мужество для добродетельной жизни. Здесь, наконец, в ней возникает словно бы предчувствие счастья, ожидающего человека после смерти.

Так в общих чертах выглядит образ государства, живущего в согласии с θεωρία. На протяжении всего этого исследования созерцание было для нас источником света, озаряющим платоновскую систему в целом и дающим синтетическое ее обозрение. Может быть, именно это составляет главную заслугу проделанной работы. Сейчас же, по ее завершении, нам становится как-то грустно. Можно ли здесь, в дольнем мире, одними лишь человеческими силами претворить в жизнь чарующий образ мудреца-созерцателя, правящего справедливым государством и ведомого требованиями бытия? Верил ли в это Платон, надеялся ли на это? И вот, в *Законах* царит какая-то кроткая важность. На всем протяжении их мы будто бы слышим сдержанный вздох человека, который пережил боль. Платон больше не питает иллюзий относительно своих сограждан. Иногда начинает казаться, что он не рассчитывает даже на богов. И все же философ не останавливается. Он никогда не откажется от своего идеала и до конца дней останется верным той геройской традиции, что всегда заставляла биться греческое сердце. Он будет верным геройскому примеру Сократа, верным зову той бездонной красоты, что, единожды воспламенив его жизнь в самом ее расцвете, не даст ей погаснуть и будет стремить ее ввысь до последнего его часа.

---

[1] θεοὶ δὲ οἰκτείραντες τὸ τῶν ἀνθρώπων ἐπίπονον πεφυκὸς γένος ἀναπαύλας τε αὐτοῖς τῶν πόνων ἐτάξαντο τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβάς [поэтому боги, из сострадания к человеческому роду, рожденному для трудов, установили, взамен передышки от этих трудов, божественные празднества], *Законы*, 653 d. Ἀνάπαυλαι, ἀναπαύσεις, ἀναπαυστήρια — это специальные слова для обозначения мест отдыха на дороге, стоянок с захудалым навесом и скамьями (θῶκοι, ἀναπαυστήριοι); см. **Геродот**, I, 181; Аристофан, *Лягушки*, 113; **Платон**, *Законы*, I, 625 b: ἀναπαύλαι κατὰ τὴν ὁδόν [тенистые места по дороге]; IV, 722 c: καὶ ἐν ταύτῃ παγκάλῃ ἀναπαύλῃ τινὶ γεγόναμεν [и мы подошли к этому прекрасному месту, где так хорошо отдохнуть]; **Еврипид**, *Ипполит*, 1137; **Агафий**, II, 21, с. 110.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ I

См. с. 32, примеч. 8.

Здесь следует более подробно рассмотреть мнение **Бёрнета**, *цит. соч.*, с. 33—35, или, скорее, мнение ученых, на котором оно основывается. Бёрнет прибегает к помощи самого древнего поручителя, Платона, *Теэтет*, 179 e: αὐτοῖς... τοῖς περὶ τὴν Ἔφεσον [с самими эфесцами] в отношении Гераклита (хотя чуть ниже, 180 b, как раз тот факт, что «гераклитовцы» были учениками Гераклита, и отрицается. Вообще, текст этот весьма показателен: ποίοις μαθηταῖς, ὦ δαιμόνιε; οὐδὲ γίγνεται τῶν τοιούτων ἕτερος ἑτέρου μαθητής, ἀλλ' αὐτόματοι ἀναφύονται ὁπόθεν ἂν τύχῃ ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάσας, καὶ τὸν ἕτερον ὁ ἕτερος οὐδὲν ἡγεῖται εἰδέναι [Какими учениками, чудак! Ведь у них никто не становится учеником другого — они объявляются сами собой, по вдохновению, и один другого почитает невеждой]); *Софист*, 242 d: τὸ παρ ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος [наше элейское племя] (ср. 216 a, 217 a) в отношении Элейской школы; *Кратил*, 409 b: εἴπερ ἀληθῆ οἱ Ἀναξαγόρεοι λέγουσιν [если правду говорят последователи Анаксагора] в отношении Анаксагора. Далее, в другом месте (с. 290) Бёрнет апеллирует к свидетельству **Теофраста** (*Phys. Dox.*), согласно которому «Анаксагор, вероятно, примкнул, κοινωνήσας, к философии Анаксимена». Если же Анаксагор и не мог знать сего φυσικός лично, то «это говорит лишь о том, что ионийская школа пережила разрушение Милета в 494 г. до н. э. и процветала в городах Азии». Однако эти доводы совершенно неубедительны. Доксографии, появившиеся после Платона и Теофраста и копирующие материал по принципу *преемственности* (successions), очевидно, не заслуживают особого внимания. С еще большей осторожностью следует относиться к Платону, основателю первой школы, существование которой не вызывает никакого сомнения, и к Теофрасту, присоединившемуся уже к сложившейся организации. И все же, что они говорят?

1) Упоминание о «гераклитовцах» в *Теэтете* едва ли предполагает существование школы в собственном смысле слова. «Ученики Гераклита» (οἱ τοῦ Ἡρακλείτου ἑταῖροι, 179 d) могут быть просто *приверженцами* этого философа. Его учение вполне могло распространяться в его книгах, если он писал, и в книгах его учеников. Но именно об этом здесь и говорится:

ἀτεχνῶς γὰρ κατὰ τὰ συγγράματα φέρονται [Прямо как стоит в их писаниях, они вечно несутся], 179 e. Неужели насмешки Эпихарма в Сицилии, полемика Парменида в Элее (см., кроме того: **Дильс**, *цит. соч.*; **Целлер**, *Ph. d. Gr.*, I 1, p. 684, n. 1 Nestle) и болтовня жителей Афин, о которых упоминает Платон хоть как-то подтверждают факт существования в этих местах трех философских школ Гераклита? Выражение ἡρακλειτίζειν, **Арист.**, *Mem.*, Γ 5, 1010 a 10 (см. также *Probl.*, 908 a 30 и 934 b 34 ἡρακλειτιζόντων τινές) означает не что иное, как «следовать» 'Ηρακλείτειος θέσις *Физика*, I 2, 185 a 7) или 'Ηρ. λόγοι, δόξα (*Mem.*, A 6, 987 a 33; M 4, 1078 b 14). Так же нужно понимать и ἐλεατικὸν ἔθνος [элейское племя], и «приверженцев Анаксагора». Кроме того, следует учитывать, что формула вроде οἱ καλούμενοι Πυφαγοόρειοι, «*так называемые* пифагорейцы», может передавать тот нюанс, что Платон знал людей из этой секты лично.

2) Замысел Теофраста в его *Phys. Dox.* ясно выражает **Симпликий**: αὕτη μὲν ἡ σύντομος περίληψις τῶν ἱστορημένων περὶ ἀρχῶν οὐ κατὰ χρόνους ἀναγραφεῖσα, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῆς δόξης συγγένειαν [этот краткий обзор сведений о древних составлен не в хронологическом порядке, но в зависимости от близости их учений], *in Phys.*, f. 7 r° 25, Doxogr., 484, 17—18 (Diels) и *Prolegom.*, p. 104, n. 4: *verba non solum Simplicii sed etiam Theophrasti rationem describere possunt* [(эти) слова могут передать точку зрения не только Симпликия, но и Теофраста]. Следовательно, этой связи между δόξαι достаточно для объяснения личной связи учителя и учеников, наличие которой у φυσικοί предполагает Теофраст. Это относится к Анаксимандру, *последователю и ученику* Фалеса, *Doxogr.*, 476, 4 (если конечно слова διάδοχος καὶ μαθητής действительно принадлежат Теофрасту, ср. *Doxogr.*, *ad loc.*, критич. зам), Анаксимену, *товарищу* Анаксимандра, 476, 16 (ἑταίρος), Эмпедоклу, *ревностному приверженцу* Парменида, 477, 18 (ζηλωτής: о параллелях между двумя поэмами, см. **Дильс**, *Уч. Парм.*, с. 62, 87, 89, 94, 102, 107, 110; о полемике Эмпедокла против Парменида, *там же*, с. 21, 26, 92), Анаксагору, *хорошо знакомому* с философией Анаксимена, 478, 18—19 (κοινωνήσας τῆς 'Αναξιμ. φιλοσοφίας), Архелаю, *ученику* Анаксагора, 479, Ксенофану, *учителю* Парменида, 480, 6, 482, 14, и *ученику* Анаксимандра, 482, 14—15, Левкиппу, *хорошо знакомому* с философией Парменида, 483, 12. При внимательном прочтении этих текстов становится ясно, что их автор предполагает *школьную* преемственность прежде всего как связь (сходства или противоречия) во *мнениях*.

