Х. И. Кремер



Арете по Платону и Аристотелю

Ганс Иоахим Кремер

АРЕТЕ ПО ПЛАТОНУ И АРИСТОТЕЛЮ

Перевод с немецкого
Д. В. СКЛЯДНЕВА

Санкт-Петербург
«ИМХО-ПРЕСС»
2014

УДК 1/14
ББК 87.21
К79

Кремер Г. И.
К79 Арете по Платону и Аристотелю / Пер. с немецкого Д. В. Скляднева. — СПб.: «ИМХО-ПРЕСС», 2014. — 479 с.

ISBN 978-5-9905267-5-4

УДК 1/14
ББК 87.21

Издано при финансовой поддержке
Федерального агенства по печати
и массовым коммуникациям
в рамках Федеральной программы
«Культура России (2012–2018 годы)»

© Д. В. Скляднев, перевод, 2014
© Издательство «ИМХО-ПРЕСС», 2014

ISBN 978-5-9905267-5-4

Эта книга родилась из диссертации, которая в июле 1957 г. была представлена философскому факультету Тюбингенского университета. С течением времени проблема была продумана заново, а ее изложение существенно расширилось и изменилось.

Что касается существа вопроса и метода, то здесь направление — в первую очередь — было задано работами Юлиуса Штенцеля. Личная благодарность — моему учителю Вольфгангу Шадевальдту: за то понимание и манеру истолкования, которыми он меня наделил, а также за его критическое участие в моей работе.

Тюбинген, июнь 1958
Г. Й. Кремер

Моим родителям

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемое изыскание рождается из тех философско-исторических исследований, которые посвящены позднему Платону и раннему Аристотелю, т. е. той пограничной области, которая с появлением работ Йегера и Штенцеля не перестает быть в центре внимания.

Тема нашего изыскания очерчивается из нижеследующей постановки вопроса, распадающейся на несколько пунктов.

1.

Итак, в своем изложении мы исходим из того, что Платон и Аристотель являют собой два динамические аспекта одного и того же платонизма, различия между которыми все еще остаются достаточно размытыми. Особенно то, что можно было бы назвать специфически аристотелевским, еще ни в коей мере нельзя считать чем-то устоявшимся: его можно будет обозначить только в будущем, при постепенном к нему приближении. Оно откроется только тогда, когда мы вынесем за скобки — как родовое понятие — всю ту общую стихию, которая охватывает собою как Академию, так и Перипат. До тех пор пока не определен сам род, об определении специфических различий, собственно говоря, не может быть и речи. Однако историческое разграничение, за которым может последовать философское (1),

нельзя — и в этом трудность задачи — сразу же вывести из доступного массива сочинений, т. е. из Платоновых диалогов и Аристотелевых прагматий. Для этого, напротив, надо установить различие между экзотерической философией, выходившей в свет как литературные труды, и философией эзотерической, передававшейся изустно в стенах школы и, быть может, остававшейся в записях учеников; кроме того, необходима реконструкция тех или иных утраченных свидетельств. Если это Аристотель, то тогда прежде всего имеются в виду — в основном ранние — эзотерические диалоги, если Платон то, наоборот, «неписаные учения» (**аграфа догмата**), о которых подробно говорит как раз Аристотель и которые именно поэтому с необходимостью совпадают с началом его деятельности. Примечательно, что в двух последних книгах «Метафизики», где идет полемика с Платоновой онтологией, Аристотель прежде всего имеет в виду те изустные положения Платона, которые едва ли можно уловить в его диалогах. Поэтому отправные точки философствования Аристотеля — и одновременно то общее с Платоном, что это философствование имеет помимо сказанного в диалогах — надо главным образом искать в той поздней философии Платона или, лучше сказать, собственно Платоновой философии, которая — и по местоположению, и по замыслу — отвечает сохранившимся записям Аристотелевой школы (3).

Все сообщения о внутриакадемической философии Платона отсылают — там, где они более или менее обстоятельны — к беседам под названием **Пери тагату**, тем беседам, которые Платон — согласно преданию — вел в Академии. Поэтому уже давно реконструкция содержания этого «назидательного сочинения» (4) стала главной задачей как платоноведения, так и исследований по Аристотелю. На основании тех фрагментов, которые уже увидели свет, можно сказать, что в этих Платоновых беседах описывается тот общий онтологический горизонт, который в систематической форме смыкает начала, идеи-числа и структуру материального, а также связующую мыслительную форму диайресиса с целым (das Ganze) или, по крайней мере, с основами Платоновой философии.

Между тем результаты предыдущих работ оставались недостаточными и неудовлетворительными — постольку, поскольку наряду с более узкой онтологической значимостью этих бесед, по имеющимся фрагментам ничего нельзя было сказать об их аксиологической (5) значимости, а вопрос о ней стал актуальным благодаря самому названию произведения — «О благе» (каковое название, по имеющимся надежным источникам восходит к самому Платону). Это касается работ Штенцеля, а также появившейся несколько лет назад работы Вильперта, в которой автор — на основе вновь открытых свидетельств — подытоживает все, что было достигнуто прежде, и одновременно высказывает некоторые соображения относительно истории возникновения Аристотелевой «Метафизики» и «Физики» (6).

В контексте всего того, что нам уже удалось узнать, все более настоятельным становится требование выявить — когда речь заходит о назидательных беседах Платона — его обязательное и вместе с тем онтологически обоснованное понятие ценности, каковое могло бы стать полезным при анализе Аристотелевых «Прагматий». Если здесь можно проследить связь с начатками Аристотелевой онтологии, тогда можно сказать, что и его анализ ценности, оставляя позади собственно диалоги Платона, своими корнями восходит к аутентичному учению Платона, а именно к тому ряду пространных бесед, в которых речь идет «о благе» в его высшем проявлении.

Ставя проблему в таком ключе, мы в нашем изыскании оказываемся на переднем крае новейших исследований. Стремясь выявить аксиологическую значимость Платоновых поучительных бесед, мы содействуем дальнейшей реконструкции того, что нам известно как **«Пери тагату**, и в то же время укрепляем — с точки зрения эзотерического — те связующие нити между Платоном и Аристотелем, которые были выявлены Йегером и его школой.

Следовательно, в такой постановке проблемы уже намечена широчайшая дуга, охватывающая Платона и Аристотеля, но более важным, однако, представляется решение той особой задачи, которая касается самого Платона.

2.

Раскрытие **логой пери тагату** позволяет увидеть внутреннюю связность главным образом поздних диалогов, несмотря на их эмпирическое разнообразие. Здесь заслуга Штенцеля — в том, что он это осознал и в немалой степени способствовал решению этой задачи. Он считал, что необходимо «мысли поздней философии Платона, до сих пор еще никак не осознанные в их единстве, постичь в их собственной связности, и прочно вплести «по-пифагорейски мистические» прозрения, до сих пор сводимые к внешнему чужому влиянию, в его собственный ход мыслей — задача, которую без обиняков ставит перед нами благоговение перед величием Платона» (7). При этом «воззрения Платона, выявляющиеся из Аристотелева изложения и дидактического содержания поздних диалогов... благодаря их связи с наставительным сочинением обретают понятное обрамление» и тем самым появляется основание для «систематического раскрытия» самих диалогов (8).

Если бы, согласно Штенцелю, можно было одну из важнейших тем поздних Платоновых сочинений — а именно позднеплатоновское понятие о ценности — «закрепить» в здании упомянутых поучительных бесед, тогда, вероятно, мы достигли бы многого. Ведь если бы эта редукция удалась, тогда все виды ценностного, различные способы проявления «арете» в отдельных областях сущего (как это описывается в диалогах позднейшего периода) свелись бы к их систематическому ядру и, быть может, вошли бы в более пространные — универсально-онтологические — контексты.

Но для того чтобы хотя бы удостовериться в согласованности различных ценностных структур (антропологической, политической или технической), прежде необходимо провести тщательное истолкование самих диалогов. Только тогда появится возможность четко определить выявленную общую основную структуру и таким образом связать ее с теми назидательными фрагментами из **«Пери тагату**», которые, быть может, родственны ей.

3.

Однако систематическое раскрытие поздних диалогов с точки зрения ценности, «арете», — это только первый шаг.

Он влечет за собой другие, которые касаются «диалогической» работы Платона в целом.

Ценностные структуры ранних и поздних сочинений морфологически прочно взаимосвязаны. Если стремление вновь отыскать понятие «арете» в поздний период — и отыскать его в эзотерическом, т. е. безусловно обязательном варианте — окажется оправданным, то тем самым для философской легитимности всего труда откроются дальнейшие перспективы: тогда станет ясно, что и раннее понятие «арете» имеет эзотерическую подпочву. Тогда «арете» диалогов, проявляющуюся в самых разных формах (но прежде всего в антропологическом и политическом ракурсах) и составляющую одну из центральных тем всего творчества и особенно ранних сочинений, можно было бы показать как обязательную с точки зрения эзотерического начала. Из этого можно было бы сделать далеко идущие выводы относительно того, каким образом у Платона экзотерическое и эзотерическое соупорядочиваются, и, в конечном счете, относительно основной формы Платонова философствования вообще.

В любом случае расширенная постановка вопроса требует более точного истолкования ранних сочинений — насколько они имеют принципиальное значение для понятия «арете» (9).

4.

Тезис об эзотерической философии Платона, который таким образом приобретает новое звучание по отношению ко всей его деятельности, требует особого обоснования — со времен Шлейермахера. Оно и будет дано во всем последующем изложении, но сейчас — никак не предвосхищая позднейших рассуждений — необходимо (в порядке предварительного прояснения) в общих чертах обрисовать ту позицию, которая будет развернута впоследствии, — обрисовать и критически сравнить ее с противоположными точками зрения.

Различие между «письменным» и «устным» Платоном в достаточной степени вызвано сократическим происхождением его философствования. Поскольку то, что было важно для Сократа, раскрывалось только в прямом диалектическом разговоре с собеседником, его философствование оставалось

подчеркнуто нелитературным, и есть основания полагать, что Платон — коль скоро он был сократиком — даже тогда, когда писал, не вверял письму подлинного содержания своего учения (его «Диалог» лишь приблизительно передает живой разговор, но не заменяет его полностью (10)) и всегда оставлял место для устного слова. Это подтверждается решающими свидетельствами, которые дает сам Платон в «Федре» и VII письме, а также находит свое обоснование в том, что сохранили от устного учения Платона Аристотель и те, кто был после него (11). Поэтому с древности до начала XIX в. о существовании особого эзотерического учения Платона говорили как о чем-то само собой разумеющемся.

Только благодаря авторитету Шлейермахера эта хорошо обоснованная точка зрения довольно быстро почти полностью перестала восприниматься. Сегодня странно наблюдать, как он, узнав о существовании диалогической формы изложения и на этом основании решив стереть различие между письменным и устным словом, на десяти страницах своего введения к своему же переводу Платона (12), смог определить мнение специалистов более чем на столетие. Не так уж плохо обоснованное возражение Брандиса, К. Ф. Германна и других (13) успеха не возымело, и — подпав под очарование Шлейермахера — платоноведение XIX в. почти повсюду ожесточенно борется с «призраком эзотерического платонизма». В соответствии с поставленной задачей и стремясь сохранить за диалогами то абсолютное положение, которое придал им Шлейермахер, исследователи пытаются следующим образом «обезопасить» отринутое им косвенное наследие, которое долгое время не давало собой пренебречь и которое в конечном счете восходит к **«Пери тагату»**: они относили его к «последнему», «самому позднему» периоду жизни Платона, уже находившемуся «по ту сторону» диалогов, — толкование, которое только укреплялось благодаря распространяющемуся генетическо-биографическому способу рассмотрения (диалоги — это «фрагменты некоего большого исповедания»). Однако точка зрения, согласно которой **«Пери тагату»** — эта «лекция, прочитанная уже в преклонном возрасте» — датируется завершением письменного творчества Платона, до некоторой степени про-

должает его и, таким образом, находится принципиально на одном уровне с диалогами, — эта точка зрения покоится на той конструкции в платоноведении XIX в., выстраивать которую начал фон Германн, а особый вклад в ее построение внес Целлер. В конечном счете она восходит к доктрине Шлейермахера, связанной с идеей развития. Несмотря на то что Вернер Йегер — единственный в свою пору (1912) (14) — повел решительный разговор о существовании особого эзотерического учения Платона, исследования, посвященные **Пери тагату** (инициатором которых он стал наряду со Штенцелем и другими), оставались под влиянием воззрений Шлейермахера.

Тем не менее эти последние покоились на недоказанных или явно ложных предположениях. Важные тексты оставались без внимания, а основополагающие вопросы, актуальные для такого исследования, совсем не ставились: действительно ли тайное, особое учение Платона — это непременно некий «призрак», являющийся нам, какие цели он мог этим преследовать, в какой мере это учение не дошло до нас, в каком отношении оно находится к философии диалогов; далее: можно ли говорить о том, что уже «в конце» Платон вдруг решил выступить с лекцией, которую ученики записали как определяющую, как эта лекция относится к ранней поучительной деятельности Платона в Академии и каким образом «благо», о котором в ней говорится, относится к «благу» диалогов, например «Политейи»; и еще: что с исторической, психологической и философской точек зрения можно сказать о том «несказанном» из VII письма (15), которое Платон как будто все-таки сообщает в беседе, что в ранних диалогах напоминает о «позднейших» учениях — и в придачу проблемы, которые касаются «эволюции» Платона и ее членения на фазы (15a).

Прежде всего необходимо настоятельно подчеркнуть, что **Пери тагату** вообще не было унаследовано как некая «старческая лекция». Два единственных (15b) свидетельства, в которых содержатся исторические сведения о **Пери тагату**, воздерживаются от каких бы то ни было датировок: в них говорится только о разочаровании, которое нередко овладевало слушателями той **акроасис**, которую прово-

дил Платон (Аристоксен), а также о том, что ученики, участвовавшие в беседах (**логой, сюнусиай**), записывали их (Симпликий). Из этого нельзя сделать никаких выводов ни относительно однократности упомянутых **сюнусиай**, ни о том, что они происходили после появления диалогов (впрочем, Платон писал до конца (16)). Коль скоро речь заходит о таких деталях, то в них следовало бы специально удостовериться, чего прежде не делалось. Напротив, нам кажется, что мысль о том, будто устная поучительно-педагогическая деятельность Платона пришлась на более позднее время, чем уже успевшие появиться диалоги, что **Пери тагату** — это, в конечном счете, больше не издававшийся «излишек», пришедшийся на такой «сдвиг», и, таким образом, Платон только в конце своей жизни выдвинул некое отличное от диалогов учение и лишь случайно больше не сделал его достоянием публики — эта мысль основывается на недоказанной предпосылке, а именно на том, будто **Пери тагату** как — возможно, однократная (17) — «старческая лекция» «седого» Платона приходится на его «последние», «самые поздние» дни незадолго до смерти. То же самое касается и обычного утверждения, что эта «лекция» была «подготовлена» в некоторых отрывках поздних диалогов. Однако с самого начала более правдоподобной выглядит та мысль, что **логой** или **синусиай пери тагату** — это вообще регулярная и упорядоченная наставительная практика Платона. Выводы в пользу эзотерического Платона очевидны, и, таким образом, сегодня неправы те, кто утверждает, будто **Пери тагату** нельзя воспринимать как аргумент, который это подтверждает: потому, дескать, что этот курс — как «старческая лекция» — лишь доводит до конца «Диалоги», никак с ними не конкурируя. На самом деле — если присмотреться внимательно — перед нами самый настоящий circulus vitiosus (1*), поскольку поздняя датировка бесед «О благе», которая берется за основу, уже произвольна в силу той petitio principii (2*), что эзотерического Платона вообще не может быть (18).

Понятие «эзотерического» предполагает как более тесное, так и более широкое значение: в широком смысле его можно применять к *устной поучительной практике* вообще — той практике, которая как таковая сопутствует письменным со-

чинениям, не предполагая содержательного различия между собой и ними; во-вторых, — и с бóльшим основанием — оно применимо к тому — содержательно очерченному — *особому учению*, которое развертывается лишь изустно и не фиксируется на письме; в-третьих, оно подходит — в собственном смысле — к тому учению, которое доступно лишь *ограниченному кругу* людей и обычно в большей или меньшей степени хранится «в тайне».

Первый вариант, т. е. просто устное изложение, не предполагающее никакого содержательного своеобразия, в прослеживаемом здесь контексте не имеет особого значения. К нему, в принципе, можно было бы причислить и выявленную современным исследованием «старческую лекцию» **Пери тагату**, если предположить, что некое особое учение содержится в ней лишь как нечто побочное, некоторым образом предварительное (в смысле упомянутого расхождения между устным словом и сочинением), но никак не то сущностное, что предполагает принципиальное различие. Однако непредвзятое рассмотрение свидетельств о **Пери тагату** заставляет думать, что то своеобразное учение, о котором в них говорится, существовало и ранее и, таким образом, принципиально отлично от письменных трудов.

Мысль о том, что учение, содержащееся в изданных сочинениях, и устное учение принципиально расходятся между собой (19), в немалой степени подтверждается VII письмом Платона, диалогом «Федр» и некоторыми отрывками из других диалогов. В упомянутом письме Платон, говоря о том, о чем у него самого «нет никакой записи и никогда не будет» (341 C), называет это **та пери фюсеос акра кай прота** (344 D), **та мегиста** (341 B 1), **спудайотата** (344 C 6) или просто **э фюсис** (341 D 7). **Протон** означает начало (ср. диалог «Лисид», 219 C и сл.; наряду с **архе**): таким образом, речь идет, по-видимому, о началах сущего в целом. Они — совершенно в Сократовом духе — открываются ищущему только в диалектической беседе (**эротесейс кай апокрисейс 344 B, **сюнусия** 341 C, 345 A) и потому противятся всякому запечатлению на письме. Принципиально важно и то, что Платон вполне недвусмысленно говорит о себе как о руководителе (**эгемон** 345 C, **эгуменос**

340 C) в постижении таких вещей. Он не только — в одной-единственной **синусия** — намеками сообщил о них Дионисию (341 A и сл., 345 A и сл.) — причем так, что этот последний, по Платонову суждению, сумел постичь достаточно (345 B 1 **иканос ойден**) — но уже ранее сообщил об этом другим (341 B, 345 B, ср. 338 D, 340 B слл., 341 E). Уже по случаю второго путешествия на Сицилию, т. е. около середины шестидесятых годов, Платон был готов наставлять Дионисия (330 A сл., 338 D сл.), однако, по-видимому, и ранее, во время первой поездки, т. е. в начале восьмидесятых, он открыл нечто из своего учения Диону (327 A).

С этим полностью согласуется и заключение диалога «Федр» (20). Завершая основополагающие рассуждения о письменном и устном слове и преимуществе устной беседы, Платон недвусмысленно намекает, что то «более ценное», что он сочинил или написал (**тимиотера он сюнэтекен э эграпсен** 278 D), он приберег для учения, передаваемого им изустно. Оценивая себя по тем вещам, которые действительно были важны для него (**эф ойс эспудакен экейнон** D 1), а не по тому, что он написал (**таде** C 7), Платон однозначно понимает себя как философа (**философ** D 4), который хотя бы приближается к божественному знанию (**софон** D 3 сл.) и потому отъединяется от всякой, пусть родственной, поэзии и прозы (278 B сл.). О содержательном своеобразии эзотерического учения Платона и его первенстве здесь сказано совершенно недвусмысленно (21). Примечательно, что со времен Шлейермахера противники эзотерического Платона не уделяли должного внимания этому отрывку из «Федра» (278 B–E), выделяющемуся уже своим местом. Поскольку сказанное в «Федре» относится к середине шестидесятых годов IV в. и должно иметь отношение к уже изданным трудам («Политейя»!) (22), связывать особую, эзотерическую, изустно распространяемую философию Платона только с «последними», «самыми поздними» днями его жизни нам кажется неуместным.

Напротив, согласующиеся между собой сообщения из VII письма и «Федра» заставляют говорить о том, что уже до шестидесятых годов IV в. существовало учение о высших началах бытия, каковое передавалось изустно. С этим

согласуется и предположение, согласно которому беседы под названием **Пери тагату** вообще представляют собой регулярную внутриакадемическую поучительную практику Платона. Кроме того, оно подтверждается и тем местом из «Политейи», где понятие **идея ту агату**, не упоминающееся ни в одном из ранних диалогов и вводимое именно здесь, преподносится как в какой-то мере уже известное читателям, а как раз это и может намекать на курс бесед под названием **Пери тагату» (VI 504 E 7– 505 A 6).

Сюда же подходит и ряд мест из большинства больших «Диалогов», в которых тот, кто направляет беседу, почти всегда в самый ее разгар в характерных выражениях стремится как бы уйти то того, о чем, собственно, идет речь. Речь же идет, в основном, о началах бытия (**он**) и ценности (**агатон**), о математической структуре телесного мира («Политейя» 506 D и сл., 509 C, «Софист» 254 C, «Политик» 284 D, «Тимей» 28 C, 48 C, 53 D; Ср. «Протагор» 357 B, «Политейя» 435 D, 504 C и сл., 611 C, «Федр» 246 A, 274 A). Эти места вполне согласуются с уже упомянутыми рассуждениями из «Федра» и VII письма и особенно явно — когда речь заходит об **идея ту агату** — с существованием **сюнусиай пери ту агату**.

Из всего сказанного становится ясно, что — по крайней мере в учении о началах — Платон проводит принципиальное различие между экзотерическим и эзотерическим (23).

Нерешенным остается вопрос о том, исповедовал ли Платон эзотерику в собственном смысле, т. е. как тайное учение, предназначенное для ограниченного круга посвященных. *Фактически* это — с самого начала — действительно так: постольку, поскольку круг тех людей, кто внимал устному учению Платона, был куда меньше той читательской аудитории, число которой ограничивалось только знанием языка. Кроме того, в своей поучительной практике Платон был связан с Академией и уже поэтому область его воздействия была ограниченной. Важнее, однако, то, *намеренно* ли он раскрывал свои основные учения только небольшому числу избранных. VII письмо именно об этом и говорит: Платон отказывается от издания своих бесед «о последнем», потому что у толпы людей неодаренных (**ой полой** 341 d 5, **па-

син** E 1, **э тон полон эксис** 343 E 3 и сл.) это вызовет презрение к философии или, напротив, пробудит в них чувство высокомерия (341 E, ср. 340 D и сл.). Лишь немногие (**тинес олигой** E 2, ср. 345 B), кто поистине наделен даром разумения (340 C и сл., 341 E, 343 E, 344 A), достойны выслушать его, потому что они действительно доросли до этого. Не остается никакого сомнения: тот, кто отрицает Платона-эзотерика в более тесном смысле этого слова, должен — вслед за Шлейермахером и его последователями — должен каким-то образом обойти VII письмо. Однако такой шаг все равно ничего бы не дал, потому что в диалоге «Федр» говорится о том же самом: учитель-диалектик выбирает среди своих приверженцев тех, кто по-настоящему способен разуметь его (**лабон псюхэн просэкусан** 276 E 6) и вполне однозначно отвергает остальную толпу (275 E 2, 276 A 7); кроме того, в «Тиме» говорится о том, что о природе «творца и родителя» невозможно рассказать «всем» (28 C). Основные положения VII письма и «Федра» полностью согласуются с идеей воспитания стражей, о которых говорится в «Политейе»: лишь лучшие из них возводятся до разумения идеи блага (24).

Возражение, согласно которому ученики Платона издали свои записи бесед **Пери тагату** и, следовательно, никак нельзя говорить о каком-то подлинно эзотерическом учении, не выдерживает критики по различным причинам. О записях мы знаем только от Симпликия и перечня сочинений, составленных учениками. Однако поскольку в большинстве случаев в перечнях сочинений речь идет об учебниках, придется доказывать, что записи бесед **Пери тагату** были изданы именно с целью продажи (25). Кроме того, VII письмо ясно показывает, что до 352 г. ученики ничего не издавали, потому что в этом письме Платон говорит о некоторых писцах, которые ничего не смысля (341 B) и в то же время ссылается на осведомленность более узкого круга учеников (345 B **кюриотерой критай**). Поэтому кажется маловероятным, что впоследствии, даже после смерти Платона, ученики что-то издали *вопреки* вердикту этого письма, которое имело широкое хождение как открытое послание. Если бы они все-таки отважились на это — а для обоснования этого тезиса, который еще надо доказать, именитые ученики Плато-

на (Аристотель, Спевсипп, Ксенократ) не приводят никаких данных — они тем самым вступили бы в явное противоречие с замыслами самого Платона, выраженными в VII письме. Поэтому ясно и то, что в таких публикациях вообще никак не затрагивались бы личные интенции Платона, устремленные к эзотерике, а ведь, собственно, только об этом здесь и идет речь. Мысль о том, что беседы **Пери тагату**, вопреки настроению VII письма, стали достоянием широкого круга общественности, основывается на неверном толковании Аристоксена, и это мы докажем впоследствии (IV 1). (26).

Итак, свидетельства диалогов, VII письма и косвенного наследия не противоречат друг другу. То, что — по указанным причинам — не было сказано в диалогах, не является совершенно несказанным: согласно недвусмысленным указаниям VII письма — и это следует из рассмотренного в данной связи экскурса — Платон сообщал об этом устно. Дело, которое там имеется в виду (**прагма 341 C 4) и которому, бесспорно, учил Платон, он мимоходом точнее обозначает как **акра** и **прота**, т. е. как начала (344 D 5). Однако, согласно сообщениям о **Пери тагату**, в этих беседах речь прежде всего шла о двух началах (**архай**) всего сущего: единице и неопределенной двоице, которые в такой их форме в диалогах не обнаруживаются. Тем самым напрашивается вывод, что то якобы «несказанное», о котором, согласно VII письму и «Федру», в диалогах не говорилось — **мегиста** и **спудайотата** этого письма явно совпадают с «ревностными стараниями» (**эф ойс эспудакен) тимиотера** «Федра» (278 D) — на самом деле более обстоятельно сообщалось в беседах **Пери тагату** и, таким образом, более узкий круг учеников знакомился с особым эзотерическим учением Платона. Это подтверждается тем, что наименование того диалектического преподавания, о котором говорится в VII письме (**сюнусиай** 341 C 6, 345 A 1. ср. A 6–7), согласуется с часто встречающимся названием **сюнусиай пери тагату**. Из этого, помимо прочего, следует, что то «тайное учение» Платона, существование которого предполагается в VII письме, «Федре» и указаниях из других диалогов, не было утрачено, но в общих чертах сохранилось в сообщениях о беседах **Пери тагату** (27).

Нам кажется, что на основании имеющихся свидетельств недопустимо сразу отвергать эзотерическое учение Платона — по той причине, что оно якобы утрачено или противоречит имеющимся диалогам. Задача, напротив, заключается как раз в том, чтобы проверить, можно ли — и в какой мере — связать еще осязаемые остатки эзотерического Платона с его опубликованными сочинениями. С самого начала можно предположить, что его устное учение и письменные сочинения, эзотерическое и экзотерическое, не обособлены друг от друга и тем более не противоречат друг другу, но — несмотря на принципиальное различение — каким-то образом друг друга дополняют (27a).

Помимо принципиального различия между экзотерическим и эзотерическим учением так называемый «платоновский вопрос» — по мере постепенного раскрытия Платоновой философии — обрастает и другими предположениями. К числу самых трудных и меньше всего разъясненных проблем платоноведения относится вопрос о том, соответствует ли внешняя последовательность его диалогов самому движению мысли, «эволюции» самой Платоновой философии.

Тем не менее точка зрения Шлейермахера, оживленная фон Арнимом, Йегером и другими, — точка зрения, согласно которой изначально обретенные прозрения затем последовательно излагаются в диалогах — кажется более правдоподобной, чем выдвинутый Германном генетический подход, поскольку зачинатель последнего полагает, что развитие Платоновой мысли и как бы его внутреннюю биографию можно «считывать» с каждого отдельного сочинения. Поэтому в то время как общем и целом сочинения Платона обычно объединялись хотя бы в три или четыре группы (28), выдающиеся знатоки довольствовались различением — по содержанию и форме — лишь двух периодов Платонова философствования (29). Однако при всем том намеченная пограничная черта неизбежно оставалась произвольной и смутной, и кажется, что постепенно ситуация складывалась в пользу логичного тезиса Шлейермахера, Шори и фон Арнима об изначальном единстве Платонова мышления.

Благодаря признанию существования эзотерического учения Платона эта точка зрения обретает новые основа-

ния — постольку, поскольку, согласно намекам самого Платона, сделанным в «Федре» и VII письме, его не предававшиеся огласке философские теории не затрагивались диалогами и, наверное, довольно долго держались в стороне. Таким образом, вопрос о том, претерпевала ли эволюцию философия Платона как некое целое, решается не в сфере опубликованных сочинений, но только в области эзотерики. Вполне возможно, что в диалогах в том или ином случае речь идет только о различных аспектах одной-единственной концепции, которая сама до последнего сохраняет свое пребывание в области изустного сообщения. При таком положении вещей необходимо придерживаться идеи не затрагиваемого временем постоянства Платоновой позиции (во всяком случае в учении о началах) — хотя бы как эвристической точки зрения.

Сюда неизбежно примыкает вопрос о том, оставались ли неизменными (наряду с учением о началах) *отдельные* положения из **Пери тагату**, например, положение об идеях-числах, а также другой вопрос: в какой мере особые учения, постепенно появляющиеся в диалогах, были подготовлены изначально, но — в смысле некоей относительной, предварительной эзотерики — поначалу не раскрывались и не получается ли так, что в их последовательном изложении все-таки отражается постепенное становление Платонова философствования, хотя бы в *деталях* (в отличие от учения о началах). При этом речь идет — не больше и не меньше — о самой весомости письменных сочинений как документов философской эволюции Платона.

Сегодня уже никто не хочет утверждать, что мысль Платона последовательно развивалась от диалога к диалогу. Против этого говорит их членение на трилогии и тетралогии: Платон, например, мог в «Софисте» заявить о «Политике» только в том случае, если уже имел определенное представление о его содержании. Но как только началась работа по группированию сочинений и зашла речь о раннем, среднем и позднем Платоне, в принципе уже признали, что Платон, воззрения которого в какой-либо период не претерпевали существенных изменений, позволяет выстраивать последовательность своих диалогов не столько по генетическим мотивам, сколько по сугубо содержательным и, следовательно, о не-

которых концепциях он не говорит хотя бы предварительно. Трудно, например, поверить, что во время написания «Пира» у него не было хотя бы общего замысла «Государства» и что здесь он размышляет только о прекрасном и еще ничего не думал о благе.

Но тогда сразу же возникает вопрос о том, какое членение диалогов, которое к тому же должно иметь генетическое значение, можно назвать правильным. Ведь сколько бы групп не наметили — пусть даже всего две — все равно нет никакого основания для того, чтобы — ссылаясь на внешнюю неодинаковость диалогов — делать цезуру в эволюции его мысли, даже если все признают, что он мог «придерживать» свои учения и как бы отсрочивать выход своих сочинений. Если это верно, тогда непонятно, почему такое удержание должно было осуществляться от «Пира» к «Политейе», а не от нее к «Софисту». Это подтверждается отголосками «позднейших» учений в ранних диалогах, каковые отголоски — например указание на диайресис, которое мы встречаем в конце VI книги «Политейи» (511 B 7 слл.) — ставят под вопрос почти повсюду утвердившееся сегодня различие между ранним и поздним периодами Платонова философствования. В возражении, согласно которому здесь речь идет только о некоторых начатках, лишь о «предчувствиях» позже сформировавшихся учений, не проводится достаточно ясного различия между четким характером философской мысли и ложным образом некоего «поэтического» Платона, а также — в первую очередь — совсем не учитывается вполне продуманное, отстраненное оформление Платонова диалога. Это возражение опровергается такими местами в ранних диалогах, где Платон *явно* умалчивает о том, что появляется в поздних сочинениях. Это в частности касается «искусства измерять», обсуждение которого в «Протагоре» только намечается и откладывается на «другой раз» (**эйс автис** 357 C), каковой предоставляется в «Политике» (238 B — 284 E), а также математической структуры души, о которой несколько раз говорится в «Политейе» (435 D, 504 A слл., 611 B слл) и более подробное рассмотрение которой предпринимается в «Тимее» (35 A — 36 D). Из сказанного следует, что уже в ранних сочинениях есть то существенное, что

появится в поздних диалогах, но в ту пору Платон все это сознательно не развивал (30).

Обоснование такого подхода заключается прежде всего в том, что не все учения, представленные в диалогах, можно было сразу изложить, особенно если учесть их диалогическое «облачение»: с самого начала было необходимо провести разделение на различные темы. И даже то, что было задумано *сразу и вместе*, при литературной разработке должно было перерасти в некую *последовательность*. По-видимому, неверно ради поспешных генетических выводов оставлять без внимания этот взгляд, т. е. точку зрения содержательной «экономии». Вряд ли, например, Платон стал интересоваться натурфилософией только в последнее десятилетие, когда писал «Тимея», тем более что этот диалог — если иметь в виду его обширную материальную полноту — предполагает годы предварительных исследования и, кроме того, отчасти подготавливается более ранними трудами («Федон» 96 А слл., «Пир» 188 А слл., «Политейя» 528 Е слл., 616 В слл., «Софист» 265 В слл.).

С этим согласуется и тот факт, что чередующиеся расположения тем — особенно в том, что касается связи между ранними и поздними сочинениями — в основном согласуются между собой. Тема политического, главенствующая в поздних диалогах, дополняется диалектико-диайретическим измерением. Однако мы поступили бы неверно, если бы захотели увидеть в «Политейе» некий свод Платонова философствования упомянутых ранних периодов. Именно «Политейя» — в силу своих особенностей — оставляет в стороне философию в более узком смысле — ту философию, с которой должны сообразовываться политические отношения — и показывает ее на горизонте всего рассмотрения только как ту точку схода, с которой должна соотноситься реальность. Когда же — в средних книгах этого диалога — о ней местами говорится несколько подробнее, делается это (как станет ясно позднее) в основном ради протрептических целей: показать толпе необходимость философского водительства. Своеобразная субстанциальная сущность и действие философского существования, своеобразие диалектики, значение того, что называется **мегистон матема** и **агатон**, чья действен-

ность освещается лишь образно, — все это в «Политейе» не раскрывается. Однако при всем том основанием для того идеала государства, который рисуется в этом диалоге, остается только субстанциальная значимость и действенность философии. Если бы Платон не имел вполне конкретных представлений о сущности и содержании философии, он не мог бы требовать, чтобы политика ей подчинялась. Именно философская проблематика познания — о которой в «Политейе» говорится лишь намеком, но которая тем не менее предполагается — остается темой диалогов от «Парменида» до «Политика». Здесь, при обсуждении политического и диалектического, речь явно идет о взаимосвязанных аспектах одной-единственной концепции. В диалогах она развертывалась постепенно, потому что принципиальную связь теории и практики, онтологии и политики Платону сначала приходилось освещать в общих чертах, чтобы только потом перейти к обстоятельному описанию философского «биоса».

Благодаря этому следование диалогов приобретает — как в частностях, так и в целом — очертания дидактического плана. Многое говорит в пользу того, что диалоги Платона — это развивающаяся пропедевтико-протрептическая (31) воспитательная работа, которая постепенно вводит читателя в область философской жизни, хотя о том существенном, о цели этого назидания, достичь которой можно только в диалектической беседе (и потому таковое назидание должно оставаться эзотерическим), говорится лишь намеками. Таким образом, в охватывающем горизонте тезиса о существовании особого эзотерического учения Платона, каковой тезис Шлейермахер отвергает (32), его мысль о существовании изначального внутреннего единства всех диалогов кажется вполне обоснованной.

В любом случае в ракурсе эзотерического учения Платона стремление уловить в диалогах следы поступательного развития мысли кажется сомнительным. Напротив, «платоновский вопрос», касающийся последования его сочинений, применительно к Платону в целом превращается в некую подчиненную проблему изложения и ее имманентной непрерывности. Если в настоящем исследовании мы все-таки намечаем две фазы письменного творчества Платона, мы дела-

ем это с той оговоркой, что такое разделение в принципе все равно ничего не говорит о становлении Платоновой философии. Сразу оговоримся, что такое разделение имеет лишь экзотерический характер и значение его именно таково.

Кроме того, поскольку оно все-таки симптоматично и для изменения внутренней, эзотерической позиции, его сначала следовало бы удостоверить новой аргументацией. В дальнейшем мы рассмотрим уже имеющиеся указания, но для того, чтобы сделать решающие выводы, их недостаточно, и потому дело за будущими исследованиями.

Деление письменного наследия Платона на две фазы, которое мы здесь кладем в основу, тем самым предполагает, что ни о каких средних диалогах говорить не приходится, равно как о ранних, средних и поздних: речь пойдет только о ранних и поздних диалогах. Пограничной линией является диалог «Политик», в котором рассматриваемое здесь содержание поздних сочинений тематизируется в литературной области.

Итак, если из постепенно выявляющегося содержания экзотерических сочинений мы не станем делать никаких генетических выводов, тогда остается только один вопрос: можно ли в само́й эзотерической области хотя бы в *деталях* (в отличие от очевидно неизменного учения о началах) засвидетельствовать какие-нибудь изменения? Аристотель фактически отделяет концепцию идей-чисел от более ранней фазы учения об идеях. Это свидетельство единично и к тому же во всей античной литературе только его можно с полным правом расценить как свидетельство в пользу внутреннего развития Платоновой философии, потому что в нем явно имеет в виду его эзотерическое учение. Если мысль о частичной перемене в позиции Платона напрашивается по аналогии с современными мыслителями, биографии которых нам известны, если мысль о такой перемене тем более заявляет о себе в силу постоянно обогащавшегося опыта жизни Платона (дискуссии в расширенной Академии, путешествия, знакомство с самыми последними открытиями в математике и астрономии, а также с самими открывателями, то свидетельство Аристотеля все это только подтверждает. Тем не менее нельзя произвольно дополнять это скудное сообщение и отчасти подавать

его как некое остаточное содержание бесед **Пери тагату**, а отчасти связывать с тем периодом жизни, который начался после диалогов, или вообще с определенным жизненным этапом в биографии Платона. Оно не дает никаких оснований для выводов относительно исторического места учения о началах как такового и бесед «О благе» в целом и никоим образом не может связываться с последовательностью диалогов, поскольку в нем сказано лишь одно: в *какое-то* время Платон начал принимать идеи как числа. Этим сказано все, что при современном уровне наших знаний можно с уверенностью сказать о становлении Платоновой философии.

Кроме того, разговор о том, в какой мере концепция идей-чисел связана с новым пониманием второго начала как двоицы и, далее, с понятием «арете» поздних диалогов, не идет дальше предположений, хотя и напрашивается благодаря Аристотелю (Metaph. A 6 987 b 33). Здесь можно было бы провести различие между двумя эпохами Платонова философствования, которые отделял бы друг от друга основополагающий шаг, направленный вовнутрь самого учения о началах. Перемена, которая здесь предполагается — она одновременно характеризует предельную допустимую возможность генетического понимания — :"Если толпы слабых стыдятся "ЕслЕсЕВ то время как своей немощи (**адюнамия**) и В" своей немощи (**адюнамия**) и "е означает принципиальной смены местоположения (как почти всегда и считают): на самом деле речь идет о простом видоизменении заданных позиций, совершенно незначительном по затратам, но с огромными последствиями. Правда, установить их хронологию по отношению к диалогам не представляется возможным. Это преобразование могло произойти в ранний период и тогда его никак нельзя было бы учитывать при историко-эволюционном рассмотрении старого стиля. Только предаваясь произвольному истолкованию того, что сказал Аристотель, и напрямую увязывая упомянутые идеи-числа со всем своеобразием ранних и поздних диалогов (в отношении того, что в них говорится об «арете»), можно было бы вновь прийти к возможности генетического истолкования обеих известных фаз «письменного» Платона. Такое решение не исключено, но, как уже говорилось, совершенно недоказуемо (33). Учи-

тывая явную слабость генетической точки зрения, вызванную недостатком подлинных критериев, было бы лучше всего пока сохранять сдержанность в этих вопросах.

5.

Принципиальное различие между экзотерическим и эзотерическим вновь поставило вопрос о единстве Платона в целом. Необходимо выявить связь между диалогами и устным учением и — в порядке интеграции — попытаться то, что связует их в смысле содержания и метода, соотнести с целым (das Ganze) Платоновой философии. Средоточием диалогических сочинений является понятие «арете» (36). Оно смыкает воедино различные мотивы диалогов: антропологические, «пайдейю» и «полис», а также учение об идеях (учение об арете-эйдосе). Если, однако, мы хотим тесно связать письменные сочинения Платона с его устным учением, тогда необходимо — и этим объясняется особенная постановка темы в нашем исследовании — определить то отношение, которое связывает диалогическую проблематику «арете» с его эзотерической философией. Такое разъяснение не столько расширило бы горизонт уже известных экзотерических сочинений какими-то новыми темами, сколько, наверное, помогало бы показать более глубокое обоснование экзотерических учений по форме и содержанию. Философско-историческая заслуга Платона заключается главным образом в обнаружении взаимопринадлежности **он** и **агатон**, и потому кажется логичным напрямую связать различие между экзотерическим и эзотерическим с такой исторической постановкой вопроса, предпринятой самим Платоном.

Поэтому в нашем исследовании мы стремимся связать экзотерические сочинения Платона с **аграфа догмата** и тем самым — с помощью особой, но представительной темы — продвинуться в сторону общей перспективы его философствования. При этом речь в равной мере идет как о диалогах, так и о собственно философии, а также о связи между ними. Понятие «арете» выходит за пределы того, что оно могло бы — в рамках трех первых постановок вопроса — сделать главным образом для разъяснений исторического характера: оно обладает такой философской значимостью, что

напрямую вводит в универсально-онтологический проект и парадигматически представляет общие способы бытия всего сущего. В более узком смысле слова наше истолкование направлено на освещение этих связей. Оно стремится развернуть Платонову концепцию бытия с точки зрения ценности, «арете», и при этом в общих чертах воссоздать историческую постановку проблемы, предпринятую самим Платоном (соотнесение **агатон** с **он**), и показать ее результат.

Если удастся доказать историческую реальность эзотерической философии Платона, пространную сферу ее значимости и ее важность для понимания диалогов, тогда надо ожидать, что это скажется на унаследованных представлениях о Платоне и Академии. При этом речь, наверное, пойдет не столько об открытии новых исторических фактов и материалов, сколько об изменении уже сложившегося образа Платона.

Современное понимание Платона — это или (в популярной области) классицистическое (37), унаследованное от XIX в. и в своей основе эстетствующее, или — в основном среди знатоков — определенное философией жизни и экзистенциальной философией первой половины XX в.: важные области Платонова философствования — полис и пайдейю, арете, эрос и миф — оно делает предметом особого исторического понимания.

Между тем складывается впечатление, как будто в ходе этих и более ранних усилий что-то существенное в Платоне так и не было продумано. Открытие в нем художника (Шлейермахер), критически настроенного школьного философа (неокантианцы) или жизненного мыслителя — все это имеет в виду Платона как автора диалогов. Однако надо учитывать, что открытие эзотерического Платона в какой-то мере способствует появлению нового образа, который выходит за пределы прежних и одновременно по-новому обосновывает их: речь идет о Платоне в его исконном образе — как мыслителе начала (**архэ**), философе бытия и онтологе в досократическом смысле.

При таком подходе, в более широком горизонте всеохватывающего учения о бытии, наверное, можно было бы — с философской и исторической точек зрения — лучше понять

пресловутый «идеализм» Платона, которым и объясняется его значимость как «классика классицизма» и «формирующей силы», а также сомнительность его философствования в Новое время, претерпевшее глубокое влияние номинализма.

Ответ на вопрос, чем же, собственно, была философия Платона (38), одновременно дал бы возможность по-новому осветить его философско-историческое местоположение по отношению к будущему и прошлому: эти разъяснения напрямую касаются отношения Платона к досократической традиции, к Сократу и современникам, а также взаимосвязей Платона и Аристотеля — касаются и, наверное, не раз дают возможность взглянуть на все это по-новому (39).

I. «ПОРЯДОК» В РАННИХ ДИАЛОГАХ

В соответствии с той постановкой вопроса, о которой мы говорили во введении, эта часть исследования связана с широкой аргументацией. Предложенное здесь толкование ранних диалогов не просто обосновывается из себя самого, но получает свое методическое обоснование из последующих частей, особенно третьей и четвертой. В этом истолковании мы стремимся в общих чертах выявить эзотерические предпосылки раннего творчества Платона (прежде всего сосредотачиваясь на самих диалогах), но потом с исторической точки зрения подтверждаем его сохранившимися эзотерическими учениями.

Выбор рассматриваемых здесь диалогов определяется темой. В трех диалогах о **дикайосюнэ** («Политейя» I, «Горгий» и «Политейя» II-X) речь пойдет о трех ступенях экспликации понятия «арете» и его онтологическом обосновании. Систематическое изложение двух названных произведений является показательным и для всех прочих диалогов. Особенно в диалоге «Горгий» содержится основание того понятия «арете», которое характерно для всех ранних произведений.

В трех первых главах рассматриваемые здесь темы показаны в их диалогической кульминации — тем самым подготавливаются заключительные истолкования: в этих главах приводятся данные и подробные документы для последней

главы (I 4), в которой сосредотачиваются все наиболее важные результаты, служащие основанием для далеко идущих выводов.

1. ПОЛИТЕЙЯ I

Благодаря статистическому методу исследования языковых данных гипотезы К. Германна и Ф. Дюмлера (2) — согласно которым в случае с первой книгой «Политейи» речь идет об изначально самостоятельном произведении, написанном задолго *до* появления остальных книг этого диалога — нашли убедительное подтверждение. Сегодня почти всеми признано, что диалог, который Дюмлер — по аналогии с другими диалогами — назвал «Фрасимахом» (4), по всей вероятности был написан в ранний период, до появления «Горгия» (5).

Чтобы поддержать статистические наблюдения, Арним (6) отстаивал приоритет первой книги «Политейи» по отношению к «Горгию» и с точки зрения *содержания* (после того как другие указали на ее родство с прочими ранними диалогами, а также на стыковку между первой и второй книгами «Политейи» (7).

В итоге оказалось, что Платон *не* исключал **дикайосюнэ** из ряда малых сократических диалогов, в которых речь идет о той или иной «арете» («Лахет», «Гиппий меньший», «Хармид», «Евтифрон»), чтобы якобы поговорить о ней только в «Горгии» или тем более в «Политейе»: на самом деле он посвятил ей соответствующий диалог, который дошел до нас (8).

Таким образом, об *одной* кардинальной добродетели, а именно о **дикайосюнэ** Платон написал три разных, хронологически следующих друг за другом диалога («Политейя» I, «Горгий», «Политейя» II–X), которые с нарастающей силой все обстоятельнее говорят об одном и том же явлении. Два из них уже по их внешнему строению можно назвать «диалогами противоборства», в то время как третий заканчивается после мнимого *агона* между **дикайотатос** и **адикотатос** со сложением **сюнкрисис** того и другого («Политейя» IX).

Традиционное определение **дикайосюне** как **арете прос етерон** и тем самым как идеал политической «арете» (**политике арете**) (9) с необходимостью делает ее средоточием полемики о значимости «номоса» и «фюсис», которая в конце V в. была вызвана резкой критикой культуры со стороны софистических течений вкупе с неразберихой Пелопонесской войны и ощущением распада греческой государственной этики. Поэтому Платон вполне естественным образом направляет свои усилия на то, чтобы работой мысли восстановить уже утраченное и спасти то, над чем нависла угроза: он сосредотачивается над размышлением о природе **дикайосюне**, которая вбирала в себя государственный этос, отношение между людьми как нечто целое. Если дискуссия о прочих **аретай** только опосредованно подводила к вопросу о законности существующего порядка, то **дикайосюне** являлась как бы представителем всякой нравственной «арете». Поэтому при определении значимости и сущности того, что есть **дикайон**, должны были столкнуться между собой силы распада и сохранения.

Если, таким образом, в прочих ранних диалогах протрептическое событие выглядит как простое пробуждение от кажимости и закоснения, приводящее к ясному осознанию нравственной проблематики, то в «агональных» диалогах по поводу **дикайон** противоборствуют противоположные друг другу силы, стремящиеся противостать протрептико-элентктической тенденции сократического диалога. В результате этого меняется не только содержание, но и *форма* платоновского диалога. «Горгий» — первый не-апоретический диалог Платона, в то время как первая книга «Политейи» разрушает привычный вид малого раннего произведения, хотя в конце апоретическая маскировка все-таки присутствует: обычная форма беседы как бы делает поворот, когда «предварительные переговоры» с Полемархом внезапно — вместо ожидаемого сведения отдельной «арете» к «арете» в целом — апоретически прерываются (336 A) и перерастают в протест Фрасимаха и следующий затем спор (11). Однако «Политейя» I отличается от просто протрептических диалогов и по *содержанию*. Важность обсуждаемого предмета (344 D) и сопротивление оппонента приводят к тому, что игровое и

элентическое прекращается и начинается «позитивный» ход мысли. В дальнейшем мы покажем, как Сократова техника доказательства, усиливающаяся к концу диалога, хотя бы начинательно развивает те смысловые ходы, которые станут основополагающими для позднейших рассуждений о проблеме соотношения «арете» и эвдемонии и для ее решения в «Горгии» и «Политейе». Элентический элемент все больше уступает аподейктическому, Так или иначе определенная ситуация не столько затуманивается, сколько проясняется и объясняется.

В соответствии с этим итоговым отграничением «Политейи» I от остальных малых сократических диалогов необходимо более тщательно рассмотреть природу представленной там аргументации. В порядке ориентира в таком начинании необходимо рассмотреть *структуру* диалога.

I. Вводная беседа с *Кефалом* (328 C–331 D): «арете» — это высшее благо:

a) *Вожделение* деспотично господствует над разумом человека (329 A–D)

b) Обладание *состоянием* ценно только в контексте «арете» и его лучшее применение — быть на службе у «арете», например, у справедливости (329 E–331 B).

c) Вопрос о сущности справедливости (331 C сл.).

II. Предварительная беседа с *Полемархом*: попытка сущностного определения **дикайосюне** посредством толкования сказанного Симонидом: «Справедливость — говорить правду и отдавать то, что взял» (331 D–336 A).

a) Расширение данного определения: «Справедливость — это искусство приносить друзьям пользу, а врагам причинять вред»; оно резюмируется в понятии **просэкон**: должное как действительное во всех областях жизни (332 A–c).

b) Отграничение *специфического* умения от **дикайосюне**. Сбережение денег? Но тогда пропадает отношение к (**ортэ) хресис** вещей: апория (332–333 E).

c) Вторая попытка: всякая **техне** возвышается над противоположностями. Поэтому **дикайосюне** как искусство охранение и сбережения (когда речь идет о друзьях) тут же оборачивается искусством красть (когда мы имеем дело

с врагами), что само по себе абсурдно. Поэтому данное определение остается непродуктивным (333 E–334 A).

d) Поворотный пункт: преобразование понятия с точки зрения «арете»: мерилом справедливости — которая есть арете — между другом и врагом может быть лишь «арете»: поэтому справедливость относится только к *истинным* друзьям и врагам, т. е. к **агатой** и **какой** (334 C–335 A).

e) «Арете» как благо может творить только *благо*. Отсюда неизбежно следует упразднение вреда, **какия**, врагов, а также мысли о возмездии, которая свойственна тирану. Заключительная позиция: справедливость — это принесение *пользы* (335–336 A).

III. Спор о смысле **дикайон**: объективная норма или произвольное установление? (336 B–347 E).

1. a) *Первое* выступление *Фрасимаха*. Противоположное определение: **дикайон = то ту крейттонос сюмферон** во всех государствах (336 B–339 A).

b) Опровержение: это может иметь силу только в том случае, если сильнейшие, будучи таковым, одновременно ограждены от заблуждений благодаря **софия/техне**. Таким образом, обнаруживается *нормативный* элемент (339 B–341 C).

c) Содержательное исполнение **техне**-нормы: сущность **техне** заключена в сообразовании с объективным. Отсюда можно — по аналогии с политическим господством — вывести цели, которые лежат за пределами ее самой. Таким образом, возвращается понятие **дикайон** в смысле чего-то объективного (341 C–343 A).

2. a) *Второе* выступление Фрасимаха (эпидейксис): упразднение **техне**-аналогии с точки зрения цели. Разъяснение сущности и выгоды «дикайьсюне**. Более точная фиксация противоположного определения. Сочетание между собой **адикия, плеонексия**, тирана и эвдемонии, с одной стороны, и **дикайосюне, блабе** и атлиотес**, с другой (343 A–344 D).

b) Обобщение: сравнение обоих тезисов. Опровержение Фрасимаха путем более точного рассмотрения довода о связанности всякой **техне в объективно-нормативном (ср. III 1, c). Результат: окончательное удостоверение понятие **дикайон** в смысле «номоса» на основании аналогии

с **технай**. Программа: сущностное определение справедливости — как таковое — откладывается и до завершения диалога имеется в виду только обсуждение *выгоды* в контексте установленного понятия **дикайьсюне** (344 D–347 E).

IV. Кульминация диалога в его заключительной части: первенство **дикайосюне** по отношению к **адикия** в ракурсе выгоды и эвдемонии достигается после трех различных видов аргументации (347 E–354 B):

a) **дикайосюне** вновь обретает характер «арете» (**арете** и **софия**), и достигается это он аналогии с **технай**: **дикайьсюне** — это не слабость, а знание, и как таковое оно имеет ценность (348 C–350 D).

b) Дополнение через удостоверение внешней результативности и практической выгоды того, что есть **дикайосюне»: подчинение частей целого единой цели в смысле справедливости — будь то в государстве или в жизни отдельного человека — является условием внешней власти (**исхюрон, дюнамис**) (350 D–352 D).

c) Решающее доказательство из развертывания пункта a): **дикайосюне** как **ойкейя арете** является залогом специфического **эргон** души: жизни в полную меру — **эв зэн**. Таким образом, становится ясно, что **дикайосюне** — это интегрирующая составная часть эвдемонии; проблема выгоды решается. Но основной вопрос остается открытым (352 D–354 B).

В своей интерпретации, основывающейся на главной части диалога (III и IV), мы стремимся выявить различные аспекты Сократо-Платоновой позиции в ее внутренней связности.

Итак, как показывает сделанный обзор, в споре с Фрасимахом Сократ-Платон в несколько этапов возвращает «справедливости» нормативную значимость. Справедливость — это не произвольное установление сильнейшего (**то ту крейттонос сюмферон 338 C–339 A, 343 C, 344 C), полученное в результате полного извращения «номоса», но и не мораль слабых, не имеющая ничего общего с подлинной «арете», с истинной дельностью сильного (III 1.) b) c), 2.) b); IV a)).

Для предварительного определения ее места Сократ-Платон пользуется теми **параболай**, которые известные из прочих ранних диалогов, однако в напряженной аргументации, которую мы видим в «Политейе» I, нечто характерное, а именно аналогия нормы, проступает гораздо отчетливее.

Прежде всего — по аналогии с другими «технитами» — тиран должен обладать определенным умом, чтобы избегать самообмана и ошибок (III 1.) b). Тем самым, по-видимому, указывается на родство с **технай**. Однако все прочие **технай** совершенны и автаркичны в самих себе: поэтому их целью является не собственная действенность, но только *дело* — всякая **техне** сущностно *связана с предметом*, см. 342 B. Всякая **техне** в том или ином случае указывает на нечто за ее пределами и находит свое совершенное исполнение в том или ином произведении, не возвращаясь к самой себе. Напрашивается аналогия с **техне** властителя (342 C), и, таким образом, определение, данное Фрасимахом, «обратилось в свою противоположность» (343 A).

Впечатлившись пространной речью Фрасимаха (III 2.) a), Сократ еще четче расставляет акценты (III 2.) b). Разрабатывается совершенно чистое качество **техне кат осон техне** и, в соответствии с этим, **архэ** qua **архэ**, свободная от всяких дополнений и побочных целей в виде денежного вознаграждения. Поэтому в *хороших* государствах политических должностей не ищут: их стараются *избегать* как чего-то обременительного (12). Таким образом, четкое осмысление существенных признаков **технай**, т. е. всякого знания, влекущего к изготовлению чего-либо, снова акцентирует внимание на смысле политической справедливости, какой успел затуманиться: осуществляя истинную *власть*, властители не станут злоупотреблять ею, но поставят ее на службу слабейших (13).

Эта аргументация способствует выявлению *принципиального* момента: оказалось, что направленность на предмет и предназначенность для выполнения какого-нибудь дела и есть чистая сущность всякой **техне**. Любая **техне** тем больше отвечает своей сущности, чем больше она раскрывается в совершенном труде. Однако для всякого сведущего совершения и делания, по-настоящему знающего, что

надо делать, связь с предметом расширяется. **Технай** отличаются друг от друга их специфической производительностью: 346 A. Поэтому каждая **техне** совершает только ей одной подобающее «действие»: 346 D. Благодаря этому она добивается специфического результата (**идия офелия 346 A, C). Очерчивание сферы действия какой-нибудь **техне** яснее показывает ее связанность с объективным положением дел. В понятии **идион эргон** слышится тот *нормативный* момент, который вообще впервые конституирует сущность каждой отдельной **техне**. Чем ближе то или иное умение к его специфической норме, тем оно действительнее в собственном смысле, чем дальше, тем больше оно лишено собственной сути — вплоть до того, что вообще перестает быть **техне**. Строго говоря, норма, которая покоится в вещах и является идеалом для всякой **техне** (14), *единична*: всякие отклонения от ее сразу же упраздняют чистую сущность вещи, сущность сопряженного с ней знания и, таким образом, самой **техне**.

Развертывание доказательства, которое возвращает «справедливости» ее «арете», свидетельствует о родственном характере аргументации (IV a). Платон снова прибегает к аналогии с **техне**, возможности которой еще не исчерпаны. Снова общность нормативного обязательства оказывается основанием всего рассуждения (15).

Поэтому данное место (349 B–350 D) — еще сильнее, чем это делает предыдущее — проясняет понятие нормы, так как здесь ему решающим образом противопоставляется ненормальное. Если человека в чем-то сведущего, врача, музыканта или справедливого человека отличает то, что он не стремится превзойти себе подобного как такового, то невежда, не зная меры, предается безусловной **плеонексия**. Здесь, в сравнении со своей противоположностью, норма предстает как нечто очерченное определенными пределами, как нечто определенное и почти абсолютное в своем значении — и в то же время как нечто *единственное*. Сведущий в свое деле человек совершит свое специфическое **эргон** (III 2.) b), соответствуя поставленной перед ним задаче. Это возможно только одним-единственным способом, который определяется самим существом дела. Тот, у кого это не полу-

чается, не сведущ в этом деле. Он промахивается (**амартаней**) мимо специфического существа предмета и связанной с ним **техне**. Стремление превзойти в точности — своего рода нелепость, потому что само существо дела есть нечто по своей природе единственное и как таковое оно не знает никаких градаций, никакого «больше» или «меньше». В противоположность этому способов и степеней несоответствия всегда бесчисленное множество, и в сфере этих совершенно необозримых возможностей, простирающихся во все стороны от простой и четко определенной нормы, можно видеть своеобразное стремление к чему-то большему, каковое стремление не признает никакой границы, потому что утрачена точка соотношения с нормой (16).

Здесь (IVa) дается — как в отношении **техне**, так и применительно к нравственной «арете» — разъяснение понятий того, что причастно норме и что не подпадает под нее, каковые понятия детальнее можно определить как ограниченное и безграничное и как одно и многое. В понятии **идион эргон** невыраженно присутствует **техне**-норма, благодаря которой оно обретает очертания. В то же время его значение распространяется на «арете» и **дикайосюне**, поскольку они, как и **технай**, ориентированы на четко определенную норму.

В последнем доказательном рассуждении, которое является кульминацией всего диалога (17), тематизируется до сих пор четко не выраженная мысль о том, что как тому, что есть **дикайос**, так и тому, что предстает как вообще **агатос**, подобает **идион эргон** (IV c). Одновременно предыдущие рассуждения о нормативности **технай** и **аретай**, а также о том, что не соответствует норме, обретают более широкий контекст, поскольку теория **идион эргон** получает более глубокое обоснование: она имеет силу не только для **технай** и **аретай**, но и для всех предметов в области **фюсис** и самих «арете»-фактов. Дается определение понятию «специфического действия»: 352 E: (ср. 353 A 10 сл.).

Таким образом, у каждой вещи (**экастон прагма**) свое **эргон**, а то свойство, которое делает ее способной к этому, есть ее **ойкейя арете**.

Для человеческой души из всего сказанного вытекает следующее (19): ей подобают различные **идия эрга**, которые объединяет **эргон** жизни, взятый как родовое понятие (353 D). Все эти **эрга** душа может хорошо — т. е. в совершенстве — выполнять только до тех пор, пока обладает своей **ойкейя арете**, т. е. известной **антропейя арете**, к которой принадлежит и **дикайосюне**. Обыгрывая двоякий смысл глагола **праттейн**, которое здесь как бы колеблется между переходным и непереходным значением, Платон следующим образом выражает эту мысль: 353 E:, и тут же делает это еще отчетливее, подводя **панта таута** под широкое понятие «жизни» (E 10): (20). Тем самым эвдемония и **атлиотес**справедливо разводятся: **люсителейн** прочно связано со справедливым человеком (354 A к 347 E).

Эти доводы законны. Двоякое использование фраз **эв праттейн** и **эв зен** — не языковая уловка (21) — оно как нельзя лучше выявляет самые сокровенные импульсы Платонова философствования: его рассуждение исходит из того, что сущность какой-нибудь вещи находит свое исполнение в ее специфической действенности. По своей природе это **идион эргон** неотчуждаемо, четко определено и в этом отношении нормативно. Прообразом здесь выступает **техне**-норма, о которой мы не раз уже говорили. Но и в области **фюсис**, к которой причисляется и человек, имеет силу (о чем здесь напоминают приводимые примеры) то же самое: глаз видит, ухо слышит, и в этом раскрывается их сущность. Без этого они не были бы глазом и ухом. Поскольку в поше зрения попадает сущность каждой рассматриваемой вещи, такой способ рассмотрения онтологичен. Вещи действительны, подлинны и имеют сущность в «**эв апергазестай**», в **эв праттейн** своего **эргон**.

Однако повседневное употребление учит различать в вещах их «действие», которое они не всегда осуществляют, от их непреходящей *пригодности*, которая и делает их способными на действие. Здесь тоже показательной оказывается **техне**-норма: **техне** продолжает соседствовать с **эргон**, однако иерархический уровень и установление нормы переносятся оттуда и на нее (ср. 342 B). Кроме

того, чувствуется родство между **техне** и **антропейя арете**. Оно было содержанием более раннего рассуждения (IV а), когда **дикайосюне** — рассмотренная в контексте **техне** — предстала как «арете» и **софия**. Теперь в эту же сферу входят новые предметы повседневного опыта: у каждого из них есть своя «арете».

Благодаря всему этому понятие «арете» (включая **антропейя арете**) получает — в контексте учения об **идион эргон**— новое обоснование и нормативно-онтологическую укорененность. «Арете» — это не что иное, как бытийная сущность всякой вещи. *Используя двойную аналогию еще не употреблявшихся «арете»-норм, имеющихся в технической и физической области, Платон восстановил успевшую понести ущерб нравственную «арете» человека в ее исконном смысле. По сути дела, перед нами просто осмысление понятия «арете», напряженное размышление над тем, что же она, собственно, такое, в результате чего становится ясно, что эта особенная «арете» предстает и как неотчуждаемое **ойкейон**. «Арете» пронизано сущностным началом, в то время как **какия** его лишено, коль скоро **эв зэн** предстает лишь как особый случай всеобщего **эв праттейн** всякой вещи.* Таким образом, вопрос о **пос биотеон** и месте эвдемонии в жизни человека с самого начала решен в последней — онтологической — инстанции.

Какую роль понятие «арете» играет в становлении Платоновой онтологии (учение об **арете-эйдос**), нам показал Штенцель, обративший наше внимание и на доплатоновское, общегреческое содержание этого понятия (в том числе и в сугубо языковом контексте).

Тем не менее к рассмотрению трансцендентного «эйдоса» диалог не переходит: он останавливается на анализе телеологической имманентности.

Впрочем, в конце диалога (354 В сл.) *сущность* справедливости, **то дикайон оти пот эстин**, все-таки остается не разъясненной, несмотря на задуманное. Правда, есть и третий вид аргументации, когда понятие **дикайосюне** получает более детальное рассмотрение (помимо акцента на бытийной сущности и нормативной исключительности).

Основываясь на отрывках 344 C и 348 E, эта аргументация стремится подтвердить наличие внешних действенных проявления справедливости (**дюнамис** и **исхюс**). Она способствует решению вопроса об эвдемонии (которая, начиная с 347 E становится темой диалога) (352 D 4 f.), но отступает на задний план перед окончательной теорией об **идион эргон** и **ойкейя арете** (D 2ff., 5). Сила довода заключена в его перспективе: речь идет не о справедливости, бытующей среди людей, — сильный акцент делается на ее функции как **политикон**, как интегрирующего элемента в замкнутом государственном космосе. Ее имманентное действие, а также такое же действие несправедливости можно вывести из того политического организма, который — в его обращенности вовне — определяется как единство, но в *себе* остается *дифференцированным*. Тогда заключение по аналогии от множества через двуединство (351 E) к *индивидууму* проходит без помех. Здесь ход мысли достигает апогея (351 E–352 A): **адикия** сохраняет свою самобытную действенную силу (*дюнамис**) и свое же специфическое **эргон**, которыми она обладает по отношению к единству государства, а также по отношению к отдельному человеку. Она ослабляет имеющиеся взаимосвязи, пробуждает центробежные силы (**стасис, махе, мисос, эхтра, диафора**), заставляет имеющуюся структуру — будь то государство или индивид — противоречить самой себе и, таким образом, мешает естественному раскрытию ее сил: 351 E.

352 a:

Что касается **дикайосюне**, то она наоборот рождает и удерживает вместе то, что выступает под именами **омоной, филия и теофилия** (352 A 10) (24): она способствует содружеству между людьми и людей с богами, а также реализации тех способностей и дарований, которые даны человеку природой: без нее никогда не совершалось ничего великого (352 C).

В этом месте содержится целый ряд основных мотивов Платоновой философии, которые здесь впервые заявляют о себе. Прежде всего проводится параллель между государством и индивидом — ради того, чтобы наглядно показать природу *справедливости* и ее имманентные способы дей-

ствования: следовательно, уже здесь проявляется то, о чем говорится в «Политейе» II.

Кроме того, в первой книге «Политейи» не раз говорится и о строении внутреннего человека с характерным для него противоборством разумной и неразумной стихий (эта структура давно лежала в основе ранних диалогов (26): в контексте упомянутого места вводная речь Кефала (I) приобретает — во всей полноте диалога — некий тайный смысл (ср. в этой связи также 345 B 4 слл.) и при этом — благодаря дианоэтическим **аретай** заключительной части (которые соответствуют тому, что в «Протагоре» предстает как **фронесис** и **эпистеме**) — получает эффектное дополнение (353 D) (27).

