АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ПЛАТОН И ЕГО ЭПОХА

К 2400-ЛЕТИЮ
СО ДНЯ
РОЖДЕНИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА 1979

В сборнике, посвященном 2400-летию со дня рождения древнегреческого философа Платона, охватывается широкий круг проблем, связанных с учением и литературным наследием родоначальника объективного идеализма, с определением его значения в мировой культуре. Выявляются классовые корни его идеализма, влияние идеалистической диалектики на развитие философской мысли. Рассматриваются некоторые аспекты социальнр-политических воззрений Платона, уделяется значительное внимание изучению его философии в различные исторические периоды.

Ответственный редактор:
доктор философских наук
Ф. Х. КЕССИДИ

042(02)-79 198—78 0302010000 **© Издательство «Наука»**

ПРЕДИСЛОВИЕ

22 мая 1973 г. в Институте философии АН СССР состоялась юбилейная сессия ученых советов Института философии, философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова и Научного совета АН СССР по истории общественной мысли, посвященная знаменательной дате — 2400-летию со дня рождения великого древнегреческого философа Платона. Перед собравшимися членами ученых советов, представителями научной общественности Москвы, переполнившими актовый зал Института философии, с кратким вступительным словом выступил заместитель директора Института философии доктор философских наук С. Ф. Одуев. На юбилейной сессии были заслушаны доклады доктора философских наук Ф. Х. Кессиди «Изучение философии Платона в СССР», доктора филологических наук А. Ф. Лосева «Мировое значение философии Платона», а также выступления доктора философских наук В. В. Соколова, кандидата физических наук И. Д. Рожанского и кандидата филологических наук С. С. Аверинцева. Предлагаемый вниманию читателей сборник статей «Платон и его эпоха» посвящен этому юбилею Платона — 2400-летию со дня его рождения.

До недавнего времени не было принято отмечать даты, связанные с именами выдающихся творческих деятелей прошлого, от которых нас отделяют тысячелетия. Ныне такие юбилеи входят в традицию. Примечательно, что эта традиция складывается в век научно-технической революции и космических полетов. Она свидетельствует о развитии исторического мышления современного поколения, об осознании им своей «включенности» в единый процесс мировой истории, о тесной связи времен и поколений.

Интерес к изучению античного мира, не ослабевавший на протяжении всех прошлых веков, в настоящее время весьма возрос. Особенно это касается античной философии в целом и учения Платона в частности. Платон всегда современен. Поставленные им некоторые кардинальные вон-

росы не только не утратили своей актуальности, но и приобрели особую остроту.

Наиболее вероятно, что Платон родился в 427 г. до н. э. (некоторые же исследователи уточняют даже месяц его рождения и полагают, что он родился в мае указанного года). Платон был коренным афинянином весьма знатного происхождения. По отцу, Аристону, его род восходил к царю Кодру, а по матери, Периктионе,— к родственникам Солона. Говорят, что действительное имя Платона — Аристокл, данное ему в честь деда, «Платон» же — прозвище, означающее «широкоплечий» или «человек с широким лбом».

Имеются сведения, что Платон в ранней молодости увлекался поэзией, музыкой и живописью, преуспевал в гимнастике, принимал участие в Истмийских и Пифийских играх и награждался лавровыми венками.

Первоначально Платон учился философии у Кратила. В 20-летнем возрасте он знакомится с Сократом и становится его горячим приверженцем. После смерти Сократа (399 г. до н. э.) он уезжает в Мегару. Согласно сообщениям древних авторов, Платон, покинув Афины, странствовал в течение двух десятков лет: он посетил Египет и Кирену, путешествовал по Южной Италии и Сицилии, где общался с пифагорийцами. Вернувшись на родину около 387 г. до н. э., в 40-летнем возрасте, Платон основал в роще мифологического героя Академа философскую школу, которая впоследствии получила название Академии. Он умер в Афинах в 347 г. до н. э. в возрасте 80 лет. Литературная деятельность Платона продолжалась в течение полувека, и до нас дошли почти все его произведения, которых насчитывается свыше 30.

Авторитет Платона в эпоху поздней античности, в средние века и на протяжении всех последующих периодов новоевропейской истории был огромным. Его имя прошло сквозь века и тысячелетия: он был одинаково влиятелен и в своей правоте, и в своих заблуждениях. Платон явился родоначальником объективного идеализма — одного из основных направлений в философии. Его многогранное творчество, однако, выходит за пределы созданного им идеалистического учения. Вот почему при оценке философии Платона необходимо руководствоваться высказыванием В. И. Ленина о том, что «философский идеализм есть *только* чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизичного. Наоборот, с точки зрения *диалектического* материализма философский идеализм есть *одностороннее,* преувеличенное, überschwengliches (Dietzgen) развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный» 1.