В этом отношении весьма показателен случай с Анаксагором. С одной стороны, Теофраст связывает его с Анаксименом, 'Αναξαγόρας μὲν γὰρ κοινωνήσας τῆς 'Αναξιμένους φιλοσοφίας πρῶτος μετέστησε τῆς περὶ τῶν ἀρχῶν δόξας [дело в том, что Анаксагор, примкнув к философии Анаксимена, первым реформировал учение о началах], 478, 18—20, а с другой — с Анаксимандром, παραπλησίως τῷ 'Αναξιμανδρῳ λέγειν τὸν 'Αναξαγόραν [Анаксагор учит сходно с Анаксимандром], 479, 3—4, παραπλησίως ποιῶν 'Αναξιμάνδρῳ [рассматривая сходно с Анаксимандром], 479, 16. В чем заключаются эти *схожесть* и *близость*? Анаксимандр установил в качестве

первоначала ἄπειρον, вечное движение которого посредством разъединения противоположных частиц и соединения частиц сродных приводит к возникновению сущего; ср. 476, 3—15 и Prolegom., p. 133: Ἀν... ἄπειρόν τινα φύσιν ἄλλην οὖσην τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀίδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν οὐρανῶν γενέσεως ἔλεγε [Анаксимандр, установил в качестве начала некую беспредельную природу, отличную от четырех элементов, и утверждал, что ее вечное движение является причиной возникновения миров]. Анаксимен, *товарищ* Анаксимандра, также (καὶ αὐτός) постулирует единственное и бесконечное начало; он тоже (καὶ οὗτος) видит причину всякого изменения в вечном движении этого начала. Только в отличие от Анаксимандра он отождествляет ἄπειρον с воздухом, 476, 16—477, 5. Анаксагор логически завершает эту концепцию, τὴν ἐκλείπουσαν αἰτίαν ἀνεπλήρωσε τὰς μὲν σωματικὰς ἀπείρους ποιήσας [Анаксагор восполнил недостающую причину и принял бесконечно много телесных начал], 478, 20—21. В ἄπειρον он различает материю и двигательную функцию. Материя состоит из бесконечного множества частиц, которые, как и у Анаксимандра, взаимодействуют согласно закону подобия, тогда как движущее отождествляется с νοῦς, 479, 2—16. Вот почему, *восполняя* учение своих предшественников, Анаксагор остается им близок, а дополнение его можно назвать доктринальным изменением μετέστησε τὰς περὶ τῶν ἀρχῶν δόξας [он реформировал учение о началах]. Каков в этой связи смысл слова κοινωνήσας? Ясно, что речь не идет о личных отношениях. Под *общностью* здесь приходится понимать, скорее, интеллектуальную близость. Слова κοινωνήσας τῆς Ἀναξιμένους φιλοσοφίας [примкнув к философии Анаксимена] поясняет предложение παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγων [рассматривая сходно с Анаксимандром]. Согласно замечанию Симпликия, Теофраст не был первым, кто установил подобные параллели. В этом отношении ему предшествовал Аристотель. По поводу вечного движения ἄπειρον, которое, разделяя противоположные элементы, вызывает возникновение сущих вещей, Симпликий замечает: διὸ καὶ τοῖς περὶ Ἀναξαγόραν τοῦτον ὁ Ἀριστοτέλης συνέταξεν [Поэтому Аристотель связал его (Анаксимандра) также и со сторонниками Анаксагора], 476, 14—16, ср. *Физ.*, I 4, 187 a 20—23; III 4, 203 a 15—b15; *Мет.*, 1069 b 19. Значит, Стагирит связывает двух ионийцев только на основании их δόξαι. Возможно, здесь есть сходство, но здесь есть и противоречие во взглядах. Так же обстоит дело и с Левкиппом, κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας [примкнувшем к философии Парменида] (483, 12), который «в отношении сущего вовсе не идет вслед за Парменидом и Ксенофаном (учеником которого он, разумеется, быть не мог), но, по-видимому, стал придерживаться противоположного направления», οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Π. καὶ Ξ. περὶ τῶν ὄντων ὁδόν, ἀλλ' ὡς δοκεῖ τὴν ἐναντίαν. Эти слова звучали бы очень странно, если бы в них говорилось о Левкиппе как представителе Элейской *школы*. Стало быть, здесь опять-таки приходится подразумевать книжное влияние. До нас дошло по крайней мере одно бесспорное свидетельство такого рода влияния. «Диоген из Аполлонии, которого, вероятно, можно назвать последним из тех, кто интересовался этими (физическими) вопросами, напи-

сал сочинение, в большей своей части состоящее из заимствованных мнений, одних — у Анаксагора, других — у Левкиппа», τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν, τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον· τὴν δὲ κτλ., 477, 6—8. Действительно, Диоген едва ли был учеником одновременно Анаксагора и Левкиппа. Кроме того, слова συμπεφορημένως γέγραφε очевидным образом указывают на нечто вроде эклектичной компиляции, в которой используются предшествующие сочинения. Итак, перед нами одна книжная традиция. В отношении Гераклита Платон сообщал о другой, *Теэтет*, 179 e. Стоит ли напоминать о рассказе из *Федона*, 97 b, где Сократ жадно читает π. φ ύ σ ε ω ς Анаксагора, книгу, которую можно было раздобыть за драхму, «Апология», 26 d—e? Следует ли из этого, что он принадлежит к школе Анаксагора? (Аналогичное понимание вопроса, см. **Целлер**, *цит. соч.*[6], I 2, с. 1205, примеч. 1).

ПРИЛОЖЕНИЕ II

См. с. 38, примеч. 1.

Если аллюзии *Антиопы* и *Медеи* остаются ценными сведениями о жизни Анаксагора, то тем большую ценность они приобретают как указания на жизненные приоритеты их автора. Античная традиция изображает его погруженным в свои мечты в гроте на Саламине. Очаровательная легенда, близкая сердцу современного человека. Однако не слишком ли самонадеянно искать здесь следы какой-то духовной эволюции Еврипида? Ведь надежно датируются лишь очень немногие его трагедии, а тех незначительных достоверных сведений, которыми мы располагаем, слишком мало. Кроме того, не будем забывать, что речь идет о поэте-драматурге: он передает чувства и мысли своих персонажей. Так, неистовый характер *Вакханок* едва ли говорит о каком-то его обращении (conversion). Наконец, Еврипид благоволит к δισσοὶ λόγοι. Он охотно рассматривает все за и против. Повторим известную истину: Еврипид — софист на сцене. И все же при всех этих оговорках остается несомненной одна вещь: излюбленные герои нашего трагика, те, кого он столь нежно, столь заботливо живописует, те, кто завоевывает наши симпатии и пробуждает наши мечты, все это — юные, чистые создания, не знающие жизни и так или иначе стоящие особняком от общества. «Как правило, — констатирует один весьма проницательный критик (Г. Вейль (H. Weil), *Sept tragédies d'Euripide*, p. 306), — Еврипид не изображает людей прекрасными, он представляет их такими, какие они есть (ср. Аристотель, *Поэтика*, 1460 b 34: Σοφοκλῆς ἔφη, αὐτὸς μὲν οἵους δεῖ ποιεῖν, Εὐριπίδην δὲ οἷοι εἰσίν [Софокл утверждал, что изображает людей, какими они должны быть, а Еврипид, — какие они есть]). Но, столкнувшись с реальностью, он находит утешение в созерцании идеала, явленном ему в нескольких избранных юных душах, коих еще не иссушил жизненный опыт, не испортил эгоизм, в душах, о которых можно сказать, что они населяют рай Еврипида». Так, в *Ипполите* мы видим юношу, который на девственных лугах, где не смеет пасти коз пастух, где серп не касался трав, срывает для своей госпожи Артемиды букет вешних цветов. Говорить с богиней, слышать ее голос и с трепещущим сердцем дарить ей скромные подношения — вот его счастье. Он любит собак и лошадей, дикую природу, долгие блуждания в горах или на взморье. Его пугает Киприда, ему от-

вратительны условности общественной жизни. *Ион* — это счастливое детство под сенью святилища. Посмотрите, как радостно ранним свежим утром юноша обметает паперть храма, как он щебечет, словно птичка, как, видя озаренные первыми лучами солнца Федриады, славит Аполлона. Он сирота, и вместо родителей о нем заботятся бог и пифия. Именно они его вскормили и вырастили. Ему неведомо зло. День его заполнен однообразными и в то же время неизменно новыми занятиями: ежечасно он должен позаботиться об очередной группе паломников. Так, вдали от мирской суеты, он наслаждается σχολή, досужей жизнью. Он молится богам, видит только радостные лица, слышит только приятные речи, ведь в храме не принято сетовать на жизнь. На его долю выпало самое редкое благо — быть справедливым перед богом по природе и по закону одновременно. К чему отказываться от этого безмятежного существования, зачем идти с Ксуфом? Ему не нужны почести. Если, будучи сыном царя Афин, он станет пренебрегать государственными заботами, люди скажут, что грош ему цена. Если, желая возвыситься, он добьется хоть какой-то славы, простонародье его возненавидит, ибо превосходящее всегда ненавидят; а люди порядочные, мудрецы, живущие в тиши, вдали от общественных дел, посмеются над ним как над глупцом. Ну не безумие ли это — погрести свой покой в исполненном суеты городе! Наконец, его ждет бесконечная война с честолюбцами: таков удел власть имущих. Нет, лучше оставаться тем, кто ты есть, просто рабом Аполлона. «Тревоги мне богатых ненавистны. Беспечной я хочу и скромной жизни. Оставь меня при храме, все равно мне жребий сей любых забот милее!» См. ст. 585—647, ответ юного Иона на приглашение Ксуфа. Речь эта, полная указаний на реалии ужасного, φόβου πλέα, города, конечно же, отражает чувства самого поэта. Он постоянно возвращается к теме спокойной жизни маленького человека. В изумительном по красоте начале *Ифигении в Авлиде* Агамемнон, изнемогающий под бременем своей страшной тайны и чувствующий, что больше не в состоянии ее нести, будит на заре старого слугу: «Прочь из шатра! Скорее! Выходи!», — нетерпеливо приказывает владыка. Раб выходит. И вдруг царь затихает. Взглянув на звездное небо, он вдыхает молчание ночи. Что за несоответствие со смятением его души! «Какая тишь... Ни звука... Хоть бы птица, иль моря всплеск... Молчанием Еврип Воздушный будто скован». Старик недоумевает. Зачем его разбудили? Что от него надо? Царь отвечает: «Как счастлив ты, старик! Как я тебе завидую, что можешь ты век прожить в безвестной чистоте... Мне тот, кто вознесен судьбою, только жалок...» Отрицать за Еврипидом такого рода душевный порыв можно только при полной бесчувственности к его стихам. Тот же пафос находим в портрете трудолюбивого пахаря, мужа Электры (*Электра*, 380—385, 371—372). «Вот человек — ни власти у него, ни родичей прославленных, и в мире не прогремит молва о нем, — меж тем найдется ли среди аргосцев лучший? О гордецы, оставите ль вы нас по знатности делить, забывши душу?... Богач в душе пустыню обнажит, а светлый ум под рубищем таится». Этот мотив звучит в трагедиях Еврипида повсюду.