Таким образом, данный аргумент в общих чертах предвосхищает концепцию основной части всего произведения («Политейя» II — X).

Тем не менее его не следует рассматривать обособленно: он тесно связан с предыдущим (**техне**-норма, **идион эргон**) и последующим (**ойкейя арете, идион эргон** всех вещей) ходом доказательства. Все три вида аргументации дополняют друг друга, давая общую картину Сократо-Платоновой позиции.

В первом рассуждении, которое тянется через всю вторую половину беседы (III 1.) b) c), 2.) b; IV a)), нормативная единственность (Einzigkeit), присущая **техне** и нравственной **арете** (**дикайосюне**) выделяется на фоне необозримых возможностей несовпадения с нормой. По-видимому, норма дается знанием дела (IV a), которое строго определено в себе самом, очерчено и тем самым нормативно. Это подтверждается последней аргументацией, принимающей мотив установления нормы и доводящей его до конца (IV c): все, что связано с **техне** и **фюсис** (в том числе и человеческая душа) имеют строго определенную, специфическую действенность, которая и составляет их бытийную сущность и потому остается неотчуждаемой.

В средней части рассуждения конкретно разъясняется специфическое достижение (**эргон 351 D 9, **дюнамис** E 7, 9), принадлежащее «справедливости» (**дикайосюне**): она рождает **омонойя** и **филия** (D 5 сл.,

352 A 7, B 2), в то время как **адикия** порождает все им противоположное. Таким образом, имманентная справедливость является предпосылкой внешней жизнеспособности и ее утверждения (351 E 1, 352 A 1, 6, B 8, C). *Здесь в какой-то мере раскрывается сущность (**ти эсти**) справедливости и одновременно становится ясным, насколько «арете» может быть бытийной сущностью:* когда **дикайосюне** утверждает *единство* слагаемых, целое (будь то сообщество или индивид) достигает высшей действенности и бытийной полноты — как в своей направленности вовнутрь, так и вовне. Точнее говоря, чем действеннее справедливость рождает *единство во множестве* (**омонойя, филия**), тем больше она обеспечивает осуществление того *единого* **идион эргон**, в котором совершается сущность государства или индивида. В противоположность этому все, что в самом себе не имеет единства, не может удовлетворить той единственности, которая характерна для нормы.

Таким образом, три вида аргументации обнаруживаются как различные аспекты единственной в своем роде онтологической концепции (28). «Арете» как строго установленная норма (см. особенно IV a), как бытийная сущность (**усия**, IV c) и как начало внутренней согласованности и упорядоченности структуры (IV b) в конечном счете утверждается в понятии единства. Норма повсюду, даже в «арете» человека, — *одна единая,* и только как таковая она оказывается действительно сущей. Поэтому сущность всякого дела, которое в нем выражается, есть нечто единое, четко определенное, единственное. Это единство прежде всего направлено против множества, которое характерно для всего безграничного, но — поскольку все эмпирические вещи соположены — *единство* сущностно присутствует во *множестве* как *порядок* и *пропорция.* Поэтому на нем покоится сущностность (Wesenhaftigkeit) (**усия**) и годность (**арете**) всех вещей, но одновременно очевидна и их познаваемость, потому что только норма, только сущность в своей единственности является предметом **техне** и познания (IV a).

Структурный характер нормы как единства во множестве касается не только той **дикайосюне**, которую мы здесь рассматриваем, но и всякой «арете» и «арете» всякой вещи.

Эта мысль становится очевидной благодаря параллельному рассмотрению «нравственной» «арете», **техне**-нормы (IV a) и **фюсис** (IV c), а также благодаря тому соображению, что не только государство и индивид, но и все прочие вещи состоят из частей, т. е. предстают как некие виды единства во множестве. Сказанное хорошо подтверждается обширным учением о **космос-таксис**-бытии из «Горгия» (гл. 2) и «Политейи» (II–X, гл. 3), которые содержательно и терминологически напрямую связаны с аргументацией, развитой в первой книге «Политейи». В «Горгии» природа «арете» и тем самым — и это показывает связь с эвдемонией (507 C) (29) — природа бытийной сущности *всех* вещей более обстоятельно определяется как порядок (**космос, таксис**). По-видимому, тот же онтологический набросок лежит в основе ранее написанной первой книги «Политейи», но там он последовательно раскладывается на различные моменты (IV b, c), причем структурный характер нормы поначалу дает о себе знать только по отношению к политической и моральной справедливости, о которой речь идет в середине аргументации (30). Тем не менее аналогия с «арете», характерной для **фюсис** и **техне**, — проведенная в связи с общих характером всех аспектов в *едином бытии* нормы, каковому бытию подвластны также **омонойя** и **филия** как способы существования единства во множестве — показывает, что, по существу, уже в первой книге «Политейи» *все* вещи мыслятся как единства, но — поскольку они соположены — и как упорядоченные единства. *Во всех эмпирических наличных вещах единственность нормы утверждается в совершенном единстве и порядке их членов, которые как таковые возможны только в одном-единственном случае.*

Поэтому в предпоследнем аргументе (IV b) все-таки содержится некоторый намек на сущность (**ти эсти**) «справедливости». Она есть максимально возможное единство во множестве, и как таковое предвосхищает определения, даваемые в основной части диалога («Политейя» IV 433 A **то та авту праттейн**, VI 505 A, 506 A: дедукция из **агатон**). Аргументация первой книги, приводимая в конце (и это говорит о том, что она сохраняет апоретический стиль совсем ранних диалогов), наводит на мысль о том, что где-то

на втором плане скрывается всеобъемлющая онтологическая концепция, вбирающая в себя не только понятие справедливости, но и сущность любой «арете» и в общих чертах определяемая противоположностью и взаимопроникновением единого и многого.

2. «ГОРГИЙ»

Диалог, названный именем одного из его участников — Горгия — завершает период ранних апоретических диалогов. В этом диалоге призыв к философии как истинной **политике техне** впервые — если не считать «Апологию» — прозвучал вполне *отчетливо*. Теперь мотивы, намеченные в малых сократических диалогах, как бы сводятся воедино в теме государства, и «Горгий» в программном смысле предвосхищает «Политейю» (31).

Между тем разбирательство с риторикой, самим фактом своего наличия свидетельствующей о том, что существующие политические отношения переживают кризис, — дело второстепенное. Борьба за новое обоснование подлинной *антропологии*, которая ведется в первой книге «Политейи», в «Горгии» возобновляется с новыми силами и средствами и имеет принципиальную и четко намеченную цель. В своем стремлении показать «номос» как истинную, тотальную «фюсис» Платону пришлось выявить последние теоретические предпосылки «натуралистической», более низкой «фюсис», рассеянной и обособленной, — той «фюсис», которая безосновательно считалась всей природой человека и которой силою «логоса» надо было отвести положенное ей место. Ложный **биос**, **докса**, **эпитюмиай**, **эдоне** — все это надо было исследовать в их взаимосвязи и их отношении к норме. Разнообразные психологические, технологические и аксиологические разъяснения, появляющиеся в ходе диалога, позволяют четко развести норму и ее ложное подобие и тем самым лучше прояснить строение внутреннего человека и круг свойственных ему умений.

Но намеченное разбирательство достигает своей цели только на более высоком уровне и с помощью новых мысли-

тельных средств: *онтологический* набросок, появляющийся на вершине диалога, — вот что вбирает антропологическую проблематику в себя и принципиально ее разрешает.

Поэтому беседа переходит от обсуждения природы риторики и сущности **техне** к анализу соотношения власти и эвдемонии, «номоса» и «фюсис», наслаждения и «арете», а затем — к рассмотрению онтологического основания всего этого, чтобы потом — вытекая отсюда широким потоком — завершиться паренетико-профетическими рассуждениями.

Толкование, которое мы здесь предлагаем, нацелено на смысловое ядро всего произведения и потому не вдается в детали диалога. Тем не менее, сравнивая основную часть диалога с его другими высшими точками, мы стараемся показать ее кульминационное положение.

Итак, разоблачив Горгия, Сократ опровергает позицию Пола — который отстаивает безудержное всевластие риторики — определяя ее как мнимое искусство (463–465), проводя различие между подлинными желаниями и устремлениями, сообразующимися с нормой, и желаниями неподлинными (466–469), а также проводя аналогию между душой и телом в контексте иерархии качества (477–478).

Между тем суть противоположной позиции еще не выявлена окончательно и потому преимущество «арете» — а здесь также в первую очередь речь идет о **дикайосюне** (33) — еще не показано полностью.

Сообразовавшись с ситуацией, Калликл стремится с помощью новых приемов отстоять усеченные права (мнимой) «эмпирии». Он последовательно выходит за пределы той «юрисдикции», которая называется communis opinio (3*) (**этос тон антропон**) и становится особняком, стремясь тем самым одним ударом разрушить все здание человеческих условностей. Согласно драматургическому замыслу этого произведения плохо скрытый ход мысли Пола позволяет Калликлу — воспользовавшись стыдливостью (**айсхюне**) Пола и эристическими приемами Сократа — разоблачить ее внутреннюю противоречивость и перейти к теоретическому обоснованию натуралистического мировоззрения.

Противопоставление **номос** и **фюсис**, которого нет в первой книге «Политейи», здесь начинается во всей

своей действенности. Если там Фрасимах с самого начала определяет **дикайон** как **то ту крейттонос симферон** (34), а правового единства слабых лишь слегка касается (35), то здесь, в «Горгии», **номос** и **фюсис** расходятся как нечто лежащее внизу и другое, над ним возвышающееся. Проводя антитетическое сравнение, Калликл разъясняет природу их соотношения: совершение несправедливости и претерпевание ее оцениваются по-разному — в зависимости от того, с какой точки зрения их рассматривать: закона или природы. С точки зрения природы — и тут результат беседы с Полом не признается — претерпевать несправедливость не только хуже (вреднее), чем творить ее, но и постыднее (483 A сл.).

Генеалогия законов показывает, что их авторами являются многочисленные слабые люди, которые, восстав против естественной **плеонексия**, которая свойственна сильным, ради собственной защиты и своих же выгод (**прос то автойс симферон**) (36) утвердили норму **исон** и в соответствии с этим определили похвалу и порицание, **дикайон*8 и **адикон** (483 B и сл.). Однако если взять все остальные живые существа, если посмотреть на государства, людские поколения и их историю, то станет ясно, что «сама природа» свидетельствует об одном: *истинное* право, **фисис ту дикайу**, которое одновременно есть не что иное, как закон природы (**номос тех фюсеос**) — и здесь, как и в первой книге «Политейи» понятие **дикайон** обращается в свою противоположность — осуществляется в том преимуществе и превосходстве, которые есть у сильного по отношению к слабому (483 D и сл.).

Лишь воспитание, осуществляемое обществом, делает сильных послушными, заставляет их преклониться перед упомянутым **исон**, но «природный» человек сокрушает противоестественное установление и утверждает естественное право (**то тес фюсеос дикайон**) (483 E– 484 C) (37).

Можно сказать, что в этой части содержится программа, *противоположная* той, которая представлена в ранних и средних сочинениях Платона. Нигде в его произведениях философия насилия, апология всяческой силы, против которой, с исторической точки зрения, он восстает в надежде на

обновление, — нигде она не находит столько ясного и четкого выражения. Собранные здесь понятия — **номос, фюсис, дикайон, исон** и **плеон** (**плеонексия**) рисуют политическую и антропологическую постановку проблемы, предпринятую Платоновым философствованием (38). Приведенные здесь противоположные точки зрения до конца остаются для Платона ориентирующими.

Тем не менее образ человека более сильное природы (484 A) остается у Калликла довольно смутным и неопределенным. Здесь — так же, как и в неясно поставленной цели, которая так и не дает понять, в чем же, собственно, состоит **плеон эхейн** — остается (несмотря на всю программность речи) нечто неясное, требующее дальнейшего исследования. Сначала надо основательно исследовать **биос** природы и — как **биос аполавстикос** — соотнести его с самим внутренним человеком (прежде чем станет возможным восстановление полной нормы более пространной **фюсис**).

Определение «лучшей природы» по мерке практической рассудительности — телесная сила не в расчет не принимается по той причине, что здесь толпа имеет превосходство — тотчас приводит к **техне**-норме, которая, по образцу того, что было сказано в первой книге «Политейи», не оставляет места невоздержанности (**плеонексия**) (489 E и слл.). Между тем Калликл не признает аналогии с нормой, полагаемой для самого человека, и — отметая конкретные и специальные примеры, приводимые Сократом, переносит **фронесис**, характерную для сильных, исключительно в область *политики* (490 E и слл.).

В этом критическом пункте полемики Сократ-Платон впервые касается вопроса о внутреннем устроении самого человека и, таким образом, сам прибегает к сравнению, которого не было у Калликла. Говоря только о «властвовании над самим собой», об **энкратейя** и **архэ эавту** (40) в расхожем смысле, говоря лишь о **софросюне**, он тем самым проникает в самую суть позиции своего противника. *Сократ заставляет Калликла свести прежде выявленные противоречия в натуралистическом учении о культуре и обществе к его антропологическому ядру.* Вопрос о том, что же озна-

чает внешняя **плеонексия** для самого человека и как она влияет на эвдемонию, — этот вопрос надо решать только с учетом сущности самого человека. Если раньше проводилось различие между двумя общественными системами, то теперь, на более глубоком уровне, надо провести различие между двумя образами жизни, двумя **биой**. От их соотношения и зависит судьба **дикайосюне** и ответ на вопрос о **пос биотеон** (492 D).

Согласно Калликлу эвдемония **ката фюсин** возможна как раз в неприятии того, что есть **софросюне**, в предании себя на волю **аколасия**, безграничному осуществлению всяческих **эпитюмиай** и **эдонай**. Духовные способности, деловитость и рассудительность подчиняются им и хлопочут для предоставления им все новых внешних средств: 491 E:... Все это дано сильному, и потому он может, обладая той или иной «плеонексией» благ (492 B) осуществить замысел природы — а именно **эдоне** — по отношению к самому себе. В то время как толпы слабых стыдятся своей немощи (**адюнамия**) и — выдавая нужду за добродетель — провозглашают идеал, носящий название **софросюне** и **дикайосюне**, для лучших натур нет никакой нужды в чем-либо сдерживать себя, и они могут жить счастливо в соответствии с природой: 492 C*...

Здесь диалог достигает своей первой кульминации. Разнообразные нити здесь сплетаются воедино. Противоположность между «номосом» и «фюсис», которая была намечена в ранней речи Калликла, додумывается — с антропологической и психологической точек зрения — до конца: в понятии **эдоне** удается выявить точку схода более низкой «фюсис», а также начало, противоположное нравственно понимаемой «арете». Одновременно здесь же феномен псевдонормы (**файноменон агатон**), того **эдю**, которое красной нитью проходит во всех рассуждениях (42), продумывается до самых последних оснований человеческой натуры и недвусмысленно связывается с вопросом о **пос биотеон** и эвдемонии. Наконец, по мере развития беседы, гедонизм дает о себе знать (43) и как начало, движущее современной собеседникам политикой и культурой, которые уже далеки от идеала.

*Проблема, поставленная в «Горгии» — и продолжающая свое развитие в контексте раскрытия **антропу фюсис** вплоть до «Политейи» — в рассматриваемом нами месте получает свое четкое выражение.*

С радикальным сведением всех жизненных возможностей к стихийному витальному существованию человека связывается переоценка всех ценностей, угрожающая существованию нравственно понимаемой «арете».

В этой плоскости вся природа человека оказывается как бы под обратным знаком: оспаривается аксиологическое первенство сугубо интеллектуальных моментов (44), и сами они (как **фронесис**, а также как **андрейя**) ставятся на службу жизни, влекомой стихийными порывами (45). Переоценка доходит до того, что значение таких понятий, как **дикайон** и **номос** искажается и приобретает противоположный смысл. Идеал такого **биос** прочно замкнут в самом себе и, по-видимому, не делает никаких исключений. Он утверждается на опыте и мнении толпы (46).

Поэтому для того чтобы восстановить значение нравственной «арете», которая уже успела покачнуться, и из некоей фрагментарной антропологии создать нечто единое, необходимо в сравнительном анализе заново — в аксиологическом и онтологическом плане — обосновать первенство духа и преимущество высшей формы «арете» в вопросе об эвдемонии.

При всем том в «Горгии» постановка вопроса заостряется (по сравнению с первой книгой «Политейи»): далее развивается мысль о внутренней справедливости, и внимание прежде всего сосредотачивается на отношении человека к **эпитюмия** и «эдоне**, но также на **софросюне** (**космиотес**), подлинной **арете прос эавтон** (об этом уже говорилось во вступительной беседе первой книги «Политейи»). Мысль об имманентном воздействии справедливости неразрывно связывается с феноменом самообладания и противоборства высших и низших сил души. Поэтому в каком-то смысле решение вопроса о **софросюне** предваряет решение более обширного вопроса о **дикайосюне**. Необходимо, отталкиваясь от того общего решения,

которое было дано в первой книге «Политейи», более обстоятельно выявить внутреннее устроение человека и в то же время показать, каков его образ, нарисованный противоположной стороной, — показать, чтобы затем признать его несостоятельным.

Следовательно, начиная с фрагмента 492 вопрос о строении внутреннего человека становится средоточием диалогического действа. Как и в первой книге «Политейи» толчком послужила проблема справедливости, однако для заявленной здесь постановки вопроса характерно то, что **софросюне**, понимаемая как «арете» **прос эавтон**, как бы приходит на смену **дикайосюне** и, представляя нравственную «арете» вообще, становится средоточием последующих рассуждения.

Правда, понятийные и почти эристические средства, которые поначалу были задействованы для решения вопроса, на самом деле дали немного. Они требуют отличать хорошие **эдонай** от плохих и тем самым отказывают наслаждению в аксиологическом первенстве (47). В дальнейшем — в соответствии с известной аналогией — искусство различения наслаждений соотносится не только с телом, но и с душой, и Калликл, неожиданно ставший разделять точку зрения своего оппонента, на какое-то время вынужден признать существование высшей «арете» (499–503).

Между тем, несмотря на внешнее впечатление, оставляемое от диалога, противоположный «биос» еще только предстоит преодолеть. Желания и наслаждения, которые признаны плохими, противоречат самой природе (494–495), они вредят телесной «арете» и, будучи таковыми, ясно противоречат нормальному физическому устроению человека.

Все сводится к тому, чтобы выявить ту же самую норму и в духовно-нравственной области и тем самым отсечь от подлинной сущности человека не только противоестественные желания, но и те — и как раз те — которые противоречат нравственным нормам, установленным законом. До тех пор пока унаследованная «арете» души — как мера соответствующих **эдонай** — не будет выявлена в своей *специфической* очевидности, **биос аполавстикос**, несмотря на ограничения, все равно будет иметь достаточное про-

странство для своего утверждения. Здесь опять первенство «арете» в сравнении с **эдоне** утверждается лишь посредством сравнения тела и души (и в этом сократовский взгляд на «арете» души существенно ничем не отличается от того, что было сказано ранее (465). Калликл (491) не долго думая разрывает аналогию между физическим и политическим и отстаивает по что никак не конкретизированный (48), замкнутый в самом себе гедонизм.

Строго говоря, последнее решающее определение хорошего, нравственно выверенного желания так и не достигнуто, и, в принципе, остается открытым вопрос о том, не утверждает ли **эдоне**и в душе свое преимущество перед нравственной «арете» и не придется ли признать истинной «арете» тот **биос аполавстикос**, который отстаивает Калликл (49).

Поэтому Платон не торопится с окончательными выводами. В любом случае аналогия смогла показать, что риторика как **техне** не выдерживает критики и оказывается слишком слабой для разрешения той проблематики, которая была поднята в отрывке 492 (50).

Чтобы справиться с этой проблематикой, Платон — в уже названном месте диалога (503 D) — излагает основную мысль «Горгия», и тем самым диалог достигает своей кульминации.

*Платон дает Сократу возможность — под предлогом проверки умонастроения государственных мужей (51) — наглядно изложить то понятие нормы, которые до сих пор предполагалось в качестве основания, и тем самым показать его специфическую очевидность: из самой структурообразующей мысли, которая до сих пор была погружена в неопределенное, лишь в общих чертах описываемое пространство нормы, напрямую вырисовывается нравственная «арете», окончательно предстающая как истинная норма внутреннего человека, которая сущностно возвышается над **биос аполавстикос**.*

Предметам всех **технай** присущ соответствующий «образец» (**эйдос ти**), который можно определить как порядок (**космос**) и слаженность (**таксис**) их частей — 503 E.

Благодаря **таксис** и **космос** вещи сохраняют свою пригодность, в то время как **атаксия** делает их непригодными. Это относится как к душе и телу, так и к созданным вещам. Если речь идет о теле, то его «порядок» проявляется в **аретай соматос** (53), если о душе, то в ней — в первую очередь — он проявляется в законности и законе, благодаря чему люди становятся почтительны к законам и порядочны, т. е. справедливы и воздержны — 504 D.

Поэтому истинный оратор, **техникос** и **агатос** (56), будет заботиться о том, чтобы укоренить в своей душе оба эти **аретай**, а все **какиай** исторгнуть из нее. Как врач удерживает больное тело от излишних наслаждений, так душеведец удерживает плохую душу от ее вожделений, т. е. строго воспитывает, обуздывает ее (**колазейн**). Поэтому наказание (**колазестай**) лучше безнаказанности и необузданности (**аколасия**), ибо только при хорошем качестве души и тела стоит жить (505 A) (57, 58).

В средней части всего раздела Сократ подытоживает все то, к чему ему удалось прийти в отрывке 499, еще раз — точнее и основательнее — выводит «нравственную» арете из онтологического учения о **космос-таксис** и, наконец, связывает его с понятием эвдемонии (506 C–507 C). Таков подлинный результат всего диалога (50).

Итак, **эдю** отличается от **агатон** и подчинено последнему (ср. 499). Благодаря «парусии» (60) той или иной «арете» (причем только здесь, когда уже подводится итог, это понятие проступает отчетливее) все вещи, утварь или живые существа, а также душа суть **агата** (при этом «арете» дает о себе знать только при наличии упорядоченности (**таксис**) (61), правильности (**ортотес**) и тому изготовлению, которое отвечает существу дела (**техне**) (ср. 503 E и сл.).

Таким образом, «арете» всякой вещи представляет собой нечто расчлененное и упорядоченное, см. 506 E.

Итак, в соответствии со сказанным особая «арете» всякой вещи — и эта мысль в качестве вывода выражена только здесь — покоится в ее *специфическом, характерном для нее* порядке. Применительно к душе это означает — и здесь эта

мысль проводится яснее, чем в отрывке 504 D — что, имея в себе свой порядок, она оказывается лучше, чем была бы, если бы такового порядка в ней не было. Но это еще не все. Таким образом, неотъемлемая «арете» души принимает конкретный образ **софросюне**, о значении которой и шла речь начиная с отрывка 492 (62).

Но если **софросюне» — это **арете**, а **аколасия** предстает как **какия** (507 A), тогда взгляды Калликла (492 C, E, 503 C) оборачиваются своей полной противоположностью, и, воспользовавшись тезисом об **арете-эргон**, можно было бы сразу решить вопрос и об эвдемонии. Но прежде Платон выводит из **софросюне** другие кардиналдьные добродетели (63): во-первых, для того чтобы возвестить о единстве и неразложимости этой «арете», которая — как **телейя арете** (507 C) — является залогом полной эвдемонии, во-вторых, для того чтобы представить другие **аретай** как моменты того **ойкейос космос**, который отличает душу и тем самым совершенно недвусмысленно восстановить их в их правах (507 A–C). **Софрон** — и, по-видимому, здесь это слово расширяет свое значение — будет делать то, что подобает богам и людям (**та просэконта**), и таким образом он сам будет **дикайос** и **осиос**. Здесь завершается обсуждение вопроса о **дикайосюне**, который был главным во всей первой половине диалога: проблема внутреннего порядка в человеке решается в зависимости от того, в чем состоит истинное **дикайон** — в **плеонексия** или же в **исотес** (64). **Софросюне** влечет за собой даже **андрейя**. И то, и другое основываются на правильном отношении к мнимой норме, а именно к **эдоне** или к **люпе** (B 7) (65). Все эти **аретай**, взятые вместе, обеспечивают полноту **эв праттейн**, эвдемонию человека (507 C): здесь свое высшей точки достигает аргумент, в котором — по образцу из первой книги «Политейи» (66) — «арете» души (на сей раз сильнее подчеркивается, что речь идет о нравственной «арете») связывается с блаженством.

В следующей паренетической заключительной части отрывка (507 C–508 C) запечатлен идеал истинного **биос** и здесь же — путем соотнесения с образцом внешнего «космо-

са» — делаются выводы относительно тех тезисов, которые были развиты в ходе беседы.

Цель (**скопос**) (67) жизни, ответ на **пос биотеон** (500 С) очевиден: счастливую жизнь дает не невоздержность, не безудержность (68), а прежде всего **дикайосюне** и **софросюне** (507 С–Е).

Это подтверждается благодаря совершенно новому ходу мысли, по-видимому, заимствованному из первой книги «Политейи», — подтверждается в ином ракурсе. Имманентное действие, которое **ойкейос космос** оказывает на человека в смысле **арете-эргон**, дополняется другим, и это происходит благодаря тому, что человек обращен вовне, к сообществу и богам, однако мысль о **койнония** скоро возвращает к мысли о «космосе»: будучи членом чего-то большего, человек включен в более великий **космос** всего мироздания, как об этом говорят мудрецы (по-видимому, Пифагор и Эмпедокл) (70). Более подробно закон этой космической упорядоченности определяется как противоположность тому, что выступает как **плеонексия**, — определяется как та **исотес геометрике** (71), которая могущественна как среди богов, так и среди людей (72).

Из единства нравственной «арете» и эвдемонии становится ясно, что те якобы парадоксальные тезисы о справедливости и несправедливости, которые Сократ отстаивал в первой и второй части диалога, на самом деле верны: творить несправедливость хуже, чем претерпевать ее (469, 475, 474); надо самому обвинять себя в собственной несправедливости (480); истинный оратор должен быть справедливым и знать, что такое справедливое (460–461).

В вопросе об **энкратейя еавту** (491) резко — во внутреннем мире самого человека — размежевались оба **биой** (492), одинаково заявившие о своем притязании на «арете» души и подлинную эвдемонию. Спор об их значении и преимуществе одного над другим привели к необходимости сузить сферу **биос аполавстикос** до уровня конкретных областей (499), однако как раз в самой решающей области — в самой душе — притязание упомянутого **биос** остается неограниченным. Если, глядя на внешнее течение диалога, можно решить, что нравственная «арете» — как

норма внутреннего человека — предпосылается и признается, то само существо дела все-таки говорит о том, что эта норма еще остается двусмысленной и неопределенной. Противоборство двух **биой** оставалось нерешенным до тех пор, пока они — каждый в своей области — не приобрели более конкретных очертаний, свидетельствующих, помимо прочего, и об их отношении друг к другу.

Платону это удается благодаря тому, что он начинает мыслить в ином ключе. *На смену простой аналогии между телом и душой приходит объемлющий онтологический способ рассмотрения, в котором образ «порядка», полученный благодаря усмотрению самой сущности вопроса, кладется в его основу как общая сущность всех вещей (73).*

При этом «арете» души — как и «арете» всех других вещей — оказывается осмысленно расчлененным и упорядоченным целым — **тетагменон** и **кекосмеменон** (506 E, структура части и целого, 503 E и сл.). Хотя ее особый порядок (**ойкейос космос**) в деталях еще остается неопределенным, тем не менее в своей целесообразной (74) устроенности, а также своих слагаемых (75) она остается достаточно очерченной: полярность высших и низших сил, присутствующих в человеке и постигаемых в любую минуту, здесь впервые вполне однозначно онтологизируется и напрямую сводится к общей сущности всего сущего.

В то же время прочно слаженная структура, выстроенная по законам гармоничной организации, с необходимостью исключает несоразмерность, отличающую **биос аполавстикос** (76). Поэтому «арете» соблюдения меры и порядка как бы сама собой вытекает из структуры внутреннего человека, которому она, как оказывается, принадлежит в соответствии с понятием (77), созерцанием и именованием в языке (78).

Таким образом — даже не принимая во внимание судьбу прочих кардинальных добродетелей — можно сказать, что здесь образ жизни, соперничающий с воздержностью, поражен «в самое сердце». Благодаря **софросюне** выявляется как раз тот аспект нравственной «арете» — как момент бытийной сущности человека — который не просто не терпит присутствия **биос аполавстикос** рядом с собой или во-

обще, но упраздняет его *per definitionem* (4*). Тем самым упомянутая «арете» не только возвращает себе то достоинство и звание, в которых ей было отказано в отрывке 492, но и обосновывает свое *первенство* — перед низшими душевными силами — в последней, онтологической инстанции.

Более того, ее примат не имеет в себе ничего акцидентного (и потому нет необходимости ни в какой «синкрисис»): он с самого начала упрочен путем коррелятивного связи выше- и нижестоящего. Тем самым, противоположный образ жизни, в основе которого лежит принципиальное невоздержание, преодолевается *сущностно:* его ценностный принцип определяется как псевдонорма (507 B 7: **эдоне–люпе**).

Размышление о что-бытии (Was-sein), которое присуще «арете», выглядит просто: упорядоченность и слаженность всех частей, из которых состоят сложные вещи, говорит о том, что **софросюне (космиотес) и родственные ей **аретай** являются единственной законной «арете», и решительно исключает всякую противоположную возможность. Отныне прочное иерархическое соединение всех слагаемых, наличие устойчивого образа (**эйдос 503 E 4) внутренней структуры раскрывается лишь как особый вид общего бытийствования всех вещей.

Только благодаря возвратной связи со структурой самого бытия нравственная «арете» в достаточной мере восстанавливает свою значимость. Благодаря интеграции человека в само бытие антропология обретает свою истинный смысл, «номос» — вплоть до отдельных **аретай** — укоренятся в самой сущности человека, низшая **фюсис** — как возможное мнимое благо — преодолевается в ходе рассуждения и тем самым натуралистический идеал жизни упраздняется.

Благодаря антропологическому прорыву, совершенному в «Горгии», изменилось и местоположение его аргументации в сравнении с той — родственной по смыслу — которая была дана в первой книге «Политейи». Мотив *имманентно* действующей справедливости души отходит на второй план или не получает никакого дальнейшего развития. Вместо этого средоточием аргументации становится **космиотес** (**софросюне**), о которой там тоже говорится. В результате противники **номоса** подвергаются решительному на-

падению уже с другой стороны, и эта атака осуществляется в самом средоточии их жизненного идеала.

В обоих диалогах метод аргументации один и тот же: особая «арете», присущая человеку, по аналогии связывается с общим способом бытия прочих вещей (79). Однако, полностью согласуясь с аргументацией «Горгия», доводы, приводимые в первой книге «Политейи» (несмотря на то что они обращены к внутреннему порядку человека и тем самым в точности соответствуют решению, предлагаемому в «Горгии») не идут дальше проведения аналогии из политической жизни, т. е. в своем обосновании не обращаются к тому порядку, который характерен для *всех* вещей.

Причина тому — только различное местоположение обоих диалогов. Когда речь шла о *справедливости* души, сравнения с полисом и прочими видами общественной жизни (351 С и слл.) хватало полностью, но когда речь заходит о **софросюне** — и потому в «Горгии» мысли о политическом сообществе появляется только где-то на втором плане — пример из политики оказывается неподходящим. Вместо него **космиотес** обосновывается заново и более широко — с помощью учения об онтологическом **космостаксис**-бытийствовании всех вещей.

Таким образом — в сравнении с первой книгой «Политейи» — в «Горгии» мы имеем не какое-то принципиальное усовершенствование доказательных средств и не развитие общей концепции, а только смещение перспективы. Доказательная сила обоих последних аргументов из первой книги «Политейи» совершенно равновелика силе доводов «Горгия». Эти аргументы не только показывают внутреннюю противоречивость, несостоятельность, слабость несправедливости, но — в итоге и в первую очередь — ее отпадение от *единства* нормы, которое одинаково присуще всем вещам (**идион эргон, ойкея арете**). Отвращаясь от порядка и предаваясь невоздержности, человек, творящий несправедливость, уничтожает это единство и потому сам утрачивает свою исконную сущность. В «Горгии» общее учение о **космостаксис**-бытии излагается только потому, что здесь политическая аналогия уже не достаточна. Таким образом, его можно насматривать как позднейшую тематизацию более ранних

смысловых ходов. Именно благодаря установлению связи между порядком в государстве и человеке с нормой *всех* вещей в аспекте их **фюсис** и **техне** становится вероятным, что в первой книге «Политейи» и все прочие вещи уже мыслятся упорядоченными. Это обеспечивается благодаря тому, каким образом там общее учение о норме и мысль о порядке (**омонойя, филия**) связываются понятием *единства* (81). Впрочем, напрашивается мысль о том, что — подобно тому как в «Горгии» предполагается **арете-эргон**-теория более раннего диалога (т. е. первой книги «Политейи») — эта первая книга, со своей стороны, предполагает, но еще не развивает учения о **космос-таксис**. Все говорит в пользу того, что в основе обоих диалогов лежит одна и та же онтологическая концепция.

При этом для исходной ситуации Платонова философствования характерно следующее: только обостренная до последних пределов *антропологическая* проблематика, поднимаемая в диалогах о справедливости, с необходимостью выявляет те весьма точные *онтологические* указания, которыми пронизана апоретика более ранних диалогов. Одно и то же напряжение Логоса, которое там синоптически сводит воедино многие **аретай** и таким образом возвращает сугубо человеческой «арете» ее исконный смысл, сказывается и здесь: преодоление противоположного «биоса» как бы выталкивает «норму» в сторону «космоса», в направление той члененной и упорядоченной структуры, которая представляет собой единство в многообразии (82). Таким образом, учение об **арете-эргон** не упраздняется, а оставляется на пути следования диалогов как некая веха, которая не раз учитывается и в доводах «Горгия» (решающий момент — 507 С).

Однако выявление внутренней структуры нормы — как она дается в «Горгии» — приводит к тому, что проблема выходит далеко за рамки сугубо антропологической постановки вопроса. По мере того как учение о норме, характерной для всякой вещи, поднимает и проясняет вопрос о сущности человека, оно же с необходимостью намечает особую тему и открывает вид на сущее в целом. Рассуждения о «номосе» и «фюсис», о риторике, политике и «техне» выходят на более высокий и одновременно более широкий уровень и проясня-

ются уже в ракурсе учения о бытии. Перед нами та универсальная онтология, которая объемлет все области отдельных видов сущего и как бы извне вторгается в полемику, занимает в ней главенствующее положение и образует смысловое ядро всего произведения. В *кульминационной части диалога, который по объему уступает только «Законам» и «Политейе», Платон излагает учение о **космос-таксис**-бытии и тем самым обосновывает то понятие «арете», которое — вплоть до «Софиста» — безраздельно утверждается по отношению ко всем видам сущего. Здесь излагается всеобъемлющая онтология, простирающаяся за пределы того особого порядка, который присутствует в человеке, а также за пределы того мира, который с ним связан.* В содержательном плане она утверждается путем противопоставления **агатон** и **какон**, нормы и отклонения от нее, каковые проявляются как **таксис** и **атаксия** (504 A сл., 508 A 4). При этом нормативная исключительность того, что предстает как **тетагменон те кай кекосмеменон прагма**, противостоит всему многообразию возможных отклонений, которые — на многих уровнях и в различных направлениях упраздняют сущностный порядок вещи.

Вопрос — как таковой — о порядке и беспорядке, которые в своей возможности находятся за пределами всех частных **аретай** и **какиай** и как таковые не входят в область знаний, связанных с этими **аретай** и **какиай**, — этот вопрос в «Горгии» еще не ставится. Он появится только в «Политейе».

Тот факт, что в «Горгии» все области вещей действительно подчинены мысли о порядке, вполне подтверждается тем резюме, которое дается в отрывке 506 D. Конкретные примеры, которые поначалу помогают сформировать представление об упорядоченном (503 D и слл.), затем резюмируются в понятии **скеве**. Но теперь также появляется — возникающий благодаря появлению понятий **сомата** и **псюхай** — целый мир живого (**зоон пан**), т. е. область **фюсис**. В результате тесная область сугубо человеческого и его структуры недвусмысленно отходит на второй план. Это подтверждается тем, каким образом — в конце всего отрывка, в котором мировой принцип **исотес геомертике**

действенно противопоставляется «плеонексии» — мысль о порядке соотносится с самим космосом, с совокупностью всей **фюсис** (507 E 6 и слл.). «Космос», упорядоченное целое (**олон**), вбирающее в себя «небо и землю, богов и людей», предстает как эмпирический прообраз всякого отдельного сущего в пространстве **фюсис**, а также **техне** и человека. Таким образом — как позднее в «Тимее» — он представляет сам подлинный, трансцендентный прообраз.

Однако и политический порядок, структура человеческого общества и государства в «Горгии» в общих чертах тоже присутствует. Мы уже говорили о том, что здесь продолжает сказываться мысль о **койнония-филия**, впервые выраженная в первой книге «Политейи». Как и там, здесь она самым тесным образом связана с идеей внутреннего порядка: несправедливый и необузданный человек ставит себя вне человеческого сообщества, лишается «теофилии» (**теофилия**) и потому вообще выпадает из мирового порядка, огромного «космоса», в котором главенствуют **дикайосюне** и **исотес** (507 E 3 и сл..). Мотив **койнония-филия** и коррелятивная связь общества и индивида предвосхищают — как и в первой книге «Политейи» — то, о чем будет говорится во II–X главах этого диалога (83), но теперь появляется и совершенно новый акцент: в контексте учения о **космос-таксис**-бытии упомянутый мотив получает недвусмысленно онтологическое обоснование (84). Кроме того, мысль о внутреннем порядке в человеке и порядке политической структуры рассматривается в более широком «космическом» контексте: уже в «Горгии» мир, государство и душа, по существу, подвластны одной и той же «арете», и этим предвосхищается связь «Политейи» и «Тимея».

В самом деле, развитое здесь понятие «арете» затрагивает всякое эмпирическое сущее, т. е. вообще все соположенное и сочлененное. Бытийная сущность этого сочлененного и заключается в пропорции его частей, которые одни — будучи согласованными друг с другом (**препон те эйнай кай армоттейн, 503 E 8) — и делают из вещи целое (**апан** 504 A 1, **олон** 508 A 3). Чем лучше соединены части какой-нибудь вещи, тем больше она является самой собой и

тем больше — в таком случае — причастна самой бытийной сущности (**усия**) и в подлинном смысле *действительна*.

Здесь онтологическое значение «арете» — кроме первой книги «Политейи» — уловимо в конкретном. В слове **эйдос**, которое — будучи в данном случае синонимично «космосу» и «таксису» — описывает организацию упорядоченной структуры, это значение проглядывает и в термине (503 E 4). Ориентация понятия «арете» на трансцендентное — на которое тем самым как бы и указывается — еще отчетливее проступает в другом месте, где речь идет о «парусии» «арете» в отдельных вещах (506 D 3 и сл.). Выводы, которые следуют отсюда для Платоновой онтологии, мы сделаем в четвертой главе этой части.

Именно в этих общих онтологических акцентах — а не в особом усилии, направленном на восстановлении этики полиса и номоса — и заключается глубинное философское значение «Горгия».

Но и сама антропологическая проблематика — в рамках учения о бытии, изложенного в «Горгии», — уже движется к тому окончательному разрешению, которое в существенных отрывках предвосхищает решение, предложенное в «Политейе», а в некоторых принципиальных вопросах даже превосходит его.

В эмпирической области «Политейя» (II–X) приходит к тому же результату, к которому приходит «Горгий». Оба сочинения дополняют друг друга: выводы, сделанные в «Государстве», еще раз воспроизводят то принципиальное решение, которое было достигнуто в «Горгии», как бы возвратным образом подкрепляют его новыми данными и, соотнося его с разнообразными реальными связями, наполняют его богатым эмпирическим содержанием. «Горгий», со своей стороны, к «что» прибавляет и «почему», к эмпирическому образу — обширное понятие «арете» или просто категориальные бытийные предпосылки и тем самым — **логисмос айтиас** онтологической *необходимости:* «Политейя» — как бы на экспериментальном уровне — показывает, что это так *есть*, в то время как «Горгий» показывает, что так *должно* быть.

Таким образом, философский центр тяжести — в «Горгии». В следующей главе мы поговорим о том, почему —

помимо прочего — в средних книгах «Политейи» онтологическое учение о **космос-таксис** предстает совершенно по-новому (причем порядок, свойственный человеку, и порядок государства снова напрямую соотносятся с той трансцендентностью, которая в «Горгии» только намечалась).

Впрочем, есть все основания полагать, что конкретное представление о трехчастной душе и той внутренней действенности, которая характерна для справедливости, просто не излагалось явно. Если в ходе рассуждений **софросюне** занимает первое место, а прочие **аретай** логически выводятся только потом (507 A 7 и слл.), то такой приоритет объясняется самим планом исследования. Начиная с отрывка 491 **софросюне** становится более значимой, чем **дикайосюне**, и даже в последней фазе аргументации она не перестает главенствовать, но это соответствует всей постановке проблемы в «Горгии», где было необходимо теоретически рассмотреть тот образ жизни, который противоположен жизни воздержной. Вопрос об **эдоне**, к рассмотрению которой приводит анализ примитивного натурализма и теории насилия, стало возможным разрешить только в связи с разъяснением природы **софросюне**. С другой стороны, это принципиальное разъяснение было необходимой предпосылкой для возобновления вопроса о всей нравственной «арете» и, значит, о **дикайосюне**. Таким образом, главенствующая роль **софросюне** в «Горгии» и смещение перспективы в сравнении с первой книгой «Политейи», где **дикайосюне** уже мыслилась действенной в душе человека, полностью оправданы.

В противоположность этому основное произведение (т. е. «Политейя» II–X) акцентирует внимание (как и «Политейя» I) на более широком аспекте «справедливости», хотя при всем том имеет в виду разъяснения, данные в «Горгии», — как в принципиальных вопросах, так и в частностях (**софросюне**). По-видимому, различие лежит в перспективе — **софросюне** повлекла за собой множество своеобразных проблем и потому потребовала особого рассмотрения — но при всем том, если в первой книге «Политейи», несмотря на главенствующий анализ «справедливости», не

забывается и **софросюне** (328 D и слл., особенно 329 D), то в «Горгии» наоборот постоянно имеется в виду и **дикайосюне**, которая тоже затрагивается предлагаемым решением (85).

Складывается впечатление, что в связи с **дикайосюне** рассмотрение природы государственного порядка как бы переносится в «Политейю», чтобы не перегружать диалог, который в первую очередь посвящен рассмотрению проблемы **софросюне**. В сравнении с первой книгой «Политейи» в «Горгии» мысль о **койнония-филия** излагается весьма кратко, и на параллель между устроением индивида и политической структурой только намекается.

Поэтому в целом можно сказать, что за заднем плане «Горгия» уже присутствуют основные положения «Политейи». Важно, правда, учитывать, что уже в «Горгии» проблема того или иного образа жизни в принципе решается и раскрытие трехчастной структуры государства и человеческой души составляет одну из задач этого диалога (86). Когда здесь **политике арете**, рассмотренная с точки зрения всеобщего способа бытия всего сущего, получает новое значение, тем самым намечается то основание, которое в специальных, более конкретных рассуждениях «Политейи» не опускается, но, напротив, предполагается.

Новый подход, который мы видим в «Государстве», пролагает второй, совершенно новый путь. Совершается серьезная редукция этики полиса, особенно для всякой «арете» (II–IV), и одновременно в **какиай** обнаруживается вся полнота эмпирических отклонений от нормы, включая — в первую очередь — неправедный образ жизни тирана (VIII–IX). Точно так же прослеживается порядок устроения государства — в его существующих искаженных формах (тот порядок, который теперь впервые становится предметом самостоятельно рассмотрения). В результате сравнительного анализа, который благодаря этому стал возможным, становится очевидным преимущество нормы и одновременно приводится своеобразная иерархия искаженных форм жизни государства и индивида (87).

Увязывая в одно целое технологическую, онтологическую и антропологическую проблематику, «Горгий» своей

необычайно богатой содержательной полнотой словно уже создает программу на будущее (88).

В дальнейшем «Политейя» перенимает от него экспликацию **антропу фюсис** — вплоть до антропологической редукции этики полиса и наиболее важных искажений частных и политических форм жизни, в то время как технологический аспект отходит на второй план.

Что касается «Федра», то в нем — на основании всего, что было сделано в первой книге «Политейи» — предпринимается попытка построения подлинной науки о душе, которая — как предпосылка всякого настоящего красноречия — воздает должное выдвинутым в «Горгии» требованиям к формированию истинной риторики (89).

Кроме того, «Федре» еще раз — в технологической области — возвращается к общему учению о **космос-таксис**-бытии, которое было изложено в «Горгии». Плодотворно соотнося это учение с определенными областями **технай**, «Федр» выявляет скрытые там конкретные возможности.

Благодаря производимому в этом диалоге дефинитор-но-диалектическому членению самое ближайшее **эргон**, необходимое для **риторике техне**, а именно **логос** приобретает черты органической структуры. В отличие от набора формальных приемов и выражений риторики, которые, будучи одними лишь предпосылками, предшествуют самой **техне** (**та про тех технес**, 269 В), **логос**, сформированный по всем правилам этого искусства, являет собой живой порядок, предстает как некое целое своей собственной законности С:... Настоящая задача оратора состоит в том, чтобы сочетать все в одно целое (**то олон сюнистистай**, 269 С) и упорядочивать свою речь (**диакосмейн тон логон**, 277 С).

Ясно, что здесь учение о **космос-таксис**, развитое в «Горгии» по отношению ко всем **технай**, присутствует во всей своей полноте. На это указывает общая терминология (**сюстасис**, **сюнтаксис**, **препон**), а также параллельное место к только что приведенной цитате из «Горгия» (90). Как и всякая другая **техне**, риторика прежде всего стремится к чему-то упорядоченному и слаженному, к **тетагменон** и **кекосмеменон** («Горгий» 504 А). В случае

с оратором образец, на который взирает демиург, — это упорядоченность души и дел, а в конечном счете — улавливаемая в мышлении **таксис** самого́ чистого бытия. В этом смысле хорошо слаженный **логос** можно считать отображением — хотя и слабым — вечного порядка всех вещей (91). Он совершает подобающее ему **эргон** тогда, когда имеет свою собственную «арете», свою бытийную сущность, которая есть **космос** и **таксис**. Но он же вырождается в том случае, если внешние средства, предваряющие **техне**, пребывают в беспорядке, не смыкаясь — как это было бы при их правильном употреблении — в **зоон** и **олон**.

В этом диалоге рассматриваются и другие области **техне**, дополняющие картину: медицина, написание трагедий и музыки — все это очерчивается на фоне того, что *предшествует* врачеванию, трагедии и учению о гармонии (268 A и слл.). Та *единая* **техне**-норма, о которой говорилось в первой книге «Политейи» и которая одна только и отражает саму сущность вещи (в отличие от бесчисленных возможностей всяческих искажений и промахов), здесь — в форме того понятия об «арете», которое было разработано в «Горгии» — еще раз решительно заявляет о себе.

Применительно к врачеванию она не раз обсуждалась в связи с проведением аналогии между телом и душой («Горгий»), но сейчас, благодаря обращению к поэзии, ее рассмотрение становится особенно плодотворным. При сочинение трагедии не важны ни пространность, ни краткость, ни собственно пафос — напротив: (268 D).

Это органическое понимание художественного произведения, на наш взгляд, сказывается и в Аристотелевой «Поэтике» (92). Однако наша задача заключается в том, чтобы понять онтологическую актуальность такого положения вещей. Учение о **космос-таксис**, разработанное в «Горгии» и одинаково значимое там как для предметов, входящих в сферу **фюсис**, так и для тех, которые входят в область **техне**, вполне ясно дает о себе знать и в «Федре» — только на сей раз прежде всего в его соотнесении с искусством слова и изящными искусствами. При этом — благодаря **зоон**-теории — порядок художественного произведения сближа-

ется с порядком, отличающим **фюсис**, каковой порядок в «Федре» неявно представлен строем души индивида и мировой души, которая отражает мировой порядок.

Так замыкается круг ранних диалогов: понятие «арете», в первой книге «Политейи» и в «Горгии» одинаково соотносимое со всеми вещами, в «Политейе» II–X получает специфическую разработку в **ойкейос космос** внутреннего человека и полиса; теория искусств, представленная в «Федре», показывает, что это понятие вполне сохраняет свою актуальность и даже лежит в основе структуры души человека и соотнесенного с ней знания. В результате триада диалогов («Горгий» — «Политейя» I — «Федр») тесно смыкается.

Диалоги «Федон» (114 E 4 и слл.) и «Пир» (209 A 7 и сл.). ясно показывают, что основания, заложенные в «Горгии», остаются обязательными для этой ранней эпохи письменного творчества Платона. Все области сущего — природные и искусственные образования, душа и мироздание — всюду подчинены бытийному порядку и благодаря этому причастны его бытийной сущности.

3. «ПОЛИТЕЙЯ» II–X

В рамках того общего учения о бытии, которое было предложено в «Горгии», структура внутреннего человека, раскрываемая в «Политейе», поначалу представляет собой лишь нечто частное.

Тем не менее мы уже называли некоторые причины, по которым рассмотрение «Политейи» представляет определенный интерес: конкретная объективация этики полиса, достигнутая благодаря рассмотрению всех *отдельных* **аретай** — особенно **дикайосюне — в структуре человека; выстраивание — по принципу аналогии — структуры политического порядка, который тем самым окончательно подпадает под общее понятие «арете» всего сущего и одновременно просматривается в своем **ойкейос космос**; столкновение обоих видов порядка с реальными миром (что выражается в различных видах искажений) и сравнительный анализ всех возможностей жизни.

Однако главная причина подробного рассмотрения «Политейи» — это те структурные моменты, которые вновь и вновь заявляют о себе в том или ином частном анализе порядка и беспорядка и уточняют понятие «арете», данное в «Горгии» (например, такие моменты, как единство и множество). Они сыграют важную роль в тех выводах, которые мы сделаем в четвертой главе.

Кроме того, в средних книгах «Политейи» оба порядка — порядок государства и порядок души — соотносятся с трансцендентным порядком: порядком самого́ чистого бытия, от которого они как бы получают свои полномочия. Выводы, которые следуют отсюда для онтологического учения о **космос-таксис**, мы снова сделаем в четвертой главе. В настоящей же главе мы ограничимся расстановкой некоторых акцентов в материале всего произведения. Ясное представление о его структуре — в том, что касается книг средней части диалога — будет особенно полезным при его истолковании.

В первых книгах «Политейи» (II–IV) не раз появляется намек на понятие «арете», разработанное в «Горгии». Оно звучит в определении **софросюне**, 430 E (**космос пу тис... э софросюне эстин**, и сюда же **сюмфония**, **армония**), но в более широком значении появляется в «теологии» второй книги (380 D и слл.), где постоянство и непреложность, т. е. бытийная сущность всех сложных вещей (**сюнтета**, 381 A 6) — их членение здесь такое же, как в «Горгии» (506 D 5 и сл.) — измеряется в соответствии с их «арете». Затем упомянутое понятие проступает — причем снова в соотнесении с единым способом бытия всех вещей (94) — в большем резюме мусической пайдейи (третья книга) (в формах **эвсхемосюне** и **эвармостия**), причем связывается (400 D–402 A) с **космион** или **софрон этос**, с чертой, отличающей **софросюне** (ср. 404 E 5, 410 A 9, 410 E 10). Весь ход мысли основывается на родстве физической и нравственной «арете». Красота как «арете» чувственных вещей совпадает с **эветейя**, с дельностью души, в общем понятии «арете» (как и в «Горгии») и поэтому может созидательно воздействовать на внутренний строй человека.

Такими отголосками очерчивается круг некоего общего понятия «арете», в средоточие которого «Политейя» (книги II–X, как, впрочем, и ее первая книга, которая изначально была самостоятельной) помещает «арете» человека и — с некоторым отстоянием — «арете» полиса и затем обстоятельно их рассматривает.

Сравнение человеческой души с устроением государства (368 E и слл.), смыкается с тем, что говорится в первой книге «Политейи» (I 351 A и слл.) и затем в отрывке 427 D завершается неким общим очерком. Отдельные **аретай** находят свое воплощение в различных сословиях, причем в государстве **дикайосюне** предстает как издавна установленное начало, согласно которому каждый человек должен делать только нечто одно, а именно — в соответствии со своими задатками (**фюсис**) то, к чему он более всего способен (433 A:).

Это относится к разделению занятий, но прежде всего имеет отношение к утверждению в государстве в основном трех сословий (434 B и сл.). Чем больше каждое отдельное начало в государстве является самим собой, тем действительнее это государство.

Если такое определение справедливости правильно, тогда — по аналогии (368 D и слл.) — оно годится и для решения вопроса о природе индивида (434 D и слл.) (как этот вопрос поставлен во второй книге: 358 B, 366 E, 367 B и слл.). Все сводится к тому, чтобы показать внутреннюю жизнь человека как некую множественность начал, как многочленную структуру. Заслуга приводимой для этого аргументации заключается в том, что она определяет **тюмоэйдес** как самостоятельную способность, занимающую промежуточное положение между явно противостоящими друг другу **логистикон** и **алогистон** (439 D), посредничающую между ними и более тяготеющую к первому, нежели ко второму (**эпикурон он то логистико фюсей**, 441 A) (96). Она имеет лишь прагматический характер, так как в другом месте (97) Платон оставляет открытым вопрос о том, не имеет ли душа и каких-то других начал (на эту мысль наводит и дальнейшее, более детальное членение, предпринимаемое в восьмой и девятой книгах).

Тем не менее, вводя этот промежуточный элемент как таковой (98), Платон освобождает путь к множественности и подготавливает редукцию **дикайосюне**. Если государство и индивид не противоречат друг другу, то она будет состоять в **та авту праттейн** слагаемых (441 D). Поэтому начала души прежде всего анализируются в соответствии с их специфическими действиями. Становится ясно, что **логистикон** осуществляет руководство, **тюмоэйдес** проявляет послушание и им обоим подобает надзор за **эпитюметикон** (99). Поскольку при всем этом им свойственны те же **аретай**, которые подобают и государственным сословиям (442 B–D), а именно **софия**, **андрейя**, **софросюне** — понятие «справедливости» должно быть тем же самым, так как всякий, кто предстает как **софос**, **андрейос** и **софрон**, в своих действиях всегда ведет себя и как **дикайос** — вероятно, потому, что каждое начало, живущее в нем, делает то, что подобает именно этому началу, не посягая на другое. Сила (**дюнамис**), делающая человека способным к тому, есть внутренняя справедливость, которая поэтому (о чем подробно говорится в другом месте), являясь условием возможности всех прочих **аретай**, обладает первенством по отношению к ним: 433 B.

Таким образом, **дикайосюне**, эта основа всякой прочей «арете», обнаруживается и в человеке, и процесс объективации **политике арете** завершается. Возвращенная в сферу души, «справедливость» предстает в своей чистой, исконной форме и, избавленная от произвола договоренностей, оставляет позади себя свои внешние проявления — как в занятиях и ремеслах, так и в сословиях: оставляет как некие образы (**эйдола**) (443 C) (101).

Отрывок 433 B ясно показывает первенство и особое положение, которое **дикайосюне** занимает по отношению ко всем прочим **аретай**. Будучи воплощением этики полиса и номоса, она вбирает в себя все отдельные способности и поэтому представляет собой некое окончательное «арете» души. Но поскольку «арете» в то же время всегда является бытийной сущностью всякой вещи, она есть не что иное, как сущность эмпирической души и начало ее **ойкейос космос**. Взятая в своем сущностном смысле, «спра-

ведливость» — и здесь это разъясняется четче, чем в первой книге «Политейи» — представляет собой порядок и пропорцию множественности начал, которые включаются в целое и благодаря этому сами приходят к «арете» и бытийной сущности (**та авту праттейн**). Будучи началом цельности, «справедливость» — скажем точнее — есть *единство во множественности,* (**эн эк полон**), и поэтому — по своему определению и своей действенности — она принадлежит тому понятию «арете», которое дается в «Горгии». В ней проявляется способ бытия всех вещей, проступающий в примерах, которые даются во второй и третьей книгах.

Это подтверждается и заключительным определением из четвертой книги. Оно подытоживает все решающие моменты весьма пространного периода, учитывая при этом мотивы первой книги «Политейи» и «Горгия» (443 С—Е): истинная справедливость как бы возвратным образом соотносится с самим человеком (**пери еавтон**) и осуществляется во *внутренней* деятельности (**энтос праксис**) — осуществляется так, что каждый член целого не совершает ничего несоразмерного и суетно всяческого (**талотрия праттейн, полюпрагмонейн**) (102). Истинная справедливость заключается в самообладании (**архе авту**) (103), внутреннем порядке (**космесанта**) (104), благожелательности по отношению к себе самому (**филия еавто**) (105) и правильном согласовании (**сюнармосанта**) трех начал и возможных промежуточных форм по образцу музыкальной гармонии (107). В результате человек становится **софрон** и **эрмосменос** (108) и как бы *единым* в своей множественности (**эна эк полон геноменон**) (109). Только тогда — и это настоятельно подчеркивается (Е 2) — ему (при наличии упорядоченной, справедливой души) становятся доступными и два других блага (110). Даже политическую деятельность и всю сферу внешних действий надо измерять в соответствии с внутренней **эксис**.

Определение возникающих искажений делает строй души еще более наглядным (444 В). Кроме **полюпрагмосюне** и **аллотриопрагмосюне** несправедливость — это и восстание, мятеж (**эпанастасис**) какого-нибудь одного начала против целого — вопреки естественной иерархии,

вопреки **просэкон** и **препон**, которые должны отличать **фюсис** (В 4). **Адикия** предстает как мятеж (**тарахе**) и заблуждение (**плане**), и к тому же она вбирает в себя все прочие **какиай**.

Если мы представим строение внутреннего человека так, как оно рисуется во II–IV книгах «Политейи», тогда это будет конус или пирамида, имеющая три основных слоя (прочие появляются между ними), из которых **логистикон** — самый тонкий и малый слой, по существу вершина, **эпитюметикон** — самый широкий слой, образующий цоколь, а **тюмоэйдес** по своему положению и объему занимает промежуточную позицию, выступая как бы посредником между первыми двумя. Вся структура является упорядоченной в том случае, если главенствует начало, ведающее ее законы (442 С), если второе начало следует указаниям первого даже в напоре **пате**, и оба сообща обуздывают третье. В результате каждое начало деятельно в своей сущности, а целое представляет собой *единство во множественности,* внутренняя действенность которого описывается как слаженность (**армония**), дружба (**филия**), порядок (**космос**), созвучие (**симфония**) и может сравниться с гармонией музыкального инструмента и живым организмом. Вся структура становится шаткой и рушится, если какой-нибудь ее член нарушает соразмерность, как бы выламывается из нее или наоборот сходит на нет. Так почти всегда и бывает, потому что первое и второе начало редко находится в равновесии. Тем не менее воспитание может оказывать умеряющее воздействие и, соразмеряя начала, постепенно добиваться иерархического созвучия частей целого.

В самом деле, вся пайдейя II–IV книг «Политейи» с самого начала связана с **ойкейос космос** души — как этот **космос** предстает в конце четвертой книги: средство и цель, подготовка и основная тема искусно переплетаются (111) — постольку, поскольку воспитание стражей в государстве, призванном быть своеобразной моделью души, повсюду (II 375 и сл. — III 410 и слл.) направлено на уравновешивание двух **фюсейс** (**эте**) (**тюмоэйдес** и **филоматес** или **философон**), которые, в конечном счете, предстают как два первые начала души — **логистикон**

и **тюмоэйдес**: в отрывке 441 E и сл. **фюсейс** (112) отождествляются с началами души (..... ... ср. 442 A 4 и сл.: **трафенте... кай пайдевтенте**) и поэтому мусическая и гимнастическая пайдейя ставится на службу душевной иерархии и той справедливости, которая ей присуща. Отвлекаясь от анализа более узких политических рассуждений, которые продолжаются в пятой книге, можно сказать, что в конце четвертой логика мысли второй-четвертой книг достигает своей вершины в определении и описании «справедливости» как она предстает в **ойкейос космос** души. Впоследствии то и другое становится настоящим предметом всех предыдущих рассуждений о воспитании. Это подтверждается одним местом из шестой книги, где задача философа-правителя определяется как смешение и сочетание (**сюммейгнюнай**, **караннюнай**, 501 B 4) различных человеческих качеств (**этэ**, 500 D 5) и соотносится (500 D с C 9 и сл.) с порядком души, прежде всего со «справедливостью» (500 D 7, сюда же C 3 и сл.). В дальнейшем мы поговорим о том, в какой мере там **ойкейос космос** души, в свою очередь, получает более глубокое обоснование.

Различие между внутренними и внешними действиями, между государством и душой четко прослеживается в ключевой части четвертой книги (443 C — 444 B), недвусмысленно отделяя выявленную истинную «справедливость» от всего того, что с тех пор называлось справедливым и несправедливым (ср. традицию во второй книге). Теперь все области жизни необходимо связывать с новым средоточием. Начавшееся здесь установление нормы для внешних благ (443 E и слл.) в конце девятой книги доводится до конца и образует подлинное завершение всего произведения (591 C и слл.).

Параллель между государством и индивидом, прослеженная в первой книги «Политейи» и призванная объективировать **дикайосюне**, теперь проводится полностью. Государство как модель отходит на второй план, и теперь структура заново выстраивается с точки зрения внутреннего мира человека.

Особенность платоновского решения проблемы как раз и заключается во *внутреннем* обосновании «справедливости». До него **софросюне** представляла собой специфическую

«арете» в отношении к себе самому, которая — для получения более полной картины — противопоставлялась политической, направленной вовне **дикайосюне**. Поэтому стремление выявить «справедливость» во внутреннем устроении человека означало не что иное, как переистолкование «арете» **прос этерон** в «арете» **прос еавтон**, поместить ее — в душе человека — рядом с уже имеющейся там **софросюне** и к тому же обеспечить ей первенство — как более широкой **политике арете**.

Правда, традиция уже давно так тесно связала обе эти **аретай**, что при появлении одной из них всегда появлялась и другая. Поэтому в определение природы **софросюне**, которое дается в «Хармиде», тоже входит **та авту праттейн**. Там оно только упоминается, но тем не менее свидетельствует о расхожем родстве обеих **аретай** (114). Поэтому в «Горгии» **софросюне** может в полной мере представлять «справедливость», предпочтительным моментом которой она сама является, а также полностью представлять все прочие **аретай**.

В «Политейе» Платон не дает никакого принципиально нового решения — его решение просто точнее, и это подтверждается тем, как обе **аретай** в конец концов переходят друг в друга. В резюмирующем определении внутренней «справедливости» (443 C — E) бросается в глаза, что почти все ее признаки указывают не столько на саму **дикайосюне**, сколько на **софросюне** (115). Здесь обе **аретай** почти тождественны. Поскольку обе заявляют права на всю душу в целом (116), а результаты их действия в итоге совпадают, различие между ними временами вообще довольно смутно.

Однако ради того, чтобы уловить ее в ее специфике, было бы все-таки полезно отыскать отличия и показать, в чем же, собственно, заключается ее первенство. Вопрос о том, сумел ли Платон провести достаточно четкое различие между этими двумя **аретай**, волновала комментаторов потому, что от его решения в какой-то мере зависела судьба его антропологии в «Политейе» — волновала до тех пор, пока Хирцель не дал принципиального разъяснения в своей превосходной статье (117). **Софросюне** прежде всего соотносится с по-

рядком *всей* души, в то время как **дикайосюне** вызывает во всех отдельных *началах* **та авту праттейн**, и только поэтому все прочие **аретай**, включая и **софросюне**, становятся возможными (118). Итак, функции разделены и первенство остается за **дикайосюне**,

Для полноты картины отметим, что, в конечном счете, в основе **софросюне** всегда лежат две инстанции — **логистикон** и **алогон** — и, имея своей отличительной чертой самообладание (**энкратейя эавту**), она — в своем обращении с **алогон** — больше намекает на его подавление, а не на позитивное водительство им (119). Что касается **дикайосюне**, то в ней есть позитивный элемент, благодаря которому особая «арете» каждого отдельного начала — даже внутри **алогон** — обретает свою более конкретную, более дифференцированную значимость, и должное воздается всему многообразию слагаемых.

Отсюда яснее становится и сам характер ее превосходства. *Она является условием возможности всех прочих **аретай**, потому что деятельность всякого отдельного начала и имеющиеся между ними отношения она соотносит с целым — целым структуры. Иными словами, она есть сам принцип единства во множественности и потому — воплощение порядка — **ойкейос космос** — самой души.* Поэтому — в контексте онтологического учения о **космос-таксис** — она наделена большим онтологическим весом, что проявляется и — и это мы покажем позднее — в отождествлении **та авту праттейн** с единым бытием (ср. особенно 423 D, 443 E 1) (120).

Заслуга «Политейи» в том, что она недвусмысленно укореняет **дикайосюне** в самой сущности человека, в **ойкейос космос** души и тем самым показывает ее принадлежность к сфере того, что подлинно есть. Говоря точнее, заслуга в том, что «Политейя» — точно так же, как «Горгий» — выявляет родство **софросюне** (**космиотес**) с «космосом» всех вещей, подчеркивает, что **дикайосюне** равносущна понятию порядка, единству во множественности, а эту последнюю обстоятельно удостоверяет в структуре внутреннего человека. При этом необходимая эмпирическая многочленность (уже выходящая за пределы дуалистическо-

го противостояния **логон** эхон** и **алогон**, каковой дуализм был оставлен для **софросюне**) легко образуется сама собой — троичность имеет лишь парадигматическое значение (ср. 443 D 7) — и с философской точки зрения ее значимость не абсолютна.

Факт выявления структуры души и тем самым появление возможности свести **политике арете** к объективному положению дел — как это и было совершенно в «Политейе» — по достоинству можно оценить только с учетом исторического развития греческого понятия права.

Что касается древней **дике**, то она вся целиком относилась только к гражданско-правовой области. Само это слово этимологически связано с глаголом «показывать» (**дейкнюми**) (121) и означает нечто вроде «указания». В этом смысле справедливый приговор судьи давал тяжущимся именно такую **дике**. Когда такое решение, принятое в разгар прений, затем — в противоположность неверному, необъективному приговору — воспринималось как правильное (122), быстро возникали сопутствующие значения «выравнивания», «сбалансирования» или даже «участия» (123).

Только потом **дике** завоевала уголовно-правовую и политическую сферы. Вновь созданная **дикайосюне** вобрала в себя — как широкая **политике арете** — более старую **андрейя** и прочие **аретай** (124). Ей давали самые разные определения, но мысль о равенстве (**исон**) граждан, а также о том, что каждый должен занимать в государстве свое место, «заниматься своим», становилась все более популярной (125).

В этом контексте надо воспринимать и высказывания Солона об имманентной законности государственного правого порядка, во многих отношениях способствовавшие возникновению аттической философии IV в. и особенно философии Платона (126).