Платон выявил громадное значение логических определений, понятий и категорий в познании, их роль в философском и научном мышлении, их необходимость в исследовании вопросов о происхождении общества и государства, в анализе правовых и нравственных норм, в решении этических, эстетических и иных проблем. Поскольку всякое понятие есть отвлечение, абстрагирование, то, как показал В. И. Ленин, образование понятий таит в себе возможность идеализма, т. е. возможность их превращения в самостоятельные сущности и противопоставления их материальному миру вещей, отражением свойств и отношений которых они являются.

Платон — философ понятий. Он первым из мыслителей осознал роль понятия как абстракции и открыл понятийную природу мышления, отличную от чувственного восприятия. На пути установления противоположности понятийного мышления как сферы идеального и чувственной действительности как сферы материального и выяснения диалектики (противоречивого единства) этих двух сфер действительности Платон склонялся к абсолютизации идеального, к гипостазированию понятий. Эти понятия, представленные в качестве идеальных образцов, или смысловых моделей и умопостигаемых сущностей вещей, составляют, по Платону мир «идей».

Платоновская тенденция к абсолютизации идей и метафизическому противопоставлению родовых понятий миру вещей, а также его оценка роли «идей» в качестве формирующих принципов вещей вполне объяснима, ибо общеизвестно, что в философии, как и в других областях творческой деятельности, открытие нового нередко сопровождалось преувеличенным представлением о нем, его роли и значении в познании и самой жизни. В дальнейшем преувеличения такого рода критиковались и смягчались. Да и сам Платон в сущности подверг основательной критике свою теорию абстрактных и неподвижных идей в

[1] *Ленин В. И.* **Полн. собр. соч., т. 29, стр. 322.**

своих диалогах «Парменид» и «Софист», а вслед за ним это сделал выдающийся ученик Платона — Аристотель[2]. Не говоря уже о сложном и противоречивом характере учения Платона, его критика теорий идей свидетельствует как о его колебаниях в вопросе об отношении мира вещей к миру идей, так и том, что эта его теория не оставалась неизменной на протяжении полувекового периода творчества философа.

Платону принадлежит большое место в истории диалектики. В ряде диалогов («Софист», «Парменид», «Филеб» и др.) он виртуозно исследовал диалектику бытия и небытия, тождественного и иного, единого и многого, пребывающего и подвижного. А диалектика понятий и категорий, антиномичность диалектического познания и мышления были раскрыты в диалогах «Парменид» и «Софист». Идеалистическая диалектика Платона подготовила идеалистическую диалектику Гегеля. По словам В. И. Ленина, «Гегель развивает диалектику Платона»[3].

Считая истинным бытием мир «идей», Платон никогда не порывал с земным бытием: мир умопостигаемых идей никогда не заглушал для него звуков земли. Творец мира идей никогда не был, таким образом, отрешенным мыслителем, пассивным созерцателем происходящего, но всегда был и оставался активной личностью, исполненной веры в возможность преобразования всей общественной и государственной жизни.

Как утопист и мечтатель Платон был уверен в возможности осуществления своих социально-политических построений, что и заставило его, как известно, посетить сицилийских тиранов в надежде на реализацию своего проекта «идеального» государства. Платон верил в силу идей и идеалов в человеческой жизни и стремился формировать образ жизни и человеческие отношения сообразно им.

[2] **О платоновской самокритике учения об идеях и предвосхищении Платоном аристотелевской критики см.: *Асмус В. Ф.* Платон. М., 1969, с. 115—125, 220—221; см. также комментарии А. Ф. Лосева к сочинениям Платона (Платон, т. 2. М., 1970, с. 592—593). Не исключено, что Аристотель, заимствуя аргументы критики теории идей у Платона, имел в виду общую тенденцию к отделению и обособлению «идеи» от вещей. По словам В. И. Ленина, «критика Аристотелем „идей" Платона есть критика *идеализма как идеализма вообще*» (*Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 255).**

[3] ***Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 293,**

Идеализм Платона, как и его утопия, были обусловлены всем социально-историческим и культурным развитием Древней Греции и прежде всего кризисом афинской демократии и всей полисной системы как формы общественной и государственной жизни древних греков.