Столь проникновенно воспетый Еврипидом идеал позволяет сделать один вывод. Конечно, ни Ипполит, ни Ион, ни пахарь *Электры* не являются

созерцателями в том смысле, что они ведут какую-то интеллектуальную жизнь. И тем не менее все они живут жизнью «аполитичной», причем оба юноши — жизнью вблизи божества. Служить ему и любить его — в этом вся их радость. Они обращаются к богу вдали от людской суеты, в тиши природы или в глубине храма. Так вот, измышляя образы этих чистых юных созданий, покой обретает сам поэт: они уносят его в другой мир, фантазию, утешающую его от мира здешнего. Его герои все время рядом с богами: Артемида приходит за последним дыханием своего поклонника. Аполлон спасает жизнь преданного ему служки. Душераздирающая сцена гибели Ипполита в то же время, кажется, передает всю ту нежность, что способно вместить человеческое сердце. Поэтому если мы хотим получить представление о самом сокровенном в душе Еврипида, то искать это нужно здесь, в *Ипполите* и в *Ионе*. И вот, оказывается, что некоторые интонации этой души отдаются также в творчестве Платона, ибо во всех зрелых диалогах философа звучит тот же призыв, то же приглашение к путешествию: пусть на другом уровне, при большей своей опытности и более зрелом уме мудрец *Теэтета* все же остается братом Иона и Ипполита; а Еврипид — предвестником Платона.

ПРИЛОЖЕНИЕ III

См. с. 238, примеч. 6.

Лучшее исследование этого знаменитого изречения принадлежит **Г. Гомперцу**, *цит. соч.*, с. 200 сл. Здесь я попытаюсь проанализировать и критически рассмотреть выводы этого ученого.

А) Текст

Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (так у **Секста Эмпирика**, *Adv. Math.*, VII, 60: τῶν δὲ μὴ ὄντων, *Теэтет*, 152 a).

πάντα χρήματα следует понимать в смысле *всех вещей, всего вообще* (субстанций, качеств, абстрактных понятий; ср. *Протагор*, 361 b), а не только в смысле *всех конкретных единичных предметов*. Следовательно, ἔστιν [существуют] подразумевает не только *субстанциальную реальность*, которая может принадлежать исключительно единичным предметам, но и всякий вообще *факт существования*. ὡς = *что*, а не *как*. Поэтому μέτρον, как это совершенно справедливо отмечает Секст Эмпирик (*Pyrr. Hypot.*, I, 216), означает *критерий*, а не собственно *меру*. Так что смысл изречения Протагора можно свести к следующему: *Отличительным признаком, позволяющим отделить сущее от не сущего, является зависимость вещи по отношению к человеку*, это πρός τι [какое-то отношение], ср. **Секст Эмпирик**, *Adv. Math.*, VII, 60; *Pyrrh. hypot.*, I, 216.

При такой интерпретации возникает два вопроса: какова природа этого *отношения*? Как следует понимать слово *человек*?

В) Интерпретация

а. 1-й *вопрос*.

На первый вопрос позволяют ответить три текста: *Теэтет*, 152 a (ср. *Кратил*, 385 e), **Аристотель**, *Метафизика*, Γ 4, 1007 b 23 (ср. 5, 1009 a 7), **Секст Эмпирик**, *Adv. Math.*, VII, 60 (ср. *Pyrrh. hypot.*, I, 219). Все эти свидетельства единогласно утверждают следующее: *для человека существует то, что кажется его чувствам* (φαίνεσθαι), *и что кажется его разуму* (δοκεῖν в самом широком смысле слова, т. е. все, что не относится к чувст-

венному восприятию). Что δοκεῖν не есть просто синоним φαίνεσθαι, доказывают примеры из *Теэтета*, 167 c, где Протагор заявляет, что вещи, которые *кажутся* человеку справедливыми и прекрасными (οἷα γ' ἄν δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ), *действительно являются* таковыми для человека столь долго, сколько продолжается его δόξα [мнение]: справедливое и прекрасное это не объекты αἴσθησις [чувственного восприятия]. Следовательно, изречение Протагора не сводит всякое познание к чувственному восприятию, но ставит существование всякой вещи в зависимость от человеческого ее понимания.

Далее, необходимо уточнить следующее. Уже Аристотель отмечал (*Мет.*, I 1, 1053 a 35 сл.), что если в изречении Протагора слово *человек* заменить на сочетание *человек знающий* или *воспринимающий чувствами* (τὸν ἐπιστήμονα ἢ τὸν αἰσθανόμενον), то оно какой-то смысл иметь будет, но ничего особенного не скажет (οὐδὲν δὴ λέγων περιττὸν φαίνεταί τι λέγειν). Ведь совершенно очевидно, что в качестве познаваемой реальность существует для меня, только если я ее познаю и в то самое время, как я ее познаю. Однако другие свидетельства Стагирита доказывают, что он не принимает этого толкования и что подлинный смысл изречения ему видится следующим: *объективное* существование вещи зависит от знания о ней человека.. Εἶναι [существовать] сводится к τινὶ εἶναι [существовать для кого-то]. Именно это имеет в виду Секст Эмпирик, когда утверждает, что согласно Абдериту истина есть πρός τι.

Наконец, отметим, что из этого афоризма можно одинаково вывести два следствия. Из него можно заключить, что сущее есть то, что воспринимается человеком чувственно или интеллектуально. Но из него равным образом следует и то, что все, что воспринимается чувственно или интеллектуально, всякое φάνεν, всякая δόξα, реально существует.

Подведем итог:

О существующем или не существующем можно говорить лишь по отношению к человеку; то, что человек воспринимает чувственно или мысленно, для него существует; то, что он не воспринимает ни чувственно, ни мысленно, для него не существует (см. **Г. Гомперц**, *цит. соч.*, с. 217).

b. 2-й *вопрос*.

Далее, что следует понимать под словом *человек*? О чем идет речь: о человеке — *родовом понятии*, или о человеке-*индивиде*?

Для начала покажем, что эти варианты не противоречат друг другу. Действительно, если справедливо, что все, индивиду кажущееся, для него существует, а все, чего он не замечает, для него не существует, то выходит, что все, кажущееся всем, для всех и существует, а что не кажется никому, ни для кого не существует. Следовательно, *родовой*[1] (générique) смысл вы-

[1] Согласно **А. Лаланду**, *цит. соч.*, с. 383, родовым называется то, что относится к содержанию рода в отличие от того, что относится к содержанию того или иного вида. Родовым предложением (в отличие от обобщающего (totalisant)) является предложение, сообщающее о существенном признаке понятия, который не установлен для всех индивидов его класса. — *Примеч. пер.*

водится из смысла *индивидного* (individualiste). Это подтверждает Секст Эмпирик, который завершает свое рассуждение, где *человек* рассматривается в индивидном смысле, следующими словами: «Все, что кажется людям, существует, то же, что не кажется никому из людей, не существует» (*Pyrrh. hypot.*, I, 219). В свою очередь, если все, что кажется всем людям, существует, если не существует ничего, что не кажется никому из людей, то вещь, которую не воспринимает данный индивид, для него так же и не существует: красное или любой другой цвет не существует для слепого точно так же, как для зрячего — ультрафиолетовое излучение. Если εἶναι сводится к τινὶ εἶναι, то в обоих случаях бытие основывается только на кажимости.

Но в каком смысле — родовом, индивидном, или в обоих сразу слово *человек* понимал сам Протагор? Каждый из трех вариантов можно подтвердить с помощью текстов.

(1) **Нестле** (см. **Целлер**[6], I 2, p. 1357, n. 1) попытался показать, что Протагор понимает под ἄνθρωπος не только индивида, но и определенную группу людей — греков, персов, египтян и т. д. В подтверждение своих слов он приводит два текста, которые упустил из виду Г. Гомперц, именно: **Еврипид**, *Финикиянки*, 499 сл.: εἰ πᾶσι ταὐτὸ καλὸν ἔφυ σοφόν θ' ἅμα, — οὐκ ἦν ἂν ἀμφίλεκτος ἀνθρώποις ἔρις· — νῦν δ' οὐθ' ὅμοιον οὐδὲν οὔτ' ἴσον βροτοῖς — πλὴν ὀνόμασιν, τὸ δ' ἔργον οὐκ ἔστιν τόδε [Когда бы всем казалось на земле — Одно и то же мудрым и прекрасным, — Раздоры бы не тяготили мира. — Увы! Для смертного едва ли что — Есть равное на свете, только имя — Уподобляет вещи он, не сущность] (где явно говорится об индивиде, поскольку о природе блага спорят только индивиды) и фрагм. 19, Nauck: τί δ' αἰσχρόν, ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ [В чем стыд, как не во мненьи тех, кто устыдился?] (где речь несомненно идет о коллективе, поскольку только в коллективе законы запрещают, как в данном случае, брак брата с сестрой; ср. **Ксенофонт**, *Memorabilia*, IV, 4, 20). Возможно, этот двойной смысл, индивидный и собирательный (collectif), и заключался в словах Протагора, если о них судить на основании *Теэтета*, 172 a: οὐκοῦν καὶ περὶ πολιτικῶν, καλὰ μὲν καὶ αἰσχρὰ καὶ δίκαια καὶ ἄδικα καὶ ὅσια καὶ μή, οἷα ἂν ἑκάστη πόλις οἰηθεῖσα θῆται, νόμιμα αὐτῇ, ταῦτα καὶ εἶναι τῇ ἀληθεία ἑκάστῃ, καὶ ἐν τούτοις μὲν οὐδὲν σοφώτερον οὔτε ἰδιώτην ἰδιώτου οὔτε πόλιν πόλεως εἶναι [если же взять государственные дела, то что каждый город сочтет для себя прекрасным или постыдным, справедливым или несправедливым, священным или нет и утвердит это как законное, то и будет для него таковым поистине, и здесь уж ни один человек не будет мудрее другого человека, ни город города], где νόμος может пониматься и как абсолютная ценность для города, в котором его придерживаются, и как ценность относительная, учитывая различие в законодательстве разных городов.