Государственный правопорядок помимо прочего получал свое конкретное содержание от закона (**номос**). По мере того как в ходе партийной борьбы авторитет закона падал, по мере того как сам закон вовлекался в полемику между **номос** и **фюсис**, «справедливость» (**дикайосюне**) то-

же утрачивала свою нормативную силу. Натуралистические теории, воспевавшие право сильного, полностью упразднили и без того уже покачнувшийся идеал нравственной справедливости (128).

Вот здесь и начинается философствование Платона. Он стремится к тому, чтобы избавить понятие **дикайосюне** от расшатывания и субъективного произвола и снова наделить его той объективной нормативностью, которая заключена в сущности самих вещей. Раскрывая вечную структуру внутреннего человека, он одновременно выявляет праформу «справедливости» вместе с законом **исотес геомертике** (129) и «ойкеопрагией» (**ойкеопрагия**) частей. Проникая во внутренний мир человека, Платон показывает, что предпосылки правильного поступка лежат в правильном *бытии*, которое предстает как особый случай космической слаженности всех вещей. Такое проникновение приводит к чему-то весьма объективному, к той истинной **фюсис антропу**, которая вбирает в себя подвергшийся опасности «номос». Старое представление о выравнивании и соразмерности частей, которое в гражданско-правовой области было таким же действенным, как и в политической (Солон), здесь — в качестве контрмеры, направленной на предотвращение распада старой этики полиса — выводится в совершенно новое измерение, которое как бы подрывает политическое и, превосходя его, в то же время творит его заново.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Речь, однако, не идет о том историческом разъяснении, которое можно было бы отделить от философской интерпретации, понимаемой в более узком смысле, — и об этом хорошо сказал Николай Гартман: «Вопрос о том, в какой мере Аристотель не противоречит Платону, не ясен в силу той полемики, которую вел последний. Однако фактически дело обстоит так, что действительно существующее противостояние можно четко уловить только тогда, когда стало ясным общее — во всей его важности» (Abh. Preuß. Akad. d. Wiss. 1941, phil.-hist. Kl. Nr. 8, S. 17).

2. Об этом в общих чертах см. Jaeger, "Zur Enstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles" (Bln. 1912) — с использованием Аристотелева различения школьных сочинений и сочинений эзотерических по отношению к Платону, см. S. 131 ff.

3. Ср. также: P. Wilpert, "Die Lage der Aristotelesforschung", Zeitschrift für philosopische Forschung, Bd. I, 1946, S. 123 ff., особенно 126, 138.

4. О **Пери тагату** свидетельствуют лишь записи учеников; что касается самого «наставительного сочинения», легшего в основу его лекций, то на его счет можно только строить те или иные предположения. Поэтому в нашей работе мы придерживаемся традиционных наименований: **логой** или **синусиай пери тагату**: «разговоры», «беседы», о которых говорится не только в доксографических сообщениях, но и в некоторых местах Платоновых диалогов, а также в его VII письме. Слово «лекция» мы стараемся избегать (традиционная **акроасис** в этом контексте скорее тоже означает «беседу»), ибо есть основания считать, что фактически поучительные беседы Платона разворачивались в форме непринужденного разговора, по образцу диалогов. С другой стороны, собственно диалоги, по-видимому тесно связаны с методикой изустной наставительной деятельностью: как известно, «Диалоги» — это не разговор двух равноправных партнеров, но почти всегда — назидательные беседы, протекающие между главным лицом, которое, собственно, и направляет их, и тем, кто внимает ему, т. е. речь идет о вполне недвусмысленном отношении между учителем и учеником. Таким образом, между «сократическим» методом Платоновых сочинений и «акроаматическим» изустным учением нет принципиального расхождения, и в этом смысле Платоновы **логой пери тагату** надо понимать как «поучительные беседы» — как разговор, построенный в форме вопросов и ответов.

5. В данном случае термин «аксиологический» употребляется лишь в смысле вспомогательного понятия — правильнее было бы говорить об «агатологическом». О чем здесь идет речь, становится ясно из сугубо греческого значения слов **арете** и **агатон**. (См. прим. 39 в конце Введения).

6. "Zwei aristotelische Früschriften über die Ideenlehre", Regensburg 1949, S. 121–221. Ср. рецензию Йегера: Gnomon 23, 1951, 146 ff.

7. "Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles" (Lpzg. u. Bln. 1933), S. 108.

8. "Zahl und Gestalt", S. 69.

9. В соответствии с нашей постановкой вопроса истолкование диалогов, представленное в двух первых частях (I, II), имеет подготовительный характер. Оно последовательно и связно вырабатывает понятие «арете» в диалогических сочинениях и подготавливает его для заключительного сравнения с эзотерическим учением Платона. Это в первую очередь касается II части, где различные проявления ценностного (Werthafte) подвергаются систематическому анализу в непосредственном соотнесении с **«Пери тагату»**. Что касается I части, то в ее основе лежит возможность спроецировать понятие «арете», характерное для ранних сочинений, на его эзотерический фон — и сделать это по аналогии с более поздней формой данного понятия.

10. Ср. K. F. Hermann, "Über Plato's schriftstellerische Motive", Ges. Abhandl. Und Beitr. XIII (Göttingen 1849), 286 ff.

11. Впрочем, различие между эзотерическим и эзотерическим учением было предобразовано пифагорейцами, с которым Платон рано установил связь. Ср. Praechter, "Grundriß", 64, 66; и в какой-то мере: Порфирий. Жизнь Пифагора. §§ 13б 20б 37б 42б 57ю

12. "Platons Werke", I 1 (Bln. 1817, 1804), Einleitung, 11–21.

13. Christ. Aug. Brandis, "De perditis Aristotelis Libris de Ideis et de Bono", Bonn 1823; K. F. Hermann, "Über Plato's schriftstellerische Motive", Ges. Abhandl. Und Beitr. XIII (Göttingen 1849), 281–305; ср. С. Н. Weisse, примечания к переводу Аристотелевой «Метафизики» (1829) и трактата "De anima" (1829). В своем главном произведении о Платоне ("Geschichte und System der Platonischen Philisophie" 1839) Германн остается сторонником Шлейермахера (в том, что касается эзотерического Платона и во всем существенном), однако в более позднем сочинении (1849) решительно отмежевывается от него. Однако этот труд практически не оказал

никакого влияния, в то время как предыдущее произведение — в котором кладется начало генетическому разъяснению косвенного наследия Платона и тем самым тезис Шлейермахера как будто бы согласуется с имеющимися свидетельствами — именно в этом аспекте оказал решающее влияние на дальнейшие исследования.

14. См. выше, прим. 2.

15. Уже несколько десятилетий почти все считают, что автором этого письма является Платон, однако — если не иметь в виду политический аспект — из этого еще не было сделано необходимых выводов. Даже когда его признавали неподлинным, оно все равно рассматривалось как исторический источник, потому что автор этого письма очень хорошо знает как старую Академию, так и обстоятельства жизни Платона.

15a. Кроме того, обычная переоценка, даже абсолютизация деятельности Платона как *писателя* не учитывает своеобразных исторических условий его писательства, которое в первую очередь было ориентировано на его *современников* и как таковое было напрямую связано с историческим существованием Академии и личностью самого Платона. В этой связи показателен анекдот о селянине, который не удовлетворился чтением «Горгия» и как раз по этой причине решил вступить в Академию (Arist. fr. 64 Rose; ср. также решение Аксиотеи, которое она приняла, прочитав «Политейю». Что касается современного понимания Платона, то оно, напротив, совершенно случайное состояние Платонова наследия (а именно тот факт, что Платон дошел до нас прежде всего как автор диалогов) считает определяющим и отделяет его писательскую деятельность от ее исторической почвы.

15b. Что касается Фемистия (or. XXI 245), то — как, пожалуй, уже признано повсюду — он не имеет самостоятельной источниковедческой ценности, поскольку представляет собой определенную разработку сообщения Аристоксена. Поэтому мысль об однократности (и публичности) бесед о благе, которая у Фемистия является основополагающей, не выдерживает критики. Впрочем, хронология отсутствует и там.

16. Ср. Diog. Laert. III 37; Praechter, "Grundriß" 316; Ritter, "Die Kerngedanken der platonischen Philosophie" (1931) 10.

17. Исходя из этого Сольмсен попытался датировать курс **Пери тагату**. ("Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik", Neue Philol. Unters., Heft 4, Bln. 1929, 248. Понятно, что этот замысел не увенчался успехом.

18. Тезис о том, что беседы под названием **Пери тагату** были записаны только последним поколением учеников Платона, переживших его, оказывается несостоятельной по той причине, что мы вообще не знаем ни о каком другом круге его учеников, а также по тому, что Аристотель, например, вступил в Академию уже будучи семидесяти лет, и поэтому членство в ней остальных участников, которые отчасти были существенно старше Аристотеля, можно датировать уже серединой восьмидесятых годов (например, Спевсипп, родившийся вскоре после 408 г.; ср. Stenzel RE III A Sp. 1636; также Дион, родившийся приблизительно в 410 г., Pl. ep. VII 327 A в пользу 388 г. или семидесятыми годами (например, Ксенократ, родившийся в 396/395 гг., а также Гераклид, родившийся приблизительно в 390 г., или Евдокс, родившийся приблизительно в 400 г.; ср. Fritz Philol. LXXXV 478ff.; что касается Гермодора, Гестиая, а также Филиппа из Опунта, то о них нет никаких данных).

19. Эти, касающиеся Платона, тезисы Вернера Йегера (см. "Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles", Bln. 1912, особенно S. 131 ff) остаются не опровергнутыми уже полстолетия. (См. в этой связи критические доводы Чернисса против существования эзотерического Платона: Cherniss, "The Riddle of the Early Academy (Berkeley and Los Angeles 1945), особенно раздел под названием «Вопрос об исторической реальности эзотерической философии Платона»).

20. См. текст, взятый в качестве эпиграфа к данному исследованию.

21. В данном случае речь идет не только о формальном различии между устным и письменным наставлением, и это — не говоря о характерных оборотах (**фаулатаде — екейна — тимиотера**) и связи с понятием **философос** — явствует также из того, что риторы, от которых Платон здесь дистанцируется, так же, как и софисты, проводили курсы устного поучения (ср. в частности K. F. Hermann,

"Über Plato's schriftstellerische Motive", Ges. Abhandl. Und Beitr. XIII (Göttingen 1849), 302. Таким образом, если бы Платон имел в виду только метод устного поучения, его притязание выглядело бы необоснованным. Ср. также 276 B.

22. В диалоге «Федр» Платон, говоря о себе *как писателе*, по-видимому, ставит себя в один ряд с ораторами, поэтами и законодателями, от которых он же дистанцируется *как философ*. И действительно, ко времени написания «Федра» он уже был автором сочинений всех трех жанров: применительно к ораторскому искусству можно в какой-то мере говорить не только об ораторском состязании из первой главе «Политейи» или диалоге «Горгий», но и прежде всего о диалоге «Менексен», пятой речи из «Пира» и, наконец, о речах из самого «Федра»; применительно к поэзии можно говорить о мифах и — имея в виду диалог в целом — о «Пире»; что касается **политикой логой** (278 C 3), то здесь прежде надо назвать «Политейю».

23. Такова, в общем и целом, точка зрения К. Ф. Германна (см. указанную работу), который, правда, считает, что особое положение учения о «высших началах» («учения о сверхчувственных идеях») приходится на последний, «конструктивный» период. Примечательнее, однако, то, что, по его языковым статистическим данным, теперь третья группа скорее предстает как вторая, а вторая, наоборот, как последняя, в результате чего разграничение вообще по большей части становится шатким. Принципиальное различение Йегера (см. указ. соч.) отталкивается от литературных проблем: традиции ионийского логоса, философского учебника и перипатетической практики.

24. Ср. Jaeger, a. O. 144: «**логой**, которые в своем действии не должны были выходить за пределы определенных кругов»... «эти **логой** должны оставаться **эсо**... в кругу тех, кто суть **этайрой**.

25. Симпликий сообщает только о том, что эти беседы записывались, но ничего не говорит об их публикации учениками. Тот факт, что запись Аристотеля не была диалогом, видно по тем фрагментам, которые есть у Александра. По этой причине Росс правильно (Ross, Arist. fr. sel., Oxford 1955) причисляет **Пери тагату** к Opera Philisophica, а не

к диалогам, как это делает Розе (Arist. qui fereb. libr. Fragm., Leipzig 1886). Издание записей Платоновых бесед в высшей степени сомнительно уже потому, что, согласно Симпликию, их содержание «загадочно» (**айнигматодос**) воздействовало на непосвященных (Simpl. z. Physik 453, 30; 454, 18 Diels). Исключением, пожалуй, являются **биос Платонос** Гермодора (куда, по-видимому, были вкраплены изустные учения Платона) и, наверное, соответствующий диалог Гераклида Понтийского (Diog. Laert. V 87).

26. Об эзотерике говорит и свидетельство из комедии Анфиса («Амфикрат», Meineke C. G. F. III 302 = Diog. Laert. III 27), где недвусмысленно ставится вопрос о **ти эсти** Платонова **агатон**, т. е. предполагается какое-то более детальное определение, которое, по-видимому, остается неизвестным. По-видимому, то же самое лежит и в основе уже приводившегося отрывка из «Политейи» (504 E и сл.) (**поллакис акекоас — ух иканос исмен**).

27. Ни прямые, ни косвенные свидетельства не дают оснований для того, чтобы оспаривать или ограничивать тождество учения о началах, известного из «Пери тагату», с тем, на что намекает VII письмо. Точка зрения, согласно которой эти начала хотя и подразумеваются в указанном письме, но все-таки остаются где-то позади того настоящего, что совершенно невыразимо (**арретон**), и таким образом представляют собой лишь одну сторону Платонова философствования, — эта точка зрения несостоятельна: прежде всего потому, что текст письма не предполагает никакого двоения, по которому начала отличались бы от чего-то последнего и несказанного.

Кроме того, такой взгляд сомнителен и с философской точки зрения, ибо то начало, которое терпит рядом с собой сущее — или даже признает, что оно превосходит его — тем самым перестает быть началом. То, что — в любом смысле — не является первым (**протон**) и высшим (**акрон**), противоречит самому понятию начала. Платон, однако, вполне адекватно осознавал понятие начала (**архэ**), потому что в своих сочинениях сам, по меньшей мере четыре раза, говорит об этом. Поэтому в общем наследии Платона ничего не сообщается о какой-то области, находящейся «по ту сто-

рону начал», но о ней же ни единым словом не упоминает и VII письмо. Поскольку там речь идет о несказанности, она относится к самому началу, и дело только в том, чтобы понять эту мысль в ее сугубо философской значимости.

Доводы Платона, которые он приводит в VII письме и в которых обосновывает свое нежелание писать, прежде всего сводятся к тому, что то последнее, которое он имеет в виду, доступно не толпе, но лишь немногим проницательным ученикам, и рассказать о нем можно только устно, постепенно разворачивая его духовное диалектическое усвоение (**поле сюнусия, эротесейс как апокрисейс**) (341 C, 344 B, ср. 345 A). Диалектико-дискурсивное обучение, совершающееся во время эзотерических бесед, подготавливает обучение ноэтическое, т. е. сущностное познание искомого (**эпистеме, нус, фронесис** 341 C 6 и слл., 342 C 4, 343, E 2, 344 B 7) (см. в этой связи прежде всего «Политейя» 534 B). Оба способа познавания, т. е. диалектико-дискурсивное и ноэтическое, отличаются друг от друга тем, что первое остается в области логоса, тогда как второе в акте внутреннего созерцания схватывает саму сущность вещи и поэтому — если иметь в виду Платонов априоризм («Менон») — не передается внешним образом. Но поскольку диалектическое определение, даваемое посредством логоса, в достаточной мере представляет сущность — «человек» приблизительно «очерчен» как **зоон дипун аптерон** — она обычно открыта для дискурсивного формулирования и сообщения. Однако то «величайшее», о котором упоминается в VII письме, все-таки стоит особняком. Оно «не может быть выражено в словах, как остальные науки» (**рэтон гар удамос эстин ос алла математа** 341 C 5), т. е. его нельзя, как прочее сущее, воспроизвести диалектико-дискурсивным способом. Смысл этого места заключается в том, что начало — в отличие от всякого отдельного сущего — предшествует всякому возможному определению и потому не допускает никакой предикации. Основание бытия, будучи ни с чем не сравнимым и абсолютным, превосходит всякое определение, которое само только из него и исходит, и потому дискурсивным способом ему нельзя дать позитивного определения. Таким образом — путем нарастающего отвлечения от всей множественности

мира — о начале можно сказать только то, чем оно *не* является. Такое *негативное* диалектическое определение начала, отъединяющее его от всего прочего сущего по способу отрицания, вполне оправдано, если, например, вспомнить, что говорится об идее блага в «Политейе» (534 B 9). Таким образом, если — с большой натяжкой и прибегая к философскому воображению — и говорить, что «несказанное» из VII письма — это нечто, находящееся «по ту сторону основания», то, в конечном счете, такой взгляд обуславливается как раз единичностью самого начала. Здесь, как и в случае с любым другим сущим, диалектическое схватывание отстает от — всегда позитивного — ноэтического, потому что оно выражается не путем позитивных предикаций, а только посредством отрицания. Однако — по свидетельству «Политейи» (534 B) и VII письма — оно все-таки является предварительным условием ноэтического опыта основания и одновременно тем путем, на котором возможно рассказать о высшем созерцании, доступном духовному оку. Поскольку стать на путь отвлечения от мира всего сущего можно благодаря собственной одаренности и правильному диалектическому руководству, Платон полагает, что сделать это можно только благодаря устному наставлению в эзотерическом кругу Академии. Поэтому, когда в VII письме речь заходит о началах, учение о которых преподается в беседах **Пери тагату**, а также о том, что такое учение передается изустно, уже предполагается различие между учением письменным и учением устным, а также между дискурсивным и ноэтическим видами познания. (Здесь надо отметить, что сказанное о **смикра эндейксис** (341 E 3) не имеет смысловой переклички с тем, что говорится в 341 C 5. Речь идет о различии в степени дарования и тем самым — об удостаивании стать учеником, т. е. имеется в виду различие между немногими поистине философскими натурами и недаровитой толпой, а не о несказанности самого дела (ср. в этой связи: G. Müller , "Die Philosophie im pseudoplatonischem VII. Briefe", Archiv f. Philosophie 3, 3 1949, 254). По-другому толкуется и приведенное Мюллером (указ. соч.) параллельное место из «Законов»: 968 E. Здесь речь не идет о начале, однако данное место весьма показательно в том, что касается соотношения дискурсивного обучения и ноэти-

ческого познания (ср. контекст «Законов» с контекстом VII письма. «Законы» 968 C 6 ~ VII письмо 341 C 6. «Законы» 968 E 1 сл.: ~ VII письмо 341 D 1 сл.:). Что касается немощи слова, о котором упоминается в ходе письма (**то тон логон астенес** 343 A 1), то и способность познания (**эпистеме, нус**) остается позади «пятой ступени», т. е. вещи самой по себе. Но поскольку несмотря на этот недостаток познавание, по-видимому, возможно, точно так же, несмотря на немощь слова, его способность что-то сообщать пока не оспаривается. Ведь Платон действительно устно сообщает о величайшем (**та мегиста** 341 B 1) Дионисию (не говоря о других), чем, собственно, и вызван весь экскурс. О «несказанности» из VII письма мы поговорим ниже (см. также об этом: H. Patzer, "Mitteilbarkeit der Erkenntnis und Philosophenregiment im 7. Platobrief", Archiv f. Philosophie 5, 1, 1954, 29f: «Не полностью несказанно»). Будучи недостаточно разъясненным с исторической и философской точек зрения, это место дало необоснованный повод говорить о мистической тенденции в Платоновой философии).

27a. Исходя из этого в настоящем исследовании мы стремимся к тому, чтобы — путем отдельных истолкований самых разных аспектов (как в сочинениях, так и в косвенном наследии) как бы индуктивно выйти на след взаимосвязи устного учения и письменных трудов и тем самым глубже и подробнее осветить природу самого устного учения. При этом по мере изложения нашей аргументации мы еще раз вернемся и более детально обсудим историческую проблему эзотерического Платона (см. IV). Решающие выводы делаются только в четырех последних главах исследования. Используя понятие эзотерического, мы не сообразуемся с тремя его вышеназванными значениями (см. ...), однако в большинстве случаев имеем в виду устное учение Платона, предназначенное для узкого круга посвященных и содержательно обособленное.

28. Виламовиц, Хоффманн, Прехтер, Фридлендер.

29. Stenzel, "Literarische Form und philosophische Gehalt des platonischen Dialoges", Kleine Schriften... 42ff.; "Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik" 1f., 54f., 107f' ср. Jaeger, "Aristoteles" 24f.

30. Отсюда явствует, сколь проблематично — имея в виду собственно *содержание* бесед **Пери тагату** — датировать их временем написания поздних диалогов, мотивируя это тем, что они согласуются именно с ними. Эта аргументация оказывается несостоятельной, когда конкретные примеры показывают, что содержание поздних диалогов скорее всего вовсе не «позднее».

31. В этой связи весьма содержательной является недавно опубликованная работа Конрада Гайзера, в которой — в контексте традиционных образцов протрептической традиции — убедительно показан протрептический характер Платонова диалога, см. K. Gaiser, "Protreptik und Paränese in den Dialogen Platons", Diss. Tübingen 1955.

32. Шлейермахер противоречит самому себе, поскольку, допуская, что сначала Платон как бы придерживал свои теории и только потом постепенно и последовательно развивал их, он в то же время отрицает существование особого эзотерического учения Платона в любой форме. При этом Шлейермахер предполагает, что замысел Платона рассказать обо всем как раз и осуществился в отпущенное ему время. Но что было бы, если бы Платон умер на двадцать лет раньше или прожил на столько же лет больше? *Намерение* опубликовать свои размышления, каковое Шлейермахер приписывает Платону, от этого, конечно, никак не пострадало бы, но стремление запросто отыскать в диалогах Платона его философию кажется малообоснованным даже с точки зрения собственных убеждений Шлейермахера. Так же, только не в таком объеме, обстоит дело с двоякой позицией К. Германна. Он считает, что мысль Платона претерпела определенную эволюцию, но потом (1849) связывает с этим положением старое мнение об эзотерике Платона, которой, с его точки зрения, было окружено учение о высших началах. Противоречие смягчается тем, что особое учение о началах — а под ним он понимает учение об идеях в его строго философской форме — Германн датирует только обширным последним, третьим периодом ("Über Plato's schriftstellerische Motive", Ges. Abhandl. und Beitr. (1849), особенно S. 299, 301, 304.).

В дальнейшем исследовании предпочтение отдавалось менее правдоподобным сторонам обеих теорий, т. е. отри-

цанию эзотерического Шлейермахером и последовательно отстаиваемому Германном тезису об эволюции Платона, каковые стороны этим исследованием и увязывались между собой. Что касается настоящего изложения, то оно стремится снова сделать значимыми их позитивные аспекты, в пользу которых говорит традиция: это мысль о единстве всей творческой деятельности Платона и тезис об эзотерическом особом учении (правда, с той оговоркой, что мы не исключаем возможности эволюции в *частностях* — так же и там, где ее наличие не поддается удостоверению. См. ниже, а также прим. 33.

33. Получается, что все важные достижения Платона («арете» как мера и середина, идеи-числа) связаны с появлением **аористос дюас**, которая становится осязаемой только в самых поздних диалогах, незадолго до третьего сицилийского путешествия, и, стало быть, приходится — возможно, в связи с Евдоксом — на начало или середину шестидесятых годов IV в. Предложению, которое тем самым привело бы к дискуссии, пришлось бы доказывать свою обоснованность с самых разных сторон, если вообще проводить различие между ранним и поздним Платоном. Решающий довод в пользу этой точки зрения заключается пока что в одной только неодинаковости понятия «арете» в ранних и поздних диалогах. В остальном см. гл. III 3 и гл. V 1.

34. Это относится к малым сократическим диалогом вплоть до «Законов», где «арете» предстает как высшая норма всего законодательства (VI 770 B слл., особенно D 1 и сл.; относительно политико-номотетического характера диалогов вообще ср. «Федр» 278 C 3 слл., E 2).

35. Поэтому в критике Хайдеггера Платон предстает как «классик классицизма» (“Einführung in die Metaphysik” 141).

36. Прежде всего отметим, что речь не идет о какой-нибудь «неоплатонической» интерпретации Платона. Используемые свидетельства взяты только из наследия, прямо или косвенно восходящего к самому Платону. Впрочем, возможно, наверное, что толкование, полученное с помощью этих свидетельств, в некоторых фрагментах как бы возвратным образом подтверждает такую интерпретацию.

37. Термины, которые мы используем в нашем исследовании, едва ли нуждаются в пояснении. Тем не менее дадим несколько пояснений.

Слово *арете* везде остается без перевода. Оно означает специфическую дельность, пригодность, а точнее — в его Аристотелевом определении (**акротес**) — тот или иной максимум какой-либо способности, т. е. оптимум, наилучшесть (Bestheit). (Последний вариант в своих лекциях и упражнениях ввел профессор Шадевальд, и с тех пор он получил широкое распространение). Если в ходе изложения то или иное понятие ценности уходит на второй план перед понятием нормы (обычно это **канон, орос, скопос**), то это объясняется стремлением подчеркнуть момент долженствующего быть (Seinsollende), которое особенно действенно в нравственной «арете» человека, и одновременно указать на ее онтологическую значимость. В поблекшем понятии «ценности», которое в современном профессиональном языке совершенно отделено от «бытия», как первое, так и второе не дают о себе знать в полной мере. Наряду с этим определяющим остается учет технической нормы, которая широко определяет понятие «арете» у Сократа-Платона.

Выражения *ценностная структура* и *нормативная структура* постоянно обозначают наглядно-образное проявление собственно ценностного (Werthafte), будь то целостная функциональная взаимосвязь материальных частей («порядок») или схема количественных отношений («середина» как отношение меры). При этом *«порядок»* всегда отличается от *«структуры»* как действительность от возможности.

Онтология в традиционном смысле означает учение о том, что, собственно, есть и — в сравнении с *метафизикой*, которая ориентируется исключительно на трансцендентность — имеет более широкое значение.

I.

1. "Geschichte und System der Platonischen Philosophie" I (1839), S. 538.

2. "Zur Composition des Platonischen Staates", Programm Basel 1895 (= Kleine Schriften I 229ff.), passim.

3. H. v. Arnim, "Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge", Sitzungsberichte d. Wiener Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 169, 3 (1912), S. 223, 230, 234.

4. a. O. 7, 11.

5. Ср. Wilamowitz, "Platon" I 206; E. Hoffmann, "Der gegenwärtige Stand der Platonforschung" (1922); приложение к: Zeller, Philosophie der Griechen II 1, Kap. II 1056; Praechter, "Die Philosophie des Altertums", 12. Aufl., 218; Friedländer, "Platon" Bd. II S. 50f. mit A. 1.

Ввиду результатов статистического исследования языковых материалов мне в этой связи непонятен скепсис в. Йегера ("Paideia" II 150). Случайные доводы в пользу поздней датировки, которые приводит Дорнзайф (Hermes 76 (1941) S. 111f.), не могут опровергнуть полученные результаты, о которых он, кстати, не упоминает.

6. "Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros" (1914) S. 71ff., см. ниже прим. 29 и 79.

7. Например, Дюмлер, a. O. 10ff., Pohlenz, "Aus Platos Werdezeit" (1913) 209, Arnim, ""Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros" (1914) S. 75, 90ff.

8. Виламовиц полагает — на наш взгляд, безосновательно — что Платон не закончил его (см. указ. соч.). Дюмлер считает, что Платон разложил его при составлении «Политейи» и заключительную эсхатологическую часть вставил в Десятую книгу. См. указ. соч., S. 23f.

9. Ср. L. Schmidt, "Ethik der alten Griechen" I (1881) 302ff., Hirzel, "Themis, Dike und Verwandtes" (1907) 180ff; Jaeger, "Paideia" I 144ff., II 274ff., см. также: Theognis V. 147/48: (ср. Aristoteles NE 1129b 29). Иногда с ней соседствует только **осиотес**, понимаемая как **арете прост ус теус**. (У Платона она встречается в «Горгии» (507 B), «Политейе» (392 A), а также в «Евтифроне» (12 D) и «Протагоре» 329–330).

10. Платон понимает, что, поднимая вопрос о **дикайосюне**, он ратует за «номос» в целом, когда в «Политейе» I прямо с точки зрения **дикайон** ставит вопрос о *правильном биосе* и *эвдемонии*; то же самое происходит, когда в первой части «Полиейя» I и «Политейя» II 358–366 он, в связи со спором о **дикайосюне**, перечисляет множество народных

воззрений на этот счет, чтобы опровергнуть их или обосновать заново.

11. Таким образом, между «Политейей» I и остальными малыми сократическими диалогами существует разница в методе. *Дефиниторный* подход, предпринимаемый ради протрептического замысла (т. е. то, что мы видим в «Лахете», «Хармиде», «Евтифроне» и «Гиппии Меньшем») вытесняется *дискуссией* по поводу аутентичного истолкования понятия **дикайон** в средней части (336 B — 347 E) и *аргументацией* в пользу воздействия **дикайон** на эвдемонию в конце диалога (347 слл.). (Здесь, как в «Протагоре» и «Меноне», существенный вопрос отходит на второй план ради рассмотрения частного вопроса).

12. Эта мысль обретает реальность в связи с описанием идеального государства, которое дается в VII книге «Политейи».

13. Этим объясняется задача пайдеи в Платоновом государстве.

14. Ср. в связи с этим 341 D:; см. также весь следующий отрывок, особенно 342 B.

15. Переставляя смысловые акценты, Платон находит в аналоги новый аспект. *Там* **техне** властителя предполагалась как уже данная (III 1.) b); аналогия по отношению к остальным **технай** давала в качестве общей основы определенную нормативную связь с предметом, и поскольку властитель в том или ином случае определяет право в форме «номоса», при преобразовании смысла господства одновременно давался искомый смысл **дикайон**. *Здесь* наоборот в основе — как нечто обязательное — лежит не **техне**, а ориентация на норму со стороны **дикайон** и **техникос**, и только аналогия наделяет справедливость той значимостью, которая есть у **техне** и **софия**, и тем самым — искомым достоинством «арете». Там справедливость определяет норму, здесь она, помимо прочего, наделяется соответствующим знанием нормы и возвращает себе характер «арете»: постепенно истинный «номос» возвращает утраченные позиции.

16. Здесь начинает звучать «Горгий», в котором сознательно подхватываются и развиваются намеченные тут смысловые ходы — часто с использованием тех же примеров. Если там область простых средств, область чисто количественно-

го, которое допускает безмерную «плеонексию» (**плеонексия**) (эта область подчиняется той чисто арифметической **метретике «техне»**, о которой говорится в «Протагоре»), противостоит царству **теле**, царству нормативного (в том виде, как оно проявляется в **аретай» и **технай**), то надо сказать, что все это в принципе уже было заложено в «Политейя» I. По-настоящему новым в «Горгии» оказывается лишь понятие **эдоне**, которая — словно некая псевдонорма — властвует над пространством количественного.

17. Шаг за шагом, поднимаясь все выше и выше, Сократ доказывал необоснованность тезисов его оппонентов. Теперь же, на вершине диалога, он решает нанести последний удар: по своей направленности и весомости заключительная часть представляет собой противоположность доводам Фрасимаха (III 2.) а).

18. Мимоходом об этом говорилось уже в 335 B сл., где **антропейя арете** отличается от **арете** других живых существ, а также в 342 A, где **аретай**, характерные для **фюсис** и **техне**, взаимно обособляются. В остальном см., например, «Апологию» (20 A сл.).

19. Структура этого отрывка такова: разъяснение понятия **эргон** (352 E — 353 A); присоединение понятия **ойкейя арете** (353 B сл.); соотнесение с «душой»: определение того, что есть ее **эргон**: **зэн** 353 D; вывод относительно ее **ойкейя арете** с помощью понятия **дикайосюне** и выводы относительно эвдемонии (353 E — 354 A).

20. Здесь — благодаря употреблению будущего времени — одновременно дает о себе знать понятие «биоса», образа жизни и жизненного выбора; относительно **зоэ** см. 344 E и 352 D.

21. Этого, например, не понимает Дюмлер (указ. соч. 11, 20), а также Апельт в своем переводе «Государства», S. 439.

22. Ср. «Хармид» 172 A, 173 D, «Горгий» 507 C, «Политейя» X, заключительные слова; ср. Stenzel, "Studien zur Entwicklung platonischen Dialektik...", S. 7f и RE s. v. "Sokrates" Sp. 822 ff.

23. "Studien zur Entwicklung platonischen Dialektik..." (Lpzg. u. Bln. 1931) 8ff. Здесь было необходимо кое-что повторить, чтобы подготовить почву для следующих глав.

24. Здесь проглядывает родство **дикайосюне** и **осиотес**.

25. Вкратце укажем некоторые другие взаимосвязи мотивов: **омонойя** и **филия** снова появляются в важном отрывке из «Горгия» (507), который связан с только что рассмотренным; **теофилия** и — в связи с этим — представление о справедливости бога дают о себе знать во всем диалоге (особенно в книгах IX–X) и достигают своей кульминации в экскурсе «Теэтета» (272 слл.), см. ниже, фраза **омоноэйн автон эавто** характеризует позднейшее устроение внутреннего человека (как оно развивается в «Политейе»). Когда **адикия** наделяется своими **дюнамис, эргон** и **фюсис**, это заранее указывает на ту программную постановку темы, которая дается во второй книге «Политейи» (366–367).

26. Ср. особенно «Протагор» 352 A слл., см. ниже, прим. 86, а также Ксенофонтову **энкратейя**.

27. Здесь **архэ** и **булэ** мыслящей души соотносятся **эпитюмиай** и **эдонай**, которые там укрощены соседством с **космиой** (328 D и к 329 C сл.).

28. Это также явствует из тесной содержательной взаимосвязи всех аргументов в единой аргументации. Последнее (IV c) напрямую зависит от предыдущего (IV b), так как взятое само по себе оно не обладает совершенной убедительной силой. Это доказательство кажется неполным, потому что упускает из виду «синкрисис» всех тех **аретай**, которые могут быть в **антропу фюсис**, и потому ему не удается прийти к обязательному упорядочению этих **аретай** в соответствии с критерием эвдемонии. По своей силе аргумент остается относительным и ограниченным — до тех пор, пока ясно только то, что **дикайосюне** и прочие **аретай**, понимаемые в нравственном ключе, сущностно принадлежат человеку. Тем самым еще ничего не сказано о достоинстве и значимости других сторон человеческой природы, которые в какой-то мере могут соперничать с тем, о чем уже было сказано, и дополнять его, — ничего не сказано об особых **аретай** человеческой природы. Иными словами, учение об **арете-эргон** никоим образом не показывает, почему нравственная «арете» должна считаться специфической

в природе человека и почему необходимо утверждать ее первенство среди всех возможных **аретай**. Пока — по отношению к истинной сущности человека — не будет проведено четкого разграничения между более «природными» **аретай** и **аретай** «нравственными», пока не будет показано, почему во внутреннем устроении всей **фюсис антропу** вторые **аретай** имеют *преимущество*, вопрос об эвдемонии, несмотря на его кажущуюся разрешенность, остается в силе.

Как раз это и удается, когда мысль об имманентном способе действия справедливости (IV b) связывается со вступительной беседой (I a), b)). Она показывает, что безмерная власть вожделения или несправедливости (ср. IV a) отчуждает человека от самого себя (**эхтрос... еавто** 352 A 8) и лишает его способности к совершению дел. Таким образом, заранее решается вопрос о преимуществе обоих **биой** в отношении эвдемонии (ср. 352 D 4). Если же несмотря на это окончательное решение вопроса об эвдемонии остается за теорией об **ойкея арете** (IV c), это происходит потому, что эвдемония необходимо связана со специфической *бытийностью* и своеобразной сущностью (**ойкейон, идион**).

29. Арним (см. "Platos Jugenddialoge..." 81–87) вполне ясно показал, что параллельное место из «Горгия» (507 D) *предполагает* заключение первой книги «Политейи» как необходимый промежуточный элемент своей аргументации. Нечто подобное имеет силу и для «Политейи» II–X (IV и IX).

30. Здесь «Горгий» отличается от первой книги «Политейи» тем, что, проводя аналогию со *всеми* вещами, он делает это для того, чтобы показать внутренний порядок в человеке, тогда как упомянутая книга — как главное произведение — довольствуется аналогией — правда, вполне наглядной — *политического* порядка. С другой стороны, эта книга превосходит «Горгия» (в своей последней аргументации) в осмыслении «арете» как сущности дела (и здесь приводится аналогия с прочими вещами). Поэтому — как говорилось в предыдущем примечании — «Горгий» имеет в виду эту аргументацию.

Впрочем, в изложении природы индивида «Политейя» I и «Горгий» уступают основному произведению в ясности. Ес-

ли **софросюне** (ср. **космиой** 329 D) — как «арете» **прос еавтон** — с самого начала наделяется внутренней действенностью, то для обращенной вовне **дикайосюне**, каковая предстает как «арете» **прос этерон**, такое качество вовсе не кажется чем-то само собой разумеющимся. Поэтому только картина государственного организма полностью удостоверяет этот тезис; возможна ли «внутренняя справедливость» и если да, то каким образом, и — прежде всего — что отличает ее от обычной умеренности — решение этих вопросов откладывается на более позднее время. Только в четвертой, восьмой и девятой книгах «Политейи» о ее действенности в строении внутреннего человека говорится с такой ясностью, что сущностная взаимосвязь справедливости и эвдемонии становится совершенно очевидной.

31. Ср. Jaeger, "Paideia" II 224–225. Что касается диалога «Евтидем» с его **басилике техне**, то — в силу того, что отрывок 277 E и сл. отсылает к «Менону, 80 D и сл., а также по некоторым другим причинам (иерархия **технай**, **орте хресис**) — я помещаю его *после* «Горгия». Оба диалога тесно примыкают друг к другу: языковая статистика не дает здесь явных указаний на какую-либо хронологическую последовательность, ср. Arnim, "Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge", S. 230f.

32. О соотношении медицины и Платоновой этики см. E. Hoffmann, Der egegnwärtige Stand der Platonforschung (1922) (в частности поучительный раздел под названием «Платон и медицина»); приложение к работе Целлера (Zeller, Philosophie der Griechen II, 1, 5 Aufl.,); Jaeger, "Paideia" II 32–35; Wehrl, "Der Arztvergleich bei Platon", Museum Helveticum 8, 1951, 177ff. (особенно 182ff.).

33. В качестве ведущего мотива **дикайон** простирается от 454 B через 455 A, D, 456 C и слл., 459 D и слл., через весь разговор с Горгием и вплоть до 460 A и слл, где оно и достигает своей апоретической цели. Пол (461 B) пытается оттеснить его на задний план, но оно тотчас же — в форме «осуществления правосудия» (**дикайосюне**) — появляется снова среди **технай** души (465 C). Затем (468 E и слл.) резко возобновляется та постановка темы, которая была предпринята в первой книге «Политейи», и отныне **дикай-

осюне** становится средоточием полемики — до тех пор пока ей на смену не приходит **софросюне**.

34. «Политейя» 338 E, 343 B и слл.

35. «Политейя» 344 C.

36. Сегодня становится очевидным общий корень тех теорий, которые приводятся в первой книге «Политейи» и в «Горгии», ср., например, «Политейя» 338 E: господство многочисленных слабых, как, например, в демократии, — это всего лишь *частный случай* игры разнообразных эгоистических сил, и, в конечном счете, здесь тоже проявляется природа, хотя и выродившаяся. Об истории противопоставления «номоса» и «фюсис» см. монографию Ф. Хейнимана: F. Heinimann, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 1, Basel 1945 (относительно рассматриваемого нами места см. S. 123f); см. также: Pohlenz, "Nomos und Physis", Hermes 81, 1953, 418ff.

37. С «номосом» связывается и философия (здесь она вводится в диалог), истинная жизнь протекает в области политики и ораторского искусства: здесь впервые обнаруживается противоположность между философией, истинным «душеведением», и риторикой (484 C — 486 C).

38. О значении понятий!! в умозрении и художественной литературе V в. (софистика, Еврипид) и их влиянии на Платона (и непосредственно на «Горгия») и Аристотеля см.: Dümmler, "Prolegomena zu Platons Staat und der platonischen und aristotelischen Staatslehre" (1891) = Kleine Schriften I 150ff. Ср. Jaeger, "Paideia" I 144–151, II 174–176. См. также соответствующие разделы в книге Гирцеля: Hirzel, "Themis, Dike und Verwandtes".

39. См. Космическому горизонту вопроса о справедливости соответствует и натурфилософская дедукция антиномии **номос** и **фюсис**, «Законы» 888 и слл., ср. там же, 889 E и сл.. Это место вполне могло бы опираться на соответствующее место из «Горгия». Примечательно, что в десятой книге «Законов» Платон прерывает законодательные рассуждения этого диалога, чтобы еще раз — ввиду противоборства между **номос** и **фюсис** — обосновать примат духа, души и богов по отношению ко всему телесному (**сомата панта 892A 5).

40. Платон обыгрывает значение глаголов **архейн** и **архейтай**, плавно переходя от**архэ тон аллон** к **ар-

хэ автон** и намекая на то, что они могут противоречить друг другу. Здесь ненавязчиво проводится параллель между государством и душой.

41. Наверное, здесь намерено это слово впервые вкладывается в уста Калликлу.

42. Ср., например, 463–465, особенно 464 D и слл., 474 D, ср. 479 A и сл. (**люпэ**).

43. См. программу самого Горгия, в которой риторика предстает как средство. а вот какова терминология Калликла в рассматриваемом нами месте:...

44. 492 A. Такая оценка долго подготавливалась, ср. 463 A, 485 C и сл., E, 486 B, C. В первой речи об **эдонай** и **эпитюмиай** говорится лишь вкратце, см. 484 D. О различии между истинным знанием и проницательностью, не соотнесенной с объективной нормой, Платон говорит в выдающемся отрывке, см. «Политейя» VII 519 A; см. похожее в «Теэтете», 175 D.

45. Ср. позднейшее развитие этой мысли, «Политейя» VIII 553 D.

46. 492 D.

47. Кажется, что обе аргументации (495 C и слл.) вызывают перипетию диалога, но на самом деле и та, и другая оказываются совершенно шаткими. (Первая ошибочно соотносит возможную одновременность возникновения **эдоне** и **люпе** с непримиримой противоположностью между **агатон** и **какон**, а вторая, стремясь отъединить **фронесис** и **андрейя** от **эдоне** и возвысить их до уровня некоей самостоятельной «арете», пытается в одностороннем ракурсе голого *претерпевания* уверить, что как храбрый человек, так и человек рассудительный уже не имеют **эдоне** как нечто противоположенное. Ср. Praechter, "Grundriß" 243 (впрочем, не совсем по теме), а также S. 241f.; относительно скудной аргументации в ранних диалогах вообще см. Praechter, указ. соч., S. 122 — со ссылкой на Йегера: Jaeger, "Aristoteles" 396. Недавно Лейзеганг (RE s. v. "Platon" (1950) Sp. 2387 f.) снова поднял этот щекотливый вопрос. Между тем с чисто содержательной точки зрения оба аргумента излишни: они направлены только на то, чтобы отстоять и без того понятное различие между хорошими и

плохими желаниями, — то различие, которое Калликл отвергает лишь из стремления не впасть в противоречие. Потому эффект этих аргументов *только сценический*: ведь истина лежит на поверхности (494), и чтобы сломить упрямство оппонента, вполне достаточно одних лишь эристических приемов.

Примерно так же обстоит дело и со столь же сомнительной аргументацией 474 C — 478 E. Ее значимость с самого начала релятивируется благодаря ее местоположению во всей структуре диалога, потому что она дает Калликлу возможность (482 C и слл.) оспорить результат беседы с Полом и таким образом, вероятно, даже является катализирующим моментом в построении целого. Впрочем, если смотреть с точки зрения *конечного результата,* ее предпосылки кажутся вполне логичными, коль скоро постыдное (**айсхрон**) соотносится с утратой сущности, а достойное похвалы (**калон**) — с ее восстановлением.

48. Сначала его определения (494–495) были слишком широки и потому позднее их пришлось уточнить.

49. Прибегая к аналогиям, Сократ формально *убеждает* Калликла в существовании более высокой «арете». Другие примеры, взятые из области искусства, тоже способствуют этому. Тому, о чем говорится в этих примерах, недостает строгой **техне**, в то время как в отрывке 500 A уже всеми признается, что о хороших и плохих удовольствиях может судить только **техникос**. Однако возможность **техне** по отношению к душе сама еще стоит под вопросом. Калликл мог бы легко отказаться от противоестественных и вредных телесных удовольствий, никак не подвергая опасности свою основную установку, — ему достаточно было бы просто уклониться от дальнейших различений, касающихся души.

50. Уже в силу законов драматургии было маловероятно, что Калликл тоже совершит поворот от той малой **эдоне**, которая отличают толпу, к большой **эдоне**, характерной для тирана, для «великой натуры», и без боя откажется от своей философии насилия.

51. Здесь перед нами — как и в «Протагоре» (толкование поэзии), «Теэтете» (172 C — 177 C), «Политике» (283 B —287 A, ср. ниже) и «Политейе» (V–VII) — как будто бы некий экскурс, вызванный обращением к второстепенно-

му вопросу, хотя на самом деле в нем подытоживается суть всего диалога (почти все такие экскурсы — в том числе и этот — имеют онтологический характер). Исследование характера государственных мужей, которое Сократ решает предпринять по совету Калликла (поэтому, вслед за W и Бурнетом, я считаю, что 503 D 4 надо отнести к словам Калликла (503 D 5:), — это некое второстепенное занятие, и уже не далее, как в 505 C, о нем совершенно забывают. Только в 515 C оно снова всплывает — в качестве чего-то второстепенного — и доводится до конца при помощи совершенно иных средств.

Вообще структура отрывка 499 B — 508 C заслуживает более пристального внимания: акцентируя внимание на телеологии тех или иных поступков (499 E и сл.), используя схему **технай** (500 A — 501 C), говоря о различны видах сноровки, которые потакают душе и которые неожиданно приводят к риторике (502 E — 503 D), Сократ постепенно развивает обычную мысль о том, что существуют хорошие и плохие удовольствия и шаг за шагом склоняет Калликла к признанию того, что существует нравственная «арете» души — до тех пор пока сам Калликл, парадоксальным образом заостряя проблему, не начинает отстаивать наличие такой «арете» у политиков. Только в такой ситуации Сократ начинает готовиться к решающему удару, после чего беседа распадается (505 C и слл.),, и последний отрезок пути Сократ — это, по сути дела, монолог Сократа. При этом предварительная разработка темы (вплоть до 503 D) была необходима как некая рампа (ср. контекст 506 C!): признание некоей высшей «арете» — хотя лишь гипотетическое — было условием для ее развития в направлении структуры, благодаря чему она только и может вновь обрести все свое значение. Потому весь этот отрывок, начиная с 499, характеризуется непрестанным витиеватым возрастанием — до тех пор пока не достигает своей патетической кульминации в 508, которая соответствует пафосу фрагмента 492 и одновременно упраздняет его с точки зрения его содержания.

52. Здесь мы имеем прямое продолжение того учения об **арете-эргон**, которое было намечено в первой книге «Политейи», см. далее.

53. О них говорилось уже в 477 B (в **какиай**) и в 499 D.

54. Относительно взаимосвязи **номос** и **таксис** ср. — в том же самом смысле — «Филеб» 26 B. и «Законы» 875 D. См. также: «Законы» 673 E, 780 D, 835 B; «Политейя» 587 A.

55. Это слово уже имеет в диалоге свою предысторию, см. 493 C и сл., 494 A, см. также «Политейя» I 329 D.

56. **Техне**, которая характерна для человека, умеющего отличать хорошие удовольствия от плохих (см. 500), созвучна той «арете», которая отличает человека, знающего человеческую душу, а в этой «арете» знание и бытие едины.

57. Здесь снова пробивается мысль об **арете-эргон**, ср. «Политейя» IV 445 A. См. также «Политейя» I, окончание 353 D и слл. Одновременно дает о себе знать и схематическая связь между различными **технай** (см. отрывки 463–465, особенно ту часть, где говорится об улучшении предмета). Таким образом, истинное красноречие — это не что иное, как соблюдение справедливости, предполагающее наказание.

58. В этом месте, когда все, к чему удалось прийти ранее (477–478), вновь заявляет о себе в своей неопровержимости, Калликл вынужден признать: перед новым понятием «арете» ему не устоять. Он пытается не делать дальнейших выводов, и диалог грозит на этом и закончиться. Только личное вмешательство Горгия заставляет Сократа одному довести до конца ход мысли. Эта цезура — важнейшая во всем диалоге — сильно акцентирует как предыдущее, так и последующее, и этот акцент касается как принципиального онтологического содержания, так и решения антропологической проблемы. См. выше, прим. 51.

59. Структуру этого хода мыслей обстоятельно обсуждает Арним, см. Arnim, "Platos Jugenddialoge..." 80–87.

60. Это место ясно свидетельствует об онтологическом характере «арете» (с которой полностью совпадают прежние «нормативные» понятия::). «Арете» предстает как **арете-эйдос** (ср. 503 E 4). (ср. также 497 E).

61. Здесь **таксис**, а также **ортотес** и **техне** в большей степени обращены к тому изготовлению, которое совершает **демиургос**, и, таким образом, они тяготеют к значению nomen actionis. В следующем предложении этому

«упорядочиванию» соответствует «упорядоченное» (**тетагменон**) в самом предмете.

62. Здесь — как и в отрывках 466 B и слл. и 505 B (507 D) — Платон в основном философствует из языка; ср. ниже, 506 C, а также в этой связи см. «Политейя» I 353 E. Убедительная сила всей аргументации в целом покоится на том, что Платон выявляет языковое родство внешнего **космос**"а природы и той внутренней **космиотес**, которая пребывает внутри человека. (До Платона обозначение внутреннего мира человека словом **космос** мы находим только у Демокрита, фрагмент 34 (**антропос микрос космос**). Еще в этой связи ближе всего по смыслу политическое **эвкосмон** Солона (фрагменты 3, 32). О последнем см. Jaeger, "Paideia" II 212).

63. Кроме **софия**. Наверное, здесь надо думать о **демодес арете** из «Менона» (88 A и слл.).

64. Ср уже 504 D. Там предпринятое выведение выглядит менее убедительным.

65. Ср. Аристотель EE 1229a 34 и сл., где **андрейя** соотносится с.

66. О связях этого отрывка с заключительной частью первой книги «Политейи» обстоятельно говорит Арним (см. op. cit.): в «Горгии», как и в других местах, уже предполагается учение об **арете-эргон**. О связи первой ениги «Политейи» и «Горгия» в целом мы будем говорить ниже.

67. Ср. сказанное ранее: **телос** и **у энека**: здесь тоже в основе лежит мысль о подлинном волении и вы-боре.

68. Фраза **аненютон какон** заставляет вспомнить об орфико-пифагорейских сравнениях (492–494).

69. Возникают в частности следующие параллели: «Политейя» 351 D 4 и сл. D 10 И Слл. 352 в 1 И Сл. Тут же 351 C 5 и слл. «Горгий» 507 E 3.

70. Итак, уже здесь, как и в «Тимее», мы видим космическую ориентацию Платоновой этики. Однако характерной особенностью Платона — в отличие от теории микрокосма, представленной Демокритом — надо считать тот факт, что как в «Тимее», так и здесь, в «Горгии» (**космос**!), внутренняя слаженность души и упорядоченность мира не просто отражают друг друга: возможность проводить аналогию

между ними покоится на их *онтологическом* структурном родстве, на общей «парусии» того «эйдоса», который есть **космос** и **таксис**.

71. Это место напрямую связано с доводами, которые приводит Калликл (483 A и слл.) и в которых — как и в предыдущей полемике (488 B, E и слл.) противопоставляются **плеонексия** и **исотес** (= **дикайосюне**). Если там стремление к большему объявляется началом всей природы, то здесь, наоборот, равенство — правда, представленное геометрически — провозглашается основным законом универсума. Одновременно становится ясно, что справедливость Платон хотел понимать с геометрической точки зрения, т. е. как пропорциональную упорядоченность. У Платона геометрическая пропорция — в связи с учением о бытийных **космос-таксис** — имеет онтологическое достоинство (что, собственно, явствует и из нашего отрывка).

72. Это выражение (**мега дюнастай**) можно было бы — в ироническом ракурсе — отнести и к **мега дюнастай** ораторов и тиранов (466 B и слл. среди прочего).

73. При этом тело еще раз (504 B и сл. и 504 E и слл.) выступает в роли предпочтительного аналога — правда, теперь совершенного иного происхождения.

74. Относительно содержательного родства понятий... см. прим. 60.

75. В диалоге отправной точкой для этого является упомянутая в 491 отрывке расхожая **энкратейя еавту**, которая более подробно определяется как **энкратейя эдонон как эпитюмион**; сюда же можно отнести и намеки на орфические сравнения: 493 B. В более широком контексте развивается сократический идеал внутреннего согласия с самим собой — тот идеал, который, в какой-то мере следуя сказанному в «Лахете» (188 C — E), яснее всего излагается в «Горгии» (482 B и сл.). (Сравнение с настройкой музыкального инструмента снова приводится в рассуждении о трихотомии человеческой души, «Политейя» IV 443 D); здесь также можно вспомнить об «асимметрии» (**асюмметрия**) плохой души, о которой говорится в заключительном мифе (525 A). Более подробно о противоположности — в ранних диалогах — разумного и вожделеющего начал в человеке,

которая, впрочем, была зафиксирована уже в предании, см. прим. 86.

76. Ср. 491 E, 492 D, 493 A — 494 C, 507 E 3.

77. Ср. определения **софросюне**, которые даются в «Хармиде», 161 B: **та эавту праттейн (~ **та просэкона праттейн**, «Горгий» 507 A 8), в «Политейе», IV 432 A:, а также в псевдоплатоновых "Definitiones", 411 E.

78. Ср. прим. 62.

79. Тот онтологический способ обоснования «арете» человека, который мы имеем в диалоге «Горгий», прямо продолжает развитие последней аргументации, представленной в первой книге «Политейи» (352 D и слл., ср. глава 1). Там от **идион эргон** и **ойкейя арете**, которые присущи всякому инструменту и каждому живому существу, делается переход к соответствующему свершению души и ее устроению. Совершенно так же в ключевом отрывке «Горгия» порядок, который можно наблюдать во всяком произведении человека и в живых организмах, эти наблюдаемые в них **космос** и **таксис** ставятся в один ряд с «арете» души, которая, подобно всем вещам, имеет свой **ойкейос космос**. Оба смысловых хода имеют общую онтологию, которая в рамках диалога нацелена на «арете» души, и оба они — по своей терминологии, месту в структуре диалогов и характеру воздействия — теснейшим образом связаны между собой. Уже давно высказывалась мысль, что **ойкейос космос**, о котором говорится в «Горгии», как бы подхватывает и развивает ту **ойкейя арете**, о которой говорится в первой книге «Политейи» (см.: Arnim, "Platos Jugenddialoge..." 83 ff.).

80. «Политейя» I 350 E и слл., особенно 351 E и сл.; см. также вступительную беседу 328 D и слл.; ср. глава 1, с. 324.

81. См. толкование на с. 18.

82. Тем самым в качестве коррелята мы имеем **какия**, более подробно определяемую как **атаксия** (504 A и сл.), каковая помимо прочего вбирает в себя «плеонексию» (**плеонексия**) и «аплестию» (**аплестия**).

83. О соотношении «Горгия» и «Политейи» см. Pohlenz, "Aus Platos Werdezeit", 156.

84. Более узкое понятие «полиса» еще удерживается; см. в этой связи с. 242.

85. Тому, что здесь названо **ойкейос космос** (по отношению к душе), принадлежат и прочие **аретай**, структурно в ней коренящиеся: это вполне явствует — хотя тоже без детальной очевидности — из того единства «арете», которое недвусмысленно предполагалось со времен «Протагора». Заостряя внимание на **софросюне**, которая предстает как упорядоченность (**космиотес**) в предпочтительном смысле, «Горгий» тем не менее имеет в виду всю полноту душевной слаженности с присущими ей **аретай** по образцу «Политейи». Перед лицом достигнутого здесь всеобъемлющего понятия «арете», которое прежде в достаточной мере было представлено через **софросюне**, конкретная верифицирующая разработка становится чем-то вторичным, что можно отложить.

Тем не менее, когда речь заходит о сведении **политике арете** к объективным нормам, непосредственное созерцание оказывается особенно желательным. Прежде всего — когда речь заходит о самой высшей из всех **аретай**, когда начинается разговор о высшем воплощении этики полиса и номоса, а именно о «справедливости», выход на уровень конкретной очевидности и зримая объективация слагаемых структуры внутреннего человека становятся тем более актуальными, поскольку до сих пор специфическая **арете прос этерон** не занимала никакого места в этой структуре. Это раскрытие истинной, неотъемлемой, внутренне действенной справедливости остается за «Политейей».

Та кажущаяся трудность, с которой связана попытка провести ясное различие между «внутренней справедливостью» и **софросюне**, исконной **арете прос эавтон**, не объясняет различий в характере изложения «Горгия» и «Политейи». Хотя именно особенный характер **софросюне** как единственной «арете», направленной «на самого себя», и приводит к тому, что это понятие начинает соседствовать с концепцией «космоса» (здесь надо упомянуть и языковое смысловое родство — **космион**). Издавна ей надлежало обуздывать неразумные силы души, издавна она воспринималась как **энкратейя эавту** (491 D и сл.), и потому она была популярной. Однако опыт, переживавшийся как **энкратейя** и распадение души на разумные и не-

разумные элементы, — это как раз то явление, которое более основательно обосновывается и упрочивается в учении о **космос-таксис**-бытии всех вещей. Унаследованное деление на **логон эхон** и **алогон** поначалу не оставляло рядом с **софросюне** никакого пространства, и потому для того, чтобы сделать наглядной **дикайосюне**, понадобилось более конкретное понимание эмпирических предпосылок упорядоченной структуры души — с отличением **тюмоэйдес**. Деление души на три части (трихотомия) и обособление того, что называется **тюмос**, на самом деле было заслугой Платона, благодаря чему «справедливость» возвысилась над всеми остальными **аретай** как пропорция всего порядка. В «Политейе» обе эти **аретай** тоже не достаточно четко разделены, однако это все-таки не дает оснований говорить о том, что различие между «Горгием» и «Политейей» II–X объясняется «продвижением» от двухчастного понимания структуры души к трехчастному или многочастному: скорее это различие объясняется изменением самой перспективы. (Ср. определения, данные в «Политейе» относительно **софросюне** (IV 430 D — 432 A и 442 C) и «дикайосюне» (в государстве) (433 A и сл.); см. примечательный сплав того и другого в 443 C–E; см. также: Hirzel, "Über den Unterschied der **дикайосюне** und der **софросюне** in der platonischen Republik", Hermes * (1874), 379–411. См. также настоящее исследование, с. ... ... и слл. Если **тюмоейдес** — это нечто такое, что случается даже с **андрейя**, то пятая из основных добродетелей, а именно **осиотес** (ср. «Протагор») не нуждается в специальном рассмотрении, потому что в случае надобности ее можно отыскать в **дакайосюне** (как, например, в финальной части «Ефтифрона»); ср. Hirzel, "Themis, Dike und Verwandtes" 180f. И L. Schmidt, "Ethik der alten Griechen" 304. Тем не менее когда Аристотель упраздняет упомянутую трихотомию, **дикайосюне** выпадает из структуры души и снова предстает, как в общегреческом, в качестве (**телейя) арете прос етерон** NE V 1129 b f).

II. ПЛАТОН: «СОФИСТ»

МАРБУРГСКИЕ ЛЕКЦИИ ЗИМНЕГО СЕМЕСТРА 1924–1925 гг.

НЕКРОЛОГ ПАУЛЮ НАТОРПУ

Приступая к марбургским лекциям о Платоне, мы считаем своим долгом почтить память Пауля Наторпа, ушедшего от нас во время минувших каникул. Его последним учительствованием в нашем университете был семинар по Платону, который он вел в предыдущем летнем семестре. Эти упражнения были для него новой попыткой пересмотреть свой труд «Учение Платона об идеях» (1). Данная книга решающим образом определила характер платоновских исследований последнего двадцатилетия. Отличительная особенность этого труда — уровень философского понимания, к которому он стремится и который с беспримерной односторонностью реализует. Говоря об «односторонности», мы не упрекаем, а имеем в виду как раз силу самой устремленности. Эта книга обострила сознание того, что для правильного понимания греков одного только владения материалом недостаточно и что этого понимания нельзя достичь «нахватанным», расхожим философским знанием. Лучший «знак качества» этого труда, помимо прочего, заключается в том, что он отыскал противоречие, т. е. заставил думать. Но уровень понимания снова не был достигнут. Характерна сама история возникновения книги. Наторп хотел рассмотреть текст диалога «Парменид», соста-

вить комментарии к нему, и эта книга — подготовка к задуманному. Сложившаяся герменевтическая ситуация определялась Кантом и марбургской школой, т. е. теорией познания и науки. В соответствии со своей основной философской ориентацией Наторп рассматривал историю греческой философии в перспективе и границах неокантианства марбургской школы с характерной для нее разработкой теории познания, и потому он резко критикует Аристотеля, который, по его мнению, был представителем реализма, равно как критически воспринимает и его рецепцию средневековьем, которая, как он полагает, была догматической. Здесь, однако, речь не идет о недостаточном знании Аристотеля. Напротив, тут предвосхищаются те результаты, к которым мы сегодня лишь возвращаемся. Назовем работы Наторпа по греческой философии: «Тема и диспозиция Аристотелевой метафизики», 1888; «Аристотель: Метафизика К 1–8», 1888; «Аристотель и элеаты», 1890; «Этические фрагменты Демокрита, текст и изыскания», 1893; «Исследования по истории проблемы познания в древности», 1884 (2). Кроме того, герменевтическая ситуация характеризовалась тем, что внутри неокантианства Наторп в контексте Канта ставил острейший вопрос об общей науке сознания. В марбургской школе его особая позиция и особая заслуга заключаются в том, что он впервые поставил вопрос о психологии в неокантианстве, т. е. вопрос о том, как надо встраивать в философию господствовавшую тогда психологию естествознания. Назовем его работы в этой области: «Введение в психологии согласно критическому методу», 1888; «Общая психология согласно критическому методу», 1912 (3). Точкой отсчета для него был Декарт, о теории познания которого он сам написал работу: «Теория познания Декарта», 1882 (4). В своей «Психологии» Наторп поднимал проблему сознания, т. е. спрашивал о методе, в соответствии с которым сознание принимается в расчет как основа философского исследования. Как отмечалось, в ту пору вопрос о сознании как основании философии в существенной мере определялся его естественно-научной постановкой, но одновременно был предопределен брентановской «Психологией с эмпирической точки зрения» (5). Новое издание «Психологии» Наторпа (6), появившееся в 1912 г., особенно ценно

двумя критическими приложениями, в которых автор полемизирует с философскими исследованиями современников. Наторп был человеком, лучше всех остальных подготовленным к полемике с Гуссерлем. Об этом свидетельствует его работа «К вопросу о логическом методе» (1901) (7), в которой он ссылается на «Логические исследования» Гуссерля (в частности на их первый том: «Пролегомены к чистой логике»), а также работа под названием «Идеи Гуссерля к чистой феноменологии» (1914 и 1918 гг.) (8), в которой речь идет о гуссерлевских «идеях». Для самого Гуссерля инициатива Наторпа имела определяющее значение.

Насколько широкой была сфера деятельности Наторпа, видно из следующего. Марбургская школа привычно ориентировалась на теорию познания. У Наторпа же подспудно весьма давали о себе знать другие мотивы: социальная философия и педагогика, равно как напоследок религиозная философия, которой он уделял внимание как в своей первой публикации, так и в последние дни. В своей первой публикации, в своей первой работе в качестве доктора (9) он рассматривал соотношение теоретического и практического познания в ракурсе обоснования неэмпирической реальности. Затем наступило время работы с Когеном. Чтобы оценить научные заслуги Наторпа, надо «вернуть» его работы в восьмидесятые–девяностые годы XIX в., когда еще не у каждого наблюдался интерес к философии. Возможность выйти сегодня за пределы Канта возникла только благодаря тому, что прежде марбургская школа заставила вернуться к нему. Миссия этой школы заключалась в том, чтобы, во-первых, сохранять и возрождать традицию, и, во-вторых, не утрачивать строгости понятийной работы. Одновременно надо «возвратить» научную работу марбургской школ, например, когеновскую «Теорию опыта» (10), в ту эпоху, когда Брентано писал свою «Психологию с эмпирической точки зрения» (10), а Дильтей — «Жизнь Шлейермахера» (11) . Отталкиваясь от этих трех книг и точек зрения развилась новая философия — философия современности. Своеобразие марбургской школы в том, что она ставила вопросы предельно остро и разработала максимально точную понятийную структуру. Вопрос о том, насколько все это было истинно или ложно,

мы не хотим здесь решать. Возможно, что сама постановка вопроса ложна.

Наторп был одним из первых и немногих, даже, может быть, был единственным среди немецких профессоров, кто на десяток лет раньше, а то и еще раньше, понял, чего хочет немецкая молодежь, когда она осенью 1913 г, взойдя на Высокий Мейснер, поклялась жить по внутренней правде и ответственности перед самим собой. Многие из тех лучших пали. Но умеющий видеть знает, что наша сегодняшняя жизнь медленно утверждается на новых основах и что у молодежи своя мера участия в выполнении этой задачи. Наторп понял ее и потому она помнит о нем как никто другой. Нам нелегко стать наследниками его духа, нелегко работать с той же деловитостью и основательностью. И в последние недели его жизни ему пришлось столкнуться с очень острыми и несправедливыми нападками. «Буду молчать», — сказал от в ответ. Он умел молчать, он был из тех, с которыми можно молчать на прогулке. Той основательности и широты в познании предмета, какие были у него, сегодня уже не достичь. По-настоящему зная греческую философию, он научился пониманию того, что сегодня еще нет причины особенно гордиться прогрессом в философии.

1) P. Natorp, Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus, Leipzig 1903. Второе издание — 1921 года (просмотренное и расширенное за счет метакритического приложения: Logos-Psyche-Eros, S. 457–513).

2) P. Natorp, Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik, in: Philosophische Monatshefte, 24. Bd., 1888, Teil I, S. 37–65; Teil II, S. 540–574.

– Über Aristoteles' Metaphysik K 1–8, 1065a26, in: Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. I, 2. Heft. 1888, S. 178–193.

– Aristoteles und die Eleaten, in: Philosophische Monatshefte, 26. Bd. I, 1890, Teil I, S. 1–16; Teil II, S. 147–169.

– Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen, Marburg 1893.

– Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis, Berlin 1884.

3) P. Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, Freiburg i. Br. 1888.

– Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie, Tübingen 1912.

4) P. Natorp, Descartes' Erkenntnißtheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus, Marburg 1882.

5) F. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte. In zwei Bänden. 1. Band, Leipzig 1874.

– Von der Klassifikation der psychischen Phänomene, Leipzig 1911 (новое издание соответствующих глав «Психологии с эмпирической точки зрения», значительное расширенное благодаря дополнениям).