Во времена Платона борьба между демосом и аристократией в Афинах и других греческих полисах все более обострялась. Тенденцию к поляризации общества на богатых и бедных, невольным свидетелем которой явился Платон, философ охарактеризовал как существование в одном государстве двух — государства «бедных» и государства «богатых». Итоги Пелопоннесской войны — крушение Афинской державы, разложение афинской демократии и общеполитический упадок всей Эллады — также не могли не сказаться на творчестве Платона. Чутко реагируя на ход событий и глубоко переживая социальные потрясения и коллизии своей эпохи, он стремился найти выход из этого кризиса, охватившего весь греческий мир. Этим в значительной степени объясняется присущее Платону и его мировоззрению сочетание пессимизма и оптимизма. Оглядываясь на великое прошлое своей родины, Платон искал в нем идеалы и строил на их основе схемы будущего общественного устройства, свободного от недугов его эпохи.

В личности и творчестве Платона совмещаются черты мечтателя и политика, умозрительного философа и заинтересованного идеолога аристократии, убежденного противника афинской демократии, сложившейся в период его жизни и деятельности. Платон — одна из сложных и противоречивых фигур в истории европейской философии и всей мировой культуры: он — идеалист и моралист, творец «идеального» государства и родоначальник позднейших социальных утопий; он — философ и писатель, тонкий диалектик, несравненный стилист и эстетик. Платон, творчество которого оставило неизгладимый след во всей последующей европейской теоретической мысли и вообще в мировой духовной культуре, навсегда остался в памяти человечества. Творчество великого мыслителя ныне, как и прежде, является ареной борьбы идеологий и вместе с тем — сферой философских изысканий и воспитания теоретического мышления, поисковым полем литературы и искусства, духовной культуры в целом.

Хотя Платон был и остается идейным противником материализма, однако, по словам В. И. Ленина, «умный иде-

ализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм»[4]. И потому «умный идеализм» Платона не только не служит помехой на пути глубокого изучения его богатого философского наследия, но, напротив, предполагает такое изучение.

Творчество Платона многогранно и неисчерпаемо. Предлагаемый вниманию читателей сборник охватывает ряд проблем, связанных с разными аспектами учения Платона и его литературного наследия. В разнообразной тематике сборника устанавливаются социально-исторические корни платоновского идеализма и его специфика, рассматриваются вопросы об утопии Платона, о роли мифа в его философии, о критике Платоном мифопоэтического мышления и неоплатонизм.

В сборнике исследуются также малоразработанные проблемы философского мировоззрения Платона и отношения последнего к естествознанию и точным наукам; в частности, рассматриваются вопросы обоснования Платоном научного знания, разработки теории числа как «идеального объекта» и трактовки гипотезы Платона о правильных многогранниках как основных структурных элементах материального мира в свете современной физики. Некоторые аспекты социально-политических воззрений Платона даются в связи с его теорией обоснования полиса и проектом функционирования должностных лиц в идеальном государстве.

В работе уделяется значительное внимание вопросу изучения философии Платона в русской идеалистической философии, в марксистской философии в СССР. В разделе, посвященном литературному наследию античного мыслителя, анализируются вопросы, связанные с древнеармянскими переводами его сочинений, переводами на русский язык таких платоновских терминов, как «докса», «логос» и «эйдос», а также предпринимается попытка выяснить смысловое содержание терминов «свет» и «темнота» в контексте философии Платона.

Настоящий сборник будет способствовать дальнейшему изучению наследия великого греческого мыслителя, с именем которого связан один из важнейших этапов античной теоретической мысли.

[4] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 248.

ПЛАТОНОВСКИЙ ОБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ И ЕГО ТРАГИЧЕСКАЯ СУДЬБА

А. Ф. ЛОСЕВ

Как бы и кого бы мы ни оценивали в истории философии, необходимо помнить о противоположности идеализма и материализма, которая, по Ленину, не могла устареть В течение двух тысяч лет как борьба между тенденцией или линией Демокрита и тенденцией или линией Платона1.

Однако это суждение Ленина можно правильно понять только в контексте всех его историко-философских высказываний. Контекст же этот, безусловно, свидетельствует о том, что материализм и идеализм — лишь необходимые предельные и взаимополярные позиции философского исследования, которые, может быть, очень редко обнаруживаются в чистом виде, но бесспорно, являются критерием оценки всех промежуточных между ними звеньев.

1. Объективный идеализм Платона

Платон — основоположник объективного идеализма со всей его тысячелетней перспективой в последующих европейских культурах. Он несет с собой все недостатки абстрактного идеализма. В этой связи следует считать правильной аристотелевскую критику Платона за его учение о неподвижных и изолированных сущностях. В. И. Ленин, одобряя Аристотеля в этом пункте, пишет: «Критика Аристотелем „идей" Платона есть критика *идеализма как идеализма вообще»*[2]. Таково должно быть и наше принципиальное отношение к Платону и Аристотелю, но фактическую историю делают не столько принципы, сколько их реализация.