(2) В поддержку *родового* смысла так же выступают три текста: **Секст Эмпирик**, *Pyrrh. hypot.*, I, 219; **Аристотель**, *Mem.*, Θ 3, 1046 b 29 сл; **Гермий**, *Irrisio gentil. Philos.*, 9 (Vorsokr[2], p. 532, 1). Однако, как уже отмечалось, фраза Секста Эмпирика завершает рассуждение, в котором слово *человек* понимается в индивидном значении, а в других свидетельствах

можно говорить скорее о смысле *распределительном*, нежели о собственно *собирательном*. В самом деле, в указанном пассаже *Метафизики* Аристотель оспаривает позицию мегариков, согласно которой возможность не отличается от деятельности: строитель дома, — утверждают они, — получает способность строить только тогда, когда он ее реализует. Если он не строит, то у него нет на то и способности. «В этом случае, — отвечает Стагирит, — ни одна вещь не будет холодной, или теплой, или сладкой и вообще чувственно воспринимаемой, если ее не чувствуют актуально. И потому мегарикам придется соглашаться с ученьем Протагора». Здесь, по-видимому, перед нами дистрибутивное высказывание. Аристотель не говорит: «То, что кажется *всем* (*собирательный* смысл), существует, а что не кажется никому, не существует». Он имеет в виду следующее: «То, что кажется *какому-нибудь* человеку, каким бы он ни был (*распределительное* высказывание, *индивидным* было бы следующее: то, что кажется *каждому* человеку), существует, и т. д.». Так же следует понимать и свидетельство Гермия: «Определяет вещи и судит о них (ὅρος καὶ κρίσις) человек: те, что он воспринимает, существуют, те, что он не воспринимает, к сущему не относятся». Ясно, что здесь перед нами дистрибутивное высказывание: всякий объект, который воспринимается некоторым человеком, каким бы он ни был, существует. Совершенно необязательно, чтобы этот объект воспринимался всеми людьми. В общем, все свидетельства в пользу человека *вообще* позволяют понимать это слово в распределительном смысле.

(3) Но самые многочисленные и самые весомые свидетельства говорят в пользу понимания «человека» как *индивида*. Такое понимание включает в себя два аспекта. С одной стороны, если индивид может судить о существовании вещей, всякому чувственному или мыслимому представлению должен соответствовать реальный объект или реальное качество объекта, и значит, *все истинно*: πάσας τὰς αἰσθήσεις καὶ πάσας τὰς δόξας ἀληθεύειν [все чувства и все мнения истинны]. Но, с другой стороны, если все истинно, если, когда я утверждаю истину, я утверждаю *мою* истину, и если мой оппонент делает то же самое, если он тоже утверждает *свою* истину, то это значит, что две противоположных истины отвечают двум различным, но в то же время одинаково реальным аспектам одного и того же объекта, и потому *противоречие становится невозможным*, поскольку противоречие возможно только тогда, когда каждый со своей стороны судит об одном и том же аспекте, сейчас же речь идет об аспектах различных. Отсюда вывод: οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν [противоречия не существует]. О первом заключении говорится у **Платона**, *Кратил*, 385 e; *Теэтет*, 152 a сл., 166 c, 170 d—171 a; о втором — также у **Платона**, *Евтидем*, 285 d—286 c (я рассматривал значение этого текста в своих *Antisthenica*, *Rev. Sc. Phil. Et Théol.*, XXI, 1932, p. 345—376), и у **Аристотеля**, *Met.*, Γ 4, 1006 a2 сл.; 1007 b 19 сл.; 5, 1009 a 5 сл. Наконец, в пользу индивидного значения полностью склоняется **Секст Эмпирик** (*Adv. Math.*, VII, 60 и 389), причем его свидетельство тем более важно, что в другом месте (*Pyrrh. hypot.*, I, 216 сл.) оно позволяет понять философские истоки и, следовательно, подлинное

значение нашего афоризма. Этот текст уже приводился выше (с. 237—239). Гомперц совершенно справедливо отводит ему первое место среди δόξαι о Протагоре.

С) Смысл афоризма

По сути, свидетельство Секста Эмпирика сводится к двум положениям. (1) Все, что нам кажется, имеет свое основание в материи (τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ), поэтому в отношении своих составляющих материя потенциально позволяет строить любые представления. (2) В этом текучем переплетении всевозможных аспектов каждый индивид воспринимает тот, что наиболее созвучен его личному состоянию; но поскольку индивидуальные состояния меняются от индивида к индивиду, а также в самом индивиде в зависимости от его возраста и настроения, в зависимости от того, спит он или бодрствует, то все представления касательно материи также будут различными, хотя все они будут в то же время истинными; будучи различными и одновременно истинными, они уже не могут быть противоречивыми, поскольку противоречат только тогда, когда говорят о чем-то одном.

Из этих двух положений следует, что учение Протагора есть учение *релятивистское* и учение *догматическое* (δογματίζει). Можно ли утверждать вместе с Г. Гомперцем, что данное учение не есть учение *субъективистское*? Оно не является субъективистским в абсолютном смысле слова прежде всего потому, что слово *человек* не понимается в нем в общем, как *все люди*, но обозначает каждого индивида в отдельности, указывая на то, что различные качества вещей имеют свое основание в материи и не зависят от нашего восприятия. С другой стороны, если рассматривать указанные качества, которые, собственно, вещь и составляют, в целом, то становится ясно, что такое целое целиком восприниматься не может. Но из того, что никто не воспринимает все качества вместе, вовсе не следует, что они не могут существовать в своей целокупности.

И тем не менее в отношении такого-то определенного аспекта учение Протагора оказывается субъективистским. Ведь о существовании или несуществовании этого аспекта индивид судит в зависимости от своего личного состояния: истинным его суждение оказывается как раз потому, что оно субъективно. Другими словами, такая-то определенная видимость может *соотноситься* только с *субъектом*. Из того, что субъект ее отрицает, поскольку, например, ее не видит, не следует, что она вовсе не существует, и при всей своей противоречивости она остается истинной, οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν. Но из этого можно заключить также, что для данного субъекта оно не существует, а значит, по крайней мере, для него не существует вовсе. Перед нами, если угодно, *субъективизм относительный*, но все же это субъективизм.

Поэтому критика Платона, которая как раз и направлена на такого рода учение, сохраняет всю свою значимость, ведь совершенно ясно, сколько несчастий может принести такой релятивизм. Если в рассуждении Секста

Эмпирика (*Pyrrh. hypot.*, I, 217 c и сл.) действительно говорится не только о чувственной кажимости, но и о том, что мнится разуму (τὸ δοκοῦν), если поэтому верно, что такие представления, как благо, справедливое, благочестивое и т. д. могут меняться от индивида к индивиду и при этом неизменно соответствовать реальности (ἀληθεύειν), если два противоречивых мнения (δόξαι) относительно блага, справедливого, благочестивого и т. д. нужно рассматривать только как два различных, но одинаково основанных на бытии аспекта этих понятий, так что невозможно ни противоречить друг другу, ни, следовательно, решить, какой из этих двух аспектов более приемлем, — то можно только догадываться, к какой моральной анархии мы движемся. То, что вместе с Г. Гомперцем можно назвать *догматизмом* Протагора, влечет за собою не менее гибельные последствия, чем абсолютный субъективизм: тем самым произвол (sens propre) индивида только усиливается, поскольку ему гарантируется истинность его суждений. В общем, как бы его ни называли, учение этого софиста ниспровергает νόμιμα [установления законов], причем ниспровергает так, что не только крушит существующие моральные нормы, но и не дает никакой возможности понять, как их можно восстановить. Самое большее, что можно сказать на основании «апологии Протагора» (*Теэтет*, 166 d сл.), это что чисто эмпирически, или, если угодно, прагматически, некоторые установления лучше, здоровее и благоприятнее для общественного порядка, и что поэтому, пусть они и не более истинны, их все же можно считать более полезными и благоприятными, ἃ δή τινες τὰ φάντασματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθεέστερα δὲ οὐδέν.

ПРИЛОЖЕНИЕ IV

См. с. 241, примеч. 3.

Я был бы не прочь принять тезис Г. Гомперца касательно характера περὶ φύσεως, если бы не следствия, которые этот ученый из него выводит (цит. соч., с. 22—35). Сопоставив наш, по всей вероятности, подлинный отрывок из π. φυσεως, в буквальном или вольном его изложении Секстом Эмпириком, с двумя декламациями, *Еленой* и *Паламедом*, Гомперц делает вывод, что 1) два последних сочинения явно принадлежат Горгию и 2), что пассаж из Секста Эмпирика, подобно *Елене* и *Паламеду*, есть всего-навсего παίγνιον, риторическая игра, в которой этот софист забавы ради либо защищает какой-то безнадежный предмет (*Елена*, π. φύσεως), либо правое дело, но каким-то странным способом (*Паламед*), чтобы блеснуть своим мастерством и доказать силу своего искусства. Здесь перед нами якобы очередной пример в поддержку хорошо известного притязания: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν [сделать слабейшее основание сильнейшим]. Только и всего: сам Горгий свой успех якобы всерьез не воспринимает. Если он и выступает в поддержку *против*, то с тем же успехом он мог бы защищать *за*, не будь игра слишком легкой: гораздо почетнее обеспечить победу парадоксу, нежели расхожей δόξα. Коль скоро так, считает Гомперц, наше единственное древнее свидетельство о π. φύσεως, свидетельство Исократа в начале *Елены*, вряд ли повествует о нигилизме Горгия как философа — он не был философом, — скорее, оно говорит о пристрастии ритора к причудливым темам, позволяющим ему еще больше отличиться.