6) Ср. прим. 3, второй заголовок.

7) P. Natorp, Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edm. Husserls "Prolegomena zur reinen Logik" (Logische Untersuchungen, 1. Teil), in: Kantstudien, 6, H. 2–3, 1901, S. 270–283.

8) P. Natorp, Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie, in: Die Geisteswissenschaften, 1. Jahrg., 1913–1914, S. 420–426, 448–451; Новая публикация в: Logos, Bd. VII, 1917–1918, H. 3, S. 224–246.

9) P. Natorp, Über das Verhältniß des theoretischen und praktischen Erkennens zur Begründung einer nichtempirischen Realität. Mit Bezug auf: W. Herrmann, Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 79. Jg., 1881, S. 242–259.

10) H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1871; второе, переработанное издание — Berlin 1885.

11) W. Dilthey, Leben Schleiermachers. B. I, Berlin 1870.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РАССМОТРЕНИЕ

§ 1. Необходимость двойной подготовки к истолкованию платоновых диалогов

В этих лекциях мы постараемся истолковать два поздних диалога Платона (1). Мы потому вынуждены ограничиться только ими, что их содержание требует особой настойчиво-

сти в его уразумении. Усвоение всего того, о чем здесь говорится, надо проводить таким образом, чтобы оно постоянно вновь представало перед глазами. Такие понятия, как *бытие и ничто, истина и видимость, познание и мнение, высказывание и понятие, ценность и не-ценность,* суть понятия основные, которые, как только их услышал, так сказать, сразу «понимаются», и потому принято считать, что они — сами собой разумеющиеся, от которых больше ничего не добьешься. Истолкование обоих диалогов как раз и должно познакомить нас с тем, что в этих понятиях подразумевается. Для этого необходима двойная подготовка:

1. ориентирование в том, каким образом такие своеобразные предметы (Gegenst*nde), как бытие и небытие, истина и видимость, вообще становятся зримыми, и где вообще такое искать, чтобы рассуждать о нем;

2. подготовка в том смысле, чтобы правильно понимать прошлое, которое предстает перед нами в Платоне, дабы мы не втолковывали и не привносили в него расхожие точки зрения.

Таким образом, двойная подготовка предполагает, во-первых, ориентацию в характере тех предметов, о которых идет речь, и, во-вторых, знакомство с той почвой, отталкиваясь от которой мы достигаем исторического прошлого.

Что касается первого, то здесь подготовкой нам пока послужит разговор о методе и замысле феноменологии. Пока это надо понимать только как краткое наставление. Мы хотим как раз по ходу лекций, посредством обсуждения понятий и общения с существом дела постепенно войти в такой вид исследования.

а) Философско-феноменологическая подготовка. Метод и замысел феноменологии

Выражение «феноменология» лучше всего подходит для того, чтобы выяснить, о чем здесь идет речь. Феноменология обозначает: *файноменон* — «то, что кажет себя», *легейн* — «называть». Но, будучи определенной таким образом, феноменология могла бы отождествляться с любым наукой. Ведь и ботаника, например, описывает то, что кажет

себя. Феноменологический способ рассмотрения характеризуется определенным всматриванием, в которое он, этот способ, ставит то, что себя кажет, и в котором прослеживает его. Первичное всматривание есть вопрос о бытии этого сущего. В дальнейшем то, что кажет себя, мы обозначаем как *феномен*. Это выражение не следует смешивать с тем, что обозначают выражения «видимость» и «явление». Феномен обозначает сущее, как оно себя кажет, в различных возможностях его размыкания. Этот способ рассмотрения, который, в сущности говоря, само собой разумеется, — не какая-то техника, но живет во всякой исходно философствующей работе. Мы можем познакомиться с ним как раз на примере простого и исходного рассмотрения греков. В настоящее время феноменологический способ рассмотрения впервые был осуществлен в «Логических исследованиях» Гуссерля. Тема этих исследований — определенные феномены из области того, что мы обозначаем как сознание или переживание. Описываются определенные виды переживания, акты познавания, суждения; спрашивается о том, как они, собственно, выглядят, как можно определить их структуру. Тот факт, что ближайшей темой рассмотрения было сознание и переживания, объясняется временем, т. е. историей. В ту пору большое значение имела дескриптивная психология и прежде всего Дильтей. Если мы хотим хоть как-то разобраться в том, что такое познавание, различные акты переживания и т. д., надо договориться о том, как выглядят эти феномены, а это предполагает целую цепь затруднений. Однако самая главная трудность в том, что все эти области имеют за собой богатую историю «обработки»; что, следовательно, к этим предметам мы не подходим свободно, но они всегда попадают в поле нашего зрения уже в определенных ракурсах, обусловленных той или иной постановкой вопроса, и в определенных способах рассмотрения. Поэтому существует необходимость постоянной критики и контроля. Диалоги Платона особенно годятся для того, чтобы в живой дискуссии осуществлять такую непрестанную критику и контроль. Дальнейшее развитие этого философского направления мы не обсуждаем. Решающим остается то, что феноменология снова дала возможность в области философии по-научному спрашивать и отвечать.

Дает ли она ответ на все философские вопросы, этим еще не решено. Если она правильно понимает самое себя и время, тогда она прежде всего ограничиться работой, призванной к тому, чтобы когда-нибудь помочь увидеть и уразуметь вещи, о которых необходимо говорить. Введение в феноменологию совершается не прочтением феноменологической литературы и уяснением сделанных там выводов. Требуются не сведения о мнениях, потому что тогда феноменология с самого начала понимается превратно. Напротив, конкретная работа с вещами должна стать тем путем, на котором можно прийти к пониманию феноменологии. Речь не о том, чтобы прослеживать историю феноменологических направлений и прений, но о том, чтобы, совершая работу основательного обсуждения соответствующих вопросов, научаться феноменологическому *ви*дению. Когда приобретено их понимание, феноменология может исчезнуть. Цель лекций не в том, чтобы «натаскать» вас как феноменологов: настоящая задача философских лекций в университете — наделить вас, в выбранной вами научной сфере, внутренним пониманием научных вопросов. Только на этом пути решается вопрос «науки и жизни», а точнее говоря, у нас вы учитесь совершать самобытное движение научного делания и вместе с тем — осуществлять внутренний смысл научной экзистенции.

А теперь перейдем ко второму пункту подготовки — к правильному осмыслению исторического прошлого, предстающего перед нами в Платоне.

b) Историко-герменевтическая подготовка. Принцип герменевтики: от ясного в темное. От Аристотеля к Платону

Прошлое, к которому эти лекции ищут доступ, меньше всего представляет собой нечто отрешенное от нас и лежащее где-то вдали. Мы — само это прошлое. И не в том смысле, что мы старательно храним традицию, являемся друзьями классической древности, но в том, что наша философия и наука живут из этих основ, т. е. из греческой философии, причем в такой мере, что мы этого больше не осознаем: они стали чем-то само собой разумеющимся. Как раз в том, чего мы больше не видим, что стало для нас повседневным,

сохраняет свою действенность нечто такое, что некогда было предметом величайших духовных усилий, предпринятых в западной истории. Цель истолкования Платоновых диалогов — сделать прозрачным в своих основах то, что является для нас само собой разумеющимся. Понимать историю значит не что иное, как понимать нас самих, причем не в том смысле, что мы можем констатировать, как обстоят дела с нами, а в том, что мы постигаем, к *чему* мы призваны. Усваивать прошлое значит знать свой долг по отношению к нему. Настоящая возможность *быть* самой историей появляется тогда, когда философия открывает, что она повинна в упущении, в неятии (Nichtnehmen), если думает, будучи начатой заново, облегчить себе задачу, получая стимул от какого-нибудь философа. Если же история каким-то образом значима для духовного существования, тогда задача понимания прошедшего усложняется. Если мы хотим проникнуть в действительную философскую работу Платона, нам надо иметь залог того, что мы с самого начала получаем правильный доступ, т. е. наталкиваемся как раз на то, чего нет в непосредственном наличии. Для этого нужна *путеводная нить*. До сих пор в толковании платоновской философии принято начинать с Сократа и досократиков и затем переходить к Платону. Мы предлагаем сделать наоборот: идти к Платону от Аристотеля. Нельзя сказать, что такой путь — нечто неслыханное. Он соответствует старому принципу герменевтики: при истолковании идти от светлого в темное. Даже тому, кто знаком с Аристотелем лишь в общих чертах, по уровню работы станет ясно: считать, что Аристотель понял Платона — не значит поступать слишком смело. Да и вообще в вопросе понимания можно, наверное, сказать, что позднейшие всегда лучше понимают предшествующих, нежели те поняли сами себя. Основное творческого исследования кроется как раз в том, что в решающем оно самое себя не понимает. Если мы решили проникнуть в философию Платона, мы будем делать это, пользуясь путеводной нитью аристотелевской философии. В таком подходе нет никакого оценочного суждения о Платоне. Аристотель говорит то, что ему дал в руки Платон, — только говорит он это более радикально, с большей научной подготовкой. Итак, Аристотель должен подготовить

нас к Платону, должен показать, в каком именно направлении нам надо ставить вопрос при рассмотрении обоих Платоновых диалогов — «Софиста» и «Филеба». Этой подготовкой станет рассмотрение вопроса о «логосе» (*логос*) как *алетевейн* в различных областях *он* и *аэй*, а также *эндехетай аллос* (2).

Но поскольку за самим Аристотелем не последовал никто более великий, мы вынуждены просто «впрыгивать» в его философскую работу, дабы получить необходимые ориентиры. В этих лекциях они указываются лишь схематически и с привязкой к основным вопросам. Платон цитируется по изданию Генриха Стефануса (1519 г.); ко всем современным изданиям даются пагинация и указание колонок. Мы ограничиваемся истолкованием «Софиста» и «Филеба» (3). При разъяснении более трудных вопросов мы будем обращаться к диалогам «Парменид» (когда речь пойдет об онтологии) и «Теэтет» (когда станем говорить о феноменологии познания).

c) Первое указание темы «Софиста». Софист. Философ. Бытие сущего

В «Софисте» Платон рассматривает человеческое вот-бытие в одной из его самых предельных возможностей, а именно в философском существовании. *Разъясняя, что есть софист, Платон косвенным образом показывает, что такое философ.* Причем он показывает это не путем выдвижения какой-то пустой программы — т. е. не говорит, что надо делать, если хочешь стать философом — а путем собственного философствования. Ведь конкретно сказать о том, что *есть софист как настоящий не-философ, можно только тогда, когда сам живешь в философии.* Потому в этом диалоге обнаруживается своеобразное переплетение. Как раз на пути размышления о бытии сущего Платон обретает правильную почву для того, чтобы истолковать софиста в его бытии. В соответствии с этим в нашем первом ориентировании у Аристотеля мы будем высматривать то, что он говорит о сущем и бытии.

§ 2. Ориентирование в платоновом «Софисте» исходя из Аристотеля

а) Тема: бытие сущего

Поначалу сущее берется совсем неопределенно, а именно как *сущее мира,* в котором есть вот-бытие, и как *сущее самого вот-бытия.* Сперва это сущее разомкнуто лишь в определенном окружении. Человек живет в окружающем его мире, который раскрыт лишь в определенных границах. Из этого естественного ориентирования в его мире для него вырастает нечто вроде науки, которая представляет собой разработку здесь-сущего мира и собственного вот-бытия, совершаемую в определенных отношениях. Однако то, что уже присутствует, еще не познается в смысле некоего знания: сознание имеет о нем определенное *мнение*, *докса*, которое принимает мир так, каким он поначалу кажется и как кажет себя, *докей*. Таким образом, поначалу в естественном вот-бытии образуются определенные воззрения, мнения о жизни и ее смысле. Софист и ритор движутся в них. Но поскольку из этого естественного вот-бытия начинается научное исследование, оно как раз и должно пройти через эти мнения, через эти предварительные определения, отыскивая путь к вещам — дабы они стали определеннее — и вырабатывая отсюда соответствующие понятия. Для повседневного вот-бытия это не разумеется само собой, и ему нелегко встретить сущее в его бытии, — как раз такому народу, как греки, чья ежедневная жизнь была привязана к языку. «Софист» — да и всякий другой диалог — показывает Платона в пути; он показывает распадение прочных тезисов и прихождение-к-пониманию феноменов; одновременно он показывает, каким образом Платон должен *остановиться* и *не* идти далее.

Чтобы увидеть Платона за работой и суметь правильно ее повторить, необходимо найти *правильное местоположение.* От Аристотеля мы будем требовать сведений о том, *какое сущее* он сам, а тем самым Платон и греки имели в виду и каковы для них *способы подхода* к этому сущему. Таким образом, *отталкиваясь от Аристотеля, мы обретем правильную позицию, правильный ракурс вопрошания о сущем*

и его бытии. Только тогда, когда мы получим в этом первые ориентиры, у нас появится возможность поместить себя в правильное рассмотрение Платонова диалога и, оказавшись в таковом рассмотрении, проследить каждый его шаг. У нашего истолкования одна задача: проговорить этот «разговор» еще раз и как можно изначальнее.

b) Способ подхода: познание и истина. *алетейя*

Тот *способ подхода и обхождения* (die Zugangs- und Umgangsart), который размыкает сущее как сущее так-то и так-то и таким образом разомкнутое отдает во владение, принято называть *познаванием*. Познавание, которое раскрывает сущее, *«истинно»*. Познание, сумевшее уловить сущее, выражается и «оседает» в *предложении, высказывании.* Затем такое высказывание определяют как *истину. Отталкиваясь от понятия истины, или от феномена истины,* как его определили греки, *мы таким образом выясним, что такое для них познавание и каково оно «в его отношении» к сущему.* Ведь, по всей вероятности, понятие «истины» они разъясняли как «свойство» познавания, имея в виду то познавание, которое было живым в их вот-бытии. Мы не собираемся проходить историю греческой логики: просто мы ищем *ориентир там, где — внутри этой логики — определение истины достигло своей высшей точки, т. е. у Аристотеля.*

Из традиции логики, в том виде, в каком она живет и доныне, известно, что именно при определении истины непременно упоминается Аристотель. Подчеркивается: истинное есть суждение; даваемые определения оказываются истинными или ложными прежде всего в их отношении к суждениям. Истина есть «суждение истины». Позднее мы увидим, насколько это определение в каком-то смысле верно, но поверхностно: на «суждении истины» дискутируется и фундируется феномен истины.

§ 3. Первая характеристика «алетейи»

а) Значение слова *алетейя*. *алетейя* и вот-бытие.

Для «истины» у греков есть характерное выражение: *алетейя*. В данном случае *а* — это *а*-privativum. Таким образом, для того, что мы понимаем позитивно, у них имеется негативное выражение. «Истина» для греков имеет то же самое негативное значение, какое в немецком языке имеет, например, «несовершенство». Это выражение не просто негативно, но негативно особым образом. Нельзя сказать, что называемое нами «несовершенным» вообще не имеет ничего общего с «совершенством» — напротив, оно как раз ориентировано на него: в соотнесении с «совершенством» само оно не таково, каким могло бы быть. Это отрицание совершенно своеобразно. Оно нередко таится в словах и значениях, например, в слове «слепой», которое по смыслу тоже негативно. Слепой не может видеть, но слепым может быть только то, что, по существу, способно видеть. Молчать может только то, что может говорить. Таким образом, несовершенное — это то, что имеет определенную, сообразную бытию ориентацию на совершенство. «Несовершенное» означает: то, о чем так сказано, не имеет того совершенства, которое оно *могло бы*, *должно было бы* иметь и которое *было бы желанно*. В нем — по отношению к совершенству — нет чего-то такого, что у него *отнято*, чего оно *лишено* — privare*, о чем и свидетельствует *а*-privativum. У греков истина, являющаяся для нас чем-то позитивным, выражается негативно как *алетейя*. а ложность, которая для нас нечто негативное, выражается позитивно как *псевдос*. *Алетейя* означает: *больше не быть потаенным, быть раскрытым.* Это приватив ное выражение намекает на то, что греки понимали: неприкрытость мира, его раскрытость, его бытие-неприкрытым сначала надо *завоевать;* оно есть нечто такое, что не находится в твоем распоряжении сразу и почти всегда. Поначалу, даже если и не полностью, мир замкнут; размыкающее познавание сначала вообще не ширится; мир разомкнут только в ближайшей округе мира, насколько этого требуют естественные нужды. И как раз то, что в есте-

ственном сознании было, наверное, исходно разомкнутым в определенных границах, почти всегда снова прикрывается и искажается речью. Мнения коснеют в понятиях и положениях, а эти последние просто бездумно повторяются, так что бывшее исходно разомкнутым снова становится потаенным, сокрытым. Таким образом, повседневное вот-бытие движется в двойной скрытости: сначала в простом незнании, а потом в гораздо более опасной скрытости, поскольку раскрытое через пустые толки превращается в не-истину. Имея в виду эту двойную скрытость, философия стоит перед следующей задачей: во-первых, впервые позитивно прорваться к вещам; во-вторых, одновременно начать борьбу против толков. Обе эти тенденции суть настоящие импульсы духовной работы Сократа, Платона и Аристотеля. Свидетельство тому — их борьба против риторики и софистики. Таким образом, прозрачность греческой философии не дана в так называемой ясности греческого вот-бытия, словно нечто, доставшееся грекам во сне. Когда пристальнее рассматриваешь совершенную ими работу, тогда-то и становится видно, какое усилие потребовалось, чтобы через толки пробиться к самому бытию. Но это значит, что и нам нельзя надеяться подешевле заполучить вещи, тем более что мя отягощены богатой и запутанной традицией.

Несокрытость — определение сущего, поскольку оно встречается. *Алетейя* не принадлежит бытию в том смысле, что бытие не может быть без несокрытости. Ведь природа наличествует даже еще не будучи открытой. *Алетейя* — это своеобразная бытийная черта сущего, поскольку сущее стоит в определенном отношении к всматриванию-в, к размыканию, осматривающемуся в сущем, к познаванию. С другой стороны, *алетес* присутствует и в *он* и являет собой черту самого бытия — постольку, поскольку бытие = присутствие, а это последнее усвоено в «логосе», «есть» в нем. Размыкание же, в отношении к которому стоит *алетейя*, есть само бытие, но не бытие сущего, которое размыкается, не бытие мира, а тот способ бытия сущего, который мы характеризуем как человеческое вот-бытие. Поскольку для греков размыкание и познавание имеют своей целью достижение «алетейи», для греков же они означают — в соответствии с тем, чего они

достигают, т. е. в соответствии с *алетейя* — *алетевейн*. Мы не хотим это переводить. *Алетевейн* означает: быть-раскрытым, изымать мир из замкнутости и скрытости. И это есть способ бытия человеческого вот-бытия.

Этот способ бытия прежде всего проявляется в говорении, в разговоре друг с другом, в *легейн*.

b) *алетейя* и язык (*логос*).

Алетейя как способ бытия человека (*зоон логон эхон), или как способ жизни (*псюхе*)

Итак, *алетевейн* прежде всего проявляется в *легейн*. *Легейн*, говорение есть основоустройство человеческого вот-бытия. В говорении это бытие выражает *себя,* говоря о чем-то, о мире. Для греков это *легейн* было чем-то столь навязчивым и повседневным, что по отношению к этому феномену и исходя из него они вывели дефиницию человека и определили его как *зоон логон эхон*. Этой дефиниции сопутствует другая, определяющая человека как сущее, которое считает, *аритмейн*. «Считать» здесь означает не «подсчитывать», но «рассчитывать на что-либо», «быть расчетливым»; только из этого исходного смысла счета потом образовалось число.

Логос — который позднее характеризовался как enuntiatio и суждение — Аристотель определяет в его основной функции как *апофансис*, как *апофакнестай*, как *дэлоун*. Его способы совершения суть *катафасис* и *апофасис*, утверждение и отрицание, которые позднее характеризовались как положительное и отрицательное суждение. *Апофасис*, отрицание какого-либо определения, — это тоже позволяющее видеть открытие. Ведь отвергнуть определение какой-либо вещи я могу только постольку, поскольку я ее уже показываю. Во всех этих способах говорения оно, говорение, *фанай*, есть способ бытия жизни. Говорение как озвучание — это не просто некий шум, *псофос*, но *псофос сэмантикос*, шум, которым о чем-то извещает, которые есть *фонэ* и *эрменейя: э де фоне псофос тис эстин эмпсюхоу (О душе. B, 8; 420b5 слл), «*фонэ есть шум, который существенно подобает лишь живому существу». Только жи-

вотные могут издавать звуки. *Псюхе* есть *оусия зоэс*, она составляет подлинное бытие живущего. Существо души Аристотель определяет онтологически в той же книге: *э псюхе эстин эннтелехейя п роте соматос фюсикоу дюнамей зоэн эхонтос (B, 1; 412a27 слл); «душа есть то, что составляет по отношению к живому его собственное бытие-присутствующим, по отношению к такому сущему, которое живо сообразно возможности». В этой дефиниции жизнь одновременно определяется как движение. Мы привыкли причислять движение к феномену жизни. Однако здесь движение понимается не просто как движение с какого-то места, не как пространственное движение, но как всякий вид движения, т. е. как *метаболе*, как бытие-присутствующим претворения. Таким образом, движение — это всякая *праксис*, любое *ноэйн*.

Итак, говорение есть *фоне*, говор, который имеет в себе «герменейю» (*эрменейя*), который что-то говорит о мире, каковое сказанное можно понять. Будучи таким звуковым извещением, говорение есть способ бытия живущего, способ бытия *псюхе*. Резюмируя этот способ бытия, Аристотель называет его *алетевейн*. Так человеческая жизнь в своем бытии, *псюхе* бытийствует говоря, истолковывая, т. е. она совершает *алетевейн*. Такое положение дел Аристотель не только онтологически обосновал в трактате «О душе», но, утверждаясь на этой почве, впервые рассмотрел и истолковал многообразие феноменов, различных возможностей того, что он называет *алетевейн*. Это истолкование проведено в 6 книге «Никомаховой этики» (главы 2–6, 1138b35 слл.).

Перейдем к рассмотрению этой книги. По ходу дела мы будем обращаться и к другим сочинениям Аристотеля.

ОБРЕТЕНИЕ «АЛЕТЕЙИ» КАК ПОЧВЫ ДЛЯ ПЛАТОНОВСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ БЫТИЯ

Истолкования к Аристотелю
«Никомахова этика», книга VI и X, главы 6–8
«Метафизика», книга I, главы 1–2

Первая глава
Подготовительный обзор способов «*алетевейн*» (эпистеме, техне, фронесис, софия, ноус) (ник. Этика, vi, 2–6)

§ 4. Значение «*алетевейн*» у Аристотеля для платоновского исследования бытия

а) Пять способов «*алетевейн*» (Ник. Этика VI, 3)

Алетевейн как почва для исследования бытия. *Алетейя* как бытийное определение вот-бытия (*алетевей э псюхе*)

Исследование Собственное изыскание Аристотель начинает (VI, 3; 1139и15 слл.) с программного перечисления способов *алетевейн*: *эсто дэ ойс алетевей э псюхе то катафанай э апофанай, пенте тон аритмон. Таута д' эстин техне эпистеме фронесис софиа ноус. Юполэпсей гар кай доксе эндехетай диапсевдестай. «Итак, способов, в которых человеческое вот-бытие как признание и отрицание размыкает сущее, суть пять. Они таковы: сноровка — в обеспечении, орудовании (промысле*), изготовлении — ведение, осмотрительность — проницательность — понимание, внимающее разумение». Кроме того, Аристотель присовокупляет *юполэпсис*, «полагание-за-что-либо», «считать что-либо за что-либо», и *докса*, предположение, мнение. Эти два способа *алетевейн* характеризуют человеческое вот-бытие в его *эндехетай: эндехетай диапсевдестай*; поскольку челове-

ческое вот-бытие движется в них, оно может обманываться. Нельзя сказать, что *докса* непременно ложна: просто она *может* быть таковой; она может исказать сущее, заслонять его собою. Все эти разнящиеся между собой способы *алетевейн* связаны с «логосом» (*логос*); все они здесь, кроме «нуса» (*ноус*), суть *мета логоу*; нет никакой «осмотрительности», никакого «понимания», которые не были бы говорением (das Sprechen). *Техне* есть сноровка в обеспечении, орудовании, изготовлении, которая может иметь различные степени своего образования, как, например, у сапожника и портного; она — не само орудование (*) и делание, но вид познания, а именно та «сноровка» (*), которая направляет *пойэсис*. *Эпистеме* — наименование того, что характеризуют как знание, ведение. *Фронесис* — это осмотрительность (проницательность) (*), *софия* — собственно понимание, а *ноус* — то разумение, которое внимает уразумеваемому. *Ноэйн* тотчас всплывает у решающего начала греческой философии, там, где решается судьба философии греческой и западноевропепйской — у Парменида: разумение и уразумеваемое — одно и то же.

Разбирая сказанное Аристотелем о способах раскрытия, мы получаем:

1) ориентацию в возможных *путях,* которые были открыты греческому вот-бытию, для постижения сущего мира (das Seiende der Welt) и его опрашивания;

2) предварительное усмотрение различных *бытийных областей,* которые размыкаются в различных способах *алетевейн*, равно как предусмотрение характерных для них бытийных определений;

3) первое понимание того, в каких *границах* удерживается греческое исследование.

Благодаря этой тройственности мы обретаем ту *почву*, стоя на которой Платон совершает свои расследования бытия сущего как мира и бытия сущего как человеческого вотбытия, философски научного существования. Мы получаем возможность вместе с Платоном пойти по предполагаемым путям исследования.

Прежде чем перечислять способы *алетевейн*, Аристотель говорит: *алетевей э псюхе*. Таким образом, хотя ис-

тина есть черты сущего, поскольку это сущее встречается, однако в собственном своем смысле она все-таки есть *бытийное определение самого человеческого вот-бытия.* Ведь всякое усилие познания, совершаемое вот-бытием, должно взять верх над скрытостью сущего, которое трояко: 1) неведение; 2) господствующее мнение; 3) заблуждение.

Таким образом, человеческое вот-бытие есть то, что, собственно, истинно; оно «поистине», если переводить *алетейя* как «истину». Как определения вот-бытия выражения «быть-истинным», «быть-в-истине» означают: неприкрыто иметь в своем распоряжении то или иное сущее, с которым вот-бытие поддерживает свое «обхождение». То, что у Аристотеля схватывается острее, видел уже Платон: *э эп алетейан ормомене псюхе* (ср. Софист. 228c1 сл.) (1), душа сама становится на путь к истине, к сущему, поскольку оно неприкрыто. С другой стороны, о *поллой* сказано, что они *тон прагматон тех алетейас афестотас* (Соф. 234c4 сл.), они еще далеки от несокрытости вещей. Отсюда ясно, что у Платона мы найдем ту же ориентацию, что и у Аристотеля. Надо предполагать, что у них единая позиция по отношению к основным вопросам вот-бытия. Таким образом, душа, бытие человека, строго говоря, есть то, что есть в истине (2).

Если мы придерживаемся смысла истины как неприкрытости, раскрытости, тогда ясно, что истина равнозначна вещности (die Sachlichkeit), понятой как такое отношение вот-бытия к миру и себе самой, при котором сущее присутствует сообразно самой вещи (das Seiende der Sache nach da ist). Это правильно понятая «объективность». В исходном смысле этого понятия истины еще не содержится объективности как общезначимости, всеобязательности. Последняя вообще не имеет ничего общего с истиной. Нечто может быть общезначимым, всеобязательным и тем не менее не быть истинным. Почти все предрассудки и самопонятности суть такие всеобщие значимости, для которых характерно искажение сущего. И наоборот истинным может быть как раз то, что обязательно не для каждого, но лишь для кого-то одного. С другой стороны, в этом понятии истины, т. е. истины как раскрытости, еще не предрешено, что раскрытие как таковое с необходимостью должно быть теоретическим

познаванием или его определенной возможностью, какой-либо наукой или даже математикой, как будто математика как самая строгая наука является также самой истинной, а само истинное, в конце концов, — лишь то, что тождественно математическому идеалу очевидности. Истина, несокрытость, бытие-раскрытым, напротив, сообразуются с самим сущим, а не с каким-то понятием научности. Такова направленность греческого понятия истины. С другой стороны, именно это греческое истолкование истины привело к тому, что в теоретическом познавании усмотрели его настоящий идеал и сориентировали всякое познание на теоретическое. Мы не можем подробнее проследить, как это произошло; мы лишь хотим лучше разглядеть *корень этой возможности.*

b) История понятия истины

В буквальном смысле ?алетес* означает: неприкрытый (unverdeckt). Неприкрыты прежде всего вещи, *прагмата* *то прагма алетес*. Вещь становится неприкрытой не потому, что она есть, а потому, что она встречается, потому, что становится предметом обхождения. В соответствии с этим бытие-неприкрытым (das Unverdecktsein) есть специфическое достижение вот-бытия, которое имеет свое бытие в душе: *алетевей э псюхэ*. Ближайший вид раскрытия — говорение о вещах, т. е. то определение жизни, которое можно схватить как *логос*, берет на себя функцию *алетевейн*. *Алетевей о логос*, а именно *логос qua легейн*. Поскольку всякий *логос* есть само-выговаривание, сообщение, он в то же время приобретает значение *легоменон'а*. Таким образом, *логос*, во-первых, означает говорение, *легейн*, а затем также означает проговоренное, говоримое, *легоменон*. И поскольку *алетевей* именно *логос*, он qua *легоменон* есть *алетес*. Но строго говоря, он не таков. Поскольку, однако, говорение есть бытие-выговоренным, поскольку оно обретает свое собственное существование в предложении (так что в нем сберегается познание), *логос qua легоменон* тоже можно характеризовать как *алетес*. Именно этот *логос qua легоменон* есть тот способ, в котором ближе всего присутствует истина. В ближайшем друг-с-другом-говорении

держатся проговариваемого, в слушании этого проговариваемого не обязательно и не всякий раз совершается настоящее познание, так что я, разумея какое-нибудь предложение, вовсе не обязательно проговариваю его в каждой его части. «Несколько дней назад шел дождь», — говорю я, не воображая при этом самого дождя и т. д. Я могу говорить и понимать предложения, не имея исходного отношения к тому сущему, о котором говорю. Все предложения из раза в раз повторяются и при этом понимаются в такой своеобразной затасканности. Предложения становятся своеобразным вотбытием; люди сообразуются с ними, они становятся «правильностями», так называемыми «истинами», причем исходная функция *алетевейн* не осуществляется. Мы участвуем в создании предложений еще с кем-то, с другими, говорим их на веру. В результате *легейн* приобретает своеобразную самостоятельность по отношению к *прагмата*. Люди не выходят за пределы толков. Когда так говорят о вещах, сохраняется своеобразная обязательность, которой стараются придерживаться, поскольку вообще хотят ориентироваться в мире и не могут сами всё исходным образом осваивать.

Для позднейшего рассмотрения — которое утратило исходную позицию — именно этот *логос* воспринимался как нечто такое, что может быть истинным или ложным. Об этом самостоятельном предложении знали, что оно может быть истинным или ложным. И поскольку такое самостоятельное предложение берется как истинное без знания о том, истинно ли оно на самом деле, возникает вопрос: в чем состоит его истина? Как предложение, суждение, которое есть определение душевного, может соответствовать вещам? И если *псюхе* берется как субъект, а *логос* и *легейн* как переживания, то возникает проблема: как субъективные переживания могут соответствовать объекту? Ведь тогда истина состоит в соответствии суждения объекту.

Есть направление, которое говорит: такое понятие истины, согласно которому истина есть соответствие душевного, субъективного с объективным, — бессмыслица. Ведь чтобы смочь сказать, что вещь соответствует суждению о ней, мне уже надо познать эту вещь. Я *уже* должен познать объективное, чтобы иметь возможность соразмерять с ним мое субъ-

ективное. Таким образом, истина уже-познанного выступает предпосылкой для истины познаваемого. И поскольку это нелепо, такая теория истины несостоятельна.

В новейшей теории познания пошли еще дальше. Познание — это вынесение суждения, суждение — это утверждение и отрицание, утверждение — это признание, признается ценность, ценность присутствует как долженствование, и, таким образом, предмет познания — долженствование как таковое. Эта теория возможна только потому, что люди придерживаются факта вынесения суждения как утвердительного и отсюда, не заботясь о сущем в его бытии, пытаются определить, каков предмет этого признания. Но так как предметом познания является ценность, то истина есть ценность. Эта структура распространяется на все области бытия, так что, в конце концов, говорят: Бог есть ценность.

Эта *история понятия истины* не случайна, но коренится в самом вот-бытии, поскольку, двигаясь в самом повседневном способе познания, в *логосе*, оно в своем подпадании под власть мира становится подвластным проговариваемому (*легоменон*. Когда *логос* таким образом превращается в простое *легоменон*, тогда уже перестают понимать, что «проблема» сокрыта в нем самом и его способе бытия. Но как раз у Аристотеля и Платона можно было бы научиться пониманию того, что этот выговариваемый и проговариваемый *логос* есть * «логос» отчужденный. Здесь, правда, нет возможности подробнее разобраться в этой типичной истории подпадания истины под власть поверхностного.

Пока будем крепко держаться следующего: *прагма* неприкрыта, она *алетес*; *Алетевейн* есть бытийное определение жизни; особым образом это *алетевейн* остается за *логос'ом*; Аристотель прежде всего различает названные пять способов *алетевейн*; он различает их, имея в виду *легейн*; они суть *мета логоу*. *Мета* употребляется здесь не в том смысле, что для способов *алетевейн* говорение представляет собой некое расхожее приложение: *мета* — которое восходит к *то месон*, к «середине» — подразумевает, что *легейн* присутствует в них самих, в самой их «середине». Познание и рассмотрение — это всегда говорение, независимо от того, озвучивается ли оно или нет.

Все размыкающее отношение — не только повседневное самоориентирование, но и научное познание — совершаются в говорении. *Легейн* первенствующим образом берет на себя функцию *алетевейн*. Для греков это *легейн* есть основное определение человека: *зоон логон эхон*. И так, в связке с этим определением человека, в смысловом поле «имеющего логос» (*логон эхон*) и в соотнесении с ним, Аристотель приходит к первому членению *алетевейн* на его пять способов.

§ 5. Первое членение *алетевейн* на его пять способов (ник. Этика, VI, 2)

а) Два основных рода *логон эхон: *эпистэмоникон* и *логистикон*

юпокейсто дуо та логон эхонта (Этика, VI, 2; 1139а6), «Положим в основу, что есть два основных способа *логон эхон*». Они таковы (1139а11 слл.):

1. *эпистемоникон*: то, что может со-образовывать знание; тот *логос*, который способствует этому со-образованию;

2. *логистикон*: то, что может со-образовывать *боулевестай* осмотрительное рассмотрение, обдумывание; тот *логос*, который способствует образованию этого размышления.

Имея в виду эти два основных рода, Аристотель так различает названные способы *алетевейн*:

1. *эпистемоникон* 2. *логистикон*
эпистеме *софия* *техне* фронесис*

На первый взгляд кажется, что *нус* среди названного отсутствует. Однако надо иметь в виду, что все четыре способа *алетевейн* пребывают в *ноэйн*; они — определенный вид совершения этого *ноэйн*: *дианоэйн*.

Различение *эпистемоникон* и *логистикон* проведено с учетом того, *что* размыкается в обращении к мироокру-

жению и обсуждении его; оно взято *от самого сущего,* освоение которого совершается в *алетевейн*. *Эпистемоникон* есть то, *о теороумен та тойаута тон онтон осон ай архай ме ендехонтай аллос эхейн (а6 слл), есть то, «которым мы смотрим в сущее, у которого *архай* не могут вести себя иначе» (*ВСЕ СВЕРИТЬ*), сущее, которое имеет черту *айдион* (b23), черту вечного бытия. *Логистикон* есть то, *о теороумен, с которым мы смотрим в сущее, которое *эндехоменен аллос эхейн* (ср. 1140a1), т. е. которое может быть и иначе». Это то сущее, с которым имеют дело *техне* и *фронесис*. *Техне* имеет отношение к вещам, которые еще только делаются, которые еще не то, чем они станут. *Фронесис* делает ситуацию доступной; при каждом из этих действий обстоятельства снова и снова становятся другими. Напротив, *эпистеме* и *софия* относятся к тому, что уже присутствует, к тому, чего не изготовляют впервые.

Это первое и самое примитивное различение не только зарождается в философском рассмотрении, но является таковым самого естественного вот-бытия; оно не сконструировано, но лежит в том горизонте, в котором движется *алетевейн* естественного вот-бытия. В своем естественном виде бытия оно занимается вещами, которые суть предметы труда, ближайшего, повседневного озабочения. Все это мироокружение не замкнуто в себе как в некоей капсуле, но представляет собой определенную часть *самого мира.* Дом и двор имеют свое бытие под небом, под солнцем, которое каждый день совершает свой путь от восхода и до заката, каждый день равномерно появляется и исчезает. Этот мир природы, которая всегда такова, какова она есть, в известной степени выступает как фон, на котором выделяется то, что может быть иным, быть иначе. Это различение совершенно исходно. Поэтому неправильно говорить, что существуют две бытийных области, каких-то два поля, которые полагаются рядом друг с другом при теоретическом рассмотрении. Скорее, здесь проводится различие между *миром* и его первым онтологическим членением вообще.

Поэтому Аристотель тотчас, что касается принципа различения, говорит об *эпистемоникон* и *логистикон*: оно должно сообразовываться с сущим. *прос гар та то неней

еэета кай тон тех псюхес морион этеро то геней то прос экатерон пефюкос, эйпер кат омойотета тина как ойкейотета э гносис юпархей аутойс (1139a8 слл.). Я перевожу от конца: «Если эти обе части бытия — оба способа того *алетевейн*, которое характерно для человеческой *псюхе*, т. е. способа *эпистемоникон* и способа *логистикон* — должны хорошо знать вещи, т. е. обладать тем «гносисом» (*гносис*), который не есть теоретическое познавание, но есть всякое *алетевейн* в самом широком смысле, а именно в смысле определенной соразмерности с сущим — так что оба эти способа *алетевейн* как бы сродни тому сущему, которое они раскрывают — тогда по отношению к различности сущего всякий способ душевного отношения — раскрытия — в соответствии со своей бытийной структурой тоже должен быть различным по отношению к тому или иному сущему».

b) Задача и первый набросок исследования

Эти два основных рода размыкания, *эпистемоникон* и *логистикон*, Аристотель опрашивает более обстоятельно применительно к тому, какой из них *малиста алетевейн*, какой больше всего извлекает сущее из сокрытости. *лептеон ара экатерой тоутон тиу э белтисте эксис* (a15 сл.). По отношению к ним обоим надо выяснить, какой из них есть *белтисте эксис*, наиболее подходящая возможность раскрыть сущее в отношении его самого и сохранить как раскрытое, т. е. *пребывать рядом с ним* как бытие. Для *эпистемоникон* эта высшая возможность кроется в «софии* (*софия*), для *логистикон* — во «фронесисе» (*фронесис*). Таким образом, существуют различия и ступени размыкающего подхода и сохранения; нельзя сказать, что для вот-бытия мир сразу равномерно раскрыт; вот-бытие, поскольку оно в самом себе имеет возможность отмыкать (aufschlie*en) мир и себя, не находится в равномерной разомкнутости (Erschlossenheit). В своем более точном анализе Аристотель идет не от высших способов *алетевейн*, но от тех, которые первым делом видны в вот-бытии, от *эпистеме* (гл. 3) и *техне* (гл. 4), и далее говорит, что они не самые высшие. При этом он не выходит за рамки обычного понимания спопобов *алетевейн*.

Таким образом, речь не идет о каком-то выдуманном понятии «знания» и «сноровки: Аристотель стремится схватить только то — и схватить четче — что обычно под этим понимается. Способ, к которому он прибегает при рассмотрении пяти видов *алетевейн*, не отличается от того, который уже дал о себе знать при проведении основного различения: он сообразован с соответствующим сущим, которое в каждом случае отмыкается.

§ 6. Бытийное определение *эпистеме* (Этика VI, 3)

Более подробное рассмотрение Аристотель начинает с анализа *эпистеме*. *Эпистеме* имеет также привычное, более широкое значение, согласно которому это слово означает то же, что и *техне*, — всякую осведомленность; такое значение *эпистеме* имеет и для Аристотеля, но в данном случае она имеет совершенно акцентированный смысл научного познавания. Свой анализ этого слова Аристотель начинает со следующего замечания: *дей акриболог*ейстай кай мэ акалоутейн тайс омойотесин* (VI, 3; 1139b18 сл.). «Необходимо остро взирать на сам феномен — феномен *эпистеме* — и не иллюстрировать его только исходя из чего-то другого», т. е. из того, что он не есть или есть. Общая путеводная нить, в соответствии с которой Аристотель строит свой анализ феноменов *эпистеме, техне* и т. д., представляет собой двойной вопрос: 1) как выглядит сущее, раскрываемое этими способами *алетевейн*; 2) не размыкает ли то или иное *алетевейн* также и *архе* этого сущего.

Так же двояка и путеводная нить в анализе собственно *эпистеме*: 1) вопрос о сущем, раскрываемым *эпистеме*; 2) вопрос об *архе*.

Здесь еще не сразу понятно, почему ставятся эти двойные вопросы.

а) Предмет *эпистеме*: всегда-сущее (*айдион*). *Эпистеме* как *эксис* совершающегося *алетевейн*. Толкование бытия из времени *айдион, аэй, айон*)

Сначала займемся вопросом об *эпистетон*. *Юполамбаномен, о эпистемета, ме эндехестай аллог эхейн* (b20 слл.). «Мы говорим: то, что мы знаем, не может быть иначе»; оно должно всегда быть так, как оно есть. Итак, Аристотель начинает с того, как понято сущее в самобытнейшем смысле знания. Смысл знания таков: *о эпистамета*, «то, что мы знаем», о чем говорим: *оно есть так. Я* разбираюсь в нем; я уже знаю. А в этом заключено: оно всегда таково. Таким образом, *о эпистеме* относится к такому *сущему, которое всегда есть*. Только то, что есть всегда, может стать знаемым. То, что может *быть* иначе, в строгом смысле не знаемо. Ведь если то, что может быть иначе, *эксо тоу теорейн генетай* (b21 сл.), т. е. если оно «выходит за пределы знания», если, таким образом, я не пребываю непосредственно при нем, оно может за это время измениться. Я же продолжаю твердо придерживаться своего воззрения на него. Но если оно успело измениться, тогда мое воззрение стало ложным. В противоположность этому знание характеризуется тем, что сущее, которое я знаю, я не перестаю истинно знать даже *эксо тоу теорейн*, даже вне моей действительной устремленности на него. Ведь сущее, являющееся предметом знания, есть всегда, а это одновременно означает: если оно знаемо, то это знание как *алетевейн* есть всегда. Таким образом, *знание есть обладание раскрытостью;* оно есть *сохранение раскрытости знаемого.* Оно есть *поставленость* (die Gestelltsein) к сущему мира, каковая поставленность располагает *видом* сущего. *Эпистеме* есть *эксис*, присущая *алетевейн* (b31). В ней, в этой *эпистеме* сохранен вид сущего. Это сущее, знаемое таким образом, никогда не может быть сокрытым; в конце концов, оно и в сокрытости никогда не может стать иным, стать иначе, так что и знание перестало бы быть знанием. Потому это сущее может *генестай эксо тоу теорейн*, может выйти за пределы его непосредственного усмотрения, *и тем не менее оно не перестает быть знаемым.* Следовательно, знание не надо осуществлять постоянно; мне не надо непрестанно взирать на узнанное и знаемое мною сущее. Напротив, знание всегда есть пребывание-при-сущем (Dabeisein-beim-Seienden), оно есть возможность иметь в своем распоряжении раскрытость сущего (Dar*ber-bez*glich-seiner-

Aufgedecktheit-Verf*gen) — даже тогда, когда я не нахожусь непосредственно перед этим сущим. Так как это сущее есть всегда, мое познание надежно. Мне не надо вновь и вновь возвращаться к нему. Что касается сущего, которое может быть другим, быть иначе, то здесь, следовательно у меня нет знания — почему, например, и говорят, что историческое не может стать знаемым. Этот способ *алетевейн*, т. е. тот способ, который характерен для *эпистеме*, является совершенно определенным, для греков же — тем способом, в котором коренится возможность науки. На это понятие знание ориентировано все дальнейшее развитие, а сегодня — теория науки.

Это понятие знания не дедуцировано, но усмотрено из полного феномена знания. В нем заключена именно та мысль, что знание есть сохранение раскрытости сущего, каковое знание независимо от этого сущего и тем не менее располагает им. Но познаваемое, которым я могу распоряжаться, с *необходимостью* должно быть *так*, как оно есть; оно должно быть так *всегда*; оно всегда-так сущее, неставшее (das Ungewordene) — то, что всегда было и всегда будет; оно *непрестанно* таково; оно есть собственно сущее.

Тем самым обнаруживается нечто примечательное: сущее определяется в отношении к своему бытие через момент *времени*. Оно характеризуется по отношению к нему через *всегда*-длящееся. *Онта* суть *айдиа* (b23 сл.). *Айдион* имеет ту же основу, что и *аэй*, *айон*. *кай гар то аэй сюнэхес* (Физика ***, 6; 259a16 сл.). *Аэй* («всегда, постоянно») есть «то, что удерживает себя самое в единстве; что никогда не прерывается». *Айон* означает время жизни, понятое как полное бытие-присутствующим: *тон апанта айона* (*О небе* A, 9; 279b22). Всякое живое существо имеет свой *айон*, отпущенное ему время бытия-присутствующим. В *айон* выражена та мера *настоящего*, которой располагает всякое живое. В более широком смысле *айон* означает *длительность* мира вообще, который, согласно Аристотелю, вечен, никогда не возникал в результате становления и никогда не прейдет. Таким образом, вот-бытие живого, а также всего мира в целом определено как *айон*. *Ouранос*

определяет живому его *айон*, его бытие-присутствующим. Далее *айдиа протера те оусия тон фтартон* (Мет. *, 8; 1050b7), «в отношении присутствия всегда-сущее первичнее того, что преходяще», что однажды стало, т. е. чего не было как присутствующего. Поэтому *кай экс архэс как та айдиа* (ср. 1051a19 сл.), т. е. *айдиа* есть то, что образует начало для всякого прочего сущего. Таким образом, *айдиа* есть то, что собственно *есть*. Ведь для греков бытие означает: бытие-присутствующим, бытие-настоящим. Поэтому то, что всегда пребывает в *Сейчас*, есть собственно сущее и начало, *архэ* всякого прочего сущего. Любое определение какого-либо сущего, коль скоро его надо дать, возвращает к всегда-сущему и понимается в его контексте.

С другой стороны, Аристотель подчеркивает: *та аэй онта, э аэй онта, оук эстин эн хроно* (Физ. *, 12; 221b3 слл.), т. е. «всегда-сущее, поскольку оно есть всегда, не есть во времени». *Оуде пасхей ouden юпо тоу хроноу* (там же), «оно ничего не претерпевает от времени», оно неизменно. Правда, Аристотель также утверждает, что именно небо есть вечное, *айон*, причем оно вечно в смысле sempiternitas, а не aeternitas. Здесь же, в «Физике» (*, 12), он, напротив, говорит, что *аэй онта* суть не во времени. Тем не менее он дает точное разъяснение того, что он понимает под «бытием-во-времени». «Бытие-во-времени» означает: *то метрейстай то эйнай юпо тоу хроноу* (ср. b5), «*измеряться* временем в отношении к бытию». Таким образом, Аристотель говорит не о каком-то расхожем, среднем понятии «во времени»: для него всё, что измеряется временем, есть во времени. Измеряется же нечто временем, поскольку определяется его, этого нечто, Сейчас: сейчас и сейчас в последовании. Но «сейчасности (die Jetzte) того, что есть всегда, что постоянно пребывает в Сейчас (im Jetzt), бесчисленны, беспредельны, *апейрон*. Поскольку бесконечные «сейчасности», которыми отличается *айдион*, не подаются измерению, это *айдион*, это вечное не есть во времени. Но поэтому оно и не «сверхвременно» в нашем смысле. То, что не «во времени», для Аристотеля еще «временно», т. е. определено из времени, — как *айдион*, которое, не будучи во времени, определено через *апейрон* «сейчасностей».

Нам надо не упускать из виду тот своеобразный момент, что *сущее в его бытии толкуется из времени.* Сущее, которое постигает *эпистеме*, есть аэй он. Это первое определение того, что именуется как *эпистетон*.

b) Положение *архэ* в *эпистеме* (Этика, VI, 3; An. Post. (*) I, 1)

Научаемость (*) *эпистеме*. *Аподейксис* и *эпагоге*. Предпосылка «начала» (*архэ*)

Второе определение именования *эпистетон* находится в VI главе «Этики» (VI, 6). *Эпистетон* есть *аподейктон* (1140b35). Здесь (VI, 3) это выражено так: *эпистеме* есть *дидакте* (1139b25-35), «научаемое», тогда как *эпистетон*, могущее быть знаемым как таковое, есть *матетон* (b25 сл), «изучимое». Для знания характерно то, что ему можно *научить, т. е. сообщить и привить.* Это конститутивное определение знания, и не только знания, но и *техне* (1) Особым видом научного знания является *эпистеме математике*, и *математикай тон эпистемон* (71a3), математика, преподаваема (*lehrbar*) в совершенно особенном смысле. Из этой преподаваемости (*) становится ясно, что характерно для знания. Знание есть та *поставленность по отношению к сущему, которая располагает его открытостью, не будучи вынужденной быть при нем непрестанно.* Знание научаемо (*), т. е. его можно сообщить, не прибегая к собственному раскрытию сущего.

Затем преподаваемы и постигаемы *логой*. Аристотель прежде всего думает о естественном говорении. Здесь перед нами двойной его вид. Когда ораторы говорят речь в суде или в народном собрании, они ориентируются на общее понимание тех или иных предметов, которое ведомо каждому. В такой речи не приводится никаких научных доказательств, важно просто пробудить в слушателях соответствующую убежденность. Это совершается *диа парадейгматон*, через использование какого-нибудь меткого примера. *Дейкнюнтес то католоу диа то дэлон эйнай то кат' экастон* (a8 сл.): «Они показывают всеобщее», которое должно быть обязательным для других, «через очевидность частного», т. е. через освеще-

ние какого-то отдельного случая . Это способ, с помощью которого убеждают других. Такое путь есть *эпагоге* (а6), простое приведение к убеждению, а не собственно аргументация. Но можно поступать и по другому, а именно *ламбанонтес* обязательное и общее *ос пара ксюниентон* (а7 сл.), т. е. беря это общее и обязательное из естественного разумения, из того, что уже известно и в чем все согласны. Расчет делается на определенные сведения, которыми слушатели располагают и которые дальне не обсуждаются. Затем на их основании делается попытка что-то доказать слушателям через *сюллогисмос* (а5). *Сюллогисмос* и *эпагоге* суть два пути, на которых другим можно сообщить знание об определенных вещах. Заключение *эк прогигноскоменон* (ср. а6), т. е. «из такого, что было заранее знаемо», есть вид сообщения того, что именуется как *эпистеме*. Таким образом, можно когонибудь научить определенной науке, не заставляя, чтобы он сам рассмотрел или мог рассмотреть все факты — достаточно того, что он располагает определенными предпосылками. Такая *матесис* самом чистом виде образована в математике. Ее аксиомы суть такие *прогигноскомена*, «предзнаемые», из которых можно производить отдельные дедукции, не имея настоящего понимания этих аксиом. Сам математик не обсуждает аксиомы: он просто работает с ними. Хотя в современной математике существует аксиоматика, но замечено, что даже к ней математики подходят математически. Они стремятся доказать аксиому путем дедукции и учения об отношении, т. е. тем путем, который сам основывается на аксиомах. Но так сами аксиомы не прояснить. Разъяснить то, что с самого начала известно, — это, скорее, дело *эпагоге*, т. е. такого разъяснения, которое состоит в простом давании усмотреть. Таким образом, *эпагоге*, по-видимому, есть начало, или то, что размыкает *архе*. именно она, *эпагоге, есть нечто более исходное, а не *эпистеме*. Первая исходно ведет к *калотоу*, тогда как вторая, а также *сюллогисмос*, суть *эк тон католоу* (Этика, VI, 3; 1139b29) . Следовательно, в каждом случае необходима *эпагоге*, независимо от того, остаемся ли мы только при ней или переходим к действительному доказательству. Всякая *эпистеме* есть *дидаскалия*, т. е. она всегда предполагает нечто такое, что сама

как *эпистеме* не может разъяснить. Она есть *аподейксис*, показывание с точки зрения того, что уже знакомо и известно. Таким образом, она всегда использует *эпагоге*, каковую она сама не совершает. Ведь она, *эпистеме*, с самого начала хорошо знакома с тем, «откуда». *Следовательно, *эпистеме* как *аподейксис* всегда нечто предполагает, и то, что она предполагает, есть как раз *архе*,* причем эту последнюю, т. е. *архе*, она сама не размыкает.

Итак, поскольку сама *эпистеме* не может показать то, что ей предлежит, в том *алетевейн*, которое она совершает, обнаруживается *недостаток*. Она не досягает до того, чтобы показать сущее как таковое, поскольку как раз она-то не размыкает *архе*.

Однако несмотря на это настоящее знание всегда есть нечто большее, чем просто знакомство с результатами. Тот, кто располагая одними только *симперасмата* (ср. b34) о том, что получается в конце, продолжает говорить, тот не имеет знания. Он владеет *эпистеме* лишь *ката симбебекос* (An. Post. (*) I, 2; 71b10), извне; она, *эпистеме*, просто выпадает на его долю, достается ему, по сути дела, несведущему и таковым и остающемуся. К самому знанию принадлежит возможность распоряжаться тем, что именуется как *сюллогисмос*, возможность пробегать ту связность, имеющую обосновательную силу, в которой скрыт заключительный тезис. — Таким образом, *эпистеме* — это *алетевейн*, которое предоставляет сущее, а именно всегда-сущее, в не совсем полное распоряжение. Ведь оно, это сущее, еще скрыто для *эпистеме* и скрыто в *архай*.

Вначале было подчеркнуто, что, рассматривая феномены *алетевейн*, Аристотель пролагает двойной путь: сначала он спрашивает о сущем, которое должно быть разомкнуто, а затем ставит вопрос о том, всякое ли *алетевейн* размыкает *архе* этого сущего. Второй вопрос — всегда критерий того, является ли *алетевейн* настоящим или нет. Эта двойная постановка вопроса имеет силу и по отношению к *техне*. *Техне* — это *алетевейн*, совершающееся внутри *логистикон*, и как *эпистеме*, которая, совершаясь в *эпистемоникон* как ближайший вид *алетевейн*, тем не менее не является полным, настоящим *алетевейн*, так и *техне*, со-

вершаясь при *логистикон* как его *алетевейн* и являясь более знакомым, тем не менее настоящим *алетевейн* тоже не станет. Поскольку *техне* принадлежит *логистикон*, она есть размыкание сущего, *о эндехетай аллос эхейн* (ср. Этика, VI 4; 1140a1), т. е. «которое может быть и иначе». Но к такому сущему имеет отношение и *фронесис*. Таким образом, внутри *эндехоменон* есть различие; оно, *эндехоменон*, может быть *пойэтон* или *практон*, темой «пойэсиса» (*пойэсис*), изготовления, или «праксиса» (*праксиса*), действования.

с) *праксис* и *пойэсис* как ближайшие способы совершения *алетевейн*. *Эпистеме* как самостоятельная *праксис* при совершении *алетевейн*

Говоря об *эпистеме*, мы до сих пор, по сути дела, еще не видели того феномена, который более или менее определенно заключен во всех способах совершения *алетевейн*. *Эпистеме*, поскольку она выполняется как задача, сама есть *праксис*, правда, такая *праксис*, которая, в отличие от изготовления (das Herstellen), не имеет своей целью достижение какого-либо результата, но направлена только на то, чтобы обрести сущее как *алетес*. Таким образом, задача и цель *эпистеме* — в познании этого *алетес*. *Однако прежде всего и почти всегда это познание стоит на службе изготовления. *Алетевейн* входит в состав того способа совершения, который есть *поэйсис* или *праксис*.*

Ведь *алетевейн* — не единственное определение того, что именуется *псюхе*. Оно — лишь *определенная*, но, правда, конститутивная возможность сущего, имеющего черту жизни (*псюхе*): того сущего, отличительная особенность которого в том, что оно говорит. Совсем общо Аристотель характеризует обе основные возможности души (*псюхе*) как *кринейн* и *кинейн*. *Крисис* характерен уже для того *айстесис*, которым отличается животное; и в *айстесис*, в естественном чувствовании, одно отделяется от другого. Второе определение — *кинейн*, «обустройство» (Sich-Umtun). Ему соответствует более высокое определение бытия человека: *праксис*, *кинейн* в смысле *кринейн*,

говорящего различения. *Зоэ* человека есть *практике мета логоу*. Она охарактеризована через *праксис кай алетейя* (ср. там же, VI, 2; 1139a18), через *праксис*, действование, и *алетейя*, раскрытость самого вот-бытия, а также того сущего, к которому относится действование. Эти два основных определения теперь — с учетом зримости и ее возможностей — можно выразить в такой формуле: *айстесис, ноус, орексис*. Аристотель говорит так: *кюрия*, основные возможности всякого человеческого отношения суть *айстесис, ноус, орексис*. *Триа д' эстин эн те псюхе та кюрия праксеос кай алетейяс, айстесис ноус орексис (a17 слл.).

Итак, *всякое* отношение вот-бытия определяется как *праксис кай алетейя*. При *эпистеме*, научном познании, *праксис* потому не проявляется специально, что познание в науке *самостоятельно* и как таковое самостоятельное оно уже есть *праксис* и *орексис*. Что касается *техне*, то здесь *алетевейн* есть *алетевейн* «пойэсиса» (*пойэсис*); *техне* есть *дианойя пойэтике* (ср. a27 сл.), т. е. такое продумывание сущего, которое способствует *изготовлению* — в том виде, в каком нечто должно быть сделано. Поэтому в *техне*, предстающей как *пойэсис*, а также в каждой *праксис* как таковой *алетевейн* есть *легейн*, которое ?омологос эхон те орексей* (ср. a30), т. е. «говорит точно так, как хочет *орексис*». Это не теоретическая спекуляция о сущем: *легейн* *так* «выговаривает» сущее, что оно дает правильное указание для верного выполнения того, что должно быть изготовлено. Поэтому *алетевейн*, совершающееся в *техне* и *фронесис*, ориентировано на *пойэсис* и *праксис*.

§7. Анализ *техне* (Этика, VI, 4)

а) Предмет *техне*: бытийно-становящееся (*эсоменон*)

Как и в случае с *эпистеме*, в случае с *техне* речь прежде всего идет о том, чтобы *определить сущее, к которому эта *техне* относится*. При *техне* «сноровка» направлена на *пойэтон*, на то, что еще только надо изготовить, т. е. на

то, чего еще нет. Тогда получается, что оно тоже может быть иным, быть иначе: ведь о том, чего еще нет, нельзя сказать, что оно есть всегда: *эстин де техне паса пери геросин* (Этика, VI 4; 1140a10 сл.). «Всякая сноровка» как ведение изготовления «движется в кругу того сущего, которое находится в становлении, на пути к своему бытию». «*кай то тенхазейн как теорейн опос ан генетай ти той эндехоменон как эйна как ме эйнай* (11 слл.). «И хотя *техназейн* есть рассмотрение», однако не так, чтобы рассмотрение восходило в нем самом, но так, что оно ориентировано на *опас*, «чтобы нечто совершалось так-то и так-то», т. е. чтобы оно было выполнено правильно. Обращение, обхождение (das Umgang) с вещью, которое совершает *техне*, всегда есть приготовление-для. *Теорейн*, совершающееся в *техне*, — это не спекуляция, но обхождение с вещью в ориентировании на ее предназначение, на ее «для этого» и «к этому». Следовательно, *сущее, с которым имеет дело *техне*, есть *эсоменон*,* нечто такое, что еще только становится, только станет.

b) Положение *архе* в *техне*. (Этика, VI, 4; Мет. VII, 7). Двоякое отношение *техне* к своей *архе*. *Эйдос* и *эргон*. *Пара-характер* совершающегося *эргон*

Второй вопрос — это вопрос об *архе* такого сущего, т. е. вопрос о том, в какой мере *техне* сама может раскрыть *архе* того сущего, на которое оно направляется. Для *техне* эта *архе* пребывает *эн то пойоунти* (a13), т. е. то, откуда осуществляется изготовление, находится в «самом изготовляющем». Если что-то надо изготовить, прежде необходимо подумать. Прежде всего необходимо принять в рассмотрение «для чего», *пойэтон*. Таким образом, для изготовляющего *пойэтон* присутствует с самого начала: ведь через *техназейн* (a11) ему надо уяснить, как работа должна выглядеть. Следовательно, *эйдос* того, что надо изготовить, — т. е. нечто вроде строительного плана — определен до самого изготовления. Исходя из этого плана, изготовляющий, нечто вроде зодчего, приступает к работе. Таким образом, *йэдос*, являющий собой *архе* того сущего, на которое направлено *техне*, пребывает в *псюхе*, находится *эн то пойоунти*,

«в самом изготавливающем», *алла ме эн то пойоумено* (a13 сл), но не в изготовляемом, не в *эргон*, не в том, что надо изготовить. Здесь мы имеем дело со своеобразной особенностью, которую надо прояснить, несмотря на ее самопонятность. Лучше всего она понимается в сравнеии с тем сущим, которое тоже изготовлено, но которое изготовляет себя *само*: *фюсей онта*. Такие *онта* производятся так, что *архе* пребывает как в производящем, изготавливающем, так и в произведенном, изготовленном. *Эн автойс гар эхоуси таута тех архен* (a15 , сл.), «ведь они имеют *архе* в себе самом». Что касается *техне*, то здесь, напротив, *эргон* находится *пара*, «рядом» с орудованием (*); именно как *эргон*, как изготовленная вещь, оно, *эргон*, больше не является предметом «пойэсиса*. Изготовленность башмака как раз и означает, что башмачник его отдает. Поскольку *телос* входит в состав *архе*, при самой *техне* она, т. е. *архе*, некоторым образом не находится в распоряжении. Это намекает на то, что *техне* не представляет собой *алетевейн* в собственном смысле.

Предмет совершения *техне* — *пойэтон*, *эргон*, вещь, которая возникает в результате исполнения и изготовления. Это *эргон* совершается *энека тинос*, «ради чего-то» (ср. Этика, VI, 2; 1139b1); оно имеет отношение к чему-то другому. Оно есть *оу телос аплос* (b2), «просто без конца*; как *телос* оно отсылает от себя: оно есть *прос ти кай тинос* (b2 сл.), «для чего-то и кого-то». Башмак изготовлен *для* ношения и предназначен *для* другого. В этой двойной характеристике сокрыта та мысль, что *эргон*, совершившееся в *пойэсис*, есть нечто изготовленное для дальнейшего использования человеком. Таким образом, *техне* имеет *эргон* предметом совершения *алетевейн* лишь до тех пор, пока это *эргон* *не изготовлено*. Как только вещь готова, она выпадает из властной сферы *техне*: она становится предметом соответствующего употребления. Аристотель как раз и выражает это тем, что *эргон* находится «*пара*» (ср. Этика, I, 1; 1094a4 сл.). Как только *эргон* готово, оно есть *пара*, «рядом» с *техне*. Таким образом, *техне* имеет отношение к сущему, поскольку то находится в становлении. *Эстин де техне паса пери генесин* (Этика, VI, 4; 1140a10 сл.).

.В сущем, которое определяется становлением, Аристотель различает три возможности: *тон де гигноменон та мен фюсей гигнетай та де техне та де апо таутоматоу» (Мет. VII, 7; 1032a12 слл.). «Из того, что становится, одно есть *фюсей* — такое, которое может производить себя самое — другое через *техне*, иное происходит случайно» . Говоря о случайном, Аристотель прежде всего думает об уродах (*) и тому подобном, т. е. о таком, что, по сути дела, противоестественно, но в каком-то смысле тоже становится благодаря самому себе, *фюсей*. Те способы становления, которые не являются природными, он называет словом *пойэсейс*. *ай д' аллай генесейс легонтай пойэсейс* (a26 сл.). Через такую *пойэсис* становится «все то, чей вид есть в душе», *осон то эйдос эн те псюхе* (b1). Мы должны рассмотреть это подробнее, чтобы понять, в *какой мере *техне* в каком-то смысле имеет *архе*, а в каком-то не имеет ее.* Например, при совершении *техне иатрике* здоровье предстает как *эйдос*, который находится *эн те псюхе*, а при совершении *ойодомике* такой *эйдос*, пребывающий *эн те псюхе*, есть дом. Если надлежит построить дом, тогда в основных чертах совершающееся размышления — каковое есть *техне* — имеет следующую структуру: так как дом должен выглядеть так-то и так-то, необходимо, чтобы для этого в наличии было то-то и то-то. При таком принципиальном размышлении *эн те псюхе* Совершается *алетевейн*, раскрытие — а здесь, т. е. в b6 — совершается *апофайнестай*, давание видеть то, что должно быть сделано, изготовлено. И то, что в данном случае раскрывается в душе и присутствует в ней, есть *эйдос* дома, его вид, то «вид*е*ние», которое однажды должно здесь воплотиться и которое составляет его, дома, собственное присутствие. Этот «вид» предвосхищается *эн те псюхе* в тот момент, когда совершается *проайресис*. Ведь дома, который надо построить, еще нет. Выражение *то эйдос эн те псюхе* подразумевает это предвосхищение «эйдоса» в *псюхе*. У нас в немецком есть хорошее выражение для этого: «вид» *воображается*. Дом, который однажды должен появиться в настоящем, заранее воображается таким, как он должен выглядеть. Это воображение дома есть раскрытие «эйдоса» *анеу юлес* (ср. b12). Дерево и тому подобное

еще отсутствуют. Естественно, каким-то образом при таком размышлении *юле* тоже присутствует: ведь при составлении строительного плана речь как раз заходит и о материале. Но *юле* в выражении *анеу юлес* надо понимать в онтологическом смысле: ?юле* не не находится в *техне* в собственном смысле «под рукой». *Юле*, собственно, присутствует только постольку, поскольку она есть «из чего» существования готового дома в его готовности и составляет собственное настоящее этого готового дома. Она есть *то эсхатон кат' ауто*, есть то, что не только надо изготовить, но что уже находится в распоряжении, причем так, что именно она, по сути дела, актуализирует *пойоуменон*. *Энюпархей гар кай гигнетай ауте* (b32 сл.). «Ведь именно *юле соприсутствует в этом и становится» . Итак, при размышлении (*) *юле* не наличествует *эн те псюхе*, поскольку она *энюпархей*, «со-присутствует в...» и поскольку она же *гигнетай*, т. е. она есть то, что, по сути дела, «становится», или актуализирует *пойоуменон*.