Текст Исократа действительно располагает к такому пониманию. Софист упрекает тех своих современников, которые μέγα φρονοῦσιν [много на себя берут], когда, избрав какую-нибудь странную и парадоксальную тему (ὑπόθεσιν ἄτοπον καὶ παράδοξον), едва выпутываются из своей авантюры. Это смехотворное притязание даже не отличается новизной. Образчики аналогичных достижений, причем еще более тяжеловесные (πραγματωδέστερα), оставили после себя Протагор и все софисты его времени. Например, Горгий, Зенон и Мелисс, «дерзость которых просто невозможно превзойти». Из последующих рассуждений ясно, что Исократ хочет, скорее, дать характеристику разного рода немыслимых литературных затей, нежели философских учений. «Эти основоположники ясно доказали, что можно с

легкостью составить лживую речь на любую тему: к чему столько усилий, если их все равно не превзойти? Оставьте ваше фиглярство (τερθρεία), бросьте защищать на словах то, заблуждение в чем уже давно доказали факты. Стремитесь только к истине». Наконец, в одном пассаже из *Елены* (13, ср. *Досокр.*[2], с. 559), диспуты ученых (μετεωρολόγοι) и философов Горгий ставит на одну доску с судебными речами: и те и другие в конечном итоге заставляют поверить в вещи сами по себе немыслимые и неочевидные, что доказывает силу убеждения (πειθώ). Таким образом, все, по-видимому, сводится к упражнениям в риторике (τέχνη). Конечно, эта интерпретация правдоподобна и согласуется с тем общим представлением, которое нам внушают все свидетельства о софистах.

Но значит ли сей факт, что здесь действительно нет никакого «нигилизма» и что во влиянии Горгия не было ничего разрушительного? По-моему, все выглядит совершенно иначе. Уже отмечалось (**Windelband**, *Geschichte der Philosophie*, с. 72, которого цитирует **Г. Гомперц**, *цит. соч.*, с. 2), что даже если сочинение Горгия и кажется фарсом (как фарс звучит уже само его название: *О природе* **или** *небытии*), то факт, что он смог его написать, что с подобным образом мыслей он пользовался столь громким успехом у афинской молодежи, — все это показывает, до какой степени скептицизма дошел он сам и вслед за ним — его ученики. Поучать о несуществовании бытия — это одно, а забавляться этой проблемой — совершенно другое. Слова Исократа, которые цитирует Г. Гомперц в пользу своего тезиса, оборачиваются против самого же Гомперца: «Бросьте ваше фиглярство, ищите истину». Ведь усилия Исократа были направлены как раз на создание серьезного, основанного на истине красноречия. Он называл его философией, считал, что его школа сопоставима со школой Платона; он даже претендовал на достижение той же цели — реформы и подлинной мудрости: именно этим объясняется его зависть. И похоже, что оба соперника страстно стремились к одному и тому же, что оба они откликнулись на одно и то же зло. Так что, если не видеть вреда, причиненного Протагором и ему подобными, становятся непонятными также параллельные усилия Платона и Исократа. Собственно, становится непонятен уже Сократ. Это создает множество ненужных помех.

Следует добавить, что не так уж и очевидно, будто вплоть до Секста Эмпирика древние не воспринимали всерьез скептицизма Горгия. В *Федре* (267 a) Платон причисляет его к скептикам, которым привиделось, будто πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον [вместо истины надо больше почитать правдоподобие]; а в *Антидосисе* (268 и сл.) Исократ ставит его в один ряд с Эмпедоклом, Ионом, Алкмеоном, Парменидом и Мелиссом, которых он считает философами, ср. **Nestle**, ap. **Zeller**[6] (1920), I 2, p. 367, n. 2.

ПРИЛОЖЕНИЕ V

См. с. 245, примеч. 2.

Как отмечает **Дильс**, *Досокр.*, с. 555, 22, аналогичные сведения можно найти в **Пс. Арист.**, *de Mel. Xenoph. Gorg.*,[1] 5—6, 979 a 11—980 b 21. Это сочинение, которое Дильс сначала приписывал одному перипатетику III в. до н. э. (*Doxogr.*, p. 108), а затем одному эклектику римской эпохи (*Досокр.*, с. 36), согласно Г. Гомперцу (цит. соч., с. 31 и 33, примеч. 39a) следует датировать I в. н. э. Однако столь поздняя датировка безусловно служит подтверждением взглядов Гомперца, поскольку автор *de Mel.*, так же как и Секст Эмпирик, воспринимает Горгия всерьез, тогда как для Гомперца π. φύσεως это только παίγνιον. Общим для *de Mel.* и Секста источником был, вероятно, либо сам Аристотель (Дильс), либо Теофраст. Гомперц склонен считать, что им был Теофраст, справедливо замечая, что ни в одном сочинении Стагирита Горгий не воспринимается как философ. Платон также считает его ритором. Только позднее поиски κριτήριον станут причиной серьезных дискуссий о π. φύσεως. Аргументы обеих критик приблизительно совпадают, однако, анализ Секста более качественный и ясный. Мы предпочли его вслед за Дильсом и Гомперцем (к тому же текст *de Mel.* в очень плохом состоянии).

De Mel. недвусмысленно дает понять, что Зенон — это один из источников Горгия: на такое начало указывает сама природа диалектики последнего. Так вот, в аргументе I 2 a′: «сущее не является единым, ибо, будучи единым, оно было бы либо дискретным множеством, либо протяженностью, либо величиной, либо телом», в отношении последнего пункта *de Mel.* сообщает, «что оно не является телом... Горгий доказывает с помощью аргумента Зенона» (979 b 36). Это согласуется с фрагм. 1 (Дильс) Зенона: εἰ δὲ ἔστιν, ἀναγκὴ ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου [если же (сущее) есть, то необходимо, чтобы каждое (сущее) имело некоторую величину и толщину, чтобы у него одно отстояло от другого], *Досокр.*, с. 133, 6 (ср. **Секст Эмп.**, *Adv. Math.*, VII, 73:

---

[1] Aristoteles, g. f. de Melisso Xenophane Gorgia c. 1.2. nach d. Ausg. von Diels Abh. d. Berl. Ac. 1900 (vgl. des Aristoteles Sehrift Πρὸς τὰ Μελίσσον ᾱ *Diog.* V. 25). — *Примеч. пер.*

σῶμα δὲ τυγχάνον τριπλοῦν ἔσται· καὶ γὰρ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἕξει [а если оно окажется телом, то оно будет тройным, потому что у него будет длина, ширина и глубина], *Досокр.*, с. 553, 25—26). Чуть ниже, после того же аргумента I 2 a′—b′: «сущее не единое и не многое», *de Mel.* добавляет, что Горгий также отрицал тот факт, что сущее, если оно существует, является либо неподвижным, либо подвижным, утверждая, что оно не будет ни тем, ни другим (980 a 1: текст в очень плохом состоянии). Наконец, третий пункт рассуждения («в случае, если сущее существует и его можно постичь, оно остается невыразимым») дополняется следующим образом (980 b 8—17): «Даже если сущее можно выразить словами, [тот, кто о нем услышал бы, ничего бы не понял. В самом деле], предполагается, что и тот, кто о нем слышит, и тот, кто о нем говорит, его понимают. Но каким образом тот, кто о нем слышит, мог бы понять то же самое, что и тот, кто о нем говорит? Это невозможно: одно и то же понятие не может пребывать одновременно в двух субъектах, пространственно отделенных друг от друга, ибо в противном случае единое оказалось бы двумя. Но даже если, продолжает он, сущее и пребывает таким образом в двух субъектах, оставаясь одним и тем же, оно тем не менее должно восприниматься ими по-разному, поскольку эти два субъекта не являются во всем тождественными друг другу и не находятся в одном и том же месте, ведь если бы они находились в одном и том же месте, они были бы уже не двумя, но одним (εἰ γὰρ ἓν τῷ αὐτῷ εἶεν, εἷς ἂν ἀλλ᾽ οὐ δύο εἶεν, Гомперц: εἴ τι ἐν τοιούτου εἴησαν, ἀλλ᾽ οὐ δύο εἶεν Bekk.). [Наконец, даже если двум субъектам кажется, что они воспринимают сущее одинаково, оно все же не было бы познаваемо, поскольку] чувства одного и того же субъекта не могут быть тождественными друг другу в одно и то же время: одни чувства субъект получает с помощью слуха, а другие — с помощью зрения. Кроме того, чувства его то и дело меняются во времени. И тем более одних и тех же чувственных восприятий не может быть у двух разных субъектов. (При восполнении логической последовательности текста я воспользовался примечаниями **Г. Гомперца**, *цит. соч.*, с. 23, примеч. 28).

ПРИЛОЖЕНИЕ VI

См. с. 267, примеч. 1.

Последнее, что, по мнению г-на **Мюнье** (*цит. соч.*, 130—132), решает дело, это тот факт, что благо есть причина действующая, а демиург по своей природе должен быть причиной организующей. Следовательно, они совпадают. Конечно, благо — это причина, оно есть причина умопостигаемости (как единое объединяющее идеи начало, единое-предел *Филеба*), изменения и бытия. Однако эта действующая причина в зависимости от того, к чему она относится, к изменению или бытию, оказывается либо причиной целевой, либо причиной формальной. Что она является целью, это было «догмой» не только для Платона и Аристотеля, но и для всей интеллектуалистической системы греков. Да и могло ли быть иначе? Благо по определению, по своей сути есть τὸ οὗ ἕνεκα, то, ради чего движутся, действуют, творят.

Вот почему чистая деятельность, умозримое, которое себя «умозрит», мышление, направленное на само себя, являются для Аристотеля причиной движения вселенной, но отнюдь не причиной ее существования. Благо же есть предел любви: κινεῖ ὡς ἐρώμενον [оно движет, поскольку его любят]. Но чтобы любить, нужно быть. Поэтому, если благо и является причиной существования, то, согласно Платону, не в качестве цели, но в качестве формального принципа. Здесь следует различать формополагание (formalité) существования и формополагание сущности. Так вот, формополагание существования как раз и является формополаганием нашего абсолютного первопринципа, сущность которого есть не что иное, как само его бытие. И потому тот факт, что оно наделяет идеи бытием, γένεσις εἰς οὐσίαν, означает именно то, что оно их детерминирует, ограничивает и объединяет. Но это — задача формальной причины. С другой стороны, будучи также причиной целевой, благо сообщает импульс всему диалектическому движению. И, уже подобно ему, действуют идеи: они влекут к себе чувственные реалии и как таковые тоже оказываются целями. Так, потаенным движителем генезиса поколений становится желание бессмертия, то есть желание соединиться с идеей, быть полностью причастным природе идеи. Словом, по отношению к идеям единое-благо определяет как их умопостигаемый характер, так и их существование, притом что идеи по отношению к чувст-

венным вещам определяют лишь их изменение. Что же касается существования чувственного, то оно не есть продукт действующей причины в чистом виде. Этого Платон нигде не утверждает. Позже неоплатоники придут к тому замечательному открытию, что идеи выводятся из первоначала в своего рода эманации. В подобной «аналитической (analystique) дедукции» они получают как умопостигаемый характер, так и бытие, ибо платоновское бытие как раз и отличается тем, что существует в той мере, в какой оно умозримо. Так же обстоит дело и со всей идеальной системой от блага-единого до последних видов. Но вот последний вид от чувственного разделяет пропасть. Чувственные вещи ниоткуда не выводятся, хотя если действующую причину в чистом виде и следует относить к чему-либо, то именно к ним. Между тем все, что она созидает в *Тимее*, — это порядок в уже существовавшей материи. И характер существования ее, конечно же, остается тайной, поскольку χώρα [пространство] есть чистый хаос, тьма, недоступная для света умозримого. Это слепое сопротивление. Однако если мы хотим объяснить феномены, χώρα все же требуется. К тому же феномены могут существовать только в согласии с порядком, κόσμος, который их объединяет. Отсюда — роль Демиурга. Чувственные вещи извлекаются из хаоса его усилием, и эта деятельность посредника-Демиурга заключается в том, что он в соответствии с образцом, глядя на Благо, творит в χώρα предметы, похожие на идеи. Стало быть, по отношению к чувственным вещам Демиург выступает в роли детерминирующего принципа, роли, которая в мире умозримого принадлежала Единому. Но если умозримые вещи существуют, поскольку они детерминируются как чистые сущности, то с чувственными вещами дело обстоит иначе. Поскольку они могут быть идеям только причастны, они нуждаются в материи. Возникает необходимость в своего рода посреднике, который, подражая по отношению к чувственному роли Единого, воспроизвел бы в материи эту причастность идеям. Наконец, этим объясняется и то, что, если причинность Демиурга и носит формообразующий характер, то этот формообразующий характер ни в чем от него не зависит. Демиург зависит от Единого, ибо по-своему ему подражает, зависит от Блага, ибо к нему стремится, зависит от образцов, ибо их воспроизводит; он зависит даже от материи, ибо та, будучи инертной необходимостью, противостоящей необходимым отношениям умозримого, сопротивляется его усилиям. Так что промежуточная природа Демиурга очевидна. Насколько непосредственно воздействие единого на идеи, которые прямо из него изливаются, настолько опосредовано, производно и несовершенно воздействие Демиурга на чувственные вещи. Между ними пролегает по меньшей мере (il n'y a pas moins que) дистанция, отделяющая аналитическую дедукцию, когда мы неизменно остаемся на уровне умозримого, и внешнее воздействие, направленное на слепую материю.

Я уже пытался показать в другом месте, что изложение платоновской теологии особенно сложно потому, что философ заимствует свои положения из различных источников, которые он более или менее удачно совмещает в своей системе. Тем не менее система остается единой, и это единство должно считать критерием. Существуют выводы, которые следуют из

системы: это изначальная πρώτως (божественность) Блага-Единого и в силу своего рода причастности, которую теперь безусловно следует именовать эманацией, божественность идей. Вместе с тем существуют выводы, которые система исключает, поскольку они ведут к ее отрицанию: это отождествление Демиурга с единым и пренебрежение законом, согласно которому благо-единое действенно только в качестве формального принципа и цели. Ставить все на один уровень значит демонстрировать непонимание синтеза. Если божественное пропорционально бытию, то божественность Демиурга, космических богов, Мировой Души и души человеческой пропорциональна их бытию, то есть их отношению к умозримому миру и началу, которое его определяет. Однако в конечном итоге все эти божества суть только производные (reliques). Истинный Бог Платона, единственный Бог, коего в дольнем мире и после смерти созерцает мудрец, — это благо-единое.

На тех же основаниях я склонен принять вошедший в обиход текст и традиционную (по крайней мере начиная с Плотина) интерпретацию *Тимея*, 37 c: ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνοήσεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐζφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι [И вот, когда Отец усмотрел, что порожденное им, это возникшее изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликовании замыслил еще больше уподобить творение образцу]. Если Демиург мечтает сделать мир, свое творение, совершенным, еще сильнее уподобив его идеальному образцу, то это значит, что таким, каким он уже есть, в этом исходном варианте, мир уже начал походить на свой образец. В самом деле, своим размеренным бесконечным движением мир подражает вечности образца (это то же самое положение, что и в случае бесконечного воспроизводства потомства, *Пир*, 206 c, 288 b, и Арист. de anima, II, 4, 415 a 26 сл.). Следовательно, слова τῶν ἀιδίων указывают на идеи. Почему бы их не назвать *богами*, если главным свойством этой парадигмы как раз и является вечность (τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν οὐκ ἔχον, 27d оконч., 29 a), и если последние слова *Тимея* снова являют нам в чувственном мире-Боге (Боге, поскольку своим *размеренным и бесконечным* движением он подражает деятельности живого-в-себе) образ (εἰκών, ср. ἄγαλμα выше) Бога умозримого? (Разумеется, здесь следует читать νοητοῦ [умозримого], а не ποιητοῦ [творца]: νοητοῦ читали вплоть до Прокла включительно, а ошибочное ποιητοῦ, конечно же, является поправкой христианского переписчика. Мир существует по образу Бога ποιητής. Если допустить это νοητοῦ, то, по всей видимости, следует читать вместе с Риво и вопреки Тэйлору «образ умозримого Бога», а не «Живого (Существа)». Чувственный мир определяется в соответствии с миром умопостигаемым: (1) он содержит ζῷα ὁρατά так же, как умозримый мир содержит ζῷα νοητά, 30 c—d; (2) значит, он — бог αἰσθητός, образ Бога νοητός. Тэйлор отвергает эту традицию, поскольку он не принимает божественности Идей в *Тимее*, и единственный бог, который для него существует, — это Демиург).

Так же как и г-н **Робен** (*Федр*, введ., с. XCIV, примеч. 3), я не нахожу сложности, найденные Тэйлором, непреодолимыми. Совершенно необяза-

тельно рассматривать θεῦν как форму генитива мн. числа от θέα или удалять это слово. Поскольку идеи вечны, они божественны κατ' ἐξοχήν [по преимуществу]. Как отмечает г-н Робен (примеч. к *Федру*, 249 c), прочие боги являются богами только потому, что они созерцают идеи. Значит, в таком же положении находится и сам Демиург.

Не будет лишним повторить: Демиург есть что-то вроде *deus ex machina*. Его появление в *Тимее* обусловлено исключительно желанием объяснить γιγνόμενον. Умозримые вещи не требуют иного объяснения, кроме единого. Все свое существование они получают непосредственно от единого, поскольку эта формальная причина их детерминирует. Но как объяснить существование мира чувственного? Идеи — его модель, образец и форма. Но чувственные вещи не эманируют из идей так же, как идеи эманируют из единого. Ведь чувственные вещи суть γιγνόμενα по определению. Следовательно, они подразумевают наличие материи. Кто должен упорядочить материю, кому воспроизвести в материи ζῷα ὁρατά, похожие на νοητά? Нам просто необходимо прибегнуть к помощи δημιουργός. Стало быть, становится ясно, что появление этого δημιουργός в системе Платона объясняется только желанием придать законную силу вторичному положению. Он не относится к существу системы, к учению об идеях. Он — посредник между идеями и нашим миром. Это признает сам Тэйлор (*цит. соч.*, с. 647): «Тимей начал с радикального противопоставления вечного, τὸ ὄν, и преходящего, τὸ γιγνόμενον. Возникает вопрос, почему существует γιγνόμενον? Почему не может существовать только вечное αὐτοζῷον? Δημιουργός появился только для непосредственного ответа на этот вопрос».

Эмиль Брейе

ПЛАТОНИЗМ И НЕОПЛАТОНИЗМ[1]

По поводу недавней книги отца Фестюжьера

Примечательно, что некоторые специалисты по Платону, причем одни из лучших, толкуя его тексты, волей-неволей склоняются к интерпретации их в духе неоплатонизма. Здесь, несмотря на некоторые разногласия, Виктор Брошар согласен с г. Леоном Робеном — и тот, и другой находят у Платона концепцию иерархически построенных реальностей, столь характерную для неоплатонизма. Тезис о. Фестюжьера, если он верен, подтверждает и дополняет такую интерпретацию, поскольку открывает в Платоне мистика, так же как Плотин — ищущего фундамент этой иерархии в интуиции чистого бытия (блага или единого), которую наш автор однозначно относит к сугубо мистическому опыту. В пользу такой интерпретации несложно подобрать тексты, вдохновляющие самих неоплатоников, — о благе, прекрасном и едином, о том знании высшей реальности, которое Платон, по крайней мере в средних диалогах, вводит, пользуясь исключительно языком мистерий, знании внезапном и непосредственном, в «Пире» завершающем восхождение к прекрасному, и находящем в благе «Государства» общую для мышления и мыслимых реальностей причину. Сложность состоит в том, чтобы понять действительное значение этих знаменитых текстов, — не являются ли они стилистическим орнаментом, образным указанием разве что на некоторые черты чисто интеллектуального познания, и прежде всего на его независимость от чувственно воспринимаемого, чем-то подобным тому, что можно найти у мыслителя, столь далекого от мистики, как Декарт? Но подобная интерпретация наших диалогов означала бы на самом деле весьма слабое понимание трагического мотива в мысли и жизни Платона, той «трагедии бытия», той постановки вопроса о

---

[1] *Emile Brehier*. Platonisme et néoplatonisme. A propos d'un livre du P. Festugière // REG. 1938. Vol. 51. P. 489—498; Etudes de philosophie antique. Paris, 1955. P. 56—64.