Эйдос как *эйдос*, пребывающий *эн тэ псюхе*, есть предвосхищенное присутствие замысленного дома, и поскольку человек его воображает, в своей разработке строительного плана он постоянно обращается к этому «эйдосу». *То де пойоун кай отен архетай э кинесис тоу югиайнейн, еан мен апо технес, то эйдос эсти то ен те псюхе* (b21 слл.), т. е. «в собственном смысле изготавливающееся и то, откуда начинается движение, — все это *эйдос эн те псюхе*». Таким образом, *эйдос* есть *архе*: от него начинается *кинесис*. Эта *кинесис* прежде всего совершается в *ноэсис*, в размышлении, а затем в *пойэсис*, в действии, вытекающем из этого размышления. Поскольку *эйдос* пребывает *эн те псюхе* именно таким образом, т. е. как *архе* всего движения изготовления, *архе* соделываемого *пойэтон* находится *эн то пойоунти* (Этика, VI, 4; 1140a13), т. е. она, эта *архе*, есть дело самой *техне*. В противоположность этому *пойоуменон*, готовый дом больше не является предметом этой *техне*. Став готовым, построенным, он выпадает из *техне*. Теперь же *телос*, взятый в его онтологическом смысле, есть *перас*. *Перас легетай то телос экастоу (тойоутон д' эф' о э кинесис кай э праксис) (ср. Мет. V, 17;

1022a4 слл.); затем и *архе* в каком-то смысле тоже *перас* — э мен архе перас ти* (ср. а12). Итак, поскольку *телос* имеет тот же онтологический характер, что и *архе* — а именно предстает как *перас* — но *телос* в *техне* как раз не сохраняется, она, техне*, находится в том же самом отношении к своему сущему, что и *эпистеме*.

Поскольку *техне* больше не досягает *эргон'а*, поскольку *эргон* выпадает из нее, она некоторым образом равна тому, что есть *тюхе*, т. е. равнозначна случаю. *тропон тина пери та аута эстин э тих екай э техне* (Этика, VI, 4; 1040а18). *Тюхе* и *техне* некоторым образом сходятся в одном. Для случая характерно то, что он не властен над возникающим, появляющимся. Так же обстоит дело и с *техне*: она может быть очень продумана в деталях и тем не менее не может быть абсолютно уверена в успехе предприятия. В конце концов, *техне* не совсем властна над *эргон*, и тем самым выявляется фундаментальный недостаток того *алетевейн*, которым она характеризуется.

с) *Эйдос* как *архе* той *кинесис*, которая характерна для *техне* в целом. (Мет. VII, 7). *Ноэсис* и *пойэсис*. *Техне* как почва для истолкования бытия через *эйдос*

В *техне* *эйдос* дает о себе знать как *архе*. В *техне* «эйдос», который *эн те псюхе*, выступает как *архе* той *кинесис*, которая сначала предстает как *кинесис* «ноэсиса» (*ноэсис*), а затем как *кинесис* «пойэсиса» (*пойэсис*). Убедительную картину взаимосвязи «ноэсиса» и «пойэсиса» Аристотель дает в VII книге «Метафизики» (гл. 7), где он поясняет ее на примере *югиейя* и *ойкодомике*. Здесь он говорит следующее: *э де югиэйя о эн те псюхе логос* (1032b5). Здоровье есть *логос*, который *эн тэ псюхе*. В данном случае *логос* подразумевает *легоменон*, выговариваемое. В противоположность сказанному в другом месте он говорит: *э де техне логос тоу эргоу о анеу элес эстин* (*De Part. An. a, 1; 640a31). Здесь *логос* подразумевает *легейн*, обсуждающее воображение. Но *логос* qua легоменон* Есть *эйдос*. Здесь слышатся отголоски платоновского способа говорить и видеть: ведь *эйдос* —

не что иное, как идея. Поэтому Аристотель может коротко сказать: *э ойкодомике то эйдос тес ойкиая* (ср. Мет. VII, 7; 1032b13 сл.). «Возможность построения дома есть *вид* этого дома». *Техне* есть *логос qua легейн* упомянутого *легоменон'а*, т. е. *эйдос'а*. *Ойкодомике*, возможность посроения дома удерживает раскрытым и сохраненным *эйдос*, «вид» дома. — Здесь же отметим, что это имеет решающее значение и для понимания выражения *ноэсис ноесеос* (Мет. XII, гл. 9–10). Здесь задается вопрос о бытии в собственном смысле, каковое бытие (гл. 9) есть *ноус* как *тейотатон*, как бытие в его исконнейшем смысле, которому однако свойственны жизнь и длительность. — *Эйдос*, который раскрыт и сохранен в *ойкодомике*, есть *архе* той *кинесис*, которая сначала есть *кинесис* «ноэсиса», а потом — «пойэсиса». Рассмотрим подробнее это «движение», как оно происходит начиная с *эйдос эн те псюхе*. *гигнетай де то югиэс ноэсантос оутос' эпейде тодди югиэйя, анагке, эй югиэс эстай, тодди юпарксай [...] кай оутос айэйноэй, еос ан агаге эйс тоуто о аутос дюнатай эсхатон пойэйн* (Мет. VII, 7; 1032b6 слл.). «Здоровое становится, когда так открываешь: так как здоровье есть то-тто и то-то, необходимо — если оно должно быть — чтобы для него было в наличии то-то и то-то... И так раскрываешь все дальше, до тех пор пока не оказываешься приведен к тому, что само можно произвести как последнее» . Это *эсхатон* означает также *то телеутайон тэс ноэсеос* (ср. b17), «последнее осмотрительного раскрытия». В техническом осмотрении добавляется то, что, будучи предельным, будучи первым, присутствует для устрояющего начинания и причинения. Это осмотрение не пробегает никаких теоретических шагов, но прибавляет то, с чего начинается совершение, принесение-в-бытие (Ins-Sein-Bringen), начинается *пойэйн*. Здесь *ноэсис* есть *техназейн* (Этика, VI, 4; 1140a11), *ausseiende* раскрытие того, что суть *упархонта*. *Э апо тоутоу кинесис пойэсис* (Мет. VII, 7; 1032b10). «Движение, которое исходит из этого последнего, характерного для *ноэсис*, есть ?пойэсис*». *Пойэсис* есть производящее устроение в собственном смысле, тогда как то движение, которое совершается в *ноэсис*, имеет характер разъяснения. *Ноэсис* и *пойэсис* взаимопринадлежны.

В свой взаимосвязи онис оставляют полную подвижность совершающегося обхождения, обращения. *Сюмбайней тропон тина тен югиэйан экс угиэйас гигнестай* (b11). «Получается так, что некоторым образом здоровье становится из здоровьяы», т. е. из «эйдоса» здоровья *эн те псюхе*. Таким образом, *эйдос* есть *архе* всей связи «ноэсиса» и «пойэсиса» в *техне*. Поэтому *э ойкодомике то эйдос тех ойкиас* (ср. b13). «Возможность построения дома есть *эйдос* дома».

На почве *техне* *бытие* дома понимается как *соделанность* (Gemachtsein), как бытие, соответствующе «виду». Наличествование (das Vorhandensein) исконным и неповторимым образом связано со способами становления, со способами изготовления; все прочие определения суть *ката сюмбебекой*. *<то ката сюмбебекос> оуден мелей тэ техне* (Этика, V, 15; 1138b2). «Определения *ката сюмбебекос* ни в коей мере не заботят *техне*» . — Соответствующим образом понимается и *фюсис*: как бытие-становящимся (das Werdensein), как принесение-себя-от-себя-самого-к-образу-и-виду. — Этот способ в*и*дения своими корнями уходит в платоновскую философию. Уже говорилось, что *эйдос* есть не что иное, как обозначение платоновской идеи. При рассмотрении философии Платона ее средоточием принято считать учение об идеях, т. е. обычно это учение воспринимают как путеводную нитьв истолковании этой философии. Мы увидим, в какой мере это оказывается предубеждением и насколько такой взгляд касается существа дела. Наверное, для того, кто уже выучился понимать какого-нибудь автора, невозможно положить в основание его истолкования то, что он сам называет важнейшим. Как раз то, о чем автор умалчивает, оказывается тем, с чего надо начинать, чтобы *понять*, что именно сам автор обозначает как подлинное. Не желая забегать вперед с обсуждением учения об идеях, ограничимся лишь указанием на то, что генезис, исконный смысл и то непрозрачное, что есть в понимании идей Платона мы поймем только в том случае, если не будем забывать, где *эйдос* впервые и вполне естественно появляется, в каком *алетевейн* он эксплицитно предстает. Отсюда, из этого места можно понять, почему Платон говорит, что идея есть настоящее бытие. Мы увидели: *эйдос* есть *архе* целостной

связи «ноэсиса» и «пойэсиса» в *техне*. *Э окодомике тоэйдос тех ойкиас*. *Техне* — это почва, на которой впервые становится зримым нечто вроде «эйдоса». Таким образом, мы не зря рассмотрели эту *техне*: в ней в первую очередь присутствует *эйдос*.

Вспомним первое разделение способов *алетевейн*:

1. *эпистемоникон* 2. *логистикон*
эпистеме *софия* *техне* фронесис*

Благодаря характеристике ближайших способов совершения *алетевейн*, а именно характеристике *эпистеме* и *техне*, оно само, т. е. *алетевейн*, стало яснее. Эти две основные возможности совершения *эпистемоникон'а* и *логистикон'а* — не самые высшие. Но несмотря на это нельзя тотчас признать, что два других способа суть настоящая возможность и сформированное достоинство, *арете*, упомянутых *эпистемоникон'а* и *логистикон'а*. Пока надо стремиться не столько к такой систематике, сколько к конкретному пониманию самого феномена *алетевейн*. Его смысл в каждом случае состоит в том, чтобы спасти вот-бытие от подпадания под власть *легоменон'а*, и сделать это таким образом, чтобы оно в этом бытии не обманывалось.

Продолжая свой анализ оставшихся способов *алетевейн*, Аристотель переходит к рассмотрению «фронесиса» (*фронесис*), «осмотрения», осмотрительного усмотрения (die umsichtige Einsicht).

§ 8. Анализ «фронесиса» (Этика, VI, 5)

Анализ *фронесис'а* начинается с очередного определения того, к чему она относится, дабы затем отделить ее от двух ближайших, уже рассмотренных способов *алетевейн* — от *эпистеме* и *техне*. При отделении *фронесис* от *эпистеме* она выступает как *докса*, а при ее отграничении от

техне — как *арете*. Таков цельный контекст того отрывка (Этика, VI, гл. 5), где Аристотель анализирует *фронесис*.

а) Предмет «фронесиса»: само вот-бытие. Определение «телоса», характерного для *фронесис* в его отграничении от «телоса», свойственного *техне*. Его отношение к *алетевейн*: предшествующее тождество во *фронесис*; различие (*пара*) в *техне*

Аристотель начинает с вопроса о том, что в естественном вот-бытии понимают под *фронесис*, или какого человека называют *фронимос*. *Докей де фронимоу эйнай то дунастай калос боулеусастай пери та ауто агата кай симферонта, оу ката мерос, ойон пойя прос югиэйан э прос исхюн, алла пойя прос то эу зэн олос (1140a25 слл.). «*Фронисмос*, очевидно, тот, который может размышлять хорошо, соразмерно, кто есть *боулевтикос*, кто может соразмерно обдумывать «то, что хорошо — будучи готовым — и полезно для него (*ауто*), для него самого, раздумывающего...». Таким образом, хотя предмет «фронесиса» определен как нечто, что может быть иначе, быть иным, тем не менее этот предмет с самого начала *имеет отношение к самому размышляющему* (*обдумывающему*). В противоположность этому размышление, совершающееся при *техне*, относится только к тому, что способствует изготовлению чего-то другого, а именно *эргон'а, например, дома. Что же касается раздумья как «фронесиса*, то оно относится к этому *эргон* постольку, поскольку оно, *эргон*, содействует самому размышляющему. Таким образом, *алетевейн* «фронесиса» имеет в себе самом отсылку на самое *алетевейн*. Но словом *фронимос* мы обозначаем не только того, кто *ката мерос* размышляет правильным образом, т. е. применительно к определенным «содействиям», которые в определенном отношении, например, в том что касается здоровья или телесной силы, полезны для вот-бытия; словом *фронимос* мы называем того, кто правильно размышляет, *пойя прос то эу зэн олос*, правильно размышляет о том, «что способствует правильному способу бытия вот-бытия (des Seins des Daseins) как такового в целом». То *боулевестай*, которое

относится к *фронесис*, касается бытия самого вот-бытия, касается **эв зен*, т. е. направлено на то, чтобы *вот-бытие было правильным. В* соответствии с этим *фронесис* имеет в себе отсылку *прос телос ти споудайон* (1140a29), «к такому *телос*, при котором есть серьезность (der Ernst)», а именно *он мэ эстин техне* (a30), «по отношению к такому сущему, которое не является темой изготовления». Следовательно, *телос*, относящийся к *фронесис*, не есть *пара* по отношению к бытию самого размышления, как это было в случае с *эргон*, когда речь шла о *техне*. При совершении *фронесис* предметом размышления, напротив, является *сама* *зоэ*. Во втором случае *телос* имеет тот же самый бытийный характер, какой имеет *фронесис*. *Теэ мен гар пойэсеос етерон то телос, ТЭС де праксеос оук ан эйж' эстин гар ауте э эупраксия телос* (1140b6 слл.). «При "пойэсисе" *телос* другой, но при «праксисе» нет; сама *эупраксия* есть *телос*». При совершении «фронесиса» *практон* *имеет тот же самый бытийный характер, что и само *алетевейн*. Здесь *телос* предположительно на самом деле раскрыто и сохранено; оно, это *телос*, есть бытие самого размышляющего. Таким образом, *фронимос* не совпадает целиком и полностью с *технитес* — ведь *алетевейн*, которое совершает *технитес*, — это такое *алетевейн*, которое относится к другому бытию.

Буолеветай д' оудейс пери тон адюнатон аллос эхейн (1140a31 сл.); «*боулевтикос — не тот, который размышляет относительно того, что не может вести себя иначе», и в этом смысле он не отличается от того, имя которому — *технитес*. Но *боулевтикос* в своем размышлении *оуде тон ме эндехоменон авто праксай* размышляет (a32 сл.), т. е. «он также не размышляет о том, что он не может исполнить сам»

Таким образом, в размышлении, которое есть *фронесис*, он обращен к себе самому и *своему собственному действию. В* противоположность этому *техне* есть измысливание, выдумывание, находчивость по отношению к такому, что я сам не обязательно хочу и могу осуществить. Следовательно, *боулевтикос* есть тот, кто размышляет в соотнесении с *практон*. — Кроме того, размышление «фронесиса» представляет собой определенное заключение: если тому-

то и тому-то должно произойти, если я должен вести себя так и быть таким, тогда... При этом то, от чего я отталкиваюсь в своем размышлении и к чему постоянно обращаюсь, а именно то самое *оу энека*, то и дело меняется. Таким образом, размышление «фронесиса» — это проговаривание, *логизестай*, но не *аподейксис*, не *эпистеме*. С другой стороны, то, что с необходимостью есть так, как оно есть, не может быть предметом «фронесиса». Следовательно, размышление, совершающееся при *фронесис*, равно как размышление при техне* соотнесены с чем-то таким, что может быть иначе, быть иным. Как таковое оно имеет некоторое сходство с размышлением при *техне*: если я буду *действовать так-то и так-то,* тогда должно произойти то-то и то-то. При *техне* же размышление было бы таким: если *надлежит стать тому-то и тому-то,* тогда должно произойти то-то и то-то. И все-таки *фронесис* отличается от *техне*: ведь в последнем случае *практон* есть *телос*, которое находится *пара*. Иначе обстоит дело с тем *телос*, которое при *фронесис*. Последняя есть: *эксис алетес мета логоу практике апри та антропо агата* (ср. 1140b5), «такая поставленность человеческого вото-бытия, при которой оно способно прозревать себя самое» (1). *Телос* «фронесиса» — это не *прос ти* И не *энека тинос* — оно, это *телос*, есть сам *антропос*. *Авте э эвпраксия телос* (b7), правильное, настоящее бытие человека есть *телос*. Но оно же, *телос*, есть *зоэ практике мета логоу*. *Телос* «фронесиса» есть *телос аплос* и *оу энека*, «ради чего». Поскольку вот-бытие раскрыто как *оу энека*, как «ради чего», то самое «чего ради», в том или ином случае составляющее предмет заботы, само начинает просматриваться. Таким образом, через вот-бытие как *оу энека* Сразу схватывается *архе* того размышления, которое есть *фронесис*. Эти *архай* суть само вот-бытие; оно находится, стоит в таком-то или таком-то отношении к себе самому. Вот-бытие есть *архе* размышления «фронесиса». И то, о чем *фронесис* размышляет, не тождественно тому, при чем *праксис* приходит к завершению. Для бытия действования результат не является определяющим, он есть *только* *эв*, «как». *Телос* «фронесиса» есть сам *антропос*. При «пойэсисе» «телос»

другой: по отношению к вот-бытию *телос* есть «мирно» (weltlich) сущее; при «праксисе» же картина иная.

Но в какой мере *фронесис* предстает как *алетевейн* ?

b) *Фронесис* как *а-летевейн*.

этоне и *люпе*. *софросюне* *Фронесис* как борьба против заключенной в вот-бытии тенденции к сокрытию себя самого. *Фронесис* как не-самостоятельное *алетевейн* на службе «праксиса»

Поскольку предмет того *алетевейн*, которое совершается во *фронесис*, есть сам человек, дела с ним обстоят так, что он скрыт для самого себя, самого себя не видит, так что — для того чтобы стать прозрачным для себя, научиться прозревать себя самого — ему специальным образом необходимо *а-летевейн*. В самом деле: *диайтейрей кай диастрефей то эдю как то люперон тэн уполепсин (ср. b13 сл.): «То, что уготовляет удовольствие, и то, что угнетает настроение, все это может погубить или спутать *юполэпсис*». Какое-либо настроение может скрыть человека от самого себя; может получиться так, что для него станут важными некие второстепенные вещи; он может «заглядеться» в себя так, что перестанет видеть себя настоящего. Поэтому вновь и вновь возникает необходимость спасать *фронесис*. «Оглядывание» самого себя, всматривание в себя самого должны снова и снова отвоевываться человеком в его борьбе с опасностью, которую несут *диафтейрейн* и *диастрефейн*. Вовсе не само собой разумеется, что вот-бытие раскрыто для себя самого в подлинности, исконности своего бытия; *алетейя* — это то, чего надо силой добиваться и здесь. Поэтому вслед за Платоном Аристотель обращает внимание на своеобразную этимологию. *Софросюне созей тен фронесис* (ср. b11 сл.), «рассудительность есть то, что спасает *фронесис*, что удерживает ее от возможности сокрытия. Так же в «Кратиле»*софросюне* определяет и Платон: «*софросюне*» де сотерия [...] фронесеос* (411e сл.). Однако только некоторые способы совершения *алетевейн* подвергаются опасности со стороны *эдоне* и *люпе*. *Оу гар апасан уполэпсин диафтейрей оуд диастрефей то эдю

кай люпэрон[...], алла тас пери то практон* (Этика, VI, 5; 1140b13 слл.). «Ведь то, что приносит удовольствие, равно как то, что подавляет, губят и искажают не всякую *юполэпсис*, но ту, что относится к *практон*». Поскольку, однако, *эдоне* и *люпе* принадлежат к основному настроению человека, над ним постоянно тяготеет опасность самому сокрыться от себя самого. Следовательно, *фронесис* — это не нечто само собой разумеющееся, но *задача, которую надо схватить в *проайресис'е**. Во «фронесисе» своеобразно проступает смысл того, что есть *а-летевейн*, смысл раскрытия чего-то сокрытого. Аристотель подчеркивает: *то де диефтармено ди' этоне э люпен эутюс оу файнетай э архее* (b17 сл.): «вот-бытие может быть погублено через *эдоне* и *люпе*». Аристотель подчеркивает: *то де диефтармено ди' эдонен э люпен эвтюс оу файнетай э архее* (b17 сл.). «Вот-бытие может бцть погублено через *эдоне* и *люпе*. Если такое настроение оказывается господствующим, тогда оно приводит к тому, что *оу файнетай э архее*. Настоящее *оу энека* больше не обнаруживается, оно сокрыто и должно быть раскрытым через *логос*. Таким образом, *фронесис*, как только она совершается, вступает в *непрестанную борьбу с тенденцией к сокрытию, которая заключена в самом вот-бытии.* *Эсти гар э какия фтартике архес* (b19 сл.): «как раз *какия*, плохое устроение, есть то, что губит *архе*», что не позволяет настоящему *оу энека* стать зримым. Здесь, при «фронесисе» как раз и кроется опасность сопротивления «фронесису» в самом вот-бытии. Поэтому Аристотель так резюмирует определение «фронесиса»: * ост ананке тен фронесис эксин эйнай мета логоу алеете пери та анпропина агата практике* (b20 сл.) (*ПРОВЕРИТЬ ПО ТЕКСТУ И СВЕРИТЬ ДАЛЕЕ*). *Фронесис* есть *эксис* того, что есть *алетевейн*; это «такая поставленность человеческого вот-бытия, пои которой я располагаю возможностью в этом вот-бытии прозревать, прозирать себя самого». Ведь темой являются *антропина агата*. *Фронесис* есть *эксис* совершающегося *алетевейн*, та *эксис*, которая есть *практике*, (* «ФРОНЕСИС» ИЛИ «ЭКСИС* ЕСТЬ «ПРАКТИКЕ»?), «которая движется внутри действия». Она есть *эу*, поскольку она ведет себя *омологос* по отношению к *орексис* или

праксис, так что размышление сообразуется с «ради чего» действования. Таким образом, *хотя сама *фронесис* есть *алетевейн*, но такое *алетевейн* не самостоятельно: оно находится на службе «праксиса»;* *фронесис* есть *алетевейн*, которое делает действие прозрачным в себе. Поскольку прозрачность «праксиса» является определяющей для него, *фронесис* оказывается со-определяющей для подлинного совершения действия. *Фронесис* есть *алетевейн*, но, как было сказано, не самостоятельное *алетевейн*, а лишь проведение действия.

Таким образом, у Аристотеля появляется мысль о том, чтобы отделить ее от двух других способов *алетевейн*, т. е. от *техне* и *эпистеме*.

с) Отделение «фронесиса» от *техне* и *эпистеме*. *Фронесис* как *арете*. *Фронесис* как «не-забываемая» совесть. — *София* как *арете*, характерная для *техне*

Сначала он отделяет ее от *техне*. Поскольку *фронесис* так же, как и *техне*, направлена на то сущее, которое может быть иным, быть иначе, поскольку *техне*, однако, не имеет «эргона», а *фронесис*, напротив, по всей вероятности, имеет, можно было бы предположить, что *фронесис* — это *арете* самой *техне*. Бытийный характер того, что есть *арете*, — это *телейосис*; она есть завершенность чего-либо, она приводит что-либо к завершению, а точнее приводит то, что имеет к тому возможность, т. е. может быть и без нее. Таким образом, вопрос в том, может ли *фронесис* выступать как *телейосис* самой *техне*. *Алла мен технес, мен эстин арете, фронесеос д' оук эстин (b21 сл.), «но поистине, для *техне* есть некая *арете*, некая возможная *телейосис*, для *фронесис* же — нет»; для *фронесис* нет никакой *телейосис*. Но как понять, что для *техне* возможна *арете* ? В размышляющей «сноровке» (*Sich-Auskennen — УТОЧНИТЬ*) есть различные степени формирования. *Техне* может по-давать и придавать. Ей свойственно пробовать. Совершая ее, понимаешь, пошло ли дело или надо прибегнуть к другому способу. Чем больше *техне* рискует сделать ложную попытку, тем надежнее она будет совершать-

ся. Как раз на пути возможной ошибки формируется надежность. Как раз тот, кто не коснеет в применении какой-то одной «техники», одного «обкатанного» способа обработки, но снова и снова испытывает новое, кто разрушает устоявшийся метод, тот вводит себя в настоящую возможность «сноровки» (*SICHAUSKENNENS*), располагает настоящим способом совершения *алетевейн*, соответствующего совершающейся *техне*, и в большей степени владеет этим видом раскрытия. *Кай эн мен техне о экон амартанон айретотерос* (b22 сл.). Возможность ошибки — это преимущество, принадлежащее самой *техне*, и именно благодаря этой возможности она *телейотера*. Возможность пойти по неправильному пути, совершить ошибку является определяющей для формирования *техне*. Что касается *фронесис*, то, напротив, там, где речь идет о размышлении, темой которого является собственное бытие вот-бытия, всякая ошибка есть себя-упущение (das Sich-Verfehlen). По отношению к самому себе оно не представляет никакой более высокой возможности, никакой *телейосис*, относящейся к *фронесис*, но является не чем иным, как гибелью. Наряду с возможностью промаха для *фронесис* существует только подлинная возможность «попадания». *Фронесис* не ориентирована на пробы; совершая нравственное действие, я не могу экспериментировать с самим собой. Размышления «фронесиса» стоит под знаком «или–или». *Фронесис* по своему смыслу *стохастике*, она имеет в себе прочную ориентацию, направлена на цель, а именно на *месотес*. Когда совершается *фронесис*, не может быть речи о «более или менее», о «не только, но и», как это имеет место при *техне*, — для *фронесис* существует только серьезность определенного решения, «попадание» или «промах», «или– или». Поскольку *фронесис* по своей природе *стохастике*, у нее нет никакой возможности быть более совершенной. *Следовательно, она не имеет никакой *арете*, но сама есть *арете* в самой себе.* Таким образом, совершение *алетевейн* при *фронесис* как таковое отличается от *алетевейн* при *техне*, хотя, по существу, и та, и другая обращены к сущему, которое может быть другим, быть иначе. Тем самым мы тут же получаем отличие: *фронесис* не может выступать как *арете* в *техне*, и не может

по причине характера совершения самого *алетевейн*, и тут уже совершенно не важно, что сущее, с которым имеет дело *техне*, — это *пойэтон*, а сущее, с которым имеем дело *фронесис*, — *практон*. Итак, ясно, что *фронесис* — это *арете*, но только такое, какое не имеет отношения к *техне*. *Делон оун оти арете тис эстин как оу техне* (b24 сл.). И поскольку *фронесис* одновременно направлена на *архе* и *телос*, поскольку она сохраняет то и другое, она есть *белтисте эксис* при совершении *алетевейн* внутри того сущего, которое может быть иначе.

Но как *фронесис* относится к *эпистеме* ? *Логон эхон* разделено на две основные возможности: *оогистикон* и *эпистемоникон*. Поскольку *фронесис* не является *арете*, относящейся к *техне*, возникает вопрос, не может ли она выступать как *арете* по отношению к *эпистеме*, или *эпистемоникон*. Кажется, что *фронесис* есть *арете* при *эпистеме*, правда, той *эпистеме*, которая находится на некоей предварительной ступени. В самом деле, внутри знания существует такой способ раскрытия, который, точно как *фронесис*, относится к сущему, могущему быть иначе, быть иным: этот способ — *докса*. *Э те гар докса пери то эндехоменен аллос эхейн кай э фнонесис* (b27 сл.). В определенном смысле *докса* имеет только характер принятия к сведению; она есть нечто вроде «тематического» мнения, воззрения, которое совсем ничего не должно говорить по отношению к определенному действию. Имея дело с повседневными вещами, которые происходят и потому меняются, естественное вот-бытие имеет определенные воззрения и мнения на их счет. Можно было бы предположить, что для *докса*, которая не есть настоящий способ совершения *алетевейн*, *фронесис* на самом деле есть *арете*. Таким образом, Аристотель как будто допускает, что основа для *фронесис* — *докса*. Такое соображение он высказывает не ради полноты: просто такие мнения появляются. Тем не менее он отвергает такую возможность: *алла мен оуд' эксис мета логоу монон* (b28)/ «Но *фронесис* не есть *эксис* *алетевйн'а*, которая в себе самостоятельна; которая есть только ради раскрытия как такового»; она есть *эксис* *алетевейн'*, которая есть *практике*. Так как это особенность

ее структуры, ее саму нельзя сразу рассматривать как *телейосис* той «доксы», которая нацелена только на обладание-мнением. Кроме того, необходимо помнить, что *алетевейн*, как оно присутствует в *докса*, в *матесис*, в *эпистеме*, отличается своеобразной подвластностью. То, что я узнал, отметил для себя, чему научился, я могу позабыть; эта возможность *алетевейн* подвластна тому, что есть *лете*, , которая, кстати, одного корня с *лантанейн*; все упомянутое может вернуться в сокрытость. Возможность-стать-забытым (das Vergessen-werden-K*nnen) — это специфическая возможность того *алетевейн*, которое имеет характер *теорейн*. Ведь *эксис мета логоу* есть та *эксис* (при совершении *алетевейн*), в которую вот-бытие специально себя приводит. Иначе обстоит дело с *фронесис*. В первом случае я могу узнать что-либо, отметить для себя и научиться чему-то такому, что уже узнано, отмечено, выучено, в то время как *фронесис* всякий раз новая. Таким образом, по отношению к ней не существует и никакой *лете*: *сэмейон д' оти лете тэс мен тойаутеэ эксеос эстин, фронесеос д' оук эстин* (b28 слл.). При *фронесис* не существует возможности подпасть под власть забывания. Хотя разъяснение, которое дает здесь Аристотель, очень скудно, тем не менее из контекста ясно, что мы не зайдем в своем истолковании слишком далеко, если скажем, что здесь он столкнулся с *феноменом совести*. *Фронесис* — не что иное, как пришедшая в движение совесть, которая делает прозрачным совершаемое действие. Совесть нельзя забыть. То что раскрыто совестью, может, пожалуй, исказиться и стать недейственным под влиянием *эдоне* и *люпе*, под влиянием страстей. Совесть снова и снова дает знать о себе. Таким образом, поскольку *фронесис* не имеет возможности *лете*, она не есть тот способ *алетевейн*, который можно было бы назвать теоретическим знанием. Поэтому о ней не идет речь как об *арете* для *эпистеме* или *техне*. Мы еще точнее увидим, как выглядит взаимосвязь между *эпистеме* и *техне* и двумя высшими способами совершения *алетевейн*, т. е. с тем, что именуется как *фронесис* и *софия*.

Поражает то, что Аристотель обозначает «софию» (*софия*) как *арете* *как раз* для *техне* (Этика, VI, 7; 1141a12).

Высший способ *алетевейн*, философское созерцание, являющееся для Аристотеля высшим способом существования человека, одновременно предстает как *арете* в *техне*. Это тем более удивительно, что *техне* имеет своей темой то сущее, которое может меняться, быть иначе, тогда как *София* характерным образом обращена к вечно-сущему (3).

§ 9. Анализ «софии» (Этика, VI, 6–7)

а) Диа-ноэтическое отношение «эпистеме», «фронесиса» и «софии» к *архай* (Этика, VI, 6)

Чтобы понять «софию», мы должны сначала снова представить тот контекст, в котором постоянно протекает истолкование. Различные способы *алетевейн* анализируются в соотнесении с *архай*, их раскрытием и сохранением. *Эпистеме* коренится в *архай*. Она, *эпистеме*, использует *архай* в аксиомах, самопонятных тезисах, из которых она делает выводы; в ней невыраженным образом подразумевается *архе* (1) и *телос*, *эйдос* и *юле* сущего, но она не тематизирует *архай* а лишь стремится к тому, чтобы осуществить размышление в соответствии с путеводной нитью «эйдоса». *Техне* лишь предвосхищает *архе* и *эйдос*, а *телос* в ней, т. е. в *техне*, даже не подразумевается; *техне* тоже не делает *эйдос* своей темой, она только продвигается по путеводной нити «эйдоса», который указывает ей направление для *логизестай*. Что касается *фронесис*, то в ней даны *оу энека*, а вместе с ним — как *архе*, так и *телос*, *еупраксия* (ведь *архе* есть само *телос*), но и здесь они даны не в тематическом рассмотрении; *архе* и *телос* не рассматриваются *как* *архе* и *телос*. *Фронесис* — это не спекуляция по поводу *архе* и *телос* действия как таковая: она — не этика и наука, не *эксис мета логоу монон* (Этика, VI, 5; 1140b28), но в своем собственном смысле она есть то, чем она может быть, будучи в*и*дением конкретного действия и решения. Но и *София*, которая, в конечном счете, обращена к последним началам сущего, есть то *алетевейн*, которое не имеет своей

темой одни только *архай* как таковые. Напротив, *София* представляет собой *архе*-исследование только в той мере, в какой она разыскивает начала *для того сущего,* которого этим началам подвластно. *Тоу гар софоу пери энион эхейн аподейксин эстин* (Этика, VI, 6; 1141a2 сл.). Таким образом, и *София* — это не то *алетевейн*, в котором *архе* становится темой именно как *архе*. *Эй де ойс алетеуомен кай медепоте дайпсеудомета пери та ме эндехомена э кай эндехомена аллос эхейн, эпстеме кай фронесис эстин как София кай ноу, тоутон де тон ррион меден эдехетай эйнай (лего де триа фронесис эпистемен софиан). Лейпетай ноун эйнай тон архон (а3 слл.). «Итак, если способы, которыми мы поистине раскрываем сущее и при этом не искажаем его — т. е. не обманываемся — суть *эпистеме, фронесис, София и ноус, и если три, названные первыми, т. е. *фронесис, эпистеме, София*, не имеют своей темой *архай*, тогда получается, что только *ноус* есть то *алетевейн*, которое раскрывает *архай* как *архай*. Мы видим, что о *техне* тут ничего не сказано. Здесь подразумеваются те способы *алетевейн*, в которых мы надежно упрочены и не обманываемся, в то время как в *техне* можно ошибиться; для «техне» *амартанейн* конститутивно. Но как выглядит *ноус* ?

b) *Ноус* как *алетевейн* «начал» (*архай*) (Этика, VI, 7). *София* как *носу кай эпистеме*

Здесь Аристотель не говорит ничего более точного о *ноус*. Нам еще предстоит кое-что узнать о нем. В общем и целом о *ноус* Аристотель сообщает немного: это самый трудный для него феномен, и он, по-видимому, разъяснил его в той мере, в какой это было возможно внутри греческого толкования бытия. Нечто вроде предварительного толкования дано в VI главе (Этика, VI, 6). Здесь Аристотель напоминает, что *эпистеме* — точно так же, как *фронесис* и *София* — есть *мета логоу* (1140b33). Мы увидим, что *алетевейн*, которое совершается в *ноус*, на самом деле *анеу логоу*, если *логос* понимать как *катафасис* и *апофасис*. Забегая вперед, скажем, что *ноус* как таковой не является бытийной возможностью человека, но поскольку

ку для человеческого вот-бытия характерно «мнение» (*) и внятие, *ноус* можно обнаружить и в этом бытии. Этот *ноус* Аристотель называет *калоуменос тес псюхес ноус» (2); этот «так называемый» *ноус* здесь означает: несобственный *ноус*, *ноус* в несобственном смысле. Этот *ноус* в человеческой душе не есть *ноэйн*, не есть безусловное усмотрение, но есть *дианоэйн*, потому что человеческая душа определена через *логос*. На основании «логоса», на основании обращения к чему-то *как* чему-то *ноэйн* превращается в *дианоэйн*. Кроме «нуса» не остается никакого способа *алетевейн*, который раскрывал бы именно «начала» как таковые.

Поскольку то, для чего *архай* суть *архай*, т. е. конкретное бытие, *софия* со-привлекает в рассмотрение и в то же время больше всего ориентирует его на эти *архай*, Аристотель может охарактеризовать ее, «софию», как *ноус кай эпистеме*, как то *алетевейн*, которое, с одной стороны, каким-то образом берет на себя *алетевейн* «нуса», а с другой — имеет научный характер, отличающий «эпистеме». *Осте эйе ан э софия ноус кай эпистеме* (1141a19 сл.).

c) Дальнейший набросок исследования. *фронесис* и *софия* как высшие способы *алетевейн*. Первенство «софии». Его происхождение в естественном греческом понимании вот-бытия. Феноменология вот-бытия как метод исследования. *Теория*: объяснение слова и история понятия

Уже во время *предварительного обзора способов совершения* *алетевейн* мы, не предвосхищая интерпретации высших способов *алетевейн* как таковой, можем констатировать три момента:

1) В сравнительном истолковании различных способов *алетевейн* стало ясно, что, в конечном счете, *алетевейн* рассматривается в ракурсе раскрытия и сохранения того, что суть *архай*.

2) Кроме того, именно благодаря этому ракурсу разрешается дискуссия о двух высших способах *алетевейн* — «фронесисе» и «софии».

3) В соответствии со сказанным мы только тогда по-настоящему поймем различные способы *алетевейн*, если выясним, каким образом получается так, что именно вопрос об *архе* дает нам путеводную нить для различения и констатации этих способов.

В 6–13 главах VI книги «Никомаховой этики» предпринятое Аристотелем *рассмотрение движется только в пределах анализа двух основных феноменов: «фронесиса» и «софии».* Вопрос в том, какой из них имеет безусловное преимущество перед другим.

Кроме того отметим следующее: то, что Аристотель разрабатывает здесь, на нелегкой в содержательном отношении почве феноменов, и обсуждает под именованием *фронесис* и *софия*, есть то же самое, что позднее под титулом *теоретического* и *практического* разума становится предметом дискуссии в философии. Правда, в истории философии эта позднейшая дискуссия о способностях разума претерпела самые разные влияния и была пронизана ими настолько, что без наставления Аристотеля исходную почву почти невозможно разглядеть. С другой стороны, невозможно искать понимания «фронесиса» и «софии», взяв в качестве путеводной нити кантовское различие практичесго и теоретичесго разума.

Забегая вперед, скажем, что Аристотель показывает:

1) что *софия* представляет собой еще одну высшую возможность *алетевейн*, еще одну *белтисте эксис* — *наряду* с *фронесис*;

2) что она первенствует по отношению к *фронесис*, причем так, что именно ее *алетевейн* составляет собственную и настоящую возможность вот-бытия: образует *биос теоретикос*, существование научного человека.

Такой результат тем более удивителен, если подумать, что *софия* имеет своей темой то сущее, которое есть *всегда*, в то время как все-таки именно *фронесис* нацелена на *эндехоменон аллос эхейн*, на *бытие человеческого вот-бытия,* каковое она делает прозрачным.

Чтобы понять, почему, тем не менее, именно *софия* представляет собой высшую возможность *алетевейн*, не-

обходимо провести обстоятельное исследование «софии», а именно:

1) выявить ее собственную структуру в сравнении со структурой «фронесиса» и обосновать ее как настоящий способ совершения *алетевейн*. как высшую бытийную возможность вот-быти я, — причем попутно более конкретным станет и облик самой *фронесис*;

2) Этот результат Аристотель не навязывает догматически тогдашнему вот-бытию греков; он не стремится ни к чему неслыханному и новому, а просто *из бытия самого греческого вот-бытия показывает, что *софия* есть высшая бытийная возможность.* Он решительно додумывает до конца то, к чему устремлялось естественное жизнепонимание греков.

3) Прослеживая корни этого первенства «софии» в вот-бытии, мы одновременно поймем, почему не *фронесис* выступает как *арете* — причем *арете*, непременно относящаяся к *техне* — а именно *софия* предстает в таком качестве, причем как *арете* именно «эпистемы», как *акрибестате тон эпистемон* (ср. Этика, VI, 7; 1141a17), как «строжайшая из наук».

Мы начнем со второго пункта и увидим, что *софия* — высшая возможность греческого вот-бытия и что ее как таковую впервые из естественного, повседневного вот-бытия греков разъяснил Аристотель.

Что касается *метода* этого истолкования, да и вообще того метода, который используется в этих лекциях, то надо отметить, что он основывается на *феноменологии вот-бытия,* о которой тут нет возможности делать доклад. Приведем лишь краткое методическое соображение. Ведь в методологических спекуляциях мало смысла, если за ними нет никакого дела. Мы же хотим сначала заняться толкованием, а «вопрос метода» оставить на потом. Правда, в таком случае он есть нечто большее, чем упомянутое слово: тогда он сам становится предметом исследования. Итак, в нашем истолковании с методической точки зрения речь идет не о том, чтобы рассмотреть тексты и места из Аристотеля, прежде оставляемые без внимания (уже две тысячи лет, как он находится в нашем распоряжении): дело в том, что в подготовке к ис-

толкованию уже сокрыта богатая герменевтика, причем это не означает, что здесь мы некритически «распространяемся» о других точках зрения. Таким образом, *предпосылка* нашего истолкования в том, что темой является вот-бытие, и если наша интерпретация нечто «втолковывает» в Аристотеля, то с той целью, чтобы достичь того и понять то, что у него, по сути дела, и так ясно. Одно дело– стремиться к построению философской системы, сообразуясь с различными дисциплинами, другое — делать явственнее сами вещи, четче тенденции и при этом не застревать в них.

Способ совершения «софии» –чистое познание, чистое взирание, *теорейн*; она есть *биос теоретикос*. Слово *теорейн* было известно и до Аристотеля. Аристотель впервые употребил слово *теоретикос*. *Теорейн, теория* восходят к *теорос*, которое, в свою очередь, состоит из двух компонентов: *теа*, «вид», «зрелище», и *орао*, «смотреть». *Теа*, «вид», который дает возможность видеть, каким образом нечто обретает свои черты, имеет значение, сходное со значением слова *эйдос*. В таком случае *теорос* означает человека, который взирает на вид чего-либо; который видит то, что дано видеть. *Теорос* — это участник празднества, который *как зритель* присутствует на игрищах и торжествах, — отсюда и наш «театр». «Взирание» здесь выражено дважды. Мы не можем вдлаваться в историю этого выражения. Укажем только на то, что незадолго до Плотина, во II-III вв. слово *теория* толковали так: *тео* восходит к *тейон*, *теос* («божественное», «бог»), и потому *теорейн* означает «взирать на божественное». Это специфически греческая этимология, которую дает, например, Александр Афродисийский. В данном случае перед нами переистолкование, имеющее основу в некоторых объяснениях Аристотеля, но не затрагивающее смысла слова в его собственном значении. На латынь *теория* переводится как speculatio, что подразумевает чстое созерцание; кроме того, «спекулятивный» означает то же самое, что и «теоретический». Впоследствии слово *теория* играло большую роль в теологии, где оно противопоставляется «аллегории» (*аллегория*): *теория* есть такое рассмотрение, которое выявляет исторические факты до всякой «аллегории» — такими, как они суть; *теория* ото-

ждествляется с *история*. В конце концов, она отождествляется с библейской теологией и просто теологией. Тот факт, что позднее *теория*, переведенная как theologia speculativa, становится противоположностью как раз экзегетической теологии, является одной из своеобразных случайностей, столь часто встречающихся в истории значений.

Сначала мы постараемся конкретно договориться о том, что есть *софия*. Аристотель подробно рассматривает ее сначала в VI книге «Никомаховой этики» (книга VI, глл. 6–13, 2), затем в X книге (X, глл. 6–10; здесь он делает это в связи с «эвдаймонией») и, наконец, в I книге «Метафизики» (I, глл. 1–2). Мы уже подчеркивали, что понимание «софии» как предельной возможности вот-бытия не выдумано Аристотелем, но *выявлено из естестенного понимания самого греческого вот-бытия.* Пока мы хотим пройти этот путь вместе с Аристотелем и посмотреть, каким образом в самом греческом вот-бытии намечается тенденция к «софии» и закладываются ее предварительные ступени. Это рассмотрение предыстории «софии» внутри естественного вот-бытия Аристотель проводит в первой книге «Метафизики» (Мет. I, 1–2) (3).

Глава вторая
Генезис «софии» внутри естественного вот-бытия греков (*айстесис, эмпейрия, техне, эпистеме, софия*) (Мет. I, 1–2)

§ 10 Вводная характеристика исследования. Его путеводная нить: самовыговаривание самого вот-бытия. Его ход: пять ступеней *эйденай*. Его цель: *софия* как *малиста алетевейн*

По-видимому, первая книга «Метафизики» была написана рано. Правда, в ней уже упоминается «Этика» (1), которая, как докаано, позднего проиосхождения; тем самым предположение о раннем происхожеднии первой книги «метафики»

как будто опровергается. Но ведь цитату можно и вставить. Я считаю хронологию Аристотелевых сочинений *ausgeschlossen*. Вернер Егер называет первую книгу «Метафизики» щедрой «импровизацией» (2). Он пишет, что в ней (, 3, 983a33) есть ссылка на «Физику»; здесь (Мет. I, 3), как он полагает, было ясно разработано учение о «причинах» (3), и потому «неудобную ссылку» на *Этика* надо убрать. Однако на самом деле это не основание, тем более что тут, в принципе, ничего другого не сказано. Если мы вспомним, в каком смешении пребывают фундаментальные понятия *техне, эпистеме, софия, фронесис* у Платона, если припомним, сколь запутаны там их взаимосвязи и сравним все это с ясно продуманным изложением Аристотеля в упомянутом отрывке из «Метафизики», станет понятно, что об «импровизации» говорить не приходится, пусть даже о «щедрой». У Аристотеля эти понятия совершенно ясны с самого начала, если первую книгу «Метафизики» действительно можно датировать ранним периодом. Первая книга «Метафизики» (в частности Мет. I, 1–2) выдержана в том же самом горизонте, что и VI книга «Никомаховой этики». Правда, *алетевейн* как таковое не предстает там со всей определенностью, и это видно из отрывка Мет. I, 1; 981b5 слл., где Аристотель вместо привычного говорит *логон эхейн, айтиас гноризейн и, наконец, вообще *архе* познавать. Таким образом, *софия* можно определить как способ *логон эхейн*. Это совпадает с определением самого вот-бытия, или человека как «имеющего *логос*», как *логон эхон*.

Каков ближайший и исходнейший феномен естественного вот-бытия, который можно назвать предварительной ступенью «софии»? Когда задается такой вопрос, прежде всего необходимо спросить о путеводной нити. Путеводная нить Аристотеля — постараться получить «разъяснение» от самого вот-бытия, т. е. от того, что подразумевает это выговаривающее самое себя вот-бытие, когда употребляет выражения *софия, софос*. При этом он имеет в виду двоякое. Во-первых, в повседневном их употреблении должно выявляться, как естественное вот-бытие их понимает. Хотя повседневное вот-бытие не имеет четкого, научного понятия о смысле этих выражений — да и вообще ближайшее само-

выговаривание, будучи ближайшим, всегда неопределенно и никогда не имеет однозначно фиксированных понятий — тем не менее это не противоречит тому, чтобы в понимании самого себя вот-бытие действовало наверняка. Как при всякой повседневной речи, при употреблении этих выражений вот-бытие движется в неопределенности в смысле «более или менее»; говорят не о *софос*, а о *маллон софос* и *эттон софос* — само понятие невозможно определить, но каждый знает: вот это *софотерон*, чем то. Этот «сравнительный» способ речи характерен для повседневности, дело только в том, чтобы схватить эту повседневность и уловить из нее, что же есть *малиста* этого *маллон*. Такому методу Аристотель следует в первой главе, первой книги «Метафизики» (Мет. I, 1). Во-вторых, Аристотель ориентируется на то, что прямо и четко говорится вот-бытием об этом *софос*. Этому методу он следует во второй главе (Мет. I, 2).

Сначала Аристотель ориентируется на сравнительный способ говорения, отличающий повседневную речь. Здесь обнаруживаются различные ступени понимания, которые сами появляются в естественном вот-бытии и известны в нем. В *маллон* и *эттон* ощущается тяготение к *малиста*, и *техне*, например, это уже *маллон софос* в сравнении с *эмпейрия*. Таким образом, *телейосис* указывает в направлении *эпистеме* и *теорейн*. Аристотель показывает: его интерпретация того, что есть *софия* и *теорейн*, по сути, не что иное, как ясное, самое себя приводящее к пониманию истолкование вот-бытия.

Аристотель выделяет *пять различных ступеней понимания,* имеющихся в естественном вот-бытии:

1) *койнай айстесейс (Мет. I, 1; 981b14), ориентация в мире, которая есть у каждого;

2) *эмпейрия*, переведенная как «опыт», натренированность в определенном ремесле;

3) *техне*, *технитес* или *хейротехнес*, ремесленник, работающий руками, а именно следующий путеводной нити, соответствующей определенной направленности самой *техне*;

4) *архитектон*, руководитель строительства, который сам не принимает участия в построении, не работает рука-

ми, а движется только в сфере замысла и главная задача которого заключается в набрасывании плана, в продумывании «эйдоса», что само по себе все-таки *пойэсис*, потому что нацелено на построение дома;

5) простое *теорейн*, созерцающее, взирающее выявление, при котором речь о *хресис* больше не идет.

Каждая из этих ступеней показывает по отношению к предыдущей *маллон* применительно к *софон*. При перечислении ступеней понимания я начал с человеческого вот-бытия. Аристотель начинает с жизни животных, которые уже имеют некий «малый опыт» (4) .

Характер совершения «софии» — это *теорейн*, такой способ человеческого вот-бытия, который включает в себя так называемое *диагоге*: пребывание, досуг, праздность *Диагоге* как праздность означает: не предпринимать никаких действий, ничего не совершать; всякая *пойэсис* выпадает. Поскольку *теорейн* определяется через *диагоге*, оно, *теорейн*, — не *пойэсис*, но простое созерцание, рассмотрение, пребывание у самого предмета. В этой характеристике данного *теорейн*, а вместе с ним и характеристике бытийствования «софии* четче выражается то, о чем нередко говорил Платон, например, в «Софисте»: *о де ге философос, те тоу онтос аэй дия логисмон проскейменос идеа*. (254а8 сл.). Философ «прилегает», к сущему, всегда пребывает во взирании в сущее, причем так, что в этом взирании в сущее он говорит о нем, пробегает его постижение. Таким образом, здесь у Платона дает о себе знать — правда, не будучи теоретико-онтологически обоснованной — та же самая научная позиция, которую позднее эксплицирует Аристотель.

Если речь идет о том, чтобы провести грань между *София* и *фронесис*, тогда необходимо прояснить *генесис* действования «софии». Рассматривая эту *генесис*, мы в то же время обретаем горизонт для понимания того, что *София* одновременно есть *арете* для техне* и *эпистеме*. Следовательно, должно стать ясным, почему *техне*, которая все-таки нацелена на *пойэсис*, в силу своей исконнейшей структуры выступает как предварительная ступень к «софии». Аристотель говорит вполне однозначно: *оутен

алло сэмайнонтес тен софиан э оти арете технес эстин» (Этика, VI, 7; 1141a11 сл.). «Настоящее понимание, *София*, есть совершение, *арете*, *телейосис* «сноровки» (*SICH-AUSKENNEN?) при выполнении». В то же время он отмечает: *осте Делон оти э акрибестате ан тон эпистемон эйэ э софия* (а 16): «*София* есть самая строгая из наук». Слово *а-крибес* того же самого строения, что и *а-летес*: здесь *а*-privativum и *крюптон*, т. е. «не-сокрытый»; тем самым Аристотель показывает, что для него познание имеет характер раскрытия. Так как *София* — наука строжайшая, т. е. такая, которая больше других раскрывает сущее в его исконной природе, Аристотель может сказать: *дей ара тон софон ме монон та эк тон архон эйденай, алла кай пери тас архас алетевейн. Осте эйе ан э София ноус как эпистеме, оспер кафален эхоуса эпистеме тон тимиотатон* (а17 слл.). «Таким образом, *софос* должен не только знать сущее из *архай*, но также должен раскрывать их округу, так что *София ноус кай эпистеме* и, словно возглавляя, *эпистеме* нацелена на *тимиотата*. Поскольку *София* есть самая строгая наука, она обращена на *тимиотата*, на *самые предпочтительные предметы познания,* а именно на *всегда-сущее,* *аэй*, причем обращена так, что при этом раскрывает и *архай* Поэтому она главенствует, занимает первое место, имеет *малиста алетевейн*.

Теперь вопрос в том, чтобы понять *генесис* этой высшей возможности человеческого вот-бытия из его самого. С методической точки зрения в связи с этим надо отметить следующее (5). *Алетевейн* есть способ бытия вот-бытия, причем такой, при котором оно относится к сущему, к миру, или к себе самому. Сущее, которое в греческом смысле есть настоящее бытие, — это *мир*, или *аэй*. Так как себя-удержание-при-этом в своем бытии определяется со стороны этого «при чем», способы бытия вот-бытия надо истолковывать из их отношения к нему.

§ 11. Первые три ступени *эйденай*: *айстесис–эмпейрия–техне (Мет. I, 1)

а) *айстесис.

Первенство *оран*. *Акоуэйн* как условие научения. *Мнеме* и *фронесис*

Из предыдущих рассмотрений мы знаем, что при совершении «софии» речь идет только об ориентированности (Orientiertsein) вот-бытия, о раскрытости и зримости (Sichtbarsein). Так как *София* определяется как чистое *теорейн*, Аристотель в первом предложении (*ТЕЗИСЕ*) «Метафизики» начинает с этого вот-бытия: *пантес антропой тоу эйденай орегонатй фюсей* (Мет. I, 1; 980a1 сл.): «у всех людей есть стремление взирать». Вот-бытию свойственно «взирание», «смтрение», восприятие, внятие в самом широком смысле; более того, ему свойственна *орексис*, устремленность к взиранию, к ознакомлению с чем-либо. *Семейон д' э тон айстесеон агапэсис* (a1 сл.): «Признак того — пристрастие к созерцанию, к восприятию». В связи с *эйденай* как чем-то таким, к чему устремляется человеческое вот-бытие, Аристотель выявляет первенство одной из форм «айстесиса» перед всеми прочими, а именно первенство *смотрения, взирания.* Смотрению, *оран* мы отдаем предпочтение перед всеми остальными чувствами. Ведущей точкой зрения при этом является мысль о той возможности, благодаря которой через имеющиеся органы чувств можно постичь мир, или ту меру, в соответствии с которой сущее этого мира раскрывается через органы чувств. *Айтион д' оти малиста пойэй гноризейн эмас аутэ тон айстесеон кай поллас дэлой диафорас* (a26 сл.). *Дэлоун* здесь означает «давать видеть», «делать явным». Среди всех органов чувств зрение, взирание характерно тем, что *оно позволяет видеть многие различия»; зрение дает самую большую возможность различать вещи в их многообразии и ориентироваться среди них. Преимущественное положение, которое занимает *оран*, тем более примечательно, что Аристотель подчеркивает (b23): *акоуэйн* есть высшая *айстесис*. Здесь нет противоречия. Слушание, слух — это основное состояние человека, кото-

рый говорит. Слух, как и речь, — это его возможность. Поскольку человек может слушать, он может *учиться*. Слух и зрение имеют преимущество по различным направлениям: слух делает возможным *сообщение*, становление понимания услышанного; зрение имеет преимущество *первичного* размыкания мира, так что увиденное может обсуждаться и подробнее усваиваться в «логосе».

В предвосхищающей суть вопроса, заключительной характеристике Аристотель так определяет бытие человека: *то де тон антропон генос «зэ» кай техне кай логисмойс (b27 слл.). Это определение человеческого бытия показывает, что происхождении «софии» в «Метафизике» полностью совпадает с тем, которое описывается в «Никомаховой этике». «Человеческий род — т. е. ствол сущего, которому свойственно жить — живет посредством *техне как логисмойс*». Сказанное резюмирует оба способа «обладания словом» (*логон эхон*), которое нам известно из «Никомаховой этики»: *эпистемоникон* и *логистикон*. Эта характеристика бытия человека говорит о том, что по сравнению с животными человек обладает более высоким способом ориентирования в сущем. Само оно имеет различные ступени. *Фюсей мен оун айстесин эхонта гигнетай та зоа, эк де таутес тойс мен аутон оук эггегнетай мнеме, тойс д' эггигнетай* (a27 слл.). Животные прежде всего имеют одну только *айстесис*, некоторые же имеют и *мнеме*, *удержание*: *мнеме* подразумевает здесь не воспоминание, но возможность предчувствовать что-либо в самом широком смысле; этой *мнене* не требуется *логос* или *ноэйн*. *Кай диа тоуто таута фронимотера кай матетикотера тон мэ дюнаменон мнемонейэйнести* (b1 сл.). Благодаря этой способности удержания живые существа имеют некоторую *фронесис*, которая в более широком смысле есть определенная *надежность в ориентировании*. Животные, которые могут слушать, одновременно имеют возможность в некотором смысле учиться; их можно дрессировать. *Мнеме*, которая, будучи понятой в этом самом широком смысле, есть уже у животных, играет фундаментальную роль при формировании *техне* как способа ориентации *человека*. Совершенно определенным образом *айстанестай* формирует «эмпейрию»: оно формирует ее *эк мнесес*

b) *Эмпейрия*

Связь отсылок: «как только — тогда». Ее временной характер

*Гигнетай д' эк тес мнемес эмпейрия тойс антропойс' ай гар полай мнемай тоу аутоу прагматос миас эмпейрияс дюнамин апотелоусин (b28 слл.). «Из *мнеме* у людей возникает *эмпейрия*; ибо многие *мнемай* одной и той же вещи образуют возможность единственной "эмпейрии", единственного действования». Существенная особенность «эмпейрии» заключается в *памятовании об определенной связи событий* в одном и том же деле. Позднее Аристотель приводит пример «эмпейрии», взятый из медицины (981a7 слл.), о котором мы, забегая вперед, расскажем. Если повседневное наблюдение за состоянием здоровья человека, если опыт наблюдения за его самочувствием позволяет изобрести определенные средства, то поначалу еще *нет действительного проникновения в действенную связь между самим средством* и тем, что оно должно устранить. Осознается только та связь, которую мы должны охарактеризовать как *связь между определенными присутствующими событиями.* Схематически эту связь можно представить так: *как только* возникает такое-то и такое-то состояние, *тогда* необходимо применить такое-то и такое-то средство, т. е. «*как только* это — *тогда* то». *Что* это за состояние, что за средство имеется в наличии и *как* это состояние устраняется, — все это совершенно не осмысляется: все сводится только к тому, чтобы устранить недуг. Вы сразу видите, что в основе этой связи лежит *время*, что она поначалу совершенно временная: *как только* то-то и то-то, *тогда* то-то и то-то... Здесь речь идет о своеобразной связи между временностями вот-бытия. Настоящее вот-бытия, выражающееся в «сейчас», здесь выступает как «как только»: *как только*... тогда.

По прошествии времени эта взаимосвязь становится опытом. *Плетос гар хроноу пойэй тен эппейриян* (Этика, VI, 8; 1142a15 сл.). Тогда вот-бытие получает определенную ориентацию. В «эмпейрии» очерчивается только сиюминутная связь «*как только — тогда*». Здесь, правда, я не могу более подробно вдаваться в рассмотрение структуры этой

взаимосвязи. Эту взаимосвязь — как только нечто начинает присутствовать, тогда необходимо, чтобы было доставлено, стало присутствующим и что-то другое — я характеризую как *взаимосвязь настоящего. В* *айстесис*, т. е. в ближайшей само-ориентации вот-бытия, встречающиеся обстоятельства и вещи случайны, они зависят от того, как именно все на сей раз складывается. В противоположность случайному, наудачу совершающемуся опробованию *эмпейрия* уже имеет определенную *надежность*: в ней определенная связь, осуществляющаяся по принципу «как только — тогда», уже вычерчивается именно как определенная. Таким образом, *эмпейрия* уже имеет *мия юполепсис*: она *эхей юполепсис* (ср. Мет. I, 1; 981a7). Вот-бытие уже знакомо с этой взаимосвязью, оно движется в русле мнения, предположения. Тем не менее оно *еще не вникает* в эту связь как таковую; здесь еще нет всматривания (das Hinsehen) во «что», потому что вот-бытие еще открывается в одном только соделывании; речь здесь идет о самом примитивном настоящем. Но в то же время *эмпейрия* уже имеет преимущество перед одним только восприятием. Внутри сплошного соделывания она, тем не менее, уже есть *дюнамис*, *первая сориентированная поставленность-к.* Ведь в противоположность множественности «айстесиса» в «эмпейрии» вот-бытие имеет в своем распоряжении единство определенной предметной связи. Таким образом, *эмпейрия* как *дюнамис* есть определенное предзнаменование будущего отношения, причем взятое в соизмерении с возможным появлением чего-то или отсутствием чего-то. В *эмпейрии* присутствует некоторая *готовность* к таким-то и таким-то случаям и обстоятельствам, которые могут возникнуть. Эта готовность есть ориентированность, которая сама по себе надежна, но все-таки еще не несет в себе необходимого вникания. То «больше», которое появляется в поле зрения при «эмпейрии», Аристотель описывает так: *ой гар эмпейрой пери экаста криноусн ортоу та эрга, как ди' он э пос эпитетейтай сюниасин, как Пойа пойос сюнадей. Тойс д'апейройс агапетон то мэ диалантанейн эй эв э какой пепойэтай то эргон* (1) (Этика, X, 10; 1181a19 слл.) «Те, кто приобрел опыт в определенном направлении, могут судить *пери экаста*, о единичном, о каждом шаге, у них

есть понимание того, как *эрга* приходят к своему завершению и какое как-приобретенное с каким как-приобретенным связано, какие предметные связи сюда относятся. *Апейрой* же, которые хотя и имеют сведения о деле, должны довольствоваться тем, что для них не совсем сокрыто [*диалантанейн: лантанейн — а-летес!] хорошо ли или не хорошо то, что появляется» (2) (*ОБЯЗАТЕЛЬНО СВЕРИТЬ*). Т. е. они судять только о голом результате. Для «эмпейроса» же больше не сокрыт и *эйдос*. Хотя в «эмпейрии» эта прозрачность налицо, предметная связь как такова еще не попадает в поле зрения. — Из этой «эмпейрии» образуется *техне*.

c) *техне*.

Модификации отсылочной связи. Выделение проступание «эйдоса».

Если — то. Так как — поэтому. *техне* и *эмпейрия* *католоу* и *кат экастон*

Гигнетай де техне отан эе поллон тех эмпейрияс энноэматон мия католоу генетай пери тон омойон юполепсис (Мет. I, 1; 981a5 слл.). «*Техне* возникает тогда, когда становится *одна* *юполэпсис, определенное мнение, которое имеет своим предметом *католоу*» (*СВЕРИТЬ ОБЯЗАТЕЛЬНО*). В «эмпейрии» существует определенная надежность отсылочной связи. Когда «эмпейрия» упрочивается, из многократного взирания в то, о чем идет речь, формируется *юполепсис мия католоу*. При повторении множества отдельных случаев, к которым в «эмпейрии» человек относился по способу «*как только* это — *тогда* вот это», при таком повторении, в котором он относится к ним по способу всегдашнего «как только появится *это*, тогда надо сделать *вот это*», вырисовывается и начинает осознаваться (*энноейстай*) одно и то же, т. е. очерчивается «*что*». В сравнении с чисто временной связью здесь раскрывается постоянное «нечто». *Эйдос афоризетай* (ср. a10), т. е. «очерчивается *эйдос*», и предмет теперь понимается *кат'эйдос эн*, т. е. в соотнесении с его неизменным, постоянно возвращающимся «видом». В результате модифицируется то, что в «эмпейрии» еще только начинало пониматься: «*как только — тогда*»

превращается в «если *это* — тогда *вот это*», превращается в «*если — то*». Это «если» имеет весьма примечательное, неопределенное значение: оно больше не означает одного лишь «как только», но уже имеет в себе и значение некоего «так как». *Если*, т. е. — в некотором смысле — *так как* обнаруживается то-то и то-то, мне надо предпринять то-то и то-то. Таким образом, в результате модификации отсылочной связи понимание становится более подлинным, и оно становится таковым постольку, поскольку то, о чем идет речь, очерчивается в своем «виде». Теперь понимание основывается не на той связи, которая имеет место в настоящем в момент ее, этой связи, осуществления, не на удержании определенной последовательности, а на *представлении «вида» той вещи,* на обработку которой, обращение с которой и направлены усилия и старания. Поэтому мы говорим, что тот, кто располагает *техне*, оказывается *софотерос*. Он более *софос*, чем тот, в распоряжении которого только *эмпейрия*. *кай софореруос тоус технитас тон эмпейрон юполамланомен* (а 25 сл.). Новый феномен, дающей возможность называть *техне* в ее сравнении с «эмперией» как *софотера*, лежит в направлении *зрения, видения,* а не исполнения. Последнее остается незатронутым. Более того, в «эмпейрии» исполнение как таковое может получиться даже лучше, чем в *техне*: *прос мен оун то праттейн эмпейрия технес ouден докей диаферейн, алла кай маллон эпитугнанонтас оромен тоус эмпейроус тон анев тес эмпейрия логон эхонтон* (а12 слл.). «Кажется, что в том, что касается исполнения, *эмпейрия* ничем не отличается от *техне*, мы даже видим, что те, кто имеет в своем распоряжении «эмпейрию», лучше достигает цели, чем те, кто без «эмпейрии» имеют только *логос*», т. е. имеют в своем распоряжении раскрытый «вид», структурную связь того, что подлежит изготовлению. Тот, кто приобрел правильный опыт, кто умеет правильно действовать, почти всегда более успешен, чем тот, кто располагает чем-то узнанным. *Айтион д' оти э мен эмпейрия тон кат'экастон эсти гносис э де техне тон католоу, ай де праксес кай ай ненесейс пасай пери то кат'экастон эйсин* (а15 слл.). «Причина в том, что *техне* по своему значению обращена на *католоу*», на «вид», который в каждом отдельном случае дает

о себе знать, в то время как смыслом «праксиса» (*праксис*) является, например, исцеление, т. е. приведение конкретного заболевшего человека в здоровое состояние: *праксис* обращена на *кат'экастон*. — Тем самым мы столкнулись с понятиями, которые важны для дальнейшего уразумения и различения того, что есть *софия* и * фронесис* — с понятиями *католоу* и *кат'экастон*. Нам придется рассмотреть их подробнее. То, что они подразумевают, совпадает с *аэй он* и *эндехоменон аллос эхейн*. — Таким образом, тот, кто располагает «эмпейрией», в смысле успеха почти всегда имеет преимущество перед тем, в чьем распоряжении только *логос*. Последний нередко оказывается несостоятельным даже в исполнении. И тем не менее, несмотря на этот недостаток, или несостоятельность, Аристотель отдает предпочтение тому, что есть *техне*, тому, кто есть *технитес*: ведь *технитес* оказывается *софотерос*. Таким образом, здесь *софия* относится не к тому «больше», которое связано со сноровкой, основывающейся на пробных действиях, а к тому, которое связано с раскрывающим взиранием на то, что к чему относится конкретное исполнение. *Маллон* движется в ракурсе того «больше», которое относится к всматривающемуся пониманию; того «больше», которое связано с самостоятельным, только раскрывающим рассмотрением. *Техне* имеет свою *телейосис* в *эйденай*. «Эмпейрия» потому уступает *техне*, что в ней, т. е. в «эмпейрии», остается прикрытым то, что есть ее предмет; *эйдос* еще *сюгкехюменон* , СМ. «ФИЗИКУ».I, 1; 184a21*). В *техне* же, напротив, представлено «что» того, о чем идет речь. *Техне* идет дальше вглубь отсылочной связи «как только — тогда» и выходит на связь «*так как — поэтому*». Таким образом, «если — то» может перейти в «так как — поэтому». Но и здесь еще живет связь «как только — тогда»; в связи «так как — поэтому» она высветлена и прозрачна. Временные черты лишь отходят на второй план, но не исчезают. И в «так как — поэтому» (как это раскрыто в *техне*) *уже проступает связь причины и следствия*. То, что сначала предстает в отсылочной связи как *айтион*, как *причина чего-либо, мотив для чего-то,* все больше превращается в *архе*. В таком случае «почему» — это уже не то, что руководит исполнением, а только то, что

раскрывает сущее. Генетическая связь в структуре самого сущего и тем самым само сущее раскрываются и становятся понятными все больше и больше. В стремлении к одному только раскрывающему рассмотрению сущего, совершающемуся в соотнесении с *архе*, заключается *софотерон*. *Таким образом, в *техне* дано предзнаменование «софии».*

Итак, в нашем истолковании выявляются следующие отношения. В «эмпейрии» отсылочная связь осуществляется по принципу «*как только* это — *тогда* вот это»; эта связь выражает *при*-несение, *сюда*-поставление, совершающееся в настоящем. Поскольку *эмпейрия* упрочивается, эта связь модифицируется в другую, осуществляющуюся по принципу «*всегда* (получается) это

– как только (возникает) *вот это*», которая, в свою очередь, претерпевая повторения, становится связью «если *это* — тогда *вот это*», «так как *это* — поэтому *вот это*». В результате этих изменений очерчивается *что*-связь как таковая. *Настоящее*, наличествующее в актуализации отсылочной связи, в каждом случае предстает в своем «эйдосе», а именно в самой этой связи. Ведь то, о чем идет речь, в *технe* понимается уже сообразно своему «виду», но так, что основание того или иного поведения считывается с имеющейся реальной связи. В конечном счете, *актуализация отсылочной связи* «как только это — тогда вот это», *или связи* «всегда это — как только вот это» *предшествует раскрытию сущего из его *архе**. Ведь *архе* есть «оттуда — сюда», которое всегда присутствует. Таким образом, актуализация той связи, в конечном счете, предшествует следующему: предоставить сущее в его присутствии (*оусия*), совершая раскрывающий возврат к тому, что уже присутствует, — к *архе*.