значении знания и социальной справедливости, столь четкое представление о которых о. Фестюжьер помогает составить на изумительных страницах своей книги, посвященных борьбе Платона против софистов. Платона следует понимать всерьез — таков пафос всего произведения. Это означает читать Платона так, как его читали всегда, причем не только в среде неоплатоников или отцов Церкви, но и в новое время вплоть до филологических работ немцев XIX века, которые стали интерпретировать платонизм с позиции учений Канта и Гегеля, и дошли до отрицания подлинности таких диалогов как «Парменид» и «Филеб»! И вот, возврат к традиции пока еще не обозначался лучше, чем в произведении о. Фестюжьера: обобщив платоновскую концепцию познания мира (с. 233—234), он пишет: «Следует признаться, что сделать эти выводы можно было только при буквальном понимании определенных текстов из „Пира", „Государства" и „Филеба". Такого мнения придерживались неоплатоники, и наши результаты совпадают». Здесь едва ли возможно обратить внимание на все пункты сочинения, которое, как отмечает его автор, следует теми же путями, что и недавняя экзегеза Гомера, и заменяет гиперкритику критикой детальной. Особого внимания заслуживают страницы 212—218, где автор весьма удачно показывает, в чем именно может заключаться ответ на критику Аристотелем теории идей: идеи не являются «двойником чувственных вещей», идеи не суть просто гипостазированные понятия уже потому, что они не конструируются исходя из чувственных вещей, но представляют собой предмет интуиции и опыта, «который можно было бы лучше всего определить как опыт мистический».

Тем более интересно (и в этом заключается цель настоящей аннотации) рассмотреть несколько моментов, когда соответствие между интерпретацией о. Фестюжьера и интерпретацией Плотина выглядит неполным. Это позволит указать на одну трудность, с которой сталкивается концепция автора «Созерцания».

Пытаясь определить отношение между диалектикой и созерцанием, т. е. между движением, которое регрессивно восходит к идее, или которое ее достигает, с одной стороны, и между интуицией идеи — с другой, о. Фестюжьер приходит к допущению, что такую интуицию следует отнести к трем различным моментам: сначала это доэмпирическая интуиция бытия, получившая мифологическое описание в «Федре»; затем — интуиция бытия самого по себе, возможная благодаря припоминанию и завершающая регрессивную диалектику; наконец, существует третья интуиция, последний этап путешествия: она заключается в созерцании бытия

во всей его полноте (с. 166). Эта интерпретация, основывается прежде всего на анализе «Филеба» и рассматривает конечную интуицию как возвращение к интуиции первичной, тогда как промежуточная интуиция указывает только на принцип конечной интуиции, выступающей как развитие и обогащение интуиции промежуточной.

Однако нет ничего более чуждого мысли Плотина, чем различения подобного рода:

1. Если оставить в стороне доэмпирическую интуицию, то две другие интуиции — бытия самого по себе и системы сущих — у Плотина соответствуют одной интуиции умопостигаемого мира. Конечно, умопостигаемый мир есть бытие; но для Плотина умопостигаемый мир означает исключительно систему всех сущих во всей ее полноте; бытие можно постичь только как упорядоченную множественность, где всякий умопостигаемый предмет оказывается одновременно всеми другими в силу их взаимопроникновения; диалектический прогресс, под которым понимают то, что умопостигаемые предметы возникают одни из других на манер родов и видов, есть прогресс, изначально завершенный; интуиция бытия и интуиция системы сущих суть одна и та же интуиция; перехода от одной интуиции к другой не существует.

2. В свою очередь эта единая интуиция бытия и целого, бытия и сущих не есть самый высокий уровень интуиции; над ней господствует интуиция единого, интуиция бесформенного, нечто вроде контакта без мышления, поскольку это контакт с реальностью, не знающей ни одного определения, способного быть предметом мышления. Такой контакт с невыразимым отличен от интуиции бытия, пусть даже это невыразимое, которое мы обозначаем словами «единое» или «благо», и является принципом сущих.

Таким образом, Плотин также различает две интуиции. Однако он отводит им не то место, нежели о. Фестюжьер. Последний отождествляет прекрасное, благо, сущее и единое, причем все они якобы означают у Платона один и тот же невыразимый предел. Плотин же в качестве высшего принципа над умом и умопостигаемым помещает благо или единое, а сущему и прекрасному, напротив, отводит второе место, на уровне умопостигаемого.

Но ведь эта разница, могут возразить нам, чисто словесная. В обоих случаях перед нами две интуиции с одной и той же ролью: первая интуиция есть интуиция всеобщего принципа, из которого все проистекает; вторая зависит от первой и является системой сущих, из этого принципа истекающей: то, что о. Фестюжьер отождествляет и называет единым, благом, прекрасным или сущим, Пло-

тин именует единым и благом; то, что о. Фестюжьер считает тотальностью сущего, Плотин квалифицирует как прекрасное или сущее.

Нам в свою очередь кажется, что такое расслоение в платоновских текстах предполагает диаметрально противоположную интерпретацию. Для современного толкователя первая интуиция в некотором роде требует вторую, чтобы та ее дополнила и обогатила; и уже между ними, чтобы перейти от одной к другой, помещается та прогрессивная диалектика, принципы которой изложены в «Софисте» и «Филебе», т. е. часть философии для Платона самая значимая. Однако совершенно неверно, совершенно ложь утверждать, будто у Плотина интуиция первопринципа влечет за собой, требует интуицию умопостигаемого мира, словно бы первая хоть в чем-то обогащается и восполняется второй: напротив, интуиция умопостигаемого мира возникает лишь в силу вырождения, упадка или по крайней мере в силу понижения интуитивного уровня в ви́дении первоначала. Это тем более верно потому, что первоначало и являет себя как начало только тогда, когда душа восходит к нему из умопостигаемого мира. Однако мы не можем утверждать что оно — начало само по себе, а вся его реальность исчерпывается функцией порождения умопостигаемого мира. У плотиновского Платона именно в качестве начала оно предстает прежде всего в нисходящей диалектике — у современного интерпретатора это происходит в ходе диалектики восходящей. У Плотина оно — «конец путешествия», то, что над сущностью, т. е. над качеством сущего, заключенным в его самодостаточности; ви́дение единого отнюдь не влечет за собой интуицию мира, в начало коего единое полагается, — тот, кто единого достигает, неизбежно забывает самого себя и все остальные вещи.

Здесь — коренная несовместимость между неоплатонизмом и нынешним пониманием системы философа. В текстах Платона есть трудности, очевидные для Плотина, но гораздо менее понятные нашим современникам. В частности, мы больше не осознаем смысл всех тех дискуссий, которые были столь важны для древних: едино или множественно сущее? Является ли первоначало одновременно высшим родом? Существует ли один высший род, или их много?[1] А ведь это вопросы, определяющие всякую интерпретацию платонизма, — именно в ответах на них решительно расходятся платонизм, аристотелизм и стоицизм. Так вот, смешение единого и сущего предполагало бы решение этих вопросов в направлении, противоположном платонизму, как его понимает

[1] Все вопросы такого рода излагаются Плотином в начале VI « Эннеады».

Плотин. У нас заняло бы слишком много времени вдаваться в резоны, почему Плотин не допускает на вершине умопостигаемого мира (мира, составленного из иерархически упорядоченных родов и видов) существования одного-единственного рода, одного простого предела (un terme simple); отметим только, что он опирается на авторитет «Софиста», в качестве элементов диалектики полагающего пять высших родов: будучи объектом ума, сущее само по себе, необходимым образом и прежде всего есть упорядоченное множество — именно поэтому оно не может быть первоначалом, единым, ибо единое, будучи предельно простым, по своей же природе выше всякой интеллектуальной интуиции. Такое начало не есть высший род — оно выше всякого рода.

Для Плотина это различение — ценнейшая составляющая платонизма, и вне всякого сомнения оно не учитывается в интерпретации о. Фестюжьера. Плотин и все последующие неоплатоники основывали его на диалоге, в отношении которого отчасти удивляет тот факт, что о. Фестюжьер не уделяет ему никого внимания, — на «Парменида», и особенно последней его части: знаменитые гипотезы относительно единого вызвали столько споров, они стали предметом столь разнообразных интерпретаций, что можно просто отчаяться обнаружить подлинный смысл этого диалога. И тем не менее очевидно, что платоновская мистика, столь живо интересующая о. Фестюжьера, всегда соотносилась именно с этим диалогом и тем принципиальным различием, которое он полагает между единым первой гипотезы, единым, в отношении которого отрицается всякое формальное определение, и единым второй гипотезы, которое есть не что иное, как система всех положительных атрибутов сущего. Более того, можно добавить, что в недавних работах по Платону как раз и наблюдается возобновление метафизической экзегезы «Парменида», и что в них не усматривается особой склонности считать этот диалог, вслед за некоторыми древними и современными толкователями, просто логическим упражнением.