У Аристотеля эта структура четко не выявлена. Вообще надо сказать, что наше истолкование выходит за пределы того, что стоит в тексте на первом плане. Это не «втолковывание»: важно раскрыть то, что у греков присутствовало неявно. Если при этом мы выходим за пределы того, что поначалу видится простому уму, мы в какой-то мере рискуем слишком многое приписать Аристотелю и грекам. Тем не менее по мере углубления станет ясно, что они заслуживают этого слишком многого. Если же речь заходит о точном

подсчете, тогда можно сказать, что надо просто делать вычеты, если уже успел выйти за пределы текста. Подсчет достаточен, если благодаря ему понятнее становится как раз то, что и есть в тексте. О такой герменевтике и идет речь. Если мы принципиально соотносим *греческое понятие бытия* со *временем*, то это не фантазия, но мысль, имеющая под собой вполне определенное обоснование. Перейдя к Платону, мы увидим, почему мы делаем это соотнесение.

Теперь нам надо обстоятельнее разобраться в том, что такое *эйдос*, или *католоу* и заодно выяснить, что означает противоположное понятие, т. е. *кат'экастон*.

§ 12. Экскурс: *католоу* и *кат'экастон*. Путь философии (особенно: Мет. V, 26; Топ. VI, 4; Физ. I, 1) (1)

Католоу состоит из *ката* и *олон* Более подробное разъяснение бытия того, что именуется как *католоу*, мы получим из рассмотрения понятия *олон*. Аристотель разъясняет *олон* в Мет. V, 26. Здесь *католоу* понимается как определенный способ того, что есть *олон*.

а) Различные значения «олона». *Католоу* как *олон легоменон* (Мет. V, 26)

Олон понимается различно:

1) *олон легетай оу те метен апести мерос экс он легетай олон фюсей* (1023b25 сл.), «*Олон* ест нечто такое, у чего ничто не отсутствует, ни одна часть, ни одно принадлежащее ему слагаемое». Говоря позитивно, *олон* есть полное присутствие сущего в том, что принадлежит его бытию. Наше слово *«полнота»* (Vollst*ndigkeit) отлично передает этот смысл: сущее пребывает в своем полном стоянии (in seinem vollen Stand). Необходимо учесть, что ту же дефиницию, которую Аристотель дает здесь «олону», он использует и при определении «телейона»: *телейон легетай эн мен оу ме эстин эксо ти балейн меде эн морион* (Мет. V, 16; 1021b12). «*телейон* есть то, что не имеет вне себя ни одной его ча-

сти». Таким образом, *олон* означает полное присутствие слагаемых, составляющих завершенную готовность сущего.

2) *«олон легетай» кай то периехон та периахомена осте эн ти эйнай экейна* (Мет V, 26; 1023b27 сл.). *Олон* есть *объемлющее* (das Umgreifende) таким образом, что все объятые им вещи образуют нечто одно». Для этого второго значения у нас нет подходящего выражения; слово «целое» в данном случае не отражает существа дела. Второе значение двояко. *Олон* предстает как *периехон* (b28 сл.), как объемлющее:

a) *э гар ос экастон эн*, «или в том смысле, что каждое из объятого есть одно»;

b) *э ос эк тоутон то эн*, «или в том смысле, что одно образуется как состоящее из самих объемлемых им вещей». Здесь только *экаста* составляют *эн*, тогда как в первом подпункте каждое единичное есть для себя *олон*.

Примером для подпункта a) является *католоу*: *то мен гар катооу кай то олос легоменон ос олон ти он, уотос эсти католоу ос пола периехон то кагоресйстай как экастоу кай эн апанта эйнай от экастон, ойон антропой, иппон, теон, диоти апанта зоа (b29 слл.). *Католоу* есть *перихон* — в том смысле, что каждое *экастон* само есть это *олон*. Так, например, живое существо есть *олон*. Человек, лошадь, бог суть *экаста*, и «живое существо» так объединяет эти *экаста* в единое целое, что каждое единичное как единичное есть живое существо. Однако мы еще не видели, благодаря чему становится возможным тот своеобразный ход, при котором из множества единичностей каждое единичное как единичное есть целое. Это возможно только *то категорейстай кат' экастоу*, «благодаря тому, что *олон* сказывается о каждом *экастон*». Намек на эту определенность содержится уже в самом слове *католоу*, поскольку *ката* указывает на *легейн* как *катафасис*. *Католоу* принадлежит вот-бытию, поскольку вот-бытие существует раскрывающим образом по способу *легейн*. *Католоу* есть *олон легоменон* — *олон*, *цельность, которая обнаруживается только в *легейн**. Оно есть *олон*, которое отличается тем, что его бытие определяется через доступность в «логосе».

Тот факт, что *католоу* есть целое в отношении его единого, можно увидеть только в *категорейстай*. Оно так объемлет единичности, что каждое единичное как таковое есть *олон*. *Антропос, иппос, теос* для себя суть *зоа*. Бытие этой цельности основывается в *легестай*. *Католоу* есть *олон периооехон легоменен*. Внутри различных видов «олона» *олон* как *католоу* постольку имеет особое положение, поскольку в нем начинает действовать *легейн*.

Второй вид того, что выступает как *олон периехон*, дан во всем том (второй подпункт), что характеризуется как *сюнэхес*: *то де сюнехес кай перерасменон, отан эн ти эк плейонон э, энюпархонтон малиста мен дюнамей, эй де ме, энергейя (b32 слл.). Например, протяженность есть *олон*, причем таким образом, что она состоит *эк плейонон*, а именно *эк стигмон*, из отдельных точек. При этом не каждая отдельная точка есть *олон*, линия, но только все точки вместе образуют *эн*; только все вместе они образуют линию. Почти всегда *энюпархонта* существуют только в возможности, *дюнамей*; когда мы смотрим на линейную протяженность, отдельные точки, ее составляющие, в большинстве случаев четко не выделяются; составные части выделяются лишь *дюнамей*, а если нет, тогда они присутствуют «в действительности», *энергейя*.

Олон в смысле *сюнехес* имеет первичное онтологическое значение, в соответствии с которым *олон* идентичен «телейону», «завершенному», «полному». Полная взаимопринадлежность определений, составляющих сущее, полнота есть *олон* в первичном онтологическом смысле. — Итак, на данный момент мы имеем следующие значения «олона»: 1) *олон* как *полнота;* 2) как *объемлющее*:

a) как *вообще*, *католоу*

b) как *постоянная связь*, *сюнехес*, состоящая из частей, *энюпархонта*, существующих *дюнамей* или *энергея*.

Есть и третий вид «олона»: *всё*, *пан*. *Эти тоу посоу эхонтос де архен кай месон кай эсхотон, осон мен ме пойэй э тесис диафоран, пан легерай,онос де пойэй, олон* (1024a1 слл.). *Олон* в смысле объемлющего и связного, поскольку он рассматривается с *точки зрения его количества,* есть:

a) *пан*, *целокупность*; целокупность точек — это нечто иное по сравнению с цельной протяженностью. Здесь речь идет о понятии *множества*, в котором расположение (*тесис*) частей, составляющих целое, может быть любым; никакая точка, будучи точкой, не имеет преимущества перед другой;

b) однако может существовать и такое целое, в котором *тесис* его частей имеет значение. *Осон де э тесис пойэй диафорна, олон легетай* (ср. a2). Тогда это называется *олон*, «*целое*».

c) кроме того, может быть и нечто такое, что одновременно есть *пан* и *олон*. *Эсти де таута осон э мен фюсис э ауте меней те матетесей, э де моряе оу, ойон кэрос кай иматион* (a3 слл.). «Это наблюдается у того, чья *фюсис* при совершении *метатесис'а*, т. е. при изменении расположения частей, остается одной и той же, тогда как *морфе*, вид, форма — нет», т. е. она изменяется. Например, платье хотя и есть *олон*, «целое», но при «метатесисе» этого платья (когда его складывают как-то по-другому, куда-то вешают или носят) его *морфе* меняется. При этой *метатесис* платье остается самотождественным, его *фюсис* остается одной и той же, *олон* сохраняется, тогда как *морфе* изменяется, т. е. налицо *олон* и *пан*;

d) последнее определение того, что есть *пан*, — это такое определение цельности, которое применяется и по отношению к числу. *кай аритмос пан мен легетай, олос д' аритмос оу легетай* (ср. a7 сл.). *Аритмос*, нечто сосчитанное, некая *сумма* называется *пан*, «целокупность», но не *олон, не «целое».

e) наконец, *панта* означают «все», но не «всё» в смысле «целого». *Пасай аутай ай монадес*, «все эти единицы». *Панта де легетай эф' ойс то пан ос эф' эни, эпи тоутоойс то панта ос эпи диеременойс' пас оутос о аритмос, пасай аутай ай монадес* (a8 слл.). «О чем говорят *то пан* («всё»), чтобы обозначить единство, о том же говорит *та панта* («все вместе»), чтобы обозначить разрозненные части: всё это число, все эти единицы».

У Аристотеля это соображение имеет фундаментальное значение для структуры сущего и для «логоса», который рас-

крывает сущее в его структуре. — Отсюда выявляется различие между *католоу* и *кат'экастон*. Это различие объясняется способом подхода к сущему и тем самым — степенью раскрытости (*алетейя*) этого сущего.

b) Вид подхода как distingens между и .

и . и Путь философии (в соответствии со сказанным в Топ. VI, 4 и Мет. VII, 3). От к .

— это определенный ; его особенность в том, что его бытие определено через доступность, открываемую «логосом»: оно есть . никогда не открывается в , связанной с одной только видимостью. Чтобы увидеть , я должен *говорить*, должен называть нечто *как* нечто. В этом различии между и заключается также различие между и . — это сущее, которое предстает сразу, т. е. предстает в . же есть нечто такое, что обнаруживается только в . Это различение касается принципиального вопроса — вопроса о том, каким образом и на какой ступени сущее становится доступным в подлинности его бытия. Вот-бытие имеет две предельные возможности, в которых оно бытийствует в раскрытии; на эти возможности намекает упомянутое различение, т. е. различение между и . Примечательно, что в предлог требует аккузатива, тогда как в он требует генитива. Когда предлог употребляется с аккузативом, это обычно означает «простираясь над чем-нибудь», в то время как с генитивом означает, что то, над чем совершается это простирание, как таковое ясно видно. с генитивом употребляется, например, в выражении , т. е. «стрелять в кого-нибудь из лука», причем стрелять с дерева. Таким образом, для , которое присутствует в , в силу имеющегося здесь генитивного управления характерно то, что оно, это , обнаруживается только в той мере, в какой оно недвусмысленно тематизируется, тогда как обнаруживается в как таковое, не становясь при этом собственно темой.

Это отличие от улавливается и благодаря различению и :

1) , или , т. е. нам более известно и знакомо то сущее, которое открывается нам в нашем ближайшем отношении к сущему. Это не что иное, как , которое обнаруживается в . Сущее, понятое в его собственном бытии, т. е. то, что по от-

ношению к сущему уже всегда присутствует и от чего получает свое определение всё дальнейшее, — оно нам пока не открыто.

2) , просто, без отношения к нам, по отношению к сущему как таковому более знакомым оказывается то, что применительно к сущему просто присутствует, причем таким образом, что оно, это присутствующее, наделяет присутствием все прочее. Это и есть , которое почти всегда становится доступным через или через , в то время как под * почти всегда в первую очередь подпадает .

(Топика, VI, 4; 141b 5 слл.). Для нас, , в нашем первейшем отношении к сущему, прежде всего знакомо , или , т. е. тело в его телесном присутствии. Только в нарастающем возвращении к раскрываются, т. е. плоскость, линия, точка. Тогда точка есть начало. Так же и в случае с , с определенным числом: только при обратном движении раскрывается , единица как . Таким образом, если , если «просто» в соотнесении (*auf... gesehen*) с самим сущим * или предстают как , то, когда речь заходит о нас (*auf uns gesehen*), вещи ведут себя наоборот. Простой человек не видит никакой точки и не знает, что линия состоит из точек. , люди, каковы они есть в своем большинстве, знают тело, т. е. то, что в первую очередь попадается на глаза и что можно познать при любом наблюдении. Чтобы увидеть вещи в их целостности, не требуется никаких особых раздумий.

В соответствии с этим различением иным оказывается и масштаб «айстесиса» в сравнении с «логосом». *Применительно к «айстесис» остается «за» «логосом» и «нусом».*

(Мет. VII, 3; 1029b8 слл.). «То, что знакомо всякому и что он видит в первую очередь, часто выглядит смутно — оно проступает нечетко, но его можно видеть — и в нем нет ничего от сущего или очень мало от него». . Хотя в те, кто суть , и увидели мир, данное им в этой *не несет в себе ничего от сущего или несет очень мало.* — Эта своеобразная манера выражения показывает, что во всех дискуссиях о сущем для Аристотеля *руководящим является определенное понимание бытия.* Одновременно становится ясно, что сущее — даже если оно присутствует для ближайшего рассмотрения — все-таки еще не есть , не есть сущее в его открытости и что

именно об и ведется философствование. Это не означает, что строятся какие-то спекуляции об «истине»; отождествление и становится ясным только тогда, когда проясняется смысл «алетейи». — Дальше: «*Тем не менее*» хотя то, что раскрыто в «айстесисе», раскрыто «плохо» , надо все-таки исходить *из него*. Ведь хотя оно и «плохо» раскрыто, оно тем не менее «известно» (*) человеку, т. е. оно есть та *почва*, которая находится в его распоряжении (2). Надо все-таки исходить из этого — пусть плохо раскрытого — сущего; надо решительно осваивать эту почву, а не выпрыгивать из реальности, которая на основании теории признается плохой, в некое сверхбытие, как это сделал Платон. То, что становится знакомым при самом первом обращении к сущему, это самое «плохо раскрытое» (*) не надо расценивать как : надо исходить из него и, «переходя через него, переходя через само это плохо раскрытое (*), созерцать просто и собственно знакомое» . С Платоном же, напротив, было так: он постиг определенное значение бытия — правда, не так радикально, как позднее Аристотель — а потом ему «пришлось» объявить это бытие сущим и в результате собственно сущее как таковое он должен был признать не-сущим. Эту своеобразную ошибку Аристотель видит насквозь, и для грека это было достижением, о котором мы, пожалуй, больше не имеем никакого представления.

Надо сосредоточиться именно на , которое обнаруживается в «айстесисе», и в рассмотрении сущего начать как раз с него. Аристотелю это тоже удалось лишь в определенных границах, так что несмотря на свою радикальную устремленность он не сумел пробиться к последней исходности бытия мира. Возможно такое толкование, которое само пытается усмотреть сущее мира, отрешившись от греческого понятия бытия, однако на этих лекциях такого не должно произойти. Итак, путь, на котором сущее раскрывается в его бытии как таковом, идет от путем перехода через , т. е. путем — к. Ведь есть; оно обнаруживается в то время как обнаруживается только в «логосе». «О душе», В 5:

(417b22 сл.).

Такая характеристика пути не вызывала бы в дальнейшем затруднений — не считая той трудности, которую вы-

зывает само , причем не только у Платона, но и у Аристотеля — если бы не складывалось впечатления, что предыдущее рассмотрение Аристотеля, согласно которому именно есть , противоречит методологическим принципам, выдвинутым им во введении к «Физике», т. е. во введении к исследованию, как раз и имеющему задачу сделать сущее доступным в его бытии.

c) Путь философии (Физ. I, 1)

От к . Разрешение мнимого противоречия между Топ. VI, 4 и Физ. I, 1

Во введении к «Физике» Аристотель подчеркивает, что надо пройти *путь, ведущий от* к (Физ. I, 1; 184a23 сл.). Итак, здесь говорится о том, что надо пройти путь, который — в сравнении с уже охарактеризованным путем — совершенно противоположен, и это, по-видимому, противоречие. Если же станет ясно, что на самом деле здесь никакого противоречия нет, тогда благодаря этому уразумению мы еще лучше поймем, что такое . Ведь эти понятия — не какие-то термины, приспособленные к определенному сущему. Упомянутая трудность усугубляется и тем, что процитированному предложению предшествуют соображения, совпадающие с тем, о чем мы только что говорили. (a16 сл.). В соответствии с нашей, с нашим вот-бытием, наш путь определяется для нас через: он идет , «от более знакомого нам», «к тому, что есть более знакомое по своей природе» . Здесь в сравнении с «Топикой» формулировка даже более категорична: (a18). «Ибо то, что известно *нам*, и то, *просто* известно, — не одно и то же» . После этого соображения дается более подробное описание того, что есть (a21 сл.). «Для нас прежде всего есть то, что еще больше (*) смешано», т. е. неявственное. Остановимся на примере из «Топики»: тело сначала дается нам как нечто смешанное; плоскость, линия, точка даны лишь неявственно. Человек орудует каким-нибудь *телом* и при этом прежде всего видит только его. Из того, что поначалу предстает как, «позднее становятся известными, проступают, составные части», плоскость, линия, точка, «и , исходные начала», от которых тело, в соответствии со своим бытий-

ным устроением, начинает бытийствовать: точка; смешанное начинает различаться в своих частях «благодаря тому, что мы его разнимаем». Такое есть основная функция «логоса»; «разнимает» в совершаемом им обсуждении. В той же первой главе «Физики» Аристотель, говоря о смешанном, слитом воедино, характеризует его как (184b2), как «то, что еще не очерчено в своем составе». еще прикрыты; усматривается целое. Таким образом, надо разобрать, «разнять» в «логосе», благодаря чему оно из смутного станет четким, границы единичных определений установятся, и то, что сначала было дано, теперь можно будет схватить в (b12). Итак, если мы присмотримся поближе, нам станет ясно: под .. с самого начала подразумеваются исконные *составные части* сущего, очертания которых надо выявить в специальном рассмотрении. Когда Аристотель говорит, что сущее дано , он имеет в виду, что уже идет опрос об . Когда мы представляем какое-нибудь тело так, как оно есть при самом первом обращении к нему, его .. не даны нам специально, но они как нераскрытые присутствуют в . Это согласуется с тем, что мы видели в Мет. VII, 3 (3): сущее, поскольку оно дано в «айстесисе» и представляет собой то, с чем мы знакомимся в самый первый момент, не имеет ничего от собственно сущего или имеет от него немного . Ведь поскольку каким-то образом присутствуют, но все-таки присутствуют смешанно, сущее еще не присутствует как таковое. Присутствие как таковое еще не раскрыто и не схвачено. Поэтому или — что то же самое — .. в самой их структуре еще прикровенны. еще не разомкнуты; они еще не разложены в «диайресисе». Становится понятно, почему Аристотель может сказать: .. (a24 сл.). «В чувственном восприятии целое знакомее». Сначала я вижу *целое тело,* и это сообразно своей возможности имеет в себе.

Теперь становится ясно, что в смысле .. имеет двойное значение; он подразумевает

1) в уже разъясненном смысле: .. , которое обнаруживается только в .. — благодаря тому, что всякое объятое, всякое , в его именовании само обнаруживается как целое: .. — все они для себя суть .

2) одновременно означает, что каждое как таковое имеет в себе самом некую структуру. включает в себя — поми-

мо единичностей, которые оно объемлет — определенные структурные моменты, в «айстесисе» четко не проступающие. Поначалу .. само присутствует .. .

Таким образом, тезис, представленный в «Физике» (Физ. I, 1; 184a23 сл.) не означает *никакого противоречия* тому, что было сказано прежде и в частности в «Топике». *Путь идет от нерасчлененного на свои слагаемые к четко очерченному* .. , так что становится видимым каждый отдельный . Кроме того, только теперь .. становится зримым в своем функциональном значении: здесь он подразумевает не определенную область сущего, но способ расчлененности или нерасчлененности. Таким образом, подразумевает: 1) ту очерченную явственность, которая дается в «айстесисе»; 2) просто очерченность тех моментов, которые заключены в самом .

С этим вполне согласуется и характер рассмотрения проблемы в «Физике». С самого начала это рассмотрение — не что иное, как -исследование; речь идет о схватывании . Ведь всегда есть того, что выступает под именем .. , и эта .. совершает путь от неопределенного, нечлененного к четко очерченному в своих составных частях, когда его .. становятся явными. Именно это и выражается в том методическом положении, которое Аристотель сформулировал в первой книге «Физики» (Физ. I, 1): .. .. . В этом тезисе, который кажется совершенно формальным, Аристотель одновременно улавливает *смысл того исторического движения, в котором опрашивалось бытие «фюсиса»*, каковое опрашивание предшествовало его собственным исследованиям и о котором он говорит в первой книге «Физики». Задавая вопросы о данности мира, философы в первую очередь видели то, что сразу представало перед ними, и видели это нерасчлененным. Прежде всего это относится к элеатам, которые сразу (*) усматривли только бытие. Здесь Аристотель приводит тезис Парменида: ... (Физ. I, 2; 185a22). Бытие — всюду бытие; все, чтто есть, есть бытие, присутствование, вот-нахождение. В контексте того, что сам Аристотель ставил своей задачей (выявление всего многообразия «начал» (...) или структуры того , о котором говорили элеаты), для него это предстает таким образом, что ему становится ясно: у элеатов эта основоструктура еще выступает , она еще не обрела своих четких очертаний. Что ка-

сается других, еще не столь далеких, то они воспринимали определенное сущее как ... и оно для них и становилось целым (das Ganze): для Фалеса, например, это была вода, для Анаксимандра — воздух (4). То, что являлось перед ними ближайшим образом, они рассматривали как то, что властно пронизывает собою все сущее и полагали его как . Эта история -исследования и представляется Аристотелю, когда он в начале своей «Метафизики» излагает упомянутый нами тезис: ... Эта задача точно такая же, как при действиях (*): «Подобно тому как при действовании речь идет о том, чтобы, исходя из блага для кого-то одного, через него проходить к , таким образом, что через совершение одновременно совершается и , точно так же при познавании должно исходить из того, что в первую очередь себя самого является более знакомым и через это проходить к или , чтобы от этого снова вернуться к , так что это от того становится прозрачным». Итак, необходимо от того, что в том или ином случае ближайшим образом предстает как знакомое, пробиваться к и осваивать это последнее таким образом, чтобы в результате этого освоения совершалось настоящее освоение того, что есть ... ; чтобы обреталась прозрачность самого исхода; чтобы из понималось.

Только исходя из этого мы понимаем, что значат слова о том, что — это настоящая тема для и .

§ 13. Продолжение: и (Мет. I, 1)
Заключенное в стремление стать «самостоятельной». Дальнейшее развитие «эпистемы»

В отличие от ‘а ... — это тот, кто ... (ср. Мет. I, 1; 981a21), т. е. тот, «кто знает , не вникая в способ обработки» (*СВЕРЬ*). Это тот человек, который соответствующее сущее ... (ср. a21 сл), «знает его в его целом», но который при этом ... (ср. a22), «незнаком с тем, что есть то или иное сущее для себя», то сущее, которое в этом образует с другими сущими. Таким образом, для решающее значение имеет в-слушивание, в-зирание, т. е. раскрытие. Поэтому Аристотель может сказать: < > ... (981b1 сл.), «зодчие (*) знают

причины соделываемого». Тем самым, помимо прочего, выясняется следующее. ... или — это не тема ближайшего, простого рассмотрения сущего. Хотя и очерчивается как , однако же очерчивается *не так*, чтобы стать *темой* специального изыскания. Знание «причины» (*) поначалу непременно сопряжено с самим совершением, т. е. поначалу ... выступает только как «так как — поэтому», характерное для такого-то и такого-то действования. Сначала присутствует *только* в самой . Однако поскольку именно в ... уже проступают черты «эйдоса», считается, что ... способны ... (a31 сл.), т. е. знать больше, и быть ... , чем простые ... . Итак, ... приписывается им (b6), т. е. в отношении их способности выстраивать рассуждение о том, что является предметом проникнутого заботой «обхождения», совершения, т. е. в отношении раскрытия. Внутри этого совершения ... становится *все более самостоятельным*, и естественным образом ближайшее вот-бытие истолковывает его как ... . Кроме того, ... может что-нибудь растолковать и объяснить, как это «что-то» относится к его собственному бытию; как единится целое; он знает, из чего состоит то-то и то-то, чему оно способствует, каким образом по отношению к нему нечто наличествует так, как оно наличествует. Итак, он может рассказать о происхождении сущего, ... (ср. b7 сл.). Поэтому естественным образом ближайшее вот-бытие считает ... (ср. b8 сл.). Поскольку имеет ... и может разъяснить происхождение бытия, оно — в сравнении с ... — считается ... . Получается так, что в ... 'е «софии» ... совпадает с ; она характеризуется именно как .

Таким образом, как ... обозначается:

1) ;

2) высшая наука, , в ее определении как ... (Этика, VI, 7; 1141a19 сл.).

При этом первое значение, согласно которому равнозначно , — значение повседневное. В этом повседневном употреблении понятие «эпистемы» занимает своеобразное *промежуточное положение*. Хотя ... характеризуется как ... только в той мере, в какой она, в отличие от «эмпейрии», уже выявляет ... , специального определения того, в чем же, собственно, заключается самобытный характер «эпистемы», еще не дается. ... есть , хотя она, по сути, есть ... и пото-

му нацелена на . В то же время, однако, она есть ... (Этика, VI, 4; 1140a10). , присутствующая в , находится в напряженном соотношении с тенденцией к исполнению. В ... лежит стремление освободиться от непосредственного ремесленного орудования и стать самостоятельной ... . И поскольку эта последняя, т. е. , заключена в , ближайшее естественное вот-бытие усматривает в ... свойство быть ... .

В противоположность этому ... (Мет. I, 1; 981b10), т. е. в противоположность сказанному выше ближайшее, естественное вот-бытие совсем не наделяет ... характером «софии», ... (b11), хотя она, эта ... , тоже представляет собой способ совершения ... в каковом способе , то или иное сущее как таковое становится доступным. Именно потому в сфере «праксиса», ориентированного на ... , она, эта ... , предстает как наряду с тем, что есть ... и (Этика, VI, 2; 1139a18). Да, позднее Аристотель некоторым образом даже отождествляет ее с ... . Тем не менее ... (Мет. I, 1; 981b11 сл.), не указывают причины существования никакой данности, которая им, этим ... , показывается, не говорят о «почему» этой данности. Потому естественное вот-бытие не наделяет эти ... характером «софии».

С другой стороны, в самой ... , как уже говорилось, заключено стремление освободиться от ремесленного орудования и стать самостоятельной «эпистемой» ( ). Тот факт, что это стремление заключено в самом вот-бытии, для Аристотеля проявляется в том, что , который, как мы говорим, нечто «от-крывает», при этом *удивляется* . ... (b13 слл.). « , который нечто "от-крывает" за пределами того, что видно каждому, при этом удивляется» , т. е. он расценивается как отличающийся, отличный, — как тот, кто делает нечто такое, что другому не сделать, причем «не в том смысле, что измысленное им имеет большую пользу, а потому, что он идет дальше в постижении сущего, независимо от того, великое или малое он открывает: потому, что он — ... . Это открывание есть выхождение за пределы ближайших возможностей, которые имеет вот-бытие. Так в удивлении (*), исходящем из повседневного вот-бытия, обнаруживается, что в самом вот-бытии живет и не угасает особая оценка от-крывания. В самом вот-бытии живет стремление открывать сущее и *только*

открывать его, и делать это, как подчеркивает Аристотель, ... (b19 сл.), «позабыв о всякой пользе» . В результате становится ясным следующее: чем меньше и ... ориентированы ... и ... (b18), т. е. на неотложные жизненные заботы и увеселительное времяпрепровождение (*), тем больше вот-бытие называет словом тех, кто так и поступает.

Между тем развитие «эпистемы» продолжается (1). . Как только были найдены такие и ... , которые требовались , т. е. для неотложных жизненных забот, и ... , для отдыха и развлечения, вот-бытие, не обремененное этими неотложными нуждами, смогло *полностью посвятить себя созерцанию.* Первые науки, например, *математика*, потому возникли в Египте, что тамошние жрецы имели свободное время, в которое могли только созерцать. Таким образом, несмотря на то, что стремление к раскрытию присутствует в вот-бытии, самостоятельное лишь-раскрытие становится возможным только там, где вот-бытие свободно от необходимости обеспечения ... . В таком ... совершается прыжок в сторону от стремления к непосредственному ремесленному совершению; в нем речь идет о том, чтобы воздержаться от заботы об удовлетворении ... , и лишь пребывать в удержании-себя-при-одном, взирая и раскрывая. Чем больше вступает в свои права одно только взирающее раскрывание, тем явственнее, зримее становится «почему» — ... или — и, наконец, все больше и больше и больше становится очевидным «откуда», (Мет. I, 3; 983a29) или ... (ср. a24) — .

Теперь в и ... мы имеем две конечные остановки, хотя и не понимаем как следует, что есть . Возможность, которая впервые позволила выйти за пределы того мгновенного размыкания, которое дает , и решительнее сделала сущее доступным, есть памятование: . Удержание в настоящем как способ подхода к сущему выдерживается вплоть до «софии» (...), в которой актуализация недвусмысленно относится к .

§ 14. (Мет. I, 2)
Четыре сущностных момента «софии». Разъяснительное сведение первых трех сущностных моментов

Теперь возникает такой вопрос: что есть или сам ? Аристотель приступает к этому вопросу в первой книге «Метафизики» (Мет. I, 2). Решение принимается не догматически; напротив, Аристотель снова возвращается к естественному, ближайшему вот-бытию как таковому. … (928a6 слл.). Речь идет о том, чтобы остановиться и сосредоточиться на тех мнениях, которое на этот счет имеем *мы*, , т. е. сосредоточиться на том, что в естественном повседневном вот-бытии истолковывается как … , сделать это предпонятие «софии» более четким и тем самым прояснить естественное толкование, даваемое вот-бытием. Аристотель насчитывает *четыре момента*, с помощью которых естественное толкование характеризует то, что оно готово понимать под словом … .

1) … (928a8 слл.). Мудрец прежде всего отличается тем, что он «знает …», «*всё в целом*»; что он по-своему понимает всё, «не имея, однако, знания о том, как выглядит , *каждое* обособленное единичное» , т. е. не имея во всем этом особых, специальных познаний. Тем не менее, когда с ним заводят об этом разговор, он понимает всё и понимает по существу. Здесь примечательно, что в обычной, естественной речи под подразумевается целое в смысле совокупного, некоей суммы. … понимает , совокупное, сумму, не получив, однако, сведений … , от того или иного конкретного сущего. Он понимает сумму, не пробежав каждую единицу. В результате знание «целокупности», , при явном отсутствии сведений о единичном, становится загадочным.

2) … (a10 слл.). Мудрец — это тот, кто может раскрывать *трудное* для раскрывания, т. е. такое, что нелегко раскрыть человеку в его ближайшем вот-бытии, нелегко раскрыть тем, кто суть … . Следовательно, то, что может раскрыть … , не просто прикрыто, но вообще трудно для раскрывания, и так происходит потому, что перед ближайшим, повседневным вот-бытием оно не размыкается сразу, не раскрывается привычным, удобным для такого вот-бытия образом.

3) ... (a12 слл.). ... «*основательнее*» в каждой «науке», он больше остальных доходит до основания того или иного дела; поэтому он больше прочих может учить, наставлять; он может лучше разъяснить природу вещей, может существеннее рассказать о том, как обстоят дела с такой-то вещью, — и все это потому, что он видит эту вещь не в ее ближайшем предстоянии, а в ее исконном «откуда» и «почему».

4) ... (a 14 слл.). ... — это такая ... , которая совершается просто *ради нее самой,* т. е. в ней раскрытие раскрываемого совершается только ради него самого, а не с прицелом на то, что при этом может возникнуть, т. е. не с прицелом на практическую применимость. ... есть ... , которая определяется только чистым стремлением к смотрению, созерцанию; которая происходит только ... т. е. только ради того, чтобы смотреть, взирать и, взирая, знать, и которая как таковая ведет, направляет и предуказует.

Эти четыре момента, в которых повседневное вот-бытие высказывает свое мнение о том, что есть ... и ... , Аристотель проговаривает подробно. — Забегая вперед, скажем: во всех четырех имеется в виду то раскрытие, которое обращено на первоначала сущего как таковые. С другой стороны, это означает, что идея «софии», обращенной на как таковую, а именно на ... , т. е. на ... , делает ясным то, к чему вот-бытие — еще неясному для него самого — смутным образом устремляется.

1) Почему понимает «всё»? ... (a21 сл.). знает «всё», потому что он больше всех прочих умеет раскрывать «вообще». Поскольку есть не что иное, как ... , он, т. е. , с необходимостью понимает . Следует помнить: ближайшее разумение воспринимает целое как совокупность, и потому понимание «всего» кажется ему еще загадочнее, так как у него отсутствует знание о единичном как «целом». *Аристотель разъясняет это ... как в смысле* ; на место он ставит . Теперь это не означает, что воспринимает целое как сумму единичностей: напротив, понимает то, что, в конечном счете, каждое единичное не существует в отрыве от другого. Теперь обнаруживается, что ... , которое умеет понимать , основывается в как . Это в собственном смысле, то целое, к которому устремляется . В таком «всё»-понимании суть дела заключается в ... , ко-

торое есть … , т. е. решающим оказывается характерное : … . Поэтому Аристотель говорит: … (Мет. I, 3; 983a28). В «софии» задача заключается в том, чтобы «свести “почему”, свести к предельному «логосу», к предельному именованию сущего в его бытии». Раскрытие не требует пробегания по каждой обособленности как таковой в смысле четкого уяснения, что эта обособленность собой представляет: ведь — это не сумма таких обособленностей. Его своеобразие в том, что оно есть целое без фиксирования каждой частности как частности. И несмотря на это (или как раз поэтому) каждая частность понимается в исконности своего присутствования. Это основывается на том, что … с самого начала выходит на целое как таковое, откуда и получает ориентир для обсуждения каждой отдельной конкретности. Поэтому, не обладая специальными познаниями, он тем не менее может по существу принимать участие в беседе. Таким образом, Аристотель сводит общий разговор о … к как … .

2) Одновременно из сведения к становится ясно, почему, согласно повседневному толкованию, … устремлен к тому, что *тяжело*, , для познания. … (Мет. I, 2; 982a24 сл.). То, что познает … , тяжело потому, что «оно наиболее общее». «Оно больше всего удалено от того, что обнаруживается в ближайшей видимости», в пределах каковой и держится повседневное рассмотрение. есть то ближайшее пребывание и вид размыкания, которые характерны для ; в ней, этой , нет никакой трудности: каждый движется в ней, и один может помочь другому в повседневном ориентировании, облегчив его. «Природе» (…) человека свойственно определенное пристрастие к тому ближайшим образом данному (das N*chstgegebene), которое открывается в «айстесисе». , ему свойственна … (ср. Мет. I, 1; 980a21). Если же вдобавок ориентация на необходимость непосредственного ремесленного совершения упраздняется, если повседневное вот-бытие освобождается от нее, если всматривание, взирание становится свободным, как раз тогда-то вот-бытие еще сильнее растворяется в видимом мире, но так, что всегда остается в «айстесисе». В противоположность этому легкому и самопонятному самодвижению в видимости то продвижение, которое выходит за пределы этой видимости и устремляется

к тому, что есть по существу, становится трудным. Трудность заключается не в вещах, но в самом вот-бытии, в своеобразном способе бытия этого вот-бытия, а именно в его нахождении в том, что «*ближе всего*». Для вот-бытия, обращенного к тому, что ближе всего, его настоящее заключается в «теперь», в ближайшем мире; ему свойственно цепляться за ближайшее. В «софии» же совершается продвижение в то, что в ближайшем вот-бытии еще прикрыто; совершается продвижение в ... , и это происходит в *противоборстве с ближайшей видимостью*. Таким образом, в «софии» речь идет о том раскрытии, которое по отншению к ближайшему вот-бытию протекает в противодвижении. — это устремленность против ближайшего вот-бытия и его стремления зацепиться за то ближайшее, которое дает непосредственная видимость. как ... трудна для вот-бытия. Только поэтому вещи, о которых идет речь в «софии», оказываются «трудными» в отношении их собственного ... . Между тем надо обратить внимание на следующее. По отношению к «айстесису» -бытие или есть ... , ... (ср. 981a24 сл.). формируется в противодвижении «айстесису». Тем не менее не исключается, но становится *исходом*; она представляет собой *основание*, причем таким образом, что созерцание, рассмотрение не остается в ее поле (1). есть (ср. Мет. I, 1; 981b11; Этика VI, 2; 1139a18) (2), есть нечто такое, что вообще принадлежит вот-бытию, но не такое, благодаря чему само сущее усматривается как сущее.

3) ... (Мет. I, 2; 982a25 сл.). «Софии» свойственно то, что она , и это свойство она имеет не потому, что обладают особой проницательностью, а потому, что ее тема — то, что больше всего затрагивает *основы* сущего в его бытии. ... , самое тщательное, самое основательное есть то, что ... , то, «что больше всего проникает в первое “откуда”». Эти «первые», т. е. первоопределения сущего, будучи исконнейшими, не только просты в самих себе, но и предельно четко уловимы в своем разнообразии, потому что их *совсем немного*. Своеобразие «начал» ( ) в том, что их число *ограничено*, и в своем ограниченном количестве они прозрачны во взаимоотношениях между собой. В первой книге «Физики» (Физ. I, 2 слл.) Аристотель показывает, что число «начал» больше одного, но их число ограниченно, они определяются посред-

ством … . Поэтому в … необходимо определить, сколько их есть: два ли, три и т. д. Аристотель показывает, почему их не может быть больше трех или четырех. И только потому, что … ограничены, становится возможным и обеспечивается определение сущего в его бытии, становится возможным именование сущего как и … , а тем самым — наука как окончательное познание.

Строгость науки Аристотель иллюстрирует на примерах , … и … (982a28). Эти дисциплины суть наиболее строгие, основательные, они исходят из немногих «начал» и, таким образом, полагают в сущем, которое является их темой, немного исконных определений. … (982a26 сл.). Таким образом, арифметика отличается от геометрии . У арифметики меньше «начал», чем у геометрии. В последней, применительно к «началам», обнаруживается … , приложение. Чтобы это понять, мы должны быстро сориентироваться в том, что Аристотель понимает под математикой. Для этого мы предпримем *экскурс*, который одновременно станет подготовкой к нашему толкованию Платона.

§ 15. Экскурс: общая ориентация в математике, как ее понимает Аристотель

Мы хотим 1) сначала поговорить о том принципиальном, что характерно для … вообще, а затем 2) показать различие между … и … .

а) Принципиальное свойство математики вообще (Физ. II, 2) как основное действие математики. Критика «хорисмоса» в Платоновом учении об идеях

Темой того, что называется … , является … , т. е. то, что обнаруживается в *отъятии от чего-либо* (Wegnehmen von etwas), а именно во вполне определенном отъятии — отъятии от ближайшим образом данного. суть изъятое (Herausgenommenes) из … , из того, что обнаруживается ближайшим образом (1). Поэтому Аристотель говорит: … (ср. Физ. II, 2; 193b31 слл.). … , «отделять», связано с («место»); место принадлежит самому сущему. уносит что-то с его собственного места. … (…) … (Мет. XIV, 5; 1092a17 слл.). Здесь примеча-

тельно то, что математическое не находится в каком-нибудь месте : ... . Для современных понятий это звучит парадоксально, тем более что еще переводится и как «пространство». , место имеет лишь ... . Это ... , которое у Платона встречается в его учении о идей, причем в том смысле, что идеям здесь недвусмысленно отводится некий, вполне определенный , а именно , — итак, это у Аристотеля предстает как тот способ, благодаря которому само математическое становится предметным.

Аристотель излагает это в «Физике» (Физ. II, 2). Математические предметы, например, и ... тоже могут рассматриваться как ... ; естественный человек воспринимает плоскость как , как границу тела. В противоположность этому математик рассматривает математические предметы только в отношении их самих, ... (193b32), «не в том смысле, что они — например, линия или плоскость — представляют собой тот или иной , ту илиину границу, завершенность какого-нибудь физического тела». Это определение, которое Аристотель здесь негативным образом дает математическому (говоря, что это математическое не есть , которым оканчивается ...), означает не что иное, как тот факт, что математическое не рассматривается как «место». Поскольку ... суть , поскольку основным определением их бытия является подвижность, математическое в первую очередь может рассматриваться как принадлежащее тому сущему, которое движимо . Математическое как таковое отымается от того, для чего характерно движение. ... (b34), математическое «отставлено от сущего, поскольку последнее движимо», поскольььку оно изменяется, преобразуется, умаляется и прирастает, как, например, точка. Оно отставлено ... , во «мнении» (*), только в определенном виде рассмотрения. Сама же ... прежде всего и почти всегда есть ... , перемена места. ... (Физ. IV, 1; 208a31 сл.). Самое общее движение — это движение «местное», предстающее в небесном круговращении. Если математик что-либо изымает из , в результате этого ... (Физ. II, 3; 193b34 сл.), «ничего не меняется»; при таком «высматривании» ничто не меняется в существенном содержании того, что остается для математика его темой; оно не превращается ни во что другое: просто берется «что» «пераса» ( ) как таковое в его виде; оно просто

берется так, как оно представляется в его ограниченном содержании. … (b35), «через изъятие математик не обманывается», т. е. не рассматривает нечто такое, что, собственно, не есть то, чем оно кажется . Оставаясь только со своей специальной темой, математик вообще не подвергается опасности увидеть эту тему не такой, какова она на самом деле есть; она присутствует лишь как то, что было изъято. Когда математик совершает свое … , сущее не искажается: просто он движется в той сфере, в какой возможно размыкание чего-то определенного. Следовательно, при этом … ничто не нарушается.

III. ИСТОКИ ИДЕИ СОЗЕРЦАНИЯ

Изначально слово соотносится с идеей зрения. В нем едва ли не единодушно различают сочетание двух основ, которые одинаково указывают на акт видения.[1] Любознательный народ охоч

---

[1] Первоначально корень указывает на действие, состоящее в том, чтобы «проявлять заботу, следить», ср. откуда значение «наблюдать». Об этой этимологии, см. P. Boesch, *Theoros, Untersuchung zur Epangelie griechi,* 1908, с. 1; E. Boisacq, *Diet, etymol. de la langue grecque,* s. v.; F. Boll, *Vita Contemplativa*, 1922, p. 26 ss. В школе перипатетиков первую половину слова соотносили со словом 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 делает эту этимологию несостоятельной. О различных диалектных формах слова 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 Gscopia, 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 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 (с. 5, пр. 2) вслед за Поландом

до зрелищ, и совершенно естественно, что сначала означает повидать страну, наблюдать ее диковинки, 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

обращает внимание, что вопрошающий, именуемый здесь, 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: 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 ты можешь видеть). Тем не менее техническое значение «присутствующий на празднике, религиозном зрелище», должно быть, появилось достаточно рано, ср. заглавие трагедии Эсхила, феоры, или Истмийские Игры и Boesch, *loc. cit.* Вероятно, слова 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 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. [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 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 у Демокрита, фрагм. 191 Дильс: рассматривая образ жизни несчастных, следу-

бросают дополнительный свет на старое обыкновение: прежде чем основать или реформировать город, законодатель и раньше объезжал мир.[1] «Теоретические» путешествия Платона лишь отвечают этой традиции.

Однако до Платона слово понимается несколько точнее; оно означает либо познание небесных объектов и явлений природы, либо благоговейное созерцание статуи божества или религиозного праздника.[2] Конечно, в первом из указанных значений это слово появляется только в текстах, написанных после Платона, когда, например, требовалось дать характеристику научной деятельности Анаксагора или какого-нибудь другого философа природы. 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. 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 конечная цель вдвойне. Как бытие в высшей степени, она — наивысший предел познания.

ет довольствоваться тем, что нам предлагают. В сравнении с этим наш жребий *покажется* нам достойным *зависти*. Сходная мысль и тот же смысл, фрагм. 237. Перед нами любезная грекам умеренность.

[1] Классический пример этому — Солон.

[2] Чем объясняется распространенное значение «священного посольства», напр. Федон, 582.

Как наиболее божественное и соответственно самое прекрасное, она — высочайший предмет любовных устремлений.

Таким образом, усилия Платона, по-видимому, были направлены на то, чтобы одухотворить 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 в самом широком значении этого слова, закрепленного за ним до Платона. Далее мы попытаемся определить роль в религиозных обрядах. Наконец, среди черт, составляющих облик Сократа, нам предстоит выявить те черты, что объясняют власть этого обольстителя душ.

1. СОЗЕРЦАНИЕ УЧЕНОГО

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 указывает на образчик общественной жизни, то в конце[1] — на асоциаль-

[1] 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, слово Платона — это уже конечный пункт. Тем самым ее понимание возможно только при рассмотрении ее начала и развития, согласно справедливому совету Аристотеля, Пол., A 2.

ный 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.;[1] рассматривалась как цель, чтобы ее считали таким образом жизни, который может гарантировать блаженство? И, в случае положительного 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. Впрочем, ситуация вскоре меняется. Если Платон, если платоник периода *Протрептика* и *Эвдемовой Этики* Аристотель превозносят чистую теоретическую жизнь под водительством мудрости, когда развивается только спекулятивный разум, то *Никомахова Этика* решительно разделяет два вида разума. В отличие от созерцательной мудрости, здравомыслие теперь управляет исключительно деятельностью. 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

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

мудреца. Отныне чистый созерцатель не располагает совершенной мудростью. Его можно назвать мудрым, но не здравомыслящим. 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; — сейчас, когда он *должен* быть, измышляют законодателей законов. В том и другом 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 совпадает

---

[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 [похвала отваге] у Стобея, см., в частности, ст. 13—14: Эта лишь доблесть и этот лишь подвиг для юного мужа / Лучше, прекраснее всех смертными чтимых наград.

с мужеством.[1] Быть настоящим мужем значит быть отважным, добиться почета сокрушительными ударами меча.[2]

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 тяготы труда железное поколение, — поколение, к которому принадлежим мы, — избежит дальнейшего упадка, только отказавшись от необузданности, только в заботе о правде. Избегают же необузданности и заботятся о правде только тогда, когда занимаются своим делом, когда ежедневно в поте лица своего добывают хлеб свой насущный. Позже, воспевая совершенство знати, Пиндар полностью соотносит его с мужеством. Подобно Гомеру, он превозносит силу души и тела. Быть юным и сильным, взращивать свою мощь в блестящих победах на общественных играх или в почетных походах — вот чего жаждет благородная натура,[3] вот от чего бурлит ее впитавшая доблесть предков кровь.[4]

В этой примитивной морали знание есть просто средство к более успешной деятельности. Человек, который много видел, много слышал, человек опытный, может выйти из затруд-

---

[1] Или, скорее, совершенство на него указывает, ведь слово 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, которая еще в Одах означает мужское совершенство.

[2] Из двух индоевропейских имен ратоборца, мужа, каждый язык извлек для себя слово, обозначающее достоинство, присущее герою, или вождю: вед. «героизм», *ирл.* nert «сила», лат. virtus, ср.: A. Meillet, *Esquisse dune histoire de la langue latine*, 1928, p. 80.

[3] *Pyth.*, IV 178—179 (Sandis): И Эрмий о золотом жезле/ выслал к необорному труду/ двух сынов, бушующих юностью, / Эрита и Эхиона, пер. М. Л. Гаспарова.

[4] См. о роли рода в Одах: а все самое сильное — благодаря роду. Лучшая похвала — не посрамить достоинства своего рода, III 13—14.

нительного положения, дать полезный совет.[1] Посмотреть мир значит стать проницательным.[2] «Многознающий» — это синоним «хитреца, гораздого на козни».[3] Одиссей со своей неукротимой душой — еще и видавший виды путешественник, и, отчасти благодаря самим этим путешествиям, он — Одиссей «хитроумный». Вот чем привлекала в Ионии:[4] это познание служит деятельности. Можно ли утверждать, что тем же практическим целям изначально служит и мудрость, или же уже тогда она была сродни чистому познанию?

В одном из первых своих сочинений, в диалоге *О Философии*, Аристотель называет семь мудрецов.[5] Конечно, он понимает это слово в положительном смысле, и Йегер не зря усмотрел в подобном именовании предварительный образ «созерцательной жизни».[6] И все же поучения, которые приписываются этим основоположникам,[7] выражают скорее народную мудрость, явленную также *в Дельфийских Предписаниях*.[8] 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? 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.[9] Перед нами тип мыслителя, который «мерит просторы земли и движение звезд».[10] С другой сторо-

---

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

[2] *Ill,* XV 80, XX 35.

[3] *Од.*, IX 281 (коварство Циклопа).

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

[5] Фрагм. 7. Rose, 1475 a 31.

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

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

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

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

[10] 173 e.

ны, тот же Фалес, наоборот, предстает как человек, искушенный в практических делах, из коих он может извлечь выгоду.[1] Ему, например, ставят в упрек его бесполезное для города теоретическое знание.[2] 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 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*, что этот мудрец незадолго до катастрофы ионийцев посоветовал им объединиться в союз с центром в Теосе,[3] 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.

Но, может быть, о склонности к уединению говорят писания? 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

---

[1] 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.*, 1259 а 6 сл.

[2] Здесь противополагается практической мудрости. Вот почему Фалеса и ему подобных признают мудрыми, а рассудительными нет.

[3] Лежащем в середине Ионии.

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 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

---

[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 [да не...]). Человеку вообще не нужно их понимать. Он должен им следовать. Такова плата за его жалкое счастье.

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 несправедливо. Благозаконие 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]

Притязание на подлинное учение, ставящее мудреца в особое положение, усиливается у Гераклита, отдельные

---

[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. Вот что полезно всякому городу и всем грекам».

[3] Фрагм. 1.

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

[5] Фрагм. 14, фрагм. 34.

[6] Фрагм. 34 и 8.

[7] Фрагм. 18.

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*, та самая дурная война, о которой возвестил человек из Аскры,[3] есть мать, а *Раздор* — 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 ог-

---

[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 [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 53, 80.

[5] 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.

нем.[1] Соотнося бога с элементом, который одновременно сталкивает и единит противоположные формы сущего, Гераклит следует традиции. 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 про-

---

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

[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 [Мысли], которая правит всем через (или посредством) все вещи», 45. О бесконечном *логосе* (здесь — *мере*) души, 101. [Я искал самого себя], 112. [Мыслить — высшее совершенство], 113. [Мышление присуще всем], 114, 115. [Рассуждение, питающее себя, принадлежит душе], и, наконец, всем известная жемчужина: [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».

снуться — 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».[1] «Бессмертные, смертные; смертные, бессмертные: наша жизнь — это смерть других, а их жизнь — наша смерть».[2] Аид, бог умирающего, и Дионис, бог рождающегося, есть один и тот же бог.[3] 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».[4] 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».[5] «Гомера и Гесиода следовало бы изгнать с состязаний и выпороть».[6] «В отношении знания чувственных вещей люди заблуждаются не меньше Гомера, о котором все же думают, что он мудрее всех греков... Для большинства учителем является Г есиод. 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».[7]

---

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

[2] Фрагм. 62.

[3] Фрагм. 15.

[4] Фрагм. 50.

[5] Фрагм. 40.

[6] Фрагм. 42.

[7] Фрагм. 56, 57. Это противопоставление истинного знания знанию множественному и пустому влечет за собой дальнейшее развитие идеи (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 Логос. Многознание бесполезно, необходимо настоящее знание (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: самосец Пифагор, после того как прибыл в Египет и сделался их учеником, первым передал эллинам еще и другую филосо-

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 [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,

---

фию, 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 таита [(все) это, те сведения] вместо [эти], поскольку [эти сочинения] это неудачная глосса к или же если вместе с Гомперцем опустить слова [собрав... сочинения]. В этом случае Пифагор становится обязан своим знанием информации, подчерпнутой у других людей. Таким образом, мы возвращаемся к слову Солона, опыту путешественника как он понимается в *Илиаде*.

[1] Фрагм. 121.

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,[1] его гордой и надменной душе,[2] его мизантропии. «В конце концов люди стали ему тошны, и он ушел в горы. Там он и жил, питаясь только травами да овощами».[3] Антисфен сообщает еще одну подробность:[4] будучи царского рода, Гераклит передал все права на царский титул своему брату.[5] 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.[6] Афоризм Гераклита «В одну и ту же реку нельзя войти дважды»[7] воспринимается как поговорка. Девизом всей его системы могло бы быть изречение. 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

---

[1] Диог. Лаэрций, IX 6, вслед за Теофрастом.

[2] Там же, IX 1.

[3] IX 3.

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

[5] 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 proconsulate d'Asie*, p. 234—235.

[6] 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).

[7] Фрагм. 12 и 91.

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.[1] 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.[2] Наконец, для философа это Единое — единственный Бог, оно — Зевс.[3] По мере постижения своего единого и живого начала мудрец приближается к истине и тем самым отдаляется от мнения. Если остальные доверяют только тому, что *кажется* их чувствам,[4] этим сомнительным поручителям их варварских душ,[5] то мудрец владеет *истиной*.[6]

Тот же самый контраст двух путей — *мнения* и *истины* — лежит в основе учения Парменида. Место *Логоса* здесь занимает.[7] 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.[8] Наконец, если Гераклит, следуя

---

[1] Единый порядок, фрагм. 89. Об этом значении слова ср. Дильс, *op. cit.*, с. 66 (ad 2,3 ката коацоу). Значение «мир» вторично и производно.

[2] Из многого одно, из одного многое, фрагм. 10, поскольку они слушают не меня, а Разум, будет разумно согласиться (с Разумом) в том, что все это одно, фрагм. 50.

[3] Одно, единственно мудрое, не хочет и хочет, чтобы его называли именем Зевса, фрагм. 32.

[4] Фрагм. 17.

[5] Фрагм. 107.

[6] Ср. Sext. Emp , *Adv. Math.*, VII 133: 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).

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

[8] У Парменида, который заимствует форму своего откровения у апокалиптической поэзии VI века, эта черта кажется даже более вы-

традиции фишкой, наделял *Логос* материальным субстратом, огнем, то Парменид отождествляет Бытие с мировой сферой.

Из этих, возможно, неслучайных[1] совпадений напрашивается вывод об общей позиции философов в отношении мудрости.

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 видении элеата богиня требует оставить путь привычки,[2] чтобы следовать безлюдным путем Истины.[3] Тут напрашивается естественный вывод: если мудрецу нужно идти к Сущему, с которым соотносится ум,[4] то не является ли жизнь мудреца жизнью умственной, созерцанием Бытия?[5]

раженной, ср.: Diels, *Parmen. Lehrged*р. 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: смертные, которые ничего не знают. Дильс (с. 68) цитирует Гес. *Теог.* 26, Эпименид: 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 [даймон, низшее божество] со словом [находиться во власти божества], с. 47). Однако Гераклит не имеет в виду себя, когда говорит о Сивилле [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.

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

[2] Фрагм. 1, 33—34.

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

[4] Фрагм. 8, 1—3.

[5] Именно это следует из всей первой части, 1, 1—8, 51. Если понимать фрагм. 5 так же как Дильс: то *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 [сущее].

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 не-

---

Интерпретация Плотина выглядит примерно так же, *Enn.*, V 1, 8 [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. 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 [какие пути поиска единственно мыслимы]) и *существует* одно и то же (то это подлежащее, а не именная часть сказуемого), быть мыслимым и существовать может один и тот же объект, только то, что может существовать, может быть мыслимо. Примечательно, что Дильс исправил перевод этих двух стихов в *Vorsokratiker.* Поняв их в идеалистическом смысле фр. 5, *Parm. Lehrgedicht*: *Das Sagen und Denken* (то это подлежащее) *muss ein Seiendes sein. Denn das Sein* (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: *Notig ist dies zu sagen und zu denken, dass nur das Seiende existiert. Denn seine Existenz ist moglich* (букв, то, что существует, то eov, — 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 огж eanv подразумевается elvai. 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 ean, когда обычно используется инфинитив пассивный.

го 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; 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, и теория Идей навсегда останутся для него неотделимыми друг от друга. Когда Главкон в *Государстве,* следуя общему мнению греков до и после Платона, высказывает то предположение, что для подготовки к созерцательной 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

---

[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.

старец,[1] этот герой, внушающий почтенье и ужас тем, каких небывалых глубин он достиг»,[2] 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 щебенку».[3] У нас нет ни одного свидетельства современников. Самый ранний поручитель, Теофраст,[4] 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

---

[1] *Парм.*, 127 a.

[2] *Теэтет*, 183 e.

[3] E. Diehl, *Supplementum Lyricum*, 1917, Алкей, n 33.

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

традиции: литейщики, скульпторы, художники вазовой живописи, рапсоды, музыканты, лирики — все они действительно готовили учеников. Или же приходится вместе с Дильсом[1] 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, или политических[2] кружках. Это еще не созерцательная жизнь в собственном смысле слова.[3] 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[4] 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 [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.».[5]

* * *

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,

---

[1] *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 ciltesten Philosophenschulen der Griechen в Philos. Aufsdtze Ed. Zeller gewidmet, Leipzig*, 1887.

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

[3] Diels, loc. cit.

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

[5] Ср. Приложение I.

чтобы придать больше жизни и живости отдельным афоризмам? 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 солнца, луны и неба*».[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 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., II 21,p. 497. «Анаксагор из Клазомен говорил, что цель существования — это созерцание и свобода, которая благодаря созерцанию достигается».

[2] Ч 4, 1216a 11.

[3] Ср., Мет., A 5, 986 b 18: «Ксенофан, обозрев все небо в целом, 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, который размышляет над небесными явлениями, и исследует все, что творится под землей, 18 b. Намек на *Облака* очевиден (ср.: Сократ,

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 ничего популярнее диалога из *Антиопы,* ведущимся между двумя братьями, Зетом и Амфионом, ставшими олицетворением соответственно активной и созерцательной жизни.[5] Зет отнюдь не варвар. Он стремится быть *прекрасным и положительным.* «Как прекрасна жизнь, когда большую часть времени посвящают тому, чтобы стать лучше... Ты же в своем служении музе ведешь жизнь отрешенную,[6] никчемную и бездельную; ты завсегдатай засто-

---

Облака, 94, 128, 142, 181 и т. д. Сократ именуется мыслителем, *Облака,* 267, 414.

[1] Вслед за многими другими на этой связи настаивал W. Nestle, у Целлера, 12, 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,* 1, 25. Поскольку вариант, предложенный Кл. Алекс., *Strom.,* IV 25, 1 v. 6. Wil., *loc. cit.* Wil., *Griechische Lesebuch,* II, 186, Boll, *Vita contempt.,* p. 37—38, Diels, *Vorsokr.,* 299, 25.

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

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

лий,[1] 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[2], 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.[3] 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».[4] 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 созерцателя, который, отказавшись от дел, пестует высокие мысли. Чем не портрет Анаксагора, безразличного к осаждающим его горестям[5] и оставившего свое состояние друзьям?[6] «Человек, занятый делом, притом что он мог бы оставаться в 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 бога-

[1] Застолья сопровождались «культурной программой», на них распевали древние поэмы и на их основе импровизировали, ср. Сколии.

[2] Второе значение слова [пение, соединенное с пляской].

[3] В палестре.

[4] Фрагм. 183—188 Nauck.

[5] Diog. L., II 13.

[6] Id., II, 6—7.

тым 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. Тот, кто побеждает за счет своих прекрасных речей, может быть, и сноровист, 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.

Настолько отдалялась от обыденной жизни, или, точнее, неизбежно порождала глубокие разногласия. Эти разногласия стали проявляться в тех городишках Греции, где количество жителей постоянно оставалось ограниченным,

---

[1] Фрагм. 193—199. Первые остатки ответа слишком фрагментарны, чтобы дать нам о нем представление. Один, 189, предваряет реплику Амфиона с помощью намека на *Xoyoi* 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», 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.

где каждый не спускал глаз со своего соседа и был готов заклеймить позором всякое поведение, не соответствующее 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 и у философии, если заниматься ею умеренно 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

---

[1] В отношении Протагора ср. свидетельства у Дильса, Vorsokr., p. 528, 814; в отношении Анаксагора, *ibid.*, p. 294, 34 ss., 47 ss; 295, 21 ss; 297, 32 ss; 298, 2, 6 и т. д.

[2] Gore., 484 c—486 d.

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 доволен, 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. Их будут укорять за праздность,[3] и все, что они получат, — это зависть и ненависть сограждан. Если ты привнесешь какое-нибудь новое знание, чернь сочтет те-

---

[1] Нот., X 441.

[2] Ст. 294—305, ср. примечание 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] Ср. обожатели из *Облаков,* праздные мужи.

бя вовсе не мудрецом, а никчемным человеком. 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.[1] А ведь я знаю не так уж и много!»[2]

Эти слова Медеи — укоренившийся предрассудок. Когда в *Государстве* Платон принимается доказывать положение:[3] «Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые 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.[4] Для обывателя этот призыв был еще более шокирующим, чем предложение брать женщин на военную службу или установить общность жен и детей.[5] Поэтому автор предпринимает необходимые меры предосторожности. Дав определение философа,[6] перечислив присущие ему качества,[7] Платон предоставляет слово Адиманту, чтобы тот еще раз озвучил общественное мнение.[8] Все, что Сократ сейчас высказал о философе, может быть, и верно. На его вопросы невозможно возразить. «Но вот что очевидно: 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 делают-

---

[1] 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 здесь совершенно полнозначно (prend ici toute sa valeur).

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

[3] V 473 c—e.

[4] 472 a—b.

[5] Вторая волна, 457 c—471 c.

[6] 474 b —480 a.

[7] VI 485 a—487 a.

[8] 487 b—e.

ся бесполезными для своих городов». 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?[1] Сократ всячески старается уклониться от этого обвинения и в конце концов приходит к выводу, что философов необходимо воспитывать и поселять в достойном их государстве.[2]

Эту же трудность не обошел своим вниманием и Стагирит. Он останавливается на ней как раз в связи с Анаксагором.[3] «Из сказанного, таким образом, ясно, что мудрость — это и научное знание и интуитивное постижение сущего, наиболее возвышенного по своей природе.[4] Вот почему Анак-

---

[1] 487 e, ср. в ответе Сократа эпитеты [*наблюдающий небесные явления*] (*Облака* 360 [софист-астроном], 333 [астроном-мошенник], *Гос.*, 489 c [парящий в облаках, высокопарный]. В этих составных словах звучит двойной упрек: a) человеку, который тратит время на наблюдения 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), болтун. Ср. мое примечание *Идеал*, с. 34, п. 5; с. 123, п. 1.

[2] 497 a—501 e. Главная задача *Государства* состоит в том, чтобы доказать необходимость философа для существования Государства: еще во времена 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 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 [бесполезным]. Он не видит того, что у него под ногами, 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.

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

[4] То есть божественные тела, о которых Аристотель только что говорил, [...ибо даже человека много божественнее по природе другие

сагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми, а рассудительными[1] нет, так как видно, что своя собственная польза им неведома, и признают, что знания их редкие, достойные удивления, сложные и *демонические,*[2] однако же бесполезные потому что человеческое благо они не исследуют». И еще: «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».

Здесь наш анализ можно закончить. От Еврипида до Стагирита традиция нисколько не изменилась. Связь 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 состоит в заботе о социальных добродетелях и в первую очередь — о справедливости. Можно сказать, что предметом первых девяти книг *Никомаховой этики* является исследование добродетели. 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. Десятая книга посвящается исследованию добродетели. В результате читателя *Этики* не оставляет чувство какой-то стесненности и скованности. Город составляет единое целое. Если это целое раздробить, сложность, вроде

вещи, взять хотя бы наиболее зримые, из которых состоит космос], ср.: *Phys.*, 196 a 33, *Meta.*, 1026 a 18, 1074 a 30.

[1] [Рассудительности] посвящена вся шестая книга.

[2] Опять в традиционном смысле. Есть то, что свидетельствует о какой-либо сверхчеловеческой возможности, а это те именно существа, что наделяют человека благом, которого он не может достичь сам, благом нежданным, ср. Schol AD к Il., 1 122 [они — посредники и управители людей]. Обращение [божественный] в Диалогах указывает на нечто неожиданное, часто это слово употребляется в знак одобрения, восхищения, но иногда и в смысле уничижительном: это усиленное [удивительный]. Таким образом, *демоническое* знание — это знание, превосходящее человеческую природу.

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] подразумевается, 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.

---

[1] *Eth.* Me., I 5, 1095 b 14 [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 можно прочесть во фрагментах из сочинения, которое приписывают Филолаю, фр. 11, с. 243, Дильс: [дела и сущность числа следует созерцать сообразно с его возможностью, той, что в декаде], но сегодня сочинение это считается неподлинным. Должно быть, перед нами литературная подделка, возникшая, не без участия Спевсиппа, ср. Dius, 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 состав-лено в IV веке пифагорейцем из Италии, или Сицилии в кружке Архита; в александрийскую эпоху этот анонимный трактат приписали Филолаю, причем под-лог едва ли можно отнести к более позднему времени, р. ц., конечно же, не яв-ляется 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* [божественных вещей] у досократиков не встречается.

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.[1] Даже такое созерцание уже в какой-то степени было направлено на божественные вещи, если, конечно, слово 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 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 зависит от объекта познания и способа познания. Коль скоро так, для того, чтобы составить представление о существе, становятся необходимыми два условия.

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, в таком ее понимании становится невозможной без жизни, которая к ней готовит и позволяет ею заниматься. Краткие встречи чело-

---

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

[2] 529 a.

веческого ума с Бытием есть плод продолжительной аскезы и работы над совершенствованием рассудка (methode de Г 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 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 троякое 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 незримо, оно видимо только взору души, оно — умопостигаемо. **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 и способствующий этому образ жизни. Но если объектом 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 гражданин, активное звено государственного организма. Решением этой тяжелой проблемы Платон займется

[1] Это удачное выражение принадлежит М. Диэсу.

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 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 небесные тела, созерцание которых, как кажется, возносит нас ввысь, это лишь парадигма позволяющего нам возвыситься до познания истинно божественного, или Идей. Ср. ответ Сократа *(Rep.*, 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. 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

2. РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗЕРЦАНИЕ

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.[1] Между тем сам этот факт весьма примечателен. Ведь изначально слово выражает не идею красоты, но идею превосходства.

Оскорбленный Агамемноном Ахилл обнажает меч, но тут же загоняет его в ножны. К этому его принуждает «сильнейшее»; власть божества, да, да — это она, Афина, ухватила его за кудри![2] Поведав о власти Молвы, Гесиод констатирует: «И Молва ведь богиня».[3] По поводу неписаных законов Софокл изрекает: «В них пребывает великий бог».[4] Тевкр, когда лопнула тетива его лука, восклицает: «Демон какой-то расторг мою силу».[5] 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.[6] С на-

---

[1] 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., *Eel.* IV, 16 (IV 399 Hense), Senec., *Epist.*, IV 12 (41), 3.

[2] Il., I, 188—201. Примечательны слова [и Ахиллес ужаснулся] (у богини) [страшным огнем ее очи горепи] 200.

[3] Труды и дни. 764.

[4] Царь Эд. 872.

[5] Ил. XV, 468. Ср. также XVI, 688 (= XVII, 176), XXI 190—191 и т. д., и заключение Менандра, то [поистине, то, что сильнее всего, именуют богом], *ap.* Stob., Eel., Ill, 32, 11.

[6] На самом деле тип Артемиды-полимастии появляется не раньше IV века. Тем не менее он совершенно чужд эстетическому чувству

чала VI в.[1] 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». 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 означает не моральную благопристойность, а совершенство, в чем бы оно ни выражалось. У Гомера — это все, на что распространяются признаки глагола [дивиться, изумляться, восхищаться], все, достойное восхищения, удивления, зависти. [Громогласный] — это эпитет отважного военачальника,[2] Умелого врача, рассудительного старца, [и в пешеборном бою совершенный] — воина-лучника или состязателя в беге.[3] Здесь нет ничего удивительного: в героическом эпосе самое яркое совершенство есть совершенство воина. Таким образом, слово становится эпитетом храбреца,[4] а его противоположность, [дурной], — эпитетом труса. Впрочем, это слово не несет никакой моральной оценки. Речь идет о физическом, или умственном качестве, благодаря которому его обладатель стяжает честь и славу. Когда гомеровскому греку нужно передать какой-нибудь моральный оттенок, он

греков. Какой разительный контраст с Девой-охотницей, возлюбленной Ипполита!

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

[2] Ил. II, 408 и т. д.

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

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

использует скорее слово [прекрасный, красивый]. *«Нелепо* ж тебе столь губительным гневом яриться»;[1] *«Нелепо,* ахеяне! Забыли вы бранную доблесть».[2] Все это — отрицательные эквиваленты утвердительного *«позорно»*[3]. Герой *Илиады* хочет быть прекрасным, он не желает краснеть перед своими товарищами. «Рода отцов не бесчестить».[4] «Доблесть мою посрамил ты».[5] 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 столь близкое к значению глагола [стыдиться]. Испытывать стыд перед кем-либо значит чувствовать, что не следует демонстрировать свой позор. [мне ужасно стыдно перед троянцами и троянками][6] — 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 Аргонав-

---

[1] VI, 326.

[2] XIII, 116; в этих двух стихах употребляется адвербиально.

[3] II, 119, 298.

[4] VI, 209.

[5] XXIII, 571, о чем древний лексикограф не без основания замечает: [Вместо почета лица побежденных заливает стыд (противоположность почету). И действительно, если всякая доблесть прекрасна, то всякий изъян, наоборот, позорен.

[6] 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.

тов именно потому, что чувствуют ответственность перед самими собой.[1]

Этическая значимость слова 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. 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 в символ внутреннего совершенства. Теперь эстетическое чувство превалирует над мифологией и вносит

---

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

[2] Pind., *Olymp.*, I, 35. Руководствуясь этим принципом, поэт вносит свои поправки в миф о Тантале.

[3] *Charm.* 154 d—e. Ср.: Sapho, fragm. 6, p. 203 Lobel: [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*, превозносятся четыре разновидности счастья смертных: a) [здоровье], b) [прекрасный внешний (и внутренний) облик], c) [честно нажитое богатство] (ср. Гос., I, 330 e—331 b портрет старого Кефала), d) [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 [прекрасного мальчика], которого изображают вазовые живописцы. Он просто желает всех тех качеств, которые подразумевает благородное происхождение, сам факт того, что ты разумеется, речь здесь идет о красоте тела, но и о красоте души тоже, и в первую очередь о мужестве. Для Аристотеля также [красота] есть [предел совершенства]. Eth. Nic., III 7, 1115b 13, 19—24 (как раз в главе.

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

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. [Превосходное] получает моральную значимость постольку, поскольку оно растворяется в [прекрасного] же, в свою очередь, не бывает без порядка и меры.[1] Существование богов безмятежно потому что оно гармонично. Точно так же блаженство предполагает здоровье,[2] которое по

---

[1] Ср. *Тим.*, 87 с [все совершенное прекрасно, а прекрасное не может быть чуждо меры], [Итак, если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной, сл.]. О редукции, а также об их противоположностях, ср.: Горгий, 474 с [значит, если постыдно, то и дурно]. Весь пассаж 474 с—475 е повествует о соотношениях между *благим*, *прекрасным*, *полезным* и *приятным* — важнейшими предметами греческой морали.

[2] Ср. сколий, упомянутый выше, с. 36, прим. 4. И аллюзию на него у Платона, Законы, II (по поводу [мусического искусства] и *орхестики*), 661 а [ведь говорят обычно, будто самое лучшее — это здоровье, во-вторых — красота, в-третьих — богатство]. Сюда же Платон относит качество возможность на манер исполнять все свои желания (в эпоху Платона тема счастья тирана является общим местом, ср. кн. X *Государства*, *Гиерон* Ксенофонта), и наконец [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,

определению представляет собой равновесие, 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 — это одновременно и самые лучшие. Красота являет в них благодетелей, хранителей справедливости, дарителей благ и гарантов клятвы 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. 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, бог — не это вот дерево, не этот вот мрамор, не эта слоновая кость. Он — не материя изваяния. В присутствии статуи[2] богомолец испытывает те же чувства, что и

---

[1] Ср.: *Горг.*, 504 b—d. Именно вследствие этой определяющей здоровье в школе Эпикура счастье соотнесут со здоровым расположением души, ср.: Epic., X., 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, (130, 1 —2), откуда необходимость в такой добродетели как рассудительность (132, 7 сл.).

[2] Max. Tyr., VIII, 10.

влюбленный, очарованный переживаниями, пробужденными образом возлюбленного предмета. Все, о чем говорит его душе представление, все, что он ожидает от божества, — обретает здесь реальную форму. Над умирающим Ипполитом клонится сама Артемида, а вовсе не ее образ.[1] 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[2] 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 процессий, песнопений и жертвоприношений лишь символизируют ту душевную гармонию, 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. В красоте тела расцветает равновесие, слаженность 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

---

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

[2] *Hippol.*, 73—87.

она совершенно самодостаточна. Нет ничего спокойнее позы Аполлона Олимпийского. Бог виден в нем с первого взгляда. Как выразить 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 и прекрасны, то и богослужению также должно демонстрировать благость и красоту. 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 *хореia,* танцев под пение песен, воспроизводит человеческие характеры.[6] Поэтому без должного порядка

---

[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] II, 655 d, VII, 798 d.

в этих действах никакая красота в них невозможна. Можно ли почтить богов должным образом, если телодвижения и напевы являют смятение невоздержанной и трусливой души?[1] Так мы возвращаемся к двум традиционным греческим добродетелям. Поскольку танцы с оружием и воинские песни символизируют мужество, они должны отвечать божественной. Поскольку спокойный и размеренный марш хора в точной пропорции своих напевов и движений отражает душевное здоровье,[2] он должен отвечать божественной. Люди почитают богов в мерных движениях прекраснейших тел,[3] являющих безмятежность прекрасных душ:[4] только человек способен на культ, поскольку только у него есть чувство порядка.[5] Так появились священные танцы Куретов[6] и Диоску-

---

[1] II, 655 a.

[2] Танцевать и петь значит являть в звуках и движениях доброе здравие и уравновешенность: этому слову противоположно слово [нескладно], ср.: *Законы*, VII, 816 a—b. Об орхестике, ср. II, 655 a—b, VII, 814 e—815 b; о орхестике, II, 659 d—660 a (это собственно своего рода заклинание, 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, 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, кричат и скачут. Однако кроме человека ни одно живое существо не обладает чувством порядка, 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 [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 легкость и красоту. Оба эти вида между собой тесно связаны).

[3] [воспроизводящее, с возвышенной целью, движения более красивых тел], VII, 814 e.

[4] VII, 816 d.

[5] II, 664 e.

[6] Мы располагаем песней, которую они исполняли во время танца. Ср.: *Powell.* Collectanea alexandrina, 1925, p. 160, и комментарии: У. *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.

ров в Лакедемоне, танцы Девы в Афинах.[1] Их исполняют, украсившись полным вооружением. Тем самым перед юношами и девушками 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[2] идее угадывается удивительное прозрение характера религиозной.

Боги живут в радости, ведь они по природе. Однако если вникнуть поглубже, то начало их объясняется скорее потребностью в самом этом чувстве. Радость Бессмертных подобна обратной стороне невзгод смертных. Она — проекция ввысь, в небесную обитель (холод) 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 от этих тягот: этой передышкой стали праздники, на которых человек говорит с богами. 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... А Отсюда ритм и гармония. Ведь боги, которые были нам дарованы как участники наших хороводов, 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*».[3] Так, правильно упорядоченный танец ведет к счастливому состоянию духа. Душа радуется, потому что она здорова.[4]

---

[1] [дева и госпожа]. Законы,VII, 796 b—c.

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

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

[4] Ср. VII, 796 b, где говорится, что Афина [возрадовалась хороводной забаве].

Платон предлагает учредить три хоровода:[1] 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,[2] моля его быть милостивым к молодым и обучить их истине; третий хор, состоящий из зрелых мужей от тридцати до шестидесяти лет, будет прославлять Диониса.[3] 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 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».[4]

Настоящий политический реформатор, действительно любящий свое отечество, не должен отчаиваться. Хотя Каллиполис так и не появился, старания Платона не прошли бесследно. Виламовиц[5] говорил, что *«Законы* Платона создали

---

[1] 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.

[2] Целителя. Ср. медицинское значение слова [завораживать], 664 b, и 659 d—660 a, и 671 a, где это заговор|. 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,* c. 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 (Aristonoiis), вероятно, 222 г. до н. э., хотя *Crusius* датирует его IV веком).

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

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

[5] Wilamowitz. Aristoteles u. Athen, 1,19, 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).

эфебию». Фактически, уже к 336 г. до н. э., то есть через одиннадцать лет после смерти Платона, Афины предпринимают реорганизацию воспитательной системы юношества.[1] Во многих случаях город тогда попросту утвердил реформы, рекомендованные в *Законах*. Так, весьма примечательно, что почетные постановления в честь эфебов хвалят их дисциплину и стать; они ведут себя как они честолюбивы (ils ont l'amour de la gloire). Поэтому их наставников совершенно справедливо называют хранителями порядка и вразумителями.[2] Похвалы распространяются не только на воинскую выправку эфебов,[3] они оценивают также их участие в культовых действах, обязанность для юношей отнюдь не второстепенную. В одном декрете 100—99 г. до н. э.[4] перечисляются все процессии, которые они в полном вооружении сопровождали на годовщинах Марафона и Саламина, по элевсинской дороге при встрече 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 и демонстрировали рвение к наилучшему. Вот город и вознаграждает их пу-

---

[1] 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 в эфебы, 333—330), 1704 (список эфебов филы Леонтида, увенчавших (ayant couronne) 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 'ethebie attique*, 1876,1, p. 249 ss.

[2] Ср.: Michell, п. 1033 (333—330).

[3] *Ibid.*, п. 603, 607.

[4] *Ibid.*, п. 610.

блично за безупречный порядок во всех этих церемониях, за любовь к богам, уважение к народному собранию, народу и *косметy*.[1]

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 посетители празднеств не только наслаждаются торжественным зрелищем — оно исполняет их благоговением. Участники жертвоприношений могут только благовествовать. 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.[2]

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.

---

[1] L. 47—48. О качествах [дисциплина] и [благообразие], которые требовались от эфебов, ср. также: *Inscr. Graec.*, IV, 749 [ему как...] (Трезен), Dittenberger, *Or. Gr. Inscr. Sel.*, 339, 30 ss. [после своего избрания гимнасиарх позаботился о дисциплине и еще о благообразии эфебов] (Сеет), Fraenkel, *Inschr. v. Pergamon,* 252 [того, кто ответствен за воспитание и, благопристойность эфебов], Dittenberger, *Syll.,* 714, 6 [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.

[2] *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.

Теперь мы готовы понять весь смысл, заложенный в слова 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.[1] 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?».[2] Это одновременно религиозное и эстетическое созерцание настолько сродни духу греческой религии, что именем Becopla называют уже сам праздник. Он — созерцание красоты по своей сути. Говорят, например, Дионисий.[3] Сократ только единожды покинул пределы Афин — ради Истмийских праздников.[4] В *Осах*,[5] после того как отец Бделиклеона «оправдал преступника», сын обещает ему благоденствие. Его будут водить повсюду: на пиры, застолья и праздники, жизнь его станет радостной. Наконец, под именем разумеют делегацию граждан на панэллинские торжества. Полномочия этих посланцев подразумевают специальные почести.

---

[1] Ср. очень древнюю мольбу элейских женщин к Дионису, Plut., Quaest. Graec., 36, 7; Edmonds, Lyra Graeca, III, p. 510, n° 4; Wilamowitz, Griech. Verstkunst, p. 384—385: [приди, герой Дионис — ... в храм — священный с Харитами — в храм, дымящий телячьим бедром, — о достойный бык].

[2] *Царь Эдип*, 1460—1461.

[3] Законы, I, 650 a.

[4] *Критон*, 52 b.

[5] Ст. 1005.

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, будут предоставлены первые места[1] на всех всенародных праздничных собраниях. Затем при необходимости отправить представителей на общеэллинские жертвоприношения и праздники или какие-либо другие общие священнодействия именно из их среды выбирают лиц, возглавляющих это посольство. 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.[2]

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, кото-

---

[1] Право занимать первый ряд в собраниях, в театре, на праздниках и т. д.

[2] *Законы*, XII 952 c. Здесь Платон также следует обыкновению. Ср.: Еврипид, *Ипполит*, 792—793 [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, 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. О *феорах* в общем.

рым наделяют самих богов. Она удовлетворяет потребность в бегстве.[1]

Но мыслим ли экстаз без любви? Ее вызывает всякая красота, о [прекрасное всегда любо].[2] 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 эвритмию. 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, и гоните прочь Афродиту».[3]

Значит, чтобы возвести религиозную 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

---

[1] Это очень хорошо почувствовал Еврипид: «Ах, быть бы мне птицей крылатой», *Ипполит*, 732—734 [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 [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 [(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 матерь, рожая], и антистрофа 2, 1137—1151, где юные греческие пленницы вспоминают чудесные танцы своих товарок на родине; *Ион*, 796—799 (Креуса) [Тучи, возьмите меня... с полей Эллады — далеко, в темную ночь, — к мерцающим звездам. — Сердце не вынесет муки]. [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.

[3] Еврипид, *Тезей*. Фр. 388 Nauck.

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.

3. ВНУТРЕННЯЯ ЖИЗНЬ

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 возникла из аналогичной потребности. Она предоставляет компенсацию.

Платон был рожден для деятельности. Даже если не учитывать седьмое письмо,[1] Адимант и Глаукон в *Государ-*

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

стве как нельзя 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 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 мо-

---

[1] 337 d.

[2] Главкон характеризуется как [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». Dies, *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 наме-

лодые люди его положения, стал посещать человека, в лице которого этот мирок чтил учителя par excellence.[1]

Первую встречу Платона с Сократом можно отнести к 412 году. Юноша заканчивал обучение у грамматика, учителя музыки и педотриба.[2] Подошло время искать софиста, чтобы завершить образование.[3] Чем оно закончилось, вскоре покажут обстоятельства. В 404 году к власти приходят Тридцать. Платону двадцать четыре года. В числе олигархов два его дяди[4] — Критий и Хармид. Они предлагают молодому человеку место в правительстве, полагая, что он справится с этой должностью.[5] 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.[6]

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. Но каким образом управлять государством, если не знаешь, что

рением Критий велит Хармиду, которого он опекает, пойти в обучение к Сократу. *Харм.* 176 a—d.

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

[2] Так же и Никий отправил своего сына обучаться у [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.

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

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

[5] *П.* VII, 324 d.

[6] 324 e—325 a.

такое истинная справедливость? Сперва нужно было увидеть ее лицом к лицу. Никакая политика не может быть здравой, если она не подготовлена созерцанием.[1]

Итак, какой-то неодолимой силой[2] 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

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.[3] 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

---

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

[2] *П.* VII, 326 a.

[3] 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.

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, 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.[1] Словом, в том, что касается развития учения, внутреннего импульса, вызвавшего это учение к жизни, платоновская 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 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.[2] Для человека с характером и положением Платона такая созерцательная

---

[1] Отказ от прежних взглядов.

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

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,[1] 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». 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* Платона. Так утверждает Аристотель, и ему многие следуют.[2] При этом упускают из виду, что мнение Стагирита излагается в первой книге Метафизики,[3] где раскрывается замысел всего сочинения. Перед нами систематический обзор, в котором в свете учения о четырех причинах Аристотель вкратце излагает «мнения» своих предшественников. Поэтому при объяснении понятия формальной причины ему

---

[1] 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.

[2] 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 theol.* 1932. P. 373—376.

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

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 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[1], и подлинно человеческом поведении, то спрашивается, что такое человек[2], и что есть добродетель?[3] И если добродетель многообразна, если она включает в себя части, которые оказываются множеством добродетелей, как понимать каждую из этих частей?[4] 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, кредо Аристофана уже не удовлетворяют. Людей сбивают с толку «двойственные речи» софистов, их умение поочередно защищать за и против. Эти чужеземцы

---

[1] Критон. 51 а.

[2] Алкивиад. *I.*

[3] Менон.

[4] *Лахет:* [мужество]; *Хармид:* [рассудительность]; *Горгий и Гос. I:* [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.

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 следовало рассматривать в свете разума. Но это — 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, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь?»[2] 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

[1] *Федон.* 79 d.

[2] *Apol.* 29 d—e.

«заботиться о себе самом»?[1] Как определить это *«о самом себе»!* Может быть, это то, что нам принадлежит?[2] Нет. Когда Алкивиад заботится о своих ногах, руках и теле, он заботится о своем, а не о себе.[3] Как же сделаться лучше, если неизвестно, что ты такое?[4] Без возвращения к дельфийскому повелению успех невозможен. И вот, различение та [мое] и [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».[5] 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,[6] самая божественная ее часть, часть, где пребывают познание и мышление.[7]

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

---

[1] *Alcib.* 127 e.

[2] Ibid., 128 a.

[3] *Alcib.* 128 d, cf. 131 a и *Apol.* 36 c.

[4] 128 e.

[5] 130 c.

[6] 133 b. В тексте читаем, однако известно, что в Диалогах еще обозначают один и тот же объект. Ср. примечание Бёрнета к *Фед.*, 62 d 4. Аристотель далее проводит различие между мудростью *теоретической,* и мудростью *практической,* или *рассудительностью.* 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 подчиняются уму, поскольку тем, что они нас очищают, они способствуют его развитию. Да и сам разум есть своего рода каЭарцос; [средство очищения], 69 c.

[7] 133 c.

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».

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 *коннатуралъным.*

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.* 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 сты-

[1] *Пир.* 216 а.

да. Я стыжусь только его, ибо сознаю,[1] 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 относиться к этому человеку».[2] 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.[3] Иногда, погрузившись в свои мысли, он внезапно останавливался на улице: тогда лучше всего было его не трогать, поскольку эта отрешенность могла затянуться надолго.[4] Возможно, он даже разра-

---

[1] 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 [совесть], частое в *Н. Завете* в смысле «морального сознания», у язычников появляется редко и поздно.

[2] *Пир.* 216 a-c.

[3] *Пир.* 220 c-d.

[4] *Ibid.*, 174 d: [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 и застыл, в сенях соседнего дома, 175 a, ср.: [иногда, удалившись, он мог застыть где придется], и 220 c, d: [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, 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 [искусный ловец, жаден до разумения и всю жизнь философствует], 203 d. И потому он кажется полумертвым, хотя все внутри него трепещет от самой живой

ботал 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[1] и размышлять.[2] Нет ли здесь чего-то вроде пародии на религиозную инкубацию[3]? Боги общались с людьми, открывали им 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,[4] истина показывается перед собравшейся в себе душой?[5] Хор Облаков засыпает Стрепсиада советами относительно размышления:[6] «Сосредоточься, поразмысли, вывернись наружу весь. Препятствий не страшись: чуть что — к другой „загвоздке" вскачь! Так избежишь „забвенья сонного"». Этим указаниям вторит Сократ:[7] «Пла-

---

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.

[1] 694.

[2] 695.

[3] a) [укладываю], чаще это технический термин, ср.: ристоф., *Осы,* 124; *Плутос*, 662. Инкубация это собственно [укладывание], ср.: Deubner, *De incubatione.* P. 7—8.

[4] Ср. прим. 2.

[5] *Фед.* 67 c—d: [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 (Эротто кажется живым и цветущим, то [умирает]) и *Фед.,* 70 a. [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 [собраться сама в себе], с полным правом может называться заботой о смерти), *Фед.,* 80 e.

[6] 700—705.

[7] 740—745.

щом 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:[1] «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».[2] 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.[3] Но, может быть, здесь Сократ попросту выражает 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

---

[1] 761—763.

[2] G. Meautis. *L'ame hellenique d'apres 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.

[3] Кроме текстов, приведенных выше, с. 57, прим. 2, ср.: *Фед.*, 65 b-d, 65 e-66 a. (ср.: Эрот [ловчий]) [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 [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 [собраться и сконцентрироваться самой в себе], душа встречает сущее само по себе.

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 Сиеннской в ее присутствии также могли только плакать. Можно ли сомневаться в том, что размышления Сократа не были рассудочной потугой объяснить

---

[1] *Федон*, 118а (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?

общее понятие, но удивительной встречей 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 лежит двойная транспозиция: созерцание ученого философ относит к предмету умопостигаемому, 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.

IV. ТРАНСПОЗИЦИЯ РЕЛИГИИ

1. 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; когда в *Парменидe* он сообщает, что идеи существуют в себе и сами по себе, что они необходимы для диалектикиивтоже время их на удивление сложно найти,[2] — 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

---

[1] Экейн. *Гос.*, VI, 509 b.

[2] 135 a—c.

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 — 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, 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, единствен-

ным 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*, 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? Такая душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное и, достигнув его, обретает блаженство, 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».[1] Возьмем этот текст 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;[2] оно сродни тем волшебным лугам, где мисты *Лягушек* водят свои хороводы. И наконец, благодаря обретенному видению, 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 и идеей[3] 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 гре-

---

[1] *Федон*,81a.

[2] *Федр*, 248 b.

[3] 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.

ческой религии, их главным преимуществом, в корне отличающим их от «слабейших» (людей) является бессмертие. Так именуют богов начиная с Гомера. В этом качестве «бессмертные» противопоставляются людям,[1] которые смертн[2] по определению. Интересна уже сама структура этих слов. Подобно тому, как компаратив указывает на исходную связь с человеком и определяет существо, которое «могущественнее, сильнее и совершеннее человека», точно так же прилагательные, 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[3]. В качестве боги являются, блаженными.[4] Нет никакой разницы, говорим ли мы: разве жить вечно юным, 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.[5] Так же обстоит дело и с душой: прежде чем говорить о ее бессмертии, философ должен сперва доказать, что она того же рода, того же, что и божественное.[6] Эти истины прекрасно известны. Я уже к ним обращался. Чтобы показать, что в этом отношении представления греков

---

[1] *Ил.*, II, 813—814, V, 442 и т. д.

[2] Тем не менее противопоставление «душа—тело» в *Федоне*, 80 а, связано с противопоставлением «божественное—смертное», [что из них, по-твоему, ближе к божественному, а что к смертному]; по всей вероятности, этот пример не единственный.

[3] *Ил.*, XIV, 199, ср. XII, 242, и т. д.

[4] *Ил.*, IV, 128.

[5] 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.

[6] Ср. также псевдоорфические таблички.

нисколько не изменились и что они оставались распространенными еще в эллинизированных странах в римскую эпоху, приведем один анекдот из Иосифа Флавия.[1] По прошествии третьего года своего царствования[2] Агриппа I прибыл в Кесарию Палестинскую,[3] чтобы возглавить проведение праздников[4] в честь и «во здравие» Кесаря.[5] На заре второго дня торжеств 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.[6] Слышатся вопли льстецов, пытающихся перекричать друг друга: «Бог! Бог! Смилуйся над нами. Мы благоговели пред тобой даже перед смертным; а теперь видим воочию: ты — не чета людям». 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 опроверг ваши лживые речи: вы говорили, что я бессмертный, и вот мне конец».

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. Стало быть, она вечна. Главное ее свойство — вечность. Весьма примечательно, что в большинстве случаев, когда идея называется божественной, следующий эпитет определяет ее либо как бессмертную, либо

---

[1] *Иуд. Др.*, XIX, 8, 2, t. IV, p. 269 Niese.

[2] 44 г. н. э.

[3] 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.

[4] На протяжении всего этого пассажа еврейский автор старательно передает технические термины языка греческой религии. Это составляет часть его общего замысла.

[5] Выражение, которое в надписях этой эпохи встречается повсюду.

[6] Ср. Ахилла при виде Афины, *Ил.*, I, 199. Об этом божественном одеянии и апофеозе Нерона по его возвращении в Грецию, ср. **Свет.**, *Нерон*, 25.

как вечную, либо как собственно неизменную.[1] Приведем несколько примеров:[2] «*божественное бессмертно*, умопостигаемо, едино в своей идее, неразложимо, постоянно и вечно тождественно самому себе»;[3] «*божественное*, а потому чистое и *единовидное*»;[4] «(философская душа) воспринимает истинное, *божественное*, *неподвластное мнению* для созерцания и пищи»;[5] подлинному философу, чей разум направлен на сущие вещи,[6] 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;[7] душа должна осознать, что она единородна *божественному*,

---

[1] Мы уже знаем, почему Платон не отличает бессмертия от вечности.

[2] В данном случае я воспользуюсь очень удобным справочником, составленным г-ном Mugnier в рамках его диссертации «Смысл слова у Платона», Париж, 1930, хотя и совершенно не согласен с его выводами, в особенности — о тождестве демиурга и блага-единого.

[3] *Федон*, 80 a—b. В данном случае божествен вследствие своего бессмертия, притом что остальные эпитеты объясняют основания его: напротив, не-умопостигаемое относится к человеку, поскольку оно смертно, и т. д.

[4] Там же, 83 e. Чистота и сущностная простота идей — это причины ее неизменности.

[5] 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.

[6] Т. е. на те, что существуют реально, или идеи.

[7] *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

бессмертному, вечному, и рассудить, является ли она единой в своей идее или же, наоборот, разделенной;[1] *вечную* часть души необходимо объединить *божественной* связью с тем, что ей сродни:[2]

Как именно? Укрепив в душе действительно истинное мнение посредством убеждения[3] в существовании прекрасных, справедливых и подлинных реальностей;[4] «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?»;[5] наконец, *Филеб*[6] 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 бес-

---

появляется еще в *Теэтете*, 176 e. Это место следует понимать в связи с *Гос.*, V, 472 c.

[1] *Гос.*, X,611e.

[2] Как мы знаем из *Федона*, это — идея.

[3] Т. е. посредством знания, *Мен.*, 98 a,b.

[4] *Полит.*, 309 c. Эти реальности есть сущности. См. также *Соф.*, 254 a—b. Философ, поскольку он полностью сосредоточился на *идее сущего*, становится причастным сиянию чюсб [места] идей; тогда как обычный человек не обладает достаточной силой, чтобы сосредоточить око своей души на созерцании божественного: перед нами все то же тождество.

[5] *Тим.*, 90 b—c.

[6] 62 a.

смертных — 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 божественна по своей сути. Сами боги причастны божественному только потому, что они ее созерцают и кормятся ее зрелищем. Эта революция — решающее событие в греческой религии со времен Гомера вплоть до возникновения христианства.[1] И действительно, последствия ее не замедлили сказаться.[2] 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, ¥рейспн Анаксимандра, всеединое Ксенофана, сфера Эмпедокла последовательно получают предикат.[3] Но здесь мы все еще остаемся на уровне материальном. Новый и определяющий импульс, который привносит теория идей, переводит Бога мудрецов из видимого в незри-

---

[1] [(У философа) память всегда по мере его сил обращена на те самые реальности, которыми божественен бог], *Федр*, 249 с.

[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 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.: с. 235, 25; 247, 9.

мое, 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 единоблага 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?

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 видение 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 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. 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 всегонавсего 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 видения. Его доказывают, а не чувствуют. А ведь собственным отличием , 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: 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 оз-

начать, 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*,невусилии 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, тсгда как прекрасное-в-себе не передает никакой льгпт. Его невозможно помыслить, контакт с ним происходит по ту сторону рассудка 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

---

[1] Поскольку он касается истины, 212 а.

[2] Прекрасное это явится ему не в виде какого-то лица, рук, или иной части тела, 211 а.

[3] (Это) не какое-либо рассужение. не какое-либо знание.

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 льгпт 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. 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 этот предмет вторичен: первым, яв-

[1] 211 d—e.

ляется 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 смешений, 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 свойстве 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. 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 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.

---

[1] 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», при

Наконец, основополагающие принципы платоновской системы не позволяют уподобить первому 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 преимуществу, 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, 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 уче-

---

условии, если понимать умную душу и считать, что идеи пребывают в ней потенциально, а не актуально, ср. **Филопон**, 524, 6. Каким бы ни был источник вовсе не говорит о божественном уме и обособленных формах.

ного — это по определению умопостигаемое, или, скорее, начало, обусловливающее умопостигаемость: 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 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.[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 ; 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, нечто, 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*:[2] «Когда душа уходит к невидимому, божественному и бессмертному, она достигает места, в котором ее ожидает блаженство».

---

[1] Об аргументации г-на **Mugnier**, *цит. соч.*, с. 130—132 см. Приложение VI.

[2] *Федон*,81a.

2. БЛАЖЕНСТВО[1]

2.1. δαίμων εὐδαιμονία

История греческой морали являет зрелище неустанной погони за счастьем. Быть счастливым — предел мечтаний: выше уже ничего нет. 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: Это «тот, кто получил в долю хорошего». Что же это такое?

«О блаженный Атрид, ты от рождения получил в долю счастливого», — 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. Преимущество Агамемнона, то, что ставит его в один ряд с блаженными, богами, состоит в том, что он располагает счастливым, или, точнее, в том, что некий дал ему в долю счастье».[3] Если же мы обратимся к этимологии, то увидим, что это «тот, кто распределяет долю». У этого слова то же происхождение, что у глаголов [делить на части, наделять, раздавать], [устраивать пир, угощать] и субстантива [ровный, надлежащий, пища]: всем им присуще значение распределения, разделения. У Гомера — это трапеза, в которой участвуют на равных. По-видимому, это значение одно из самых древних. Следовательно, —

---

[1] Именно так на протяжении всей этой книги я буду переводить прекрасный греческий композит. 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.

это боги постольку, поскольку они назначают то, что нам причитается. Изначально смысл этого слова благоприятный: суть «податели благ». Но может он быть и неблагоприятным: так, в *Одиссее* говорится о плохом, пагубном.[1] Во всяком случае доля эта есть наша участь, назначенная окончательно и бесповоротно: «меня поразил пагубный приговор раздатчика».[2] Итак, мы естественным образом переходим от «того, кто раздает жребии» к самому жребию. «Сейчас ты получишь то, что тебе причитается», — кричит Гектор Диомеду.[3] Здесь — это только синоним. Перед нами та же двусмысленность, что и в случае со словом, 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] 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.[6] При объяснении этого пассажа схолиаст Гомера удачно переходит от одного смысла к другому: «Боги, — отмечает он, — именуются дбЯмпнет потому, что они судьи и управители людей»; и далее, комментируя стих Алкмана:[7] «*Он назначил им свой собственный жребий и распределил, которые причитались ему самому*», сообщает: «то есть те участь и долю, которые назначили».

---

[1] V, 396; X, 64 в аналогичной формуле.

[2] Od., XI, 61.

[3] Il., VIII, 166. Согласно **Виламовицу**, эта версия поздняя, *цит. соч.*, с. 365.

[4] Труды и дни, 314: ср. комментарий **П. Мазона**, 1914, с. 89.

[5] *Эдип в Колоне*, 76. В аналогичной формуле Еврипид использует слово, *Ифигения в Авлиде*, 1403: твой дух, дитя, конечно, благороден, — но долей ты своей обделена.

[6] **Еврипид**, *Финикиянки*, 1653.

[7] фр. 69 Bergk = 72 Edmonds.

По мере того как мы отходим от Гомера, слово в единственном числе[1] все больше утрачивает личностный характер и понимается безлично. В стихах Феогнида мы находим оба значения.[2] Персонифицированный наделяет благами даже последних негодяев, но доля в совершенстве причитается только избранным.[3] Никто не бывает ни богатым ни бедным, ни хорошим ни дурным без вмешательства распределяющего божества, то же самое божество тешит иллюзиями зарвавшегося в своем стремлении к совершенству;[4] надежда и склонность к риску считаются плохими демонами, поскольку они наделяют как добром, так и злом.[5] В то же время мы читаем: «Многие обладают скверным сердцем, но прекрасной долей: у других — добрые намерения, но они стонут под тяжестью своей злосчастной доли».

Соответственно становится понятным и смысл слова. 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,

---

[1] Но не во множественном: развитие значения формы идет в противоположном направлении. Если сначала она указывала на некий божественный характер, то впоследствии она обозначает особый класс божественных существ, промежуточный между людьми. Гесиода, *Труды и дни*, 122, — это еще боги. «Люди золотого поколения становятся *богами:* в эпосе у слова нет другого смысла. Разделение на *богов* и *демонов* произошло после Гесиода», **Мазон**, *Комментарий*, с. 71, **Роде**, фр. пер., с. 79—80. Следует обратить внимание, что эти являются «распределителями богатства», 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.

[2] Ср. **Виламовиц**, *цит. соч.*, с. 364, примеч. 1.

[3] 149—150. В том же смысле «распределителя» следует понимать иеьт,который появляется в ст. 151.

[4] 402—406.

[5] 637—638.

что «человека — это его характер»,[1] он ни в коем случае не имеет в виду, как Марк Аврелий, того внутреннего бога, подле которого нам достаточно быть один на один.[2] 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 человека.[3] 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.[4]

Возможно, эта система взглядов отвечала каким-то народным верованиям, обоснованию которых, несомненно, способствовал Платон. Так, в мифе *Федона* упоминается традиционное поверье[5] о присущем каждому человеку гении, который сопровождает его с момента рождения и после смерти приводит в место суда. Этот гений приставлен смотреть за человеком: это его пост.[6] Поскольку у чужеземца, говорится в *Законах*, нет ни друзей, ни родственников, он больше, чем кто-либо, заслуживает сострадания людей и богов. Поэтому его защищает гений-гостеприимец, входящий в свиту Зевса-Ксения.[7] Все это ни в чем не расходится с общераспространенной традицией, и, возможно, только дополняет фразу Гесиода:[8] «По воле всемогущего Зевса храбрецы[9]

---

[1] Фрагм. 119, Дильс.

[2] II, 13, 1.

[3] 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. Не вас получит по жребию гений, но вы изберете гения; ср.: *Законы*, X, 904 b—c.

[4] Во всех делах пособник гений у людей — едва родятся, жизнь их он к таинствам ведет.

[5] 107 d.

[6] (Душа) послушно следует за приставленным к ней гением, ср. 113 d.

[7] 108 b.

[8] *Труды*, 112. Платон цитирует ее дважды.

[9] Золотого поколения.

становятся богами, которые живут на земле и блюдут смертных». Но вот появляется и нечто оригинальное: наш — это не что иное, как наша душа. «Что касается главнейшего вида нашей души, то ее должно мыслить себе как, 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 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. Из-за нее, то есть из-за обосновавшегося в нас, мы бываем счастливыми или несчастными. Причем этот нисходит с неба, от Бога, ведь он — наша душа. Вот каким глубоким смыслом впоследствии обогатился афоризм. 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». 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, она отправится, чтобы питаться заодно с ними в долине истины. Тогда, говорится в *Федоне*,

---

[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 заботе. о внутреннем боге, II, 13, 1—2.

она познает «эвдаймонию». Весь этот платоновский контекст в словах Ксенократа обретает статус своего рода евангелия: «Это человек с добродетельный или, как говорит Ксенократ, это человек с добродетельной душой, поскольку это есть не что иное, как его душа».[1]

Осмотрим завоеванные позиции. Для крестьянина Гесиода счастливая доля приобретается в труде, а именно в земледелии. Понятие связывается с понятием [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 — вот в чем секрет того низменного счастья, что выпало на долю человека. Пиндару, певцу «лучших», по вкусу радости более изысканные, но не менее преходящие. Если кто-то и счастлив, — сообщает он Гиерону, — так это ты: твоя доля — блаженство. Разве Гиерон не владыка народов? И разве не это наилучшая участь? Герой действительно достойный, чтобы его восхваляли, — победитель на великих играх, тот, кто стяжал награду в кулачном бою, или благодаря мощи своих ног, или благодаря своей отваге и силе.[5] 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.[6] Таков же идеал Солона, как он излагает его Крезу в известной истории: самый счастливый чело-

---

[1] **Арист.**, *Топ.*, II 6, 112 a 36. Ср. **Клем. Алекс.**, *Стром.*, II, 22, с. 499

[2] Богатство без добродетели не сосед безопасности — зато их сочетание — это вершина счастья, где, как мы видим, *эвдаймониа* подразумевает обладание богатством и *аретэ*. Но так ли надежен этот текст? Эдмондс вслед за Гизихием читает чей [достигает божественной высоты]. Если оставить, 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] *Pyth.*, X, 22—24.

[6] *Nem.*, VII, 98—101.

век — 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 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, которые вообще не встречаются в *Илиаде* и *Одиссее,* у Пиндара также еще достаточно редки.

«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.*[2] Одному нашему слову *счастливый*[3] соответствуют три прилагательных. 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!» 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.

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![4]

---

[1] Геродот, I, 30, 4—6.

[2] 1013—1016.

[3] [heureux].

[4] 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

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, писал следующее: «Следовательно, мы будем утверждать, что счастье это (1) успех, сопряженный с добродетелью,[1] или (2) полный

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: Учение тех, кто отождествляет блаженство с беззаботной жизнью критикуется уже в *Филебе*,43d, 44 b сл.. ср. **Эпикур**, фрагм. 85 Bailey. Беззаботность упоминается Спевсиппом, благородные должны стремиться к беззаботности, ср.: **Clem. Alex.**, *Strom.*, II, 21, cf. **Epicur.**, *Ep.*, III, 127, и fr. LXXIX Bail. Невозмутимость более характерна для эпикуреизма, *Ep.*, I, 82; II, 85, 96; III, 128, fr.1и80 Bail., так же как 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*, встречаются уже у **Ксеноф.**, *Киропедия*, I, 2, 5, характерны для стоиков, **Cic.**, *de Officiis* (*officium*), 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: «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 (gйactions) 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.

[1] Об этом типе определения, ср. *Топика*, VI 13, 150 b 27 сл.

достаток в жизни, или (3) жизнь, приятная вследствие своей устойчивости и размеренности, или (4) изобилие скота и рабов, когда их можно сохранить[1] и ими пользоваться».[2] Согласно Бёрнету,[3] 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.[4] Противники — это брюзги, которые сводят удовольствие к отсутствию страдания. Возможно, речь идет о Спевсиппе.[5] Сторонники, напротив, ратуют за положительную природу и приоритет. Это, как предполагает Виламовиц на основании слов Аристотеля,[6] мнение Евдокса. Таков «спорный вопрос», в разрешении коего судьею становится Сократ. По-видимому, роль старого Платона была аналогичной: до какой степени молодые люди любили, 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 большая 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

---

[1] Букв. «следить за ними».

[2] *Pит.*, I 5, 1360 b 14 сл.

[3] *The Ethics of Aristotle*, Лондон, 1900, с. I, примеч. 1.

[4] 44 b, c.

[5] **Виламовиц**, *Платон*, II, 272.

[6] Эт. Ник., X, 2, 1172 b 9 сл., ср.: **Виламовиц**, *цит. соч.*, II, 276 и I, 630.

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, как он любил себя называть.

Теперь мы видим, какие веяния сопутствовали развитию моральных идей Платона. В чем секрет счастья? По здравом размышлении, ни один вопрос не вызывал больших дискуссий и большего интереса у афинской молодежи. Это

---

[1] *Сколий*, 10 Эдмондс, ср.: **Аристофан**, *Осы*, 1216 сл, и **Плат.**, *Пир*, 182 с.

[2] **Исокр.**, прот. Софистов, 3.

[3] Там же, 4.

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. Мы видим, что с ним ассоциируются три вида благ, которые перечисляет Аристотель: блага души, блага тела и блага внешние.[1] Необходимы все эти три вида. В несколько сумбурном порядке, представленном Стагиритом, они выглядят следующим образом: благородное происхождение, многочисленные друзья, дружба с хорошими людьми, богатство, достойные дети, здоровая старость, красота, физическая сила, величие, отличие в атлетических состязаниях, слава, почет,[2] удача, добродетель.[3] Все эти условия способствуют счастливой жизни, 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. Он даже написал трактат *О благом состоянии души*, т. е. о цели нашей деятельности, наивысшем благе и блаженстве. Это нечто, отличное от удовольствия. Это то самое чувство мира и покоя, которое испытывает душа, когда ее уже ничто не тревожит, — ни страх, ни суеверное опасение, ни какая бы то ни было

---

[1] *Ник. Эт.*, I, 8, 1098 b 12 сл. Ср. уже **Плат.**, *Евтид.*, 279 b; *Фил.*, 48 e; *Законы*, V, 473 e.

[2] Точнее, «отличия, которые увековечивают эту славу».

[3] Неясно, моральная, или совершенство на всех уровнях. Ср. аналогичный список, *Ник. Эт.*,I,8.

страсть.[1] Согласно Клименту Александрийскому, Демокрит называет, это чувство также бесстрашием, причем первичное значение данного слова — это, скорее, отсутствие священного трепета. Другие передавали подобное состояние, пользуясь иными словами: Нафсифан, ученик Абдерита, называл его, а его соотечественник Гекатей — самодостаточностью.[2] Первое правило в 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. Каждая из них обладает, в свою очередь, собственной массой, пропорциональной массе всего тела. Так вот, у души также есть свой, и мудрость ее состоит в том, чтобы сохранять эту присущую ей массу, не желая большего. Одним словом, данная мораль есть прямое продолжение древнего дельфийского предписания: «Ничего сверх меры».

Великим препятствием на пути к счастливой жизни 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*:[3] «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». В одном знаменитом мифе символом подобного выступает прекрасная молодая женщина, соблазняющая юного Геракла. Поэты Афин, певцы Великих Дионисий, предлагают идеал совершенно противоположный. Их образец — это герой,

---

[1] **Диог. Л.**, IX, 45. Возможно, тот же смысл содержится уже в удовлетворенности Гераклита, ср. **Клим. Алекс.**, *Стром.*, II, 21, p. 497.

[2] Ср. **Клим. Алекс.**, *Стром.*, II, 21, p. 498 P.

[3] I, 5, 4.

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 принесет твое страданье. В своих несчастьях ты стяжаешь славу».[1] Разве сам Геракл не обязан ореолом своей бессмертной тяготам?[2]

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». 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*, 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.

Есть и такие, подводит заключение Стагирит, для кого счастье — это жизнь в размышлении. Перед нами не кто иной, как Сократ. Уподобление счастья — постоянный предмет его рассуждений, можно сказать, его конек.[4] Именно эта отличительная особенность проходит красной нитью через все диалоги. Такжеив *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

---

[1] **Софокл**, *Филоктет*, 1491—1492.

[2] (О сколько) вынес тягот я, доколе — бессмертной славы не обрёл, как видишь, 1419— 1420.

[3] *Гос.*, II, 368 a.

[4] Ср. *Пир*, 221 e: кажется, что он всё время говорит одними и теми же словами об одном и том же.

пришел сразу. Уподобление счастья кажется новшеством столь великим, оно имеет такое колоссальное значение для истории человеческой 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 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», 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

---

[1] *Пир*. 178 с.

[2] [Изложение собственных мыслей от чужого лица].

[3] *Менексен*, 247 е—248 а.

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».

Впрочем, ко времени начала мыслительной деятельности Платона об этих традиционных предписаниях не очень-то и заботились. 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

---

[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.

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*[1] и Фрасимаха в *Государстве*.[2] 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:[3] 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 производить 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.[4]

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

---

[1] Пол: 470 d и последующая дискуссия. Калликл: 491 e—492 d и продолжительный спор с Сократом.

[2] I, 343 b—344 d. Сократ отвечает на него в кн. IX.

[3] *Гос.*, V, 419 e—420 a.

[4] *Критий*, 120 e—121 c.

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».[1] Поставить каждого на свое место, в зависимость от целого и на службу целому — вот в чем спасение. Действительно счастлив только человек достойный, человек *справедливый.*[2] 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.[3] 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 индивида, 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, 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; он изучает, каким образом человеческой природе следует добиваться одного и

---

[1] V, 420 b.

[2] *Горг.*, 470 e.

[3] Там же, 470 e, 471 a—e, 472 e сл.

избегать другого.[1] 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, видение сущего, Платона суть завершение сократовского. Они — источник счастья.

Но созерцание не есть только познание. Человек не просто чистый разум. Он еще любит. Это счастье — в любви.[2] 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,[3] — 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 и стараются избегать всякого позора. Начало же прекрасных поступков — это любовь, что подтверждает мужество влюбленных на войне,[4] поведение Ахилла и Алкесты. Словом, любовь исполняет влюбленного божественной силой и потому становится высшим проводником на пути к добродетели и счастью.[5]

---

[1] *Теэт.*, 175 b—d.

[2] *Пир*, 178 c.

[3] 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.

[4] 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.

[5] 178 c—d, 179 a, 180 b (заключение).

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.[1]

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 обрести счастье только потому, что он — наш единственный целитель.[2] Любовь лечит нас от нас самих. Она освобождает от того невыразимого беспокойства, что толкает на поиски второй половины нашего существа, или возлюбленного.[3] Счастье состоит в том, чтобы полностью быть самим собой. А цельными мы становимся только благодаря любви.[4]

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 возлюбленного; 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,

---

[1] 188 d (заключение).

[2] Очевидная аллюзия на предыдущую речь врача Эриксимаха.

[3] 191 d, 193 d.

[4] 189 d, 193 d (заключение).

чтобы мудрец, любимец богов, лично соприкасаясь с истиной и оставляя тем самым семена истины в других душах, не был сам причастен божественному блаженству?[1]

Так в наиболее общих чертах выглядит концепция счастья по Платону. Остается сопоставить эти положения с выводами предыдущих глав и прояснить отношения между блаженством.

2.2. 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.[2] Однако, хотя постижение существования запредельно ограниченному восприятию сущности, так как запредельно 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 присутствия по природе? И как тогда, будучи принадлежностью субъекта, радость может отвечать определяющим характеристикам объекта (un aspect, particulier de l'objet)?

---

[1] 211 d—212 a.

[2] *Законы*, X, 895 d—896 a.

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 (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 interieur), 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

---

[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.*)].

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, когда 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, 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 любвь.

2.3. 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.[1] 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 предпочитает три меры вина своему сыну?[2] Так же и в остальном: когда действуют ради результата, объектом желания, искомым благом, становится результат действия, а не само действие.[3] Но в этом движении нужно остановиться. Дабы не пропасть в бесконечном потоке, необходимо прийти к некоторому началу, которое больше не приведет нас к другому, например, дружественному предмету, но само будет началом всякой дружбы, объектом, из-за которого мы и считаем дружественным все остальное.[4] Но поскольку все, что мы делаем, делается ради блага, конечной целью всех наших действий будет именно благо: это благу подчиняются все прочие наши цели, а не благо прочим целям.[5] 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».[6] 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, всякое исследование, а равным образом поступок и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому удачно определяли благо как то, к чему все стремится.[7]... Поскольку всякое познание и всякий сознательный выбор направлены

---

[1] *Лисид*, 219 a, *Горгий*, 467 c.

[2] *Лисид*, 219 e.

[3] *Горгий*, 467 d, 499 e.

[4] *Лисид*, 219 c.

[5] *Горгий*, 499 e.

[6] *Пир*, 205 a.

[7] *Ник. эт.*,I, 1, 1094a 1.

к тому или иному благу, вернемся к сказанному ранее: к чему, по нашему определению, стремится наука о государстве[1] и что есть высшее из всех благ, осуществляемых в поступках. Относительно названия сходятся, пожалуй, почти все; причем как большинство, так и люди утонченные называют искомое благо блаженством, и понимают под этим именем равным образом благоденствие и благие поступки.... В общем, мы называем совершенной вещь, которую преследуют саму по себе, а не ради чего-то другого. Принято считать, что прежде всего такой вещью является счастье».[2]

Итак, дальше идти незачем.[3] Нужно остановиться здесь как на одном из общепризнанных положений, которые в диалектическом (pratique) силлогизме занимают место большой посылки.[4]

В. В чем же тогда заключается это высшее благо, или блаженство? В любом случае оно — следствие определенного активного состояния, определенного расположения души. Однако одни считают, что это состояние удовольствия, а другие — что это состояние мыслительное. Таким различием ограничивается *Филеб*. *Эвдемова этика* и *Никомахова этика* добавляют к нему добродетель и называют это состояние *жизнью*, поскольку жизнь опре-

---

[1] Которая как наука архитектоническая управляет всеми остальными науками относительно человеческой деятельности, 1094 b 7—11.

[2] I, 7, 1097, a 33—34 и вся глава 7.

[3] *Пир*. 205 a.

[4] Согласно тому методику, который в своем издании «Этики», с. XL— XLIV, с замечательной проницательностью описывает Бёрнет. *Филеб*, 11 d. Сократ и Протарх соглашаются в наличии: [состояния и определенного расположения души, которое способно было бы доставить всем людям счастливую жизнь]. Как отмечает Бёрнет, именно здесь впервые *эвдаймония* определяется как [состояние] души, *цит. соч.*, с. 3, примеч. 3, и [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, 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 употребляется не только в узком смысле «наличной возможности, которая в данный момент не реализуется», как у Стагирита.

деляется состоянием, которое составляет ее главную особенность.[1]

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.[2] пестро на вид.[3] 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,[4] по самой своей сущности удовольствий, они принадлежат одному общему, объединяющему их всех роду.[5] Следовательно, если мы согласились, что самая счастливая жизнь есть жизнь теоретическая, следует задаться вопросом: будет ли «формальным определителем» такой жизни, как жизни счастливой, в собственном смысле слова или же им будет, скорее; и не является ли конечной целью наших устремлений именно удовольствие, из-за которого созерцание и выглядит приятным?

С. 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. В благе содержатся три таких признака. Нечто предельно законченное, абсолютно совершенное; и одновременно нечто самодостаточное. Именно поскольку благо столь совершенно и самодостаточно, оно оказывается той добычей, которую преследует всякое сознательное существо с целью ее схватить и ею обладать. Приняв во внимание эти свойства блага, сразу же становится ясно, что ни удовольствие, ни мышление, взятые как таковые, этим условиям

---

[1] *Эвд. эт.*, 1215 a 26 сл.

[2] *Ник. эт.*, I. 5. 1095 b 20—22.

[3] *Филеб*, 12c.

[4] *Там же*,13c.

[5] Аристотель ставит ту же проблему, *Ник. эт.*, I. 8, 1099 a 8—30, но решает ее не как Платон в *Филебе.*

не отвечают. Каждому из них чего-то недостает. Оба компонента нуждаются друг в друге. Ибо, с одной стороны, нет никакого смысла радоваться, 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.[1] 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.[2] 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?[3] Сама по себе ни та ни другая жизнь не заслуживают выбора, ни одна из них не отвечает условиям счастья. Счастье может заключаться только в их сочетании:[4] только тогда оно будет достаточным и совершенным, ради чего его предпочитает как человек, так и всякое живое существо, способное на такую жизнь.[5]

---

[1] *Филеб*, 21b.

[2] 21 c, ср. **Гераклит**, фр. 4 Дильс; **Аристотель**, *Ник. эт.*, I, 4, 1095b 20.

[3] 21 d—e. Примечательно, что идеалом стоического мудреца как раз-таки и будет эта жизнь так же как станет идеалом эпикурейца. Платон весьма далек от подобного выбора, оставаясь тем самым настоящим греком. Счастливый досуг божества есть досуг активный, *Ник. эт.*, X, 7, 1177 b 22, это не самоцель, не развлечение, или распущенность, необузданность (IV, 8, 1127 b 33 ss.; VII, 7, 1150 a 17 ss.; X, 6, 1176 b 34), это средство продолжить свою деятельность.

[4] 22 a.

[5] 22 b 2. Разумеется, Платон не утверждает, что растения способны, 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

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[1] 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.[2]

D. Этот новый этап диалога подразделяется на две части.[3]

1. В первой части[4] 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 и счастья в составе того или иного класса.[5] Тогда становится ясно, что удовольствие подпадает под категорию беспредельного,[6] а мудрость, или ум, — под категорию причины смеси.[7] Коль скоро так, понятное дело, берет верх над удовольствием.

в удовольствии приравнять к высшему благу, ее предпочтут разве что растения. Ирония очевидна. Это чтение следует сохранить.

[1] 22 c—d.

[2] 66 a 8. Об этом пассаже, одном из самых сложных в диалогах, ср. изд. Бёри, прилож. B, и **Тэйлор**, *Платон*, с. 433—234.

[3] То, что речь идет о новой дискуссии, подтверждает *Филеб*, 23 b.

[4] 23 c—27 b. Перечень этих категорий в 27 b, окончание.

[5] 27 c—30 e.

[6] 27 e.

[7] 30 e. Доказательство проводится в два приема: a) все приходят к согласию в том, что упорядоченное движение космоса происходит не случайно (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

2. Вторая часть уточняет, в каком смысле беспредельно удовольствие,[1] и характер причины, коей является ум.[2] По завершении этой работы законы «эвдаймонического» смешения проясняются сами собой,[3] позволяя нам решить, что — удовольствие или ум — ближе к смеси и потому обладает правом на второе место в иерархии благ.[4] Вот этой второй частью нам сейчас и предстоит заняться.

a) 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.[5] 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 природе более сродни благу. Значит, определение составляющих счастья как высшего блага сводится к определению видов удовольствия и знания и последующему выбору из них видов наиболее подходящих.

b) Так вот, если опустить разнообразные отступления, которые прерывают наш продолжительный раздел, самый настоящее пространное повествование, то все удовольствия можно свести к четырем видам.

б. 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, 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.

так же присущий нам есть не что иное, как частица *нуса* космического (30 a). А поскольку космический — это всеобщая причина, необходимо, чтобы и наш производный был причиной смешения, или *эвдаймонии*.

[1] 31 a—55 b.

[2] 55 c—59 d.

[3] 59 e—66 a.

[4] 66 a окончание — 67 b.

[5] 13 a—20 b.

Итак, перед нами первый вид удовольствия — свойственный телу.[1]

в. Второй вид удовольствия, присущий уже душе, возникает благодаря чувству *ожидания*: ожидание удовольствия — это удовольствие, а ожидание страдания — это страдание.[2]

г. 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.[3] Но встречаются ли на самом деле удовольствие и 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.[4]

---

[1] 31 c—32 b.

[2] 32 b—c.

[3] Так, по крайней мере я, понимаю сложный и противоречивый пассаж 32 c—d.

[4] Ср. в общем, 33 c—50 e, подробнее 34 e—37bи46 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.

д. 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 не чувствуется и, стало быть, не вызывает никакого страдания, тогда как удовлетворение лишения по своему обыкновению приятное ощущение вызывает: в этом случае мы получаем чистое удовольствие.

---

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 (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, душевное удовольствие в предвкушении 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, 58 a — комедий — следует восхитительный анализ «комического» смеха, 48 a—50 d). В целом следует со гласиться с тем, 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.

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.[1] 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,[2] 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.[3] Так вот, если с познавательными удовольствиями все ясно, то удовольствие эстетическое нуждается в некотором уточнении. Хотя эстетическое удовольствие испытывают при встрече с красотой в красках, очертаниях, запахах и звуках,[4] 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. То, что касается очертаний, справедливо также в отношении красок и звуков. Дивные, нежные и ясные звуки, составляющие чистую мелодию, восхитительны красотой не относительной, но прекрасной самой по себе, и тем

---

[1] 51 a, cf. 42 d—46 a.

[2] 52 a.

[3] 52 a—b.

[4] 52 b.

же свойством отличаются удовольствия, которые они вызывают.[1] То же самое можно сказать и о запахах, хотя удовольствие от них и не столь божественного рода.[2]

II. Из этого следует, что эти чистые удовольствия суть удовольствия *истинные*.[3] Разве чистое и беспримесное удовольствие не ближе к истине, чем удовольствие необузданное, какими бы ни были его величина и сила?[4] Капля чистой белизны вызывает большую радость, нежели изобилие белизны смешанной, поскольку капля чистой белизны правдивее и прекраснее.[5] Точно так же и всякое удовольствие без примеси страдания, пусть даже незначительное и малое, гораздо приятнее, правдивее и прекраснее удовольствия смешанного, даже если последнее более живо и более значительно.[6]

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 характерно для удовольствий необузданных. Следовательно, 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».[7] Так, значительное изменение претерпевает сама сущность чистых удовольствий: именно они переходят из последней категории сущего в первую. Но оказавшись в разряде предела, они должны быть сродни также идеям, которые при всем своем составном

---

[1] 51 d.

[2] 51 e.

[3] 51 b.

[4] 52 d.

[5] 53 a—b.

[6] 53 b окончание.

[7] 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, 52c.

и смешанном в сравнении с единым-пределом в характере тем не менее в области чувственного выступают именно как. Теперь не так уж сложно найти и метафизическое основание этой. Наверно, уже понятно, что эстетические удовольствия сопутствуют не видению чувственных объектов, но видению прекрасного самого по себе или по крайней мере видению 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,[1] а вскоре будет на этом настаивать.[2] Наконец, природа удовольствия должна соответствовать природе созерцаемого объекта. Значит, если объект принадлежит порядку умопостигаемого, а умопостигаемое по отношению к чувственному оказывается пределом и мерой, то удовольствие, которое возбуждает этот объект, само по себе будет также причастно. Доведем эту пропорцию до ее логического завершения. Если созерцаемый объект является самим единым, формальным принципом, если он — Бог и мера всех вещей,[3] 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,[4] которая пытается доказать, что удовольствие — это не бытие, а становление. Но ведь бытие само по себе, имеет статус цели, а становление — статус средства к ее достижению. Кораблестроение, например, служит для постройки кораблей. Краска, которой их покрывают,

---

[1] 52 d.

[2] 55 c—59 d.

[3] *Законы*, IV. 716 c.

[4] По-видимому, Спевсиппа; см. **Климент Александрийский**, *Строматы*, II, 21.

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.[1] Но цель принадлежит к категории Блага. Следовательно, если удовольствие — это становление, если оно не цель, то мы должны отнести его к категории, от категории блага отличной.[2]

Эта аргументация выглядит адекватной до тех пор, пока мы приравниваем удовольствие к удовлетворению какой-либо потребности, то есть во всех тех случаях, когда удовольствие носит составной характер и смешивается со страданием. Действительно, во всех этих случаях благо, цель, 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,[3] как мы уже ничего не ощущаем: удовольствие всего-навсего соответствует движению,[4] благодаря которому возвращаются в обычное состояние. 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.[5] Здесь не

---

[1] 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).

[2] 54 d.

[3] Ср. *Ник. эт.*, VII, 11, 1152 b 13: всякое удовольствие — это осознанное восполнение своей природы, где естественное состояние. Весь последующий пассаж написан под непосредственным влиянием *Филеба*.

[4] *Ник. эт.*, X, 2, 1173 a 30 сл.; 4, 1174 b 10.

[5] 55 a.

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», которое Аристотель назовет «деятельностью». Лучший комментарий нашего пассажа содержится в одном аргументе *Этики*, где Стагирит осуждает теорию удовольствия-становления:[1] «Нет необходимости в предположении чего-то лучшего, чем удовольствие, под тем предлогом, что цель становления, по утверждению некоторых, лучше самого становления. 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 осуществляя наши способности.[2] Наконец, не во всех удовольствиях цель отлична от самого удовольствия, а только в удовольствиях тех, кто движется к восполнению своего естества.[3] **Так что несправедливо определять удовольствие как** *осознанное становление*: скорее его следует назвать *осуществлением наших естественных способностей* и заменить эпитет *осознанное*,[4] на эпитет *беспрепятственное*».

---

[1] VII, 12, 1153 a 7—14. Я придерживаюсь перевода, предложенного в моем исследовании: **Аристотель**, *Удовольствие*.Vrin, 1936.

[2] Обладание неотделимо от использования. Аристотель различает две эти категории, ср. *Ник. эт.*, I, 8, 1098 b 31—33: 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.

[3] Совершенное состояние, присущее тем, кто живет в согласии с природой.

[4] Ср. *Политика*, Д 11, 1295 a37 e,, [Если верно сказано в нашей *Этике*, что та жизнь блаженная, при которой нет препятствий к достижению добродетелей]. Это слово снова появляется только в этом

с) 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 и в то же время отлично от всех остальных удовольствий, которые исходят от ¥рейспн. 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 предполагает связь с мышлением. Оно самопроизвольно возникает из мыслительной деятельности. Без мышления, без цсьнзуйт, 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

пассаже, ср. *Ник. эт.*, I, 10, 1101 a 14—15: Что же мешает назвать счастливым того, кто действует в полноте добродетели?

[1] 55 c—59 d.

[2] Букв.: чего-либо «надтреснутого», «дырявый», ср. «пройти через решето». Мне очень нравится конъектура Виттенбаха: ложно звучит вместо имеет изъян; ср. *Теэтет*, 179 d.

обнаружим чистейшее по природе и не воспользуемся для общего решения самыми истинными частями как ума и знания, так и удовольствия».[1]

Для начала выделим две группы наук, или знаний: целью одних будет изготовление,[2] а другие будут отвечать за воспитание души.[3] Рассмотрим прежде всего ремесленные 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 и приобретается с помощью опыта и некоторого навыка: таковы музыка, медицина, земледелие, навигация и военное искусство. Зато строительное искусство 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, а остальные — приравнять к рангу музыки.[4] Что касается самой арифметики, то она также делится на два вида.[5] 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-

---

[1] 55 c.

[2] То, что Аристотель называет *пойэтической* наукой.

[3] 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*.

[4] 56 c.

[5] 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, своего рода наука наук, поскольку ее объектом является само бытие, подлинное и вечно тождественное по своей природе; следовательно, эта наука — наука *предводительница*, так как она намного превосходит в истинности все остальные науки. В данном случае для нас не важно, что самым полезным считается искусство убеждения. Наш критерий — не польза. Наша цель — найти науку, предмет которой ясен, точен и наиболее истинен. 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,[3] могут прийти только к мнениям. Так обстоит дело с науками о природе, которые занимаются этим миром, его возникновением и всей совокупностью действий и претерпеваний, которые в нем происходят.[4] Они не учитывают вечное бытие, но рассматривают только возникающее, долженствующее возникнуть и возникшее. Но есть ли хоть что-нибудь ясное и согласное с самой 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 реальностях

---

[1] 56 d—57 b.

[2] 57 d.

[3] Этой человеческой сферы и этих кругов (не ведая).

[4] 59a.

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 и мудрости является само бытие, бытие абсолютное.[1]

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?[2] 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. Поэтому и не удивительно, что перед началом смешения учитель взывает к богам.[3] Он обращается к Дионису и Гефесту. В данном случае Гефест — это божественный виночерпий.[4]

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?[5] Еще более ценно упоминание Диониса. Сейчас перед нами бог вовсе не вина,[6]

---

[1] 59 a—d.

[2] Примечателен следующий образ: (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.

[3] Так помолимся богам и начнем смешивать, 61 b окончание.

[4] 61 c: перед нами, точно перед виночерпиями, Il., I, 597.

[5] Ср. *Федр*, 247 d—e.

[6] Бёри, *ad loc.* В нашем тексте речь никоим образом не идет о вине, но о воде и меде: другая (струя) разумения отрезвляющая и без

но мистического вдохновения,[1] гарант бесконечной жизни.[2] В *Ионе*[3] 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.[4] 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 иещьт мгновенно поглощается видением Прекрасного.[5] Здесь следует задуматься прежде всего обо всем платоновском учении в целом. «Эвдаймоническая смесь» даруется богами. Познать ее — значит свершить самое совершенное религиозное действо.[6] Поэтому перед нами возникают два очередных вопроса: какие *элементы* входят в состав смеси и каков *закон* ее смешения?

б) Можно ли смешивать всякое удовольствие со всяким познанием?[7] Нет, смешивают только истинные удовольствия

примеси вина, 61 c.

[1] *Федр*, 265 b.

[2] Внемли мне, отче, смертных услада — вечноживущей души повелитель, **Меланнип**., фр. 6. Эдм.

[3] 534 a.

[4] 253 a. Эту конъектуру поддерживает г. Робен, *цит. соч.*, с. XCIX, примеч. 1, поскольку она, «похоже, снимает все вопросы» относительно упоминания вакханок.

[5] *Федр*, 241 a сл., 249b сл., 265 b.

[6] По-моему, менее предпочтительно мнение Винкельманна: он полагает, что в этом пассаже говорится о подношениях меда и воды, 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, (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 получаем 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.

[7] 61 d.

с чистыми познаниями, то есть удовольствия теоретические с познанием неизменного бытия. Всякое другое наслаждение исключается само собой, поскольку оно может только помешать познанию.[1] 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[2] 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» („кбньн) располагает тем, что требует природа высшего блага;[3] значит, ей гарантировано и само это благо, то есть она должна получить блаженство, о котором говорит *Федон*. *Филеб* присоединяет к другие дисциплины[4] 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. 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, если, конечно, он хочет жить жизнью свободного человека, а не животного или раба.[5] И все же эти вспомогательные знания остаются только побочным средством. Они не составляют сущности счастья. Их впускают только в силу их пользы. Они служат телу и отвечают требованиям жизни в обществе, нашему обычному состоянию в дольнем мире. Но в другом мире нет никакого тела, никакого государства. Там душа свободна и безза-

---

[1] 63 d—64 a.