Уточним еще раз это расхождение: яснее всего оно проявляется в роли, которую о. Фестюжьер отводит «нисходящей диалектике», т. е. диалектике «Софиста» и «Филеба», направленных на определение первых родов и их отношений. Восприятие порядка сущих, пишет о. Фестюжьер, «представляет собой одно из определяющих начал θεωρεῖν. Но созерцание требует еще одного компонента. Необходимо также *чувство присутствия*, дающее уверенность в касании самого бытия, бытия *существующего*. Составляя специфику созерцания, тот и другой признак являются неотъемлемыми его чертами. Однако они не равноценны. Первый зависит от

второго. Ибо, касаясь единого-блага, которое запредельно сущности и является источником всего сущего, мы тем самым постигаем в едином всю упорядоченную множественность, из него одного исходящую». Без этого «мы все еще *размышляем* над сущностями, мы еще не *чувствуем* бытие *существующим*. Да и в опыте Платона созерцательный акт, по-видимому, так же предшествовал всему, что относится к нисходящей диалектике» (с. 188/175—176 машинописи). Однако Плотин не замечает у Платона нисходящей диалектики в таком понимании. Для него существует: 1. Восходящая диалектика, идущая от чувственного к единому через ум; и 2. Едва ли не мифический исход сущего от единого: из единого выходит нечто неопределенное, вроде излучения или излияния; далее это нечто останавливается в сущем и оборачивается, или обращается к своему истоку: перед нами не нисходящая диалектика, которая спускается, переходя от рода к виду, но двоякое движение, первая составляющая коего, движение, исходящее от единого к бесконечному и неопределенному, словно бы компенсируется, искупается его вторым этапом, обращающим все движение вспять и фиксирующим его в созерцании. Таким образом, главная фаза эманации заключается именно в возвращении к началу: θεωρία сущего могла бы нас истощить, она бы попросту снизошла на нет, не будь созерцание средством для очередного восхождения к единому, чтобы его (созерцание) превзойти и забыть; если бы созерцание устремлялось вниз, к мнимому приросту видов, а не вверх. Если у Плотина что-то и остается от нисходящей диалектики, то исключительно в сфере умопостигаемого мира, в прогрессивной детерминации видов, исходя из деления высших родов; во всяком случае, его прогрессивная диалектика не заключается в переходе от единого к системе существующих вещей, и вряд ли можно утверждать, что для Платона и Плотина «единое потенциально содержит в себе все отношения, над которыми оно господствует» (с. 188/175, машинопись), поскольку единое не содержит ничего, поскольку, будучи началом всех вещей, оно не есть ни одна из них.[1]

Отсутствие нисходящей диалектики (которая есть также диалектика прогрессивная и конструктивная) в платонизме Плотина указывает на серьезнейшее расхождение между Плотином и его древним учителем: в общем и целом мы не находим у александрийского мыслителя ни одного построения, которые в изобилии

[1] Оно является ими только в том смысле, что оно есть «возможность (puissance) всех вещей», могущая их создавать, притом что сами эти вещи никоим образом в нем не содержатся.

встречаются у Платона и которые, все до одного, восходят к прогрессивной диалектике: построения общества в «Государстве», смеси родов в «Софисте», построения мира в «Тимее», общего закона концептуального построения в «Филебе», задач, абстрактный характер которых составляет проблематику «Менона», например, поиска условий, позволяющих вписать некоторый треугольник в заданную окружность, — а ведь все эти построения демонстрируют связь платонизма с конкретным знанием, самым широким и разнообразным практическим ее применением. Можно сказать, что с тех пор как Виктор Брошар стал настаивать на важности проблемы смешанных реальностей (mixtes), именно этот аспект платонизма особенно привлекал внимание интерпретаторов Платона. Именно здесь Платон предстал как ученый, математик и социальный реформатор. Но такие проблемы совершенно чужды Плотину, твердо сосредоточенному на возвращении в «любезное отечество» и понимающему все остальное только как ступени, которые туда ведут. Безусловно, здесь нет какого-то фатального разрыва между Платоном и Плотином: с одной стороны, у Платона научное построение, или социальная реформа осуществляются только философами, поскольку те обладают, или обладали непосредственным видением блага, причем именно это научное построение и именно эта социальная реформа приводят ум и людей к благу; с другой стороны, у Плотина подобно тому как единое необходимым образом создает ум, душу и мир со всеми существующими вещами, в них пребывающими, точно так же и душа, вознесшись до ви́дения единого, стяжает тем самым гражданские добродетели, определяющие отношения с другими людьми. И тем не менее следует отметить, что у Плотина равновесие платоновской мысли, конечно же, сильно пошатнулось[1] и что устремления двух мыслителей были разные: необходимость, с коей умопостигаемый мир возникает из души, и гражданские добродетели при ви́дении блага не имеют ничего общего с методическими построениями, обусловленными свободным почином разума. У Плотина ум — это божественная ипостась, в которой всякое построение завершено изначально.

Неоплатонизм выделился из платонизма, когда мистическое созерцание было изолировано от прогрессивной диалектики, а сама эта диалектика, содержащая в себе ценнейшие элементы платоновского познания, превратилась в эманацию (procession). Меж-

[1] Несмотря на глубокие интуитивные прозрения Плотина в области науки, которые иногда у него прослеживаются.

ду тем основной тезис о. Фестюжьера состоит в том, что у Платона созерцание и познание неразрывно связаны: «в истории философии, — пишет он, — имя Платона знаменует одну из попыток человеческой мысли заложить безусловный фундамент познания» (с. 237/206); причем фундамент это есть ви́дение блага, контакт с невыразимым, одним словом — мистическое созерцание. Но тут-то как раз и заключается неувязка в интерпретации о. Фестюжьера, или, возможно, с помощью подобной идентификации предела восходящей диалектики, т. е. контакта с благом, и точки отсчета диалектики нисходящей, т. е. научного построения, он стремится преодолеть неувязку, заложенную в платонизме. В самом деле, если Платон и утверждает в знаменитом тексте «Государства», что благо, солнце умопостигаемого мира, порождает одновременно познание и сущее (то самое благо, которое является объектом мистического контакта), то едва ли можно сказать, что философ когда-либо конкретизировал эту теорию. О. Фестюжьер сам отмечает, что в данном тексте Платон, по-видимому, отрицает построение сущих, исходя из блага. И, с другой стороны, построения, которые Платон претворяет в «Филебе», «Софисте», или «Тимее», начинаются ниже блага, среди множества элементов вроде пяти родов «Софиста», четырех видов сущего «Филеба», или геометрических и арифметических схем «Тимея». Между конечной точкой подъема, единым или благом, и точкой отсчета при нисхождении, множеством элементов бытия, существует зазор, Платоном так и не заполненный, так что созерцательная жизнь и научное познание оказались у него изолированными и оставались изолированными впоследствии. Возможно, во внутренней жизни Платона между ними существовала какая-то связь, в его учении не выраженная или даже вообще невыразимая; возможно, задачу, которую поставил перед собой Платон, невыполнима без достоверности, превосходящей достоверность интеллектуальную; возможно, как это показал о. Фестюжьер на талантливых страницах, демонстрирующих тонкое понимание моральной и политической жизни Афин, что этот враг софистов, нигилистов, всех, кто крушил непререкаемые ценности государства, нуждался в вере в сущее, чтобы упрочить свое доверие к познанию. Однако мы не вправе путать научный метод с субъективными условиями интеллектуальной достоверности (puissance intellectuelle). В действительности, Платон никогда не увязывал, даже если он и был склонен к этому, первого со вторыми: интерпретация о. Фестюжьера сталкивается с трудностью, всегда сопутствующей интерпретации платонизма — с дуализмом Платона-мистика и Платона-ученого.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 5

Введение. **Истоки идеи созерцания**

Глава I. Созерцание ученого 16
Глава II. Религиозное созерцание 45
Глава III. Внутренняя жизнь 61

Часть первая. **Транспозиция познания**

Глава I. Νοητόν и νοῦσ 84
Глава II. Κάθαρσισ 124
Глава III. Диалектика 158
Глава IV. Θεωρία 211

Часть вторая. **Транспозиция религии**

Глава I. От видимых богов к незримому Благу 253
Глава II. Блаженство 269
1. δαίμων и εὐδαιμονία 269
2. Апория 289
3. Определение субъективного состояния счастья. 291
4. Имманентный и трансцендентный характер Единого-Меры 324
5. Благо и Прекрасное 337
Глава III. Общественный культ и религия мудреца 361

Часть третья. **Созерцание и деятельность**

Глава I. Две тенденции Платона 377
Глава II. Уединение мудреца 385
1. Горгий 385
2. Государство 404
3. Теэтет 412

Глава III. Проблема Законов 426

Заключение 454

Приложения

Приложение I 467
Приложение II 471
Приложение III 474
Приложение IV 480
Приложение V 482
Приложение VI 484

Эмиль Брейе. Платонизм и неоплатонизм 488

Фестюжьер Андре-Жан. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону / А.-Ж. Фестюжьер. — СПб.: Наука, 2009. — 497 с. — (Сер. «Слово о сущем»).

ISBN 978-5-02-026911-8

«Созерцание...» — это вторая книга (вышедшая в свет в 1936 году) широко известного на Западе французского исследователя творчества Платона, герметизма и неоплатонизма Андре-Жана Фестюжьера (1898—1982).

Главной темой книги является анализ понятия θεωρία в диалогах Платона. К отличительным чертам этого исследования стоит отнести ярко выраженный неоплатоновский подход при интерпретации диалогов, заметное влияние экзистенциализма (платоновское созерцание, например, мыслится как мистический опыт, возможный только в присутствии переживаемого объекта) и мистицизма (например, на материале платоновских текстов автор недвусмысленно показывает, что влияние Сократа на Платона и его окружение обусловлено не чем иным, как мистическим опытом и силой старца, а возрождение платонизма во II веке н. э. связывается мистическим импульсом к умному видению в раннем христианстве).

Научное издание

Андре-Жан Фестюжьер

СОЗЕРЦАНИЕ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ПО ПЛАТОНУ

Утверждено к печати
Редколлегией серии «Слово о сущем»

Редактор издательства *О. В. Иванова*
Технический редактор *О. В. Новикова*
Корректоры *О. М. Бобылева*, *Н. И. Журавлева*
и *Л. Д. Колосова*
Компьютерная верстка *Т. Н. Поповой*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.
Сдано в набор 10.09.08. Подписано к печати 28.04.09.
Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 31.5. Уч.-изд. л. 31.2.
Тираж 1000 экз. Тип. зак. № 3876. С 129

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
E-mail: main@nauka.nw.ru
Internet: www.naukaspb.spb.ru

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-026911-8