[2] 62 e.

[3] 61 e: итак, если мы смешаем сначала истинные части того и другого, то увидим ли, что этой смеси д остаточно, чтобы доставить нам самую желанную жизнь, или же м ы будем нуждаться еще в чем-либо?, ср. 62b: он получит достаточное знание.

[4] О других удовольствиях не может быть и речи.

[5] Если, конечно, наша жизнь будет хоть в какой-то степени жизнью], 62 c, ср. жизнь, которую следует прожить, *Апология*, 38a; *Пир*, 211 d; и **Еврипид**, *Алкеста*, 800—802: спесивым же… по правде, жизнь не в жизнь, а только мука.

ботна. Ибо все ее удовлетворение заключается в видении идей.

в) 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. Всякое сочетание подчиняется своему закону; смесь может быть ценной или не стоить решительно ничего именно в силу соответствия этому закону.[2] Если нет *меры* и соразмерности, 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, но о случайном скоплении обособленных частей. Значит, собственная природа *блага* подразумевает меру и соразмерность. Коль скоро так, она переносится в природу *прекрасного*, ведь мера есть то же самое, что красота и совершенство.[3] Но мы установили, что составляющие смеси, удовольствие и ум, должны быть *истинными*. Следовательно, идея блага должна определяться следующими тремя свойствами: соразмерностью, красотой и истиной. Таковы отличительные свойства блаженства.

Теперь мы можем быть сведущими судьями. Удовольствие и разумение должны цениться постольку, поскольку они сродни высшему благу.[4] 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 сластолюбия чувств? Что-нибудь более необузданное? Что-нибудь более смешное и скверное?[5] Напротив, разумение — это то же самое, что и истина, или по крайней мере то, что более всего на нее походит. Знание и

---

[1] 64 c: речь идет сугубо о *формальной* причине.

[2] *Там же*. 3 64 d.

[3] Примечательно, что в данном случае слово используется в своем исходном значении и указывает не на нашу «моральную добродетель», но на всякое совершенство, и прежде всего — физическое.

[4] 65b.

[5] С двойным значением одновременно *уродливого* и *позорного*.

ум — дети меры. И наконец, можно ли вообразить, чтобы мудрость не была прекрасной?[1]

---

[1] 65 c—66 a. На протяжении всего этого пассажа дискуссия все время отклоняется в сторону. Ясно, что при сведении удовольствия к чувственному наслаждению, предпочтение необходимо отдать мудрости. Однако Филеба, равно как и Эпикура, не совпадают. 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», но что она содержит удовольствие в себе (*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. Оно, конечно же, сопутствует созерцанию, но созерцание им не определяется. Стало быть, каким бы истинным, каким бы соразмерным (ср. *Фил.*, 52 c) мы ни считали

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, данный отрывок следует рассматривать в контексте всего диалога. Так вот, ранее блаженство, или высшее благо, было названо своего

несмешанное удовольствие, в составе счастья первым оно не будет, оно не может быть формальной причиной смеси. Это станет яснее чуть позже при рассмотрении отношений между блаженством, внутренним состоянием, имманентным человеку и трансцендентным благом-единым. В заключение отметим, что в перечне наград за то или иное совершенство 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 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.

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, 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, 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 единоблаго. Конечно, сама идея, (будучи мерилом и надлежащей степенью), также является мерой по отношению к высшему «эвдаймоническому» благу, соразмерному: она его завершает, доводит до совершенства и наделяет статусом предела. Она творит из него предмет красоты, 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 мерило также зависит от меры. Именно мера и предел, составляют истинную причину, по отношению к идее и сущему. Таким образом, все наше рассуждение о блаженстве и высшем человеческом благе связывается с учением Плато-

на 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.

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 мЭфспн, 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. Счастье — это, а 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]

[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

I. Ближе всего к мере смеси, конечно же, находится сама *мера*; таким образом, первую, и по праву главенствующую,[1] группу составляют мера, мерило и надлежащая степень. Понятно, что мера в этой тройке вовсе не означает «своевременность»: в данном случае перед нами уровень вечной природы, уровень умопостигаемых реальностей, которые абсолютно неизменны и потому вечны. Это просто синоним, который указывает на «должную степень», «точное соотношение», возникающие благодаря мере.[2] Являют два аспекта меры; сначала это «мера, взятая сама по себе и абсолютно тождественная с трансцендентным единым», затем — «мера в подчиненном мере (mesur) объекте», имманентная объекту, которому она сообщает меру так же, как единое имманентно идеям, которые оно наделяет формой и бытием. По-видимому, форму можно понимать только в медиальном залоге. В данном случае совершенно безразлично, как она связана с сочетанием как с подлежащим или как с дополнением. Утверждать, что стяжает себе вечную природу, или что вечная природа получает качество — значит утверждать одно и то же. Здесь может возникнуть сомнение в том, чтобы Пла-

---

смеси с их формальной причиной. Да и вообще, поскольку высшее благо уже имплицитно содержится во втором классе, оно не может быть суммой, сочетанием 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; 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, а «четвертому и пятому» на неравные реальности, поразному удаленные от этой причины?

[1] 66 a, окончание.

[2] Ср. **Вламовиц**, *Платон*, II, 357; *Политик*, 307 b; и мою статью *Учение об удовольствии от первых мудрецов до Эпикура*, *Rev. des Sc. Philos. et Thïol.*, XXV, 2, p. 251.

тон упоминал вечную природу идей и единого в сочинении, где говорится исключительно о человеческом благе.[1] Эту сомнительную интерпретацию принято объяснять либо неуместным словом,[2] либо предлагают понимать слово цэуйт в аристотелевском смысле:[3] Это якобы вечная природа, как ее понимает Стагирит, природа, в которой идея 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, 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, об-

---

[1] К тому же большие сомнения вызывает надежность текста, ср. выше, примеч. 3.

[2] «The words are plainly corrupt, and the mischief is the» [Текст безнадежно испорчен, и главной причиной тому], **Тэйлор**, *Платон*, с. 433, примеч. 1. Откуда конъектуры Бёрнета. Того же мнения придерживается и **Диэс**, *Вокруг Платона*, II, 385, который предлагает читать засвидетельствованное в одной глоссе (correction marginale) рукописи W.

[3] **Бёри**. *цит. соч.*, с. 174: «The 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.» [*Фюзисом* вещи можно назвать ее составное единство, состоящее из формы и материи... так, субст. Цэуйт может означать множественность, или составной характер». Но характерно ли такое понимание для Платона?

ладающих вечной природой. Последняя инстанция блаженства — это благо-единое. Так что упоминание 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 формальной причине, занимает *соразмерное благо.* Ограниченное пределом непосредственно продолжает. 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 видение бытия, а также потому, что этого знания в конце концов сводится к 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, мЭфсйпн. Оно — соразмерное, оэммефспн, 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 оэммефспн, это те самые качества, которыми выше характеризовалось высшее благо.[2] Да и о каком еще могло бы говориться в нашем диалоге? 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. Но ведь предмет *Филеба* — это

---

[1] **Виламовиц**, *цит. соч.*, II, 357.

[2] 64 e—65 a.

блаженство = высшее благо, которому, как уже говорилось, присущи три следующих качества: красота, соразмерность, истина.[1] 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? Не потому ли, как того хочет Бёри,[2] что три первых класса последовательно указывают на три комплементарных аспекта высшего блага и что, по собственному признанию Протарха, либо тождествен, либо более всего на нее походит?[3] 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 мере. Столь радикальное отделение пунктов 1, 2, 3 от пунктов 4, 5 выглядит 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,[4] что тождествен или наиболее подобен истине, то в других местах в зависимости от истины различаются не ум, а чистые удовольствия[5] и точные науки.[6] 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,

---

[1] 65 a.

[2] *Цит. соч.*, с. 170.

[3] 65 d. Бэдхэм и Бёри усматривают намек на эту доктрину в самом тексте 66 b. Но стоит ли понимать в данном случае полнозначно? Не говорится ли здесь попросту: «Ты не очень уклонился бы от истины, ты был бы прав»?

[4] 65 d.

[5] 52 d, 53 a—c: малая толика подлинной белизны вызывает большее удовольствие, нежели изобилие белизны смешанной.

[6] 57 d, 58 a, c—e, 59 a—c.

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. Связь эта не может быть прерогативой ума, поскольку она характерна также для познания.

Казалось бы, на это можно резонно возразить тем, что различие 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, как раз для того, чтобы указать на подлинность познающей мысли.[1] Он даже ставит их на один уровень. «Относительно того, что не содержит в себе какой-либо устойчивости, мы вообще едва ли можем получить что-либо устойчивое... Стало быть, нет такого ума и такого знания, которые обладали бы истиной относительно этого... 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 и разумение? Стало быть, если эти имена правильно применены к мыслям о подлинном бытии, то их можно назвать самыми точными».[2] 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. Словом, разделение этих двух классов проводится совершенно сознательно. Платон хочет показать, что ближе к мере, в большей степени ему причастен, сильнее ему подчинен. Зачем философу это нужно?

---

[1] 58 d, 59 b, c—d.

[2] 59 c—d.

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 объединенными 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 в его познавательной деятельности, от этого первого соразмерного, действительно первого согласно порядку бытия, 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 :

это познает идеи, поскольку он им сродни; это причастен их статусу, то есть их вечности; это , в конце концов, бессмертен. Здесь он созерцает или пытается созерцать. Но полноту видения 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 сразу же после *его* активизации, ибо всякое мышление есть деятельность ума.

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 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 б‡фйпн, 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.

2.4. 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 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.[3] Чем больше истины в объекте

---

[1] 52 a (см. 58 d: 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 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] 66 b—c, согласно тексту Бёрн.

[3] *Филеб*, 58 d.

познания, тем чище удовольствие. Малая толика чистой белизны доставляет большую 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 видению бытия-в-себе. Теперь блаженство удовлетворяет уже всем необходимым условиям: оно становится 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—отом 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.[1] Благо связует все мироздание,[2] оно — начало, дающее ему порядок.[3] Как совместить эти положения? Какова на самом деле

---

[1] *Гос.*, 517 b.

[2] *Федон*, 99 c.

[3] См. *Горгий*, 507 d—508 a.

цель человека, его цель, по отношению к которой все остальное — только средство? Что это: счастье субъекта, блаженство как субъективное состояние 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.[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 отчасти принадлежит войску, но главным образом он зави-

[1] *Метафизика*, Л, 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 в устройстве вселенной, см. *Горгий*, 507 d—508a.

сит от военачальника. Стало быть, благо войска заключается именно в личности военачальника, ибо не военачальник существует благодаря порядку, а порядок существует благодаря 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, мироздания [предельное].[1] Здесь — основополагающее положение Стагирита. Все существующее в природе предполагает определенную завершенность, цель. 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 составляла бесконечный ряд типа: ходьба для здоровья, здоровье для счастья, счастье ради чего-то еще и так беспрестанно одно ради другого».[5] «Значит, цель 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

---

[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.*, 207a 9; 245b 3сл.; *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.*, б 2, 994 a 1 сл. Относительно той же идеи счастья — конечной цели—см. уже *Пир*, 204 d—205 a, и выше, с. 290—292.

пределу. Это было бы безрассудно. Человек разумный всегда действует только ради чего-то, и это что-то — предел, ибо конечное есть предел».[1] 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 простирается власть. 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.

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, 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 приступает к обоснованию своих моральных взглядов на новые принципы. Такое методологическое расхождение наводит на мысль, что в данном случае Аристотель не почувствовал разницы

[1] Мет., 994 b 9.

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 становится равным количеству естественных форм. Растение получает завершение, когда оно расцветает, животное — окончательно сложившись в организм, обусловленный его видом: состояние расцвета, кмЮ, 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 субъекта. Между тем по своей сути данное состояние есть состояние познавательное, ведь главным элементом этой смеси является созерцание истинного, идеального прекрасного. Удовольствие, из такого видения 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 интуитивном 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 большую радость, нежели созерцание чувственного,[2] 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 бы-

---

[1] **Burnet**. *The ethics of Aristotle*, предисловие, с. v, и введение.

[2] Если, конечно, видение чувственного для Платона вообще доставляет хоть какую-то радость.

тия, 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 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 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, то возможно ли оно факти-

[1] **Клеанф**, *Гимн Зевсу*, ст. 4—5.

чески? 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 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.[1] 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 ученики забыли? 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

[1] **Аристоксен Тарентский**, II, с. 30 Meibom; ср. **Л. Робен**, *Платоновская теория Идей и Чисел*, 1908, с. 505, примеч. 453, I.

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 . 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: цхгу РмпЯщуйт иет. 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 всего 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

[1] Конечно же, мы помним о Плотине и его учениках. Но Климент Александрийский появляется раньше.

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, 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

[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.

скверный человек, тиран, неизбежно является также и самым несчастным; 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. 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, состоянием. С другой стороны, если блаженство это прежде всего, 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?[1] 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 со страданием несовместима. Она — высочайшее усилие нашего разума, или по крайней мере предполагает такое усилие: видение бытия — это дар,

[1] *Гос.*, II 361 b—362 a.

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 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 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 справед-

ливости. Можно со всей уверенностью утверждать, что эта вера была уделом Сократа. 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* . 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 осно-

вывается 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 существовании, 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. 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.

2.5. Благо и Прекрасное

Душа обретает блаженство, достигши после смерти незримого.[1] Но блаженство заключается не только в постижении объекта познания. Этот объект был желанен. Его любили. Поэтому блаженство возникает из-за того, что мы, на-

[1] *Федон*, 81 a.

конец, располагаем возлюбленным.[1] Таков первый набросок учения о любви в *Федоне*, набросок, 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

---

[1] *Федон*, 65 c: душа стремится к бытию; 66 b: дотех пор пока душа человека неотделима от того зла, каковым является тело, ей никогда не овладеть полностью предметом своих желаний, предмет же этот — истина; 58d: 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; 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? Когда умирают наши желанные: возлюбленные, супруги, дети — сколь многие из нас сами решались встретиться с ними в Аиде 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?

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 видение, 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 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 экста-

за.[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 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.[2] 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

---

[1] Скорее, в этимологическом понимании этого слова: «выход из себя», а не в собственном его значении интеллектуального экстаза.

[2] 178 d.

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, 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. 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.[1]

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 своего возлюбленного лучше, а возлюбленный извлекает из этого общения все, чтобы таковым стать.[2] 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 иоций-

[1] 178 c—179 d.

[2] 180 d—182 a.

цев.[1] Тут нет ничего абсолютного. Взятое отдельно, само по себе, никакое дело не является ни прекрасным, ни безобразным: «прекрасным его делает красота исполнения». Отсюда берет свое начало благородная дружба, когда, оказывая друг другу услуги и подчиняясь законам природы,[2] влюбленный побуждает возлюбленного вступить на стезю мудрости и чести, 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.

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 кьумпт. 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 подтверждают в отношении мира. Все они — только более или менее различные аспекты всеобщей «эротики».[3]

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

---

[1] 182 a—d.

[2] 184 b.

[3] См. 186 c, медицина; 187 c, музыка; 188 b, астрономия; 188 d, искусство дружбы человека и божества.

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 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 же основании любовь счастье гарантирует? Почему блаженства, нашей последней цели, мы достигаем именно в силу любви, а не в силу какого-ли-

---

[1] 192 c—e.

[2] 197 b—e.

[3] 204 e—205 a.

бо 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 безобразном, 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 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 собствен-

---

[1] 206 a оконч., 207 a.

[2] 206 b—207 a.

ных инстинктивных устремлений. Конечно, в конце концов добротолюбие и эгоистическое вожделение совпадают: человек становится хозяином собственного блага. Но в обмен на него он должен отдать 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. 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.[1] 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, 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.[2] О самом восхождении мы уже гово-

---

[1] Там же.

[2] 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 аб-

рили.[1] 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 теоретического 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, 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 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

солюту. 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.

[1] См. выше, часть первая, глава III, с. 165—168.

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 согласии с платонизмом католические теологи утверждают, что для посмертного видения Бога человеческому разуму необходим какой-то другой свет, «сияние славы», благодаря которому он раз и навсегда причащается такому видению.

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. В случае с прекрасным предметом весь этот труд ни к чему.

[1] См., *Федр*, 249 b—250 b.

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: справедливость, умеренность, мудрость, знание, ум, красоту, и ни одна из них не затмевала собой другую. Но после падения души идеи гаснут в тех образах, которые здесь им подражают. Душа больше не различает идеи. Она может вновь обрести их только в том процессе индукции, рассуждения, который Платон называет припоминанием. Непосредственно ощутима только красота. Ее мы «воспринимаем» все еще непосредственно, с помощью зрения. Она сохраняет свой наглядный характер, 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, ско-

рее, 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 видение. 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 проявляется, 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 равнознач-

но 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, а ум. 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, во-первых, усиливают стремление к познанию бытия 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. 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, как видимый мир содержит нас и всех видимых животных. Чтобы был как можно прекраснее, он должен быть завершенным во всем, тогда его можно будет назвать всесовершенным живым существом. И уже как таковой он обретает тожество со своим родом: живое существо-в-себе и его копия оказываются одинаково уникальны.[3]

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. 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, составленное из завершенных частей 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». 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

---

[1] 20 сл., 60 с сл.

[2] *Тимей*, 30 с: ибо подражание неполному никоим образом не может быть прекрасным.

[3] 31 b.

подобие в мириады раз совершеннее различия.[1] 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. Теперь мир самодостаточен и не нуждается ни в каком органе для связи с чем-то другим, поскольку он — один, и кроме него ничего нет.[2] Таким же вышло и кругообразное небо, облекающая и движущая мироздание душа его: Бог сотворил небо одним-единственным и одиноким, «способным пребывать в общении с самим собою, не нуждающемся ни в ком другом и довольствующимся познанием самого себя и содружеством с самим собой. Вот каково счастье созданного демиургом бога».

Итак, то, что главными свойствами красоты являются завершенность и самодостаточность, которая из совершенства следует, это ясно. Далее, из них вытекает третье свойство, соответствующее третьему качеству блага в *Филебе*. Здесь благо именуется еще. 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». 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.[3] Прекрасное соответствует нам потому, что оно нас *восполняет*, и потому, что, восстанавливая нас таким образом в нашей истинной природе, оно восстанавливает всеобщий порядок и служит нашему умиротворению.

---

[1] 33 b.

[2] 33 c—d.

3 Оба этих положения отвергаются также в *Лисиде*.

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! Влюбленному не передать своих переживаний. Его мысли весьма далеки от плотского удовольствия. Соединить двух в одно, — 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,* п„кейьфзт, 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.[1]

6. Но счастье души предполагает двоякую полноту: полноту в интенсивности и полноту в продолжительности. Предельная интенсивность жизни ощущается при соприкос-

---

[1] Главным источником § 4 и 5 послужил *Пир*, диалог дидактически и методологически более строгий, чем *Федр.*

новении с бытием. После того как диалектика обрывается непосредственным видением 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, она сама обретает. Теперь у нее есть все. Она вновь едина и целостна. Она самодостаточна. Отныне ее удел — 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 эгоистическая любовь жаждет наброситься на сей прекрасный предмет и покорить его сладострастными наслаждениями.[1] Тогда, вспомнив о природе красоты, виденной в возлюбленном и благодаря возлюбленному, самозабвение останавливает ретивого скакуна. Если черным конем руководит только его слепая страсть, то сам возница охвачен благоговением. По окончании их борьбы может идти за возлюбленным лишь со стыдом[2] и боязнью.[3] Необходимость

---

[1] 254 a.

[2] 254 e окончание.

[3] 253 c—254 e окончание.

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,[1] Платон далее повествует исключительно о любви самозабвения. Как же быть с бессмертием?

---

[1] 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, *Евтидем*, введение, с. 142. Здесь можно внести большую 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 противоестественна].

Конечно, его обретают. Ведь в *Пире* после инициации посвященному недвусмысленно обещают бессмертие как преимущество, 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? Неужели ты не понимаешь, что только тогда, когда он узрит прекрасное с помощью подходящей для такого видения 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».[1]

Итак, влюбленного можно сравнить с женихом идеи. От их брака рождается подлинная добродетель, и по закону бессмертия эта являет влюбленному его другое Я, в котором он обретает новую жизнь и которое продолжает его существование, а значит, исключает его смерть. 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 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

[1] *Пир*, 212 a.

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 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 запредельно, которое есть источник. Субъект, как бы мы его ни понимали — как субъект познания или как субъект вообще, — получает свое 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 для души восполнением, прекрасное неизбежно воссоздает душу в ее изначальном единстве. Но восстановление это — следствие общности их субстанции. 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, *воссоздает* сам себя. Воссоздается не что иное, как только теперь уже *истинный*, 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 существа 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[3] с подлинным бытием, породив 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 , 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

---

[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.

[3] Образ брака повторяется в 496 a.

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 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 мудреца возникнет из созерцания, причем 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*, мысли которой находят отголоски на протяжении всего существования христианства: «Мы станем убеждать юношу[1] 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, задачей которых служит осуществление цели вплоть до самой незначительной ее детали.[2] В составе этого целого, несчастный, твой жребий — также одна 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 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 от-

---

[1] Который не верит в Провидение.

[2] Боги-посредники: хорошо известна роль *Архонтов* в последующей мистике.

ношении превосходит, или, по крайней мере, 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 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, а значит—ик блаженству. Степень его причастности мы попытаемся определить в следующей главе.

3. ОБЩЕСТВЕННЫЙ КУЛЬТ И РЕЛИГИЯ МУДРЕЦА

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, цель и предел одновременно.[1] Попытаемся раскрыть указанные два аспекта, какой бы сложной ни была эта соблазнительная задача.

---

[1] Ср. **Wilamowitz**, *Der Glaube d. Hellenen*, II, 260.

1. Прежде всего отметим вместе с Виламовицем[1] 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. Чтобы личные отношения с божественным приобрели всю свою значимость, афинянин должен был стать гражданином мира. Мудрецы Портика только кодифицируют и узаконят сложившееся положение вещей.[2] 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?[3] 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.

---

[1] Там же, II, 246—249.

[2] См. замечательное исследование **W. W. Tarn**, *Alexander the Great and the unity of mankind,* Proceedings of the Brit. Acad., vol. XIX, mai 1933.

[3] По-видимому, дем Коллита находился к югу от Акрополя.

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».[1] 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 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,[2] 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 аб-

[1] *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.

[2] См. II часть, гл. I.

солютного блага совпадает с пиком религиозного переживания и что сам акт видения 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.[1] 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.[2] Два ученика Академии, 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:[3] оно будет «главным законом», на нем следует приносить

---

[1] *Гос.*, VI, 506 e.

[2] Написанном примерно в 351 году, когда Платону было около 78 лет. Подлинность письма защищали Бринкман (за которым следует Ёегер, *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. Souilhй), 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.

[3] Ср. заключение письма Эпикура Менекею.

клятвы, как при заключении всякого договора, «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».

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 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. Правителю недостаточно внедрять свои постановления насильно, ведь, как мы помним, город составляет единое тело.[1] Жизнь, счастье, человеческие устремления каждого гражданина и

[1] Сравнение принадлежит самому Платону, IV, 420 с сл. Примечательно следующее установление: ты смотри, выходит ли у нас краси-

в том числе самого правителя связаны с состоянием и чувствами сограждан. Единственный индивид, который здесь принимается 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* вцелом. 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.

вым все в целом, когда мы каждую часть передаем подобающим образом, 420 d; ср. *Федр*, 254 c, 268 d; **Аристотель**, *Поэтика*, 1450 b 1—2.

[1] Помимо текстов из «Законов», которые мы цитировали во введении (глава II), см. надгробное слово Перикла, **Фукидид**, II, 38, 1: 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: они благоустроили нашу жизнь, учредили каждодневный ее уклад. Эта мысль развивается в двух направлениях: 1) обучив ремеслам, 2) показав, как изготавливать оружие и им пользоваться.

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 неуспевающие. В конце концов остается лишь самая малая толика избранных. Им предстоит вести особенный образ жизни. Предполагается едва ли не полное их уединение. К видению 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] Ноесли 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

[1] См. *Гос.*, VI, 420 e—421 b.

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 справедливости. 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 уже рамки, которые ограничивают свободную фантазию индивида. 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 видения, 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 видении 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. 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 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 видению: 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.

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 родника, 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.

---

[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: красота, кото-

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 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 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

рая есть самое священное, достохвальное и божественное из всего сущего.

[1] О чем свидетельствует также Дион Хризостом.

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 видение 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 деятельность, которая им обусловлена. Можно ли обречь себя на долгие годы учения, можно ли взяться за труды, 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 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 сто-

роны, 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.

V. СОЗЕРЦАНИЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

1. 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 долж-

[1] **Еврипид**, *Ион*, 796 сл.; ср. *Ипполит*, 742 сл., 1292.

но 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.[1] Ему было тринадцать лет, когда Алкивиад, кумир его сограждан, отплыл в Сицилию с цветом Афин. В его сердце нашли отклик прекрасные стихи Еврипида: «Эти мужи восемь раз сиракузан в бою побеждали; Равными были тогда жребии волей богов». К моменту победоносного возвращения Алкивиада в Геллеспонт[2] он достигает зрелого возраста. Затем — череда катастроф начала века: уничтожение афинского флота при Эгоспотамах,[3] вторжение Лисандра в Афины с последующим разрушением Длинных стен,[4] тирания Тридцати, бунт Фрасибула,[5] суд над Сократом.[6] 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 нереализо-

---

[1] Смерть Перикла: 429 г.; рождение Платона: 428/427 г. 415 г. до н. э.

[2] 407 г.

[3] 405 г.

[4] 404 г.

[5] 403 г.

[6] 399 г.

ванная деятельность, отказ от которой означал стремление осуществить ее наверняка».[1]

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 Сиракуз 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

[1] **Диэс**, введение к *Государству*, с. V.

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, 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.

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 полноправным наставником в своем учении и в своих замыслах, то есть с момента написания его великих метафизическеских диалогов, начатых после основания Академии,[2] 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 все-

[1] *Законы*, V, 731 d—732 a, ср. X, 903 b—e.

[2] 388/387 г.

го 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? 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 этого достичь без их затвора? В своем уединении мудрец продолжает служить госу-

дарству. 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 преисполни-

лись 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]

Теэтет принадлежит к числу сочинений, в которых повествуется уже не об идеале, как в предыдущих диалогах,[2] но о ме́тоде 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:[3] 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.[4] И вот *Теэтет* как раз и рисует предварительный образ правителя-созерцателя: правитель-

---

[1] VI, 496 c—e.

[2] О философском идеале говорится в *Федоне* и *Пире*; об идеале философско-политическом — в *Государстве*; об идеале педагогическом — в *Федре*.

[3] *Гос.*, IX, 592 a—b.

[4] 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*.

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 .

Двадцать лет отделяют написание *Теэтета* от смерти Платона.[1] За это время он дважды возвращается в Сицилию, чтобы воплотить в жизнь свой идеал государства.[2] Смерть не позволяет ему 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 по-

[1] 367—347.

[2] 367—366. 361—360.

пробуем понять, отошел ли автор *Законов* от учения о созерцании окончательно или же, скорее, некоторые положения *Законов* предполагают понимание этого учения как необходимое условие.

2. УЕДИНЕНИЕ МУДРЕЦА

2.1. 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, большую 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

[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.

говорить, что он не способен к общественной жизни и представляет собой готовую жертву для первого попавшегося обвинения именно 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,

[1] 487 e.

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?»[1] Но ведь эта, действительно главная, тема сочинения не противоречит двум первым частям, в которых говорится о риторике; так что подзаголовок диалога «О риторике» выбран вовсе не случайно. Действительно, не есть искусство речи как таковой — это искусство говорить перед народом с целью склонить его принять то или иное постановление. 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, 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,

[1] 500 b—c.

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?»[1] На сей счет мы в курсе дела: нам известно, к чему ведет эта дискуссия и 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 по-

[1] 454 e.

том, когда мы достаточно в справедливости утвердимся, тогда лишь, если сочтем нужным, примемся за государственные дела... Давай же изберем в наставники то суждение, 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] Неужели 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 льгпт 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».[2]

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.[3] Но этими сочинениями деятельность

[1] 527 d—e. Примечательно религиозное звучание всего пассажа.

[2] 527 e.

[3] Возможно, 1-я книга *Государства* с заглавием *Фрасимах* должна была также войти в состав первой группы диалогов и показать нам Сократа как *справедливого* человека.

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[1] 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,[2] 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,[3] 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

---

[1] *Письмо* VII. 326 a.

[2] Виламовиц, которому принадлежит очень глубокий анализ *Горгия*, *Платон*, I, 209—238, придерживается именно этой гипотезы; см. также *Glaube d. Hellenen*, II, 198, n. 2, и *ниже*, p. 390, n. 2.

[3] *Письмо* VII, 325 e.

Платоном лицо. Это не софист, это богатый афинянин, с долей пренебрежения[1] принимающий у себя дома заезжих учителей. Он умен, запальчививтоже 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.[2] В их речах слышится 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.[3] Но разве подобное нетерпение не передает чувств са-

---

[1] См. *Горгий*, 520 a.

[2] Относительно Главкона см. *Гос.*, II, 358 e (противопоставление природы и закона): [Говорят, что творить несправедливость обычно бывает хорошо, а терпеть ее — плохо и *Горгий*, 483 a: По природе все, что хуже, то и постыднее, безобразнее, например терпеть несправедливость. Относительно Адиманта см. 365 a сл. и особенно 366 c: есть ли какая-нибудь возможность..., чтобы человек, одаренный душевной и телесной силой, обладающий богатством и родовитый, пожелал уважать справедливость. Это развитие понятия [человек с хорошими природными задатками] из 365 a в точности соответствует пониманию его в *Горгии*, 483 c: Стараясь запугать более сильных, тех, кто достаточно силен, чтобы над ними возвыситься.

[3] См. главным образом 491 e—492 d. Вывод Калликла: все остальное... ничего не стоит в конце сочинения с точностью до наоборот воз-

мого 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?[1] Когда же наконец придет хозяин, чтобы разметать весь этот сброд и разорвать его цепи?[2] 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.

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:[3] это еще ничего, если ограничиваться только теорией. Но Пол соглашается еще и с тем, что свершить несправедливость постыднее, чем ее претерпеть.[4] С Калликла хватит: «Скажи мне, пожалуйста, Херефонт, это Сократ всерьез говорит или шутит?»[5] Ведь уступки Пола касаются реальной жизни. «Если ты говоришь всерьез, Сократ, и все это правда, не окажется

вращается ему Сократом: А убеждение, в которое ты поверил и которое мне проповедуешь, ничего не стоит.

[1] 482 e.

[2] 484 a.

[3] 482 d.

[4] *Там же.*

[5] 481 b.

ли наша жизнь перевернутой вверх дном?»[1] Сократ, разумеется, придерживается того же мнения. Наконец-то он нашел желанного противника, безупречный пробный камень.[2] 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.[3] Теперь можно и поспорить. Настоящая дискуссия завязывается, собственно, по поводу следующего:[4] «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».

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.[5] 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 гбиьн. Между тем всякое существо, всякий хороший предмет хороши в силу присутствия определенного совершенства, которое возникает не

[1] 481 c.
[2] 486 d.
[3] 487 e.
[4] 492 c—e.
[5] 506 c—507 d.

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. Но обходиться как должно с людьми — значит творить справедливость, а обходиться как должно с богами — значит соблюдать благочестие;[1] 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.[2] Дурной 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

---

[1] Справедливое отношение человека к божественному, см. *Евтифрон*, 112 d сл.

[2] 507 c.

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. Но вот раздаются отголоски совершенно нового, до сих пор неслыханного звучания.[2]

---

[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 (ну ДЯб, ибхмбуфдтге [да это же прекрасно, клянусь Зевсом!], 74 b), словно при виде горячо любимого родственника. Для примера берется идея *равного-в-себе*, 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 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. как-то раз я слышал от одного

«Мудрецы учат, Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяет общение, дружба, порядочность, воздержанность и высшая справедливость; по этой причине они и зовут нашу вселенную порядком, а не беспорядком и не бесчинством. Ты же, мне кажется, этого в расчет нисколько не принимаешь, несмотря на всю свою мудрость, ты не замечаешь, как много

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 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 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 у Платона, т. е. того, что рйуфЮмз для него — это прежде всего знание идей. Так что, по мнению **Виламовица** (*Платон*, 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.

значит и меж богов и меж людей равенство — 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 эгои-

[1] 507 e—508 a.

[2] 506 d—e.

стического 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 воспроизвести 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 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

[1] Это вольное изложение пассажа 508 c—d.

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, 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

[1] 511 b—c, 512 d—513 a.

[2] 509 b.

им уступая?»[1] 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, мне невозможно будет защищаться в суде». Далее следует восхитительная апология врача, которого повар призвал к суду детей. Врач обвиняется в том же, что и Сократ: Сократу вменяли в вину развращение молодежи — повар точно так же сетует на то, что его соперник портит своих малолетних клиентов; тонкости Сократа досаждали его оппонентам — врач также несет детям страдания. 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.[2] Ну и что? Мудрецу негоже опасаться чужих обвинений: единственные упреки, которых он страшится, это упреки своей совести. Если у него есть чем перед ней защититься, если он защитит себя тем, что ни словом ни делом никак не грешил против людей и богов, ему незачем ораторское искусство. А вот если в глубине души он убедится, что такого средства защиты у него нет, тогда ему действительно

[1] 521 a.

[2] 522 a—c.

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».[1]

Подытожим наши выводы. Упреки Калликла небезосновательны. Жить нужно так, как подобает благородному человеку: быть свободным, достойным и уважаемым.[2] А для этого нужно знать государственные законы, участвовать в общественных делах, внушать уважение народу своими речами и, наконец, манипулировать всеми человеческими пристрастиями. 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...».[3] Он говорит это как бы между прочим, по поводу испытания друзей,[4] 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 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 спорщиков вроде Евтидема и

---

[1] 522 e; см. *Гос.*, I, 330 d—331 a. Возможно, эта первая книга предшествовала *Горгию*.

[2] 484 d, 485 e.

[3] *Memorab.*, II, 6, 25.

[4] Известно, что как раз этот вопрос является одной из главных тем греческой морали.

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, шепчась по углам с горсткой мальчишек. Какой позор для настоящего мужа!» В этих словах звучит ирония с привкусом горечи, будто бы при воспоминании о критике, которую пришлось услышать самому: Платон только что основал Ака-

---

[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.

демию 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, такивжизни всего города. Так вот, этот совершенный порядок уже существует. 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 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,

[1] 527 d.

[2] *Горгий*, 527 b—c.

написанные в первые годы существования школы, *Федон* и *Пир*, учат, как идти к Богу. Во-вторых, 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 видению 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.*

---

[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.

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 благородной 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 и 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*.

[1] 527 d.

2.2. 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». Чуть ниже, возвращаясь к образу, уже упомянутому в первой книге,[1] чужеземец 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».[2] 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* [3] — 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*.

---

[1] 644 d—e: «Об этом мы станем размышлять так: представим себе, что мы, живые существа, — это чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьезной целью: ведь это нам неизвестно; но 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».

[2] 803 c.

[3] Так у Виламовица называется глава, посвященная *Законам*.

Отсюда трагизм *Государства*. В конце *Горгия* Сократ призывет 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, 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. 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 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

[1] *Пир*, 211 d—e.

[2] *Пир*, 212 a.

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 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 стороны 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.

[1] Буквально «словно доску».

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,[1] взяв за образец цвет, который, если он в нас встречается, Гомер называет «боговидным и богоподобным».[2] — Это верно.—Ия думаю, кое-что они будут стирать, кое-что рисовать снова, пока не сделают человеческие нравы, насколько это осуществимо, угодными Богу».[3] 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 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; 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

---

[1] Это технический термин; см. *Кратил*, 424 d—e и **P. M. Schuhl**, *Platon et l'art de son temps*, 1934, p. 85, n. 4.

[2] *Илиада*, I, 131.

[3] *Гос.*, VI, 500 b—501 c.

созерцаний к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным?»[1]

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?[2] «Ты тоже забыл, мой друг, что закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства в целом. 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 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.[3] 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

---

[1] VII, 517 a—d.

[2] VII, 519 d.

[3] К жизни созерцательной и жизни активной или политической.

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».[1]

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, 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 . Поскольку его родина неизлечима, первое, что он должен сделать, — это обезопасить себя самого от всей окружающей грязи. Такая ситуация рассматривается в одном пассаже книги VI *Государства*.[2] По-видимому, здесь Платон выражает чувства, которые он испытал, покидая Афины после смерти Сократа, и которые едва ли не дословно воспро-

[1] VII, 519 e—520 e.

[2] 496 c—e; ср. VII, 520 b.

изведет в Седьмом письме.[1] Все это не столько рекомендации к действию, сколько воспоминания.

Мудрец живет в платоновском государстве, т. е. в обществе уже преобразованном.[2] Такая ситуация рассматривается в седьмой книге *Государства*. Здесь предполагается, что философу власть уже принадлежит. Поскольку философом его сделало государство, поскольку именно оно его воспитало и привело, 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 должно 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

---

[1] 325 c—d.

[2] Об этой ситуации говорится в *Гос.*, VI, 497 a: тот, утверждает Адимант, кто проживет эту жизнь чистым от несправедливости, достиг отнюдь не малого. — Конечно, отвечает Сократ, но он не достиг самого большего: ему не довелось родиться при подходящем для него государственном строе. 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.

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 : 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 нашего 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]

2.3. 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

[1] X, 608 c.

[2] 142 a—151 d.

[3] 142 a—143 c, 143 d—151 d.

лет до этого. Предмет дискуссии — знание: по ходу дела предлагаются и последовательно обсуждаются три его определения.[1] Отрицательный вывод всего диалога обобщается в кратком эпилоге:[2] 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.[3] 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.[4] Конечно, портрет философа разделяет диалог на два приблизительно равных отрезка, но согласимся с самим г-ном Диэсом, что такое деление «сугубо материально».[5] Ведь после «отступления» Сократ продолжает обсуждение тезиса Протагора. Описание философа, безусловно, является 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;[6] собеседники возвращаются к поставленному вопросу.[7] Так что наш текст разделяет не столько диалог в целом, сколько первую из трех его

---

[1] 151 d—187 b; 187 b—201 c; 210 c—210 a.

[2] 210 a—d.

[3] 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*.

[4] **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».

[5] *loc. cit.*

[6] Второе определение появляется только десятью страницами ниже, 177 c—187 b.

[7] 177 c.

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. Более того, это пространное сочинение и есть не что иное, как последовательность. 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.[1] Но она из числа тех, что нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Доводы этого ученого по-своему привлекательны. После написания *Государства* Платон 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 об-

[1] *Платон*2, I, 524—533.

уял 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 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

[1] В отношении «Горгия» см. комментарий Олимпиодора, в отношении *Государства* — Прокла, т. I, с. 7—14 Kroll, в частности с. 14, 4—7: 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.

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 в двух его вариантах — более грубом[5] и более изощренном.[6] Постановка проблемы заканчивается своего рода резюме, в котором Сократ подытоживает позицию своих «оппонентов», с тем чтобы опять к ней вернуться:[7] «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, ощущение становится знани-

---

[1] Боургюй, 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: 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 означает действие между двумя выходами, 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] 151 e.

[4] Ибо ничто никогда не есть, но всегда становится, 152 e.

[5] 152 d—155 e.

[6] 156 a—160 d.

[7] 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: 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.

ем».[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.[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, искушенные в политике. Поэтому, если допустить, что все постановления, которые город считает справедливыми, действительно справедливы,[5] 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 Сокра-

---

[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] Известно, что слово «постановление», изначально означает «то, что кажется хорошим».

та.[1] 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 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.[2]

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.

---

[1] 169 d—172 c.

[2] В более развернутом виде аргументация Сократа выглядит следующим образом. 1) 170 a: повторение основного закона, [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, цэуей, по своей собственной сущности, 172 b. Куда ведет этот вывод — ясно.

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 политической 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 . 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

[1] *Greek Philosophy*, p. 244—245.

[2] *Plato*, p. 336.

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».[1] 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.[2] Именно в нем кроется несчастье Афин: источник погубивших этот город напастей лежит в том безмерном эгоизме, 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.[3] 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

[1] 172 b. см. в «апологии» Протагора, 167 c: ведь что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и справедливо, пока он так считает.

[2] V, 104 ss.

[3] В 399 г., пять лет спустя после победы Лисандра.

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 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*.Моможно 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 необходимо выяснить, как нужно управлять городом: руководствуясь эгоистическими соображениями или претворяя в деле нравственный идеал; как тиран или как мудрец, как ритор[2] 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 кон-

[1] *Гос.*, II, 366 e—367 a.

[2] Все в том же смысле: «политический оратор» с оттенком недоброжелательности.

цепции 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*.[1] 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 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.

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 пере-

[1] *Горгий*, 484 c—e; *Гос.*, VII, 517 d.

ход 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 , мудрец все еще принадлежит государству и трудится ради своих сограждан. Закаляя свои силы в видении 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, 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 *Парменидe*. 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 опровергнув существующие концепции по-

знания. 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

[1] См. *Теэтет*, 172 c—d, 173 a, 175 e, и непосредственные возражения в *Горгии*, 484 c—486 d.

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».[1] Что же отвечает Сократ? В точности то же самое, чему нас учит *Государство*,а именно, что существует два мира, два образца, как здесь говорится.[2] 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.[3] 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». В общем, предписание известно.[4] По-моему, здесь нет никакого призыва окончательно порывать с обществом. Смысл изречения раскрывается строчкой ниже: нужно бежать 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.[5] Но к этому же выводу приводят *Горгий* и *Государство*. Платон нисколько не изменился. Упоминание о наказании дурных людей и воздаянии людям хорошим[6] 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

---

[1] 176 a.

[2] 176 e.

[3] Согласно закону, что всякое изменение возникает при переходе из одной противоположности в другую, *Теэтет*, 176 a; см. *Федон*,70dсл.

[4] См. *Гос.*, X.613 b.

[5] См. фрагм. из *Антифона* и *Гос.*, II.

[6] 176 d—177 b. Напоминание об эсхатологии *Горгия* и *Государства*.

в *Государстве* философ подражает идеям,[1] то в *Теэтете* он должен уподобиться самому Богу. Впрочем, все это только лишний раз подтверждает наш тезис.

3. ПРОБЛЕМА ЗАКОНОВ

В период, отделяющий *Теэтет* от *Законов*, философ дважды посетил Сицилию и наконец-то столкнулся с трудностями реальной политики.[2] 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 высказывал какое-то любопытство касательно познания добродетели, он был совершенно не готов к этому испытанию ни душой ни телом. Наконец, тиран завидовал Диону. Искренне

---

[1] *Гос.*, VI, 500 c—d: 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 ив *Теэтете*, 176 b; ср. *Ник. эт.*, X, 7, 1177 b 31 сл.

[2] Об этих событиях см. **Виламовиц**, *Платон*, I, гл. 15.

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[1] он прибывает в Аттику.

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 Сицилиюи...»попадает во власть Харибды».[2]

Действительно ли он тешил себя иллюзиями? Думал ли он осуществить правление, которое славит в *Законах*,[3] — 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

---

[1] Или 365-м.

[2] *Письмо* VII, 345 e.

[3] IV, 708 d—712 a.

не ставил свои обещания. Его философский пыл угас при первом же испытании. Для Платона первым условием познания блага является исправление нравов,[1] 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 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

[1] *Письмо* VII, 340 b—341 a.

мере заложить принципиально новые основания. Их задача напоминала задачу п„кйфбЯ [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 *Государство*.[2] 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

---

[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.: Вот что я думал установить для вас, пока я был жив; если бы факты не расходились с желаниями Диона, он заселил бы, 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 c.

[2] *Мечта*: предполагаемое государство существует только в проекте, III, 702 d: попробуем сначала словесно устроить наше государство, и потому впереди еще достаточно времени, чтобы подобрать камни для будущей постройки, IX, 858 b—c: 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.

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.[1] 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.[2]

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 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*.[3] 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

---

[1] *Письмо* VIII, 355 c: 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.

[2] *Законы*, V, 739 a сл. На этот момент удачно обратил внимание **Виламовиц**, *цит. соч.*, с. 658 и примеч. 1.

[3] *Законы*, IV, 708 d—712 a.

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.[1] Мы возвращаемся к учению *Пира*: объект выше всякого понятия и словесного выражения,[2] он неизречим по своей сути. Конечно же, учитель приоткрыл перед Дионисием какие-то секреты этой божественной интуиции, но тиран услышал только слова.[3] В нем не было души подлинного ученика.[4] 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.

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

---

[1] *Письмо* VII, 341 c—d.

[2] См. письмо VII, 341 c: это не может быть выражено в словах, как остальные науки.

[3] *Письмо* VII, 341 b—c.

[4] О «божественной природе» и ее формировании, ср. *письмо* VII, 340 c—d, которое повторяет *Гос.*, VII. Об образе света см. *письмо* VII, 341 d: как свет, засиявший от искры огня; *Гос.* VII, 521 c: 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. и *Пир*, 210 e. О продолжительности и сложности пути, 340 c: и какой требует затраты труда, ср. *Гос.*, VII, 531 d: Но ты говоришь об очень сложном деле, и т. д.

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. С Аристиппом и Антисфеном, также гостями тирана, его роднит только имя. Вся его философия находит свое обобщение и завершение в интуитивном видении 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 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», — вещает Гекуба у Еврипида[2] 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»,[3] — отвечает он. Если для варвара убить гостя ничего не стоит, то для грека это постыдное прегрешение. Таким образом, закон отличает грека от негрека.[4] 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.[5]

---

[1] О связи *Законов* и теории идей см. **Брошар**, *цит. соч.*, с. 151—168.

[2] 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: 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: как боги, существующие согласно закону и т. д.), но продолжение фразы, по-видимому, согласуется со взглядами вроде взглядов Крития: причем в различных местах они различны сообразно с тем, какими каждый народ их понимает исходя из своего законодательства.

[3] 852—853.

[4] Если варвары живут по природе, то эллины — по закону. *Менексен*, 245 d.

[5] См. *Гекуба*. 1129—1131. Варвар Полиместор мечтает только о мести, ему хочется убить Гекубу. Агамемнон предлагает им выска-

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. Нрав в свою очередь преобразуют правила. Таким образом, наука о человеческих нравах, 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,[1] решающий, что лучше, а что хуже: «Этот расчет, став общим установлением государства, получает имя закона».[2] Для Платона равнозначен порядку.[3] А поскольку в основе связи закона и порядка лежит

заться и по очереди изложить свои жалобы. Выслушав ту и другую сторону, царь обещает рассудить их по справедливости: ‡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 pensïe grecque*, 1934, p. 152, 356 сл.

[1] *Кратил*, 384 d.

[2] *Законы*, I, 644 d; см. 645 a: а это и есть златое и священное руководство разума, называемое общим законом государства.

[3] *Законы*, II, 673 e: согласно законам и порядку, см. *Филеб*, 26 b: Гармония установила закон и порядок, заключающие в себе предел]. Верховенство порядка особенно чувствуется в чпсьт, этом, так сказать, цветке греческого сознания. Можно даже сказать, что афиняне «проводили половину своей жизни в подготовке и проведении хороводов

зависимость закона от разума,[1] 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.[2] Добродетель, которую он должен преследовать в первую очередь, есть та добродетель *нуса*, что возглавляет все остальные добродетели и называется. Если— высшая и направляющая 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.[3] Если такого подчинения не происходит, повсюду возникают разногласия и дисгармония.[4] Ведь закон есть своего рода принцип согласия. Недаром одно и то же слово означает правильное согласие одновременно и в му-

---

или же в их созерцании» (**H. Weil**. *ad Iph., Taur.*, 1046). Отсюда такие выражения, как в «Евтидеме», 279 c: ну а в каком хоре мы поместим мудрость? Среди благ? Как ты думаешь?; у **Ксенофонта**, *Домострой*, VIII, 20: каждый род кажется хором утвари (в доме, где все на своем месте) и поправка Винкельмана в *Ифиг. в Тавр.*, 1046: вместо «где в хоре поместить его». вместо «в этом звучании».

[1] Избегая закона и рассуждения, *Гос.*, IX, 587 e; тем, у кого в порядке ум и закон, *Законы*, II, 674 a; 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.

[2] 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); 631 c: первое же и главенствующее из всех благ — это разумение (далее следуют 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 — уму-руководителю). Об этой иерархии благ см. также IV, 724 a—b. Об обыденном понимании счастья см. II, 661 a—b.

[3] III, 689 a—b.

[4] 689 a, c.

зыке, и в государстве.[1] 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.[2] Учитель переносит это обыкновение в сферу закона.[3] Теперь каждому гражданину дается возможность получить представление о сути закона в целом, увидеть связь между формулировкой и ее рациональным основанием.

Цель номоса — благо целого,[4] а благо целого есть добродетель,[5] которая, согласно великому сократовскому прин-

---

[1] III, 700 b, IV, 722 d, V, 734 e (оба этих пассажа имеют характер вступления, к *Законам*, аналогичного вступлению, с которого начинается музыкальное произведение). VII, 799 e—800 a.

[2] *Кратил*, 417 e.

[3] *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: наше вступление к законам о нечестии, по-видимому, сделано удачно... вслед за вступлением мы можем выставить требование, правильно истолковывающее законы.

[4] IV, 715 b: не есть государственное устройство: неправильны те законы, что установлены не ради общего блага всего государства в целом.

[5] IV, 707 d: 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

ципу, составляет счастье каждого гражданина.[1] Поэтому для взрослых граждан предписывается программа добродетельной жизни,[2] 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.[3] 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 движениям.[4] Известно, насколько прекрасное зрелище способствует моральному совершенству: «Ведь 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

существования, как это считает большинство, но достижение совершенства и сохранение его на всем протяжении своей жизни; 718 c: 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: дело в том, что по закону ни одно наказание не имеет в виду причинить зло... оно делает наказываемого либо лучшим, либо менее испорченным.

[1] 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.

[2] VII, 807 c—e.

[3] 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 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.

[4] II, 653 d—654 a.

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».[1] 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.[2] Но личное счастье есть не что иное, как внутренний порядок, возникающий благодаря справедливости, умеренности и мужеству, достоинствам, находящимся под началом цсьнзуйт, достоинства *нуса*. Только так мы избежим всякого раздора, всякой дйбцщнЯб, и миром насладится вся наша душа в целом. Здесь нельзя не вспомнить об учении *Государства*, очевидным образом предполагающем концентрацию взгляда *нуса*-руководителя[3] 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 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

---

[1] II, 655 a—b.

[2] он должен хорошо жить, подобно отдельному человеку, VIII, 828 e.

[3] Этот образ снова появляется в *Законах*, IV, 715 e.

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

---

[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 необузданности, наглости; см. **Софокл**, *Царь Эдип*, 873: наглость рождает тирана. Намек на Дионисия II очевиден.

[2] IX, 853 c—d, 854 a: остерегаясь вообще слабости человеческой природы.

[3] 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] См. **Еврипид**, *Гекуба*, 1129—1131.

[5] Т. е. риторики.

[6] 937 e.

его назначение приводят нас к созерцанию. Это обнаруживается со всею очевидностью, если рассматривать закон в его отношениях.

Воспитание посредством прекрасно постольку, поскольку оно влечет и приводит ребенка к такому образу мыслей, который признан законом правильным и действительную правильность которого освятили своими делами люди старшие и достойные. Поэтому 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.[1] Поэтому в своем ритме и своей гармонии поэту надлежит заботиться только о подражании телодвижениям и напевам человека сдержанного, смелого и во всех отношениях хорошего.[2] 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.[3] 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.[4] 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.[5] 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

---

[1] 659 d—e.

[2] 660 a.

[3] 660 e—662 a.

[4] 662 b—c.

[5] 662 e—663 a.

в удовольствии? Словом, вести справедливую и благочестивую жизнь может убедить только учение, не отделяющее справедливость от удовольствия.[1] Вот какие истины должны запечатлеть в детских 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.[2] Так вот, мы учредим три хоровода — хоровод детей, хоровод эфебов и хоровод старцев.[3] Но что же будут петь сии «божественные люди»?[4] 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. Но приятность эта возникает лишь в последнюю очередь. Она — дополнительна и производна. Гораздо важнее польза от музыки и, самое главное, ее правильность.[5] 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», 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.[6] Так же обстоит дело и с изобразительными искусствами. Их правильность возникает вследствие равенства воспроизведения и подлинника в отношении их очертания и качества.[7] Удовольствие, возникающее благодаря

---

[1] 663 a—b.

[2] 664 b—c.

[3] 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.

[4] 666 d.

[5] 667 b.

[6] 667 c—d.

[7] 667 d.

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».[1] Назовем это удовольствие забавой и ни в коем случае не будем смешивать ее с подражанием и равенством. Ибо равное является равным и пропорциональное — пропорциональным[2] вовсе не в силу удовольствия или ложного мнения, а в силу истины.[3]

Так вот, чем же еще, как не воспроизведением и подражанием, может быть? 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.[4] Но ведь подражание бывает точным, когда соблюдаются очертания и характер подлинника. Следовательно, судящий о музыкальном произведении должен знать его сущность,[5] 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.[6] 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.[7] 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 проявить-

---

[1] 667 d—e.

[2] «соразмерное, то, что подчиняется одной и той же мере».

[3] 668 a.

[4] 668 a—b.

[5] 668 c.

[6] 668 c—d.

[7] 669 a—b.

ся 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 образец 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 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 различимой слухом. Но чувственный разлад происходит из порока более сущест-

---

[1] 669 c—e.

[2] 670 e—671 a.

венного. 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.

Это заключение подтверждает еще один важный текст *Законов*, где говорится об идее справедливости.[1] Справедливость по своей сути означает порядок, а несправедливость — беспорядок.

Порядок царит тогда, когда страсти или низшие части души[2] — гнев и чувственные желания — подчиняются,[3] 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.[4] Однако, 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 мни-

---

[1] IX, 859 c—e, 863 e—864 b.

[2] IX, 863 b.

[3] См. IV, 713 e—714 b.

[4] 863 c—864 a.

мой мудростью.[1] Короче говоря, правильный порядок в душу каждого человека привносит не что иное, как знание высшего блага и верховенство этого знания.[2] 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». 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 . Их пугает малейшая абстракция. Поэтому, учитывая, что, упоминание афинянам истинного мнения касательно высшего блага[3] и определенной 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.[4]

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 все-

---

[1] 863 c—d.

[2] 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.

[3] Что речь идет именно об *истинном* мнении, очевидным образом доказывает продолжение: третий вид связан со стремлением к осуществлению надежд и не правильного мнения о высшем благе, 864 b. Рукописи дают что явно противоречит смыслу, поскольку речь идет об заблуждении. Каким образом стремление к истинному мнению о высшем благе могло бы быть заблуждением? Гру предлагал читать свобода от, Джексон — ослабление, Ингланд и Риттер сохраняют, но первый читает вместо, а второй перед добавляет. По-видимому, эта конъектура самая естественная.

[4] XII, 960 b, сл.

стороннего 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. Точно так же следует заботиться о гражданах—инестем 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,[1] как нить нашей жизни? Об этом должен заботиться совет стражей. Его состав известен. Платон сообщает о нем, говоря о религиозных посланниках.[2] Ночной совет подобен голове государства. Жизнь в живом существе сохраняют прежде всего душа и голова[3] — именно от их совершенства зависит сохранность живого существа в целом. Но совершенными они бывают потому, что в душе есть интуитивный разум, 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 предмета. 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

---

[1] 960 d, см. 960 c, оконч.

[2] XII. 951 a сл.

[3] 961 d.

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 -[1]гемюн 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

---

[1] 962 a—c.

[2] 962 c—d.

[3] 963 a; см. I, 630 e сл.

[4] 963 d окончание. Перед нами снова *диалектический метод*, но афинянин старается не употреблять этот технический термин. См. *Протагор*, 336 c: пусть он беседует, спрашивая и отвечая; *Гос.*, VII, 534 d: получать именно такое воспитание, которое позволило бы им быть в высшей степени сведущими в деле вопросов и ответов (двумя строчками ниже именуется диалектикой). Методом вопросов и ответов пользовался уже Сократ; см. *Критон*,50c: кстати, это твое обыкнове-

две отдельно взятые добродетели, 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, умеренности, справедливости и мудрости?[3] Разве тому, кто должен воспитывать или порицать других, не нужно иметь отчетливого знания о характере добродетели?[4] Так что, если наше государство

ние пользоваться вопросами и ответами (беседа Законов с Сократом). У Платона этот прием связан непосредственно с теорией идей, см. например, *Федон*, 75 c—d: 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, поскольку он моложе и опытнее в таких переправах (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: то, чего вы, живущие в других условиях, пожалуй, не знаете: это остается от вас скрытым, и в нашем пассаже, XII, 963 d окончание: 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.

[3] 964 a—b.

[4] 964 c—d.

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?[1] 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 философа. Это — сводный камень, венчающий все остальное.[2] Если в *Государстве* термин 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?»[3] Разве существует более точный способ изучения, видения всякой вещи, нежели восхождение от зрелища многочисленных и непохожих вещей к зрелищу единой идеи? Конечно, нет: метода, ведущего к большей ясности, не существует.[4] Поэтому стражам нашего божественного установления вменяется в обязанность тщательно

---

[1] 965 a—b.

[2] См. *Гос.*, VII, 534 e: 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.

[3] Этот чрезвычайно важный текст повторяет учение *Государства*, VII, 537 c: 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.

[4] 395 c. Интересно, что здесь технический термин „ используется в порядке исключения в хорошо известной формуле, см. *Гос.*, X, 596 b, и т. д. О противопоставлении множества предметов и одной идеи см. *Евтифрон*,6d; *Федр*, 265 d: возводить к единой идее то, что рассеяно

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, 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*?[1] 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».[2] Ниже он скажет: «Это довольно сложно». 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.[3] 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.[4] Отсюда следует вывод, что стражи законов должны

повсюду; *Парменид*, 132 a, c, 157 d; *Теэтет*, 184 d, 204 a; *Софист*, 253 d; *Политик*, 308 c; *Филеб*,64 e, и т. д.

[1] 965 c—d.

[2] 966 a.

[3] 966 a.

[4] Сочетание встречается в *Гос.*, II, 367 b и *Политике*, 306 d. Но вся эта формула в целом, по-моему, читается только в этом пассаже *Законов*. Гораздо чаще встречается выражение объяснить, одновременно указующее на совершенное знание диалектика, см. *Федон*,76 b; *Гос.*,VII, 534 b: 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: то, что разумно, должно быть разумно обосновано. Мы снова наблюдаем

получить действительное знание об истинной природе всех прекрасных вещей,[1] так чтобы ее объяснить и подкрепить делами, различая, что согласно со своей исходной сущностью и что ей противоестественно.[2] Таковы качества настоящего правителя. Благодаря своему несгибаемому, основанному на разуме благочестию, он будет верить в бессмертие души[3] и реальность ума, правящего хороводом звезд.[4] Он получит предварительные знания, которые дает,[5] увидит соотношение различных частей 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.[6] Прежде всего необходимо составить список лиц, пригодных для исполнения данных обязанностей по своему возрасту, знаниям и достоинствам. Далее следует 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.[7] 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 стражей. Так, вплоть до конца диалога он остается советчиком. Но этой же ролью

много общего в *Законах* и *Государстве*, в частности, в сфере их лексики.

[1] т. е. высшие идеи вроде блага, красоты, справедливости, единого-меры, и т. д.

[2] 966 b.

[3] Доказанное через понятие изменения, см. кн. X.

[4] См. там же.

[5] См. VII, 809 b—822 c.

[6] 968 b. Эту фразу можно расценивать как подпись самого Платона.

[7] 968 d—e.

он предпочитает ограничиться. Если дело будет удачным, вся слава должна выпасть на долю Клиния, законодателя магнетов.[1] 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.[2] 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.[3]

Платон умер, так и не объяснив его. И все же, несмотря на незаконченный характер *Законов*, попытаемся вывести из них некоторые заключения относительно.

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?

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

---

[1] 969 a—b.

[2] 969 b—c.

[3] 969 c—d.

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. 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 какив *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 видения 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. РбйдеЯб 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?

---

[1] Слово 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.

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,[1] должен также сделать набросок образов жизни каждого гражданина в зависимости от его душевного склада. Пойдет ли сей труд на пользу? Нет, «человеческие дела недостойны столь великой заботы. Однако мы обязаны их как-то уладить, в этом-то и заключается наше несчастье».[2] 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,[3] — это Бог, человек же, как мы говорили раньше,[4] 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». Для этого следует упорядочить все, что касается и богослужения, впрочем, не вдаваясь в детали. «Божественные силы, гении или боги, сами внушат нашим питомцам, как совершать жертвоприношения. 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 удив-

---

[1] VII, 803 a—b; *Федон*, 85 d.

[2] 803 b. По-моему, необходимость, о которой здесь говорится, не навязывается обществом. Ничто извне не принуждает философа заниматься вопросами. Гераклит, Анаксагор, Демокрит жили вдали от нужд города. Стало быть, здесь подразумевается нравственная обязанность, та же самая, о которой возвещает *Государство*.

[3] 803 c.

[4] I, 644 d.

ляйся, Мегилл, прости меня! Я взирал на Бога и под этим впечатлением сказал сейчас свои слова».[1] Такова песня старого Платона. На самом пороге смерти он, подобно поющему лебедю, исполнен видения неба и не может оторвать от него глаз.[2]

---

[1] 804 a—b.

[2] **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 тоже 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

[1] *Хармид*, 154 с.

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. Ивтоже время его созерцатель 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

---

[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.

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 порождают 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.

[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].

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 творением уже группы созерцателей, формирующих в соответсвии с виденным ими образцом государство в целом.

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 осоз-

наются, 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 с*уть 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 видение 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 насто-

ящая 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 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, 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 видением бытия. Блаженство предполагает «воспроизведение» бытия в деятельности, 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 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 исполнение 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 видении, 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 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 на-

ступает 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

[1] *Письмо* VI, 323 d.

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 справедливым. 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 видения. 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] жертвоприно-

[1] Благолепие.

шений — 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 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. 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 рассчиты-

---

[1] Поэтому боги, из сострадания к человеческому роду, рожденному для трудов, установили, взамен передышки от этих трудов, божественные празднества, *Законы*, 653 d. Это специальные слова для обозначения мест отдыха на дороге, стоянок с захудалым навесом и скамьями; см. **Геродот**, I, 181; Аристофан, *Лягушки*, 113; **Платон**, *Законы*, I, 625 b: тенистые места по дороге; IV, 722 c: и мы подошли к этому прекрасному месту, где так хорошо отдохнуть; **Еврипид**, *Ипполит*, 1137; **Агафий**, II, 21, с. 110.

вает 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.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 4

I. «ПОРЯДОК» В РАННИХ ДИАЛОГАХ 27

1. «ПОЛИТЕЙЯ» I 28
2. «ГОРГИЙ» 42
3. «ПОЛИТЕЙЯ» II–X 64

ПРИМЕЧАНИЯ 74

II. ПЛАТОН: «СОФИСТ» 103

НЕКРОЛОГ ПАУЛЮ НАТОРПУ 103

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РАССМОТРЕНИЕ 107

§ 1. Необходимость двойной подготовки к истолкованию Платоновых диалогов 107
§ 2. Ориентирование в Платоновом «Софисте» исходя из Аристотеля 113
§ 3. Первая характеристика «алетейи» 115

ОБРЕТЕНИЕ «АЛЕТЕЙИ» КАК ПОЧВЫ ДЛЯ ПЛАТОНОВСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ БЫТИЯ 119

Первая глава. Подготовительный обзор способов «алетевейн» («эпистеме», «техне», «фронесис», «софия», «нус») (Ник. Этика, VI, 2–6) 119
§ 4. Значение «алетевейн» у Аристотеля для платоновского исследования бытия 119
§ 5. Первое членение «алетевейн» на его пять способов (Ник. Этика, VI, 2) 125
§ 6. Бытийное определение «эпистеме» (Этика VI, 3) .. 128
§ 7. Анализ «техне» (Этика, VI, 4) 136
§ 8. Анализ «фронесиса» (Этика, VI, 5) 144
§ 9. Анализ «софии» (Этика, VI, 6–7) 154
Вторая глава. Генезис «софии» внутри естественного вотбытия греков («айстесис», «эмпейрия», «техне», «эпистеме», «софия») (Мет. I, 1–2) 160

§ 10. Вводная характеристика исследования. Его путеводная нить: самовыговаривание самого вот-бытия. Его ход: пять ступеней «эйденай». Его цель: «софия» как «малиста алетевейн» 160
§ 11. Первые три ступени «эйденай»: «айстесис—эмпейрия—техне» (Мет. I, 1) 165
§ 12. Экскурс: «католоу» и «кат'экастон». Путь философии (особенно: Мет. V, 26; Топ. VI, 4; Физ. I, 1) (1) 173
§ 13. Продолжение: и (Мет. I, 1) Заключенное в стремление стать «самостоятельной». Дальнейшее развитие «эпистемы» 183
§ 14. (Мет. I, 2) Четыре сущностных момента «софии» Разъяснительное сведение первых трех сущностных моментов 187
§ 15. Экскурс: общая ориентация в математике, как ее понимает Аристотель 191

III. ИСТОКИ ИДЕИ СОЗЕРЦАНИЯ 194

1. СОЗЕРЦАНИЕ УЧЕНОГО 197
2. РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗЕРЦАНИЕ 229
3. ВНУТРЕННЯЯ ЖИЗНЬ 245

IV. ТРАНСПОЗИЦИЯ РЕЛИГИИ 260

1. ОТ ВИДИМЫХ БОГОВ К НЕЗРИМОМУ БЛАГУ 260
2. БЛАЖЕНСТВО 277
   2.1. δαίμων εὐδαιμονία 277
   2.2. Апория 296
   2.3. Определение субъективного состояния счастья 298
   2.4. Имманентный и трансцендентный характер Единого-Меры 330
   2.5. Благо и Прекрасное 344
3. ОБЩЕСТВЕННЫЙ КУЛЬТ И РЕЛИГИЯ МУДРЕЦА 369

V. СОЗЕРЦАНИЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ 383

1. ДВЕ ТЕНДЕНЦИИ ПЛАТОНА 383
2. УЕДИНЕНИЕ МУДРЕЦА 392
   2.1. Горгий 392
   2.2. Государство 413
   2.3. Теэтет 420
3. ПРОБЛЕМА ЗАКОНОВ 435

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 466

Ганс Иоахим Кремер

АРЕТЕ ПО ПЛАТОНУ И АРИСТОТЕЛЮ

Подписано к печати 20.12.2013.
Печать офсетная. Формат 84×108 1/32.
Бумага офсетная. Гарнитура Times.
Усл. печ. л. 65. Уч.-изд. л. 66.7.
Тираж 1000 экз. Тип. зак. № 3452

ООО «Издательство «ИМХО-ПРЕСС»
192012, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны,
д. 271, лит. А

Отпечатано с готовых диапозитивов
в типографии Северо-Западный печатный двор
Лен. обл., г. Гатчина, ул. Железнодорожная, д. 45а