Изучая Платона, мы находим у него в разных местах тенденцию представлять себе идеи в виде абстрактных

[1] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 131.

[2] *Ленин В. И,* Полн. собр. соч., т. 29, с. 255.

сущностей вещей, изолированных от самих вещей и получающих для себя место где-то в небесных или «занебесных» областях. Тут Аристотель совершенно прав: сущность вещи не может быть вне самой вещи. В целом же Платону присуще множество рассуждений, опровергающих такую изоляцию идей и требующих трактовать идеи как принципы движения самих вещей, находящиеся в сфере самих же вещей (Parm. 129 a — 125 b). Весь платоновский «Тимей» есть теория космоса, который управляется идеями и душой, обладающими, конечно, собственным существованием, но в то же время пронизывающими весь космос с начала и до конца (Tim. 36 d — e).

Кроме того, Аристотель критиковал идеи Платона, исходя из своего формально-логического первопринципа противоречия: «Об одной и той же вещи, в одном и том же отношении нельзя одновременно и утверждать что-либо и отрицать» (Met. IV 3, 1005 b 19; ср. там же 7, 1011 b 23; Anal post. I 2, 72 a 11). Получается, следовательно, что если сущности вещей находятся вне самих вещей, то они ни в каком случае уже не могут быть одновременно и внутри самих вещей.

Если пока и не входить в разные детали основного платоновского учения, необходимо выставить одно общее положение, против которого уже никто не сможет спорить, как бы ни расценивать идеализм Платона в его существе. Дело в том, что Платон, не просто объективный идеалист, он — именно *античный* объективный идеалист. Но как понимать эту античность и этот античный характер платоновского идеализма? Уже элементарные учебники истории учат нас, что античность проходила через две первоначальные социально-экономические формации. Но эти две формации основаны на таком элементарном, чисто физическом и телесном способе производства, когда процесс производства осуществлялся только в меру непосредственных физических сил телесного человеческого организма, что этот отпечаток непосредственной телесности всегда оставался у греков даже там, где они начинали говорить о предметах самого высокого и самого духовного характера. Достаточно, например, известно, что такое греческие боги, с поведением которых можно познакомиться уже по Гомеру. Поэтому и платоновский идеализм, как бы в нем ни проповедовался примат идеи над материей, несомненно, отличался таким характером, что в самих-то идеях в силу

их содержания никак не могли отсутствовать разного рода материалистические элементы.

Об этом нужно говорить в специальном исследовании, но здесь мы позволим себе коснуться только двух или трех примеров. Платон прекрасно понимал диалектику целого и частей (Theaet. 203 c—205 c; Parm. 144 d—145 e, 137 d — e). Части, взятые сами по себе, не имеют никакого отношения ни друг к другу, ни к целому, и потому никакая их сумма не может образовать целости данной вещи в подлинном смысле слова. Однако, по Платону, необходимо не просто складывать части вещи одну с другой, т. е. складывать их механически, но следует смотреть на то новое качество, которое возникает в результате соединения частей и которое делается понятным только в результате применения закона единства и борьбы противоположностей. Например, доски, кирпичи, известка, стекло, металлы, взятые сами по себе, остаются сами собой, и никакое механическое их объединение не создает целого.

Однако построенный из них дом есть уже такая целостность, которая представляется новым качеством в сравнении с теми частями и материалами, из которых он фактически состоит. И, получивши такую новую целостность, такое новое качество, мы уже не можем по-старому расценивать эти части или материалы, из механического сложения которых получился дом. Нам представляется, что подобного рода диалектика целого и частей у Платона максимально материалистична и максимально реалистична. Категория целого имеет здесь огромный гносеологический смысл, без которого мы вообще не могли бы оперировать с вещами[3].

Однако Платон этим вовсе не ограничивается. Определивши специфику идеи как неделимой целостности и общности, Платон, чтобы возвеличить свое открытие, старается наделить свои идеи каким-то особенным, божественным, содержанием. Он настолько поражен этой удивительной спецификой идеи, что ему обязательно хочется поместить ее где-то повыше, на небесах, и даже выше небес. Ведь, в самом деле, для античного мыслителя разве не было чудом то обстоятельство, что вода может замерзать или кипеть, а идея воды не может ни того, ни

[3] **О диалектике целого и частей у Платона с приведением всех его текстов см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969, с. 330—334.**

другого. То, что мы сейчас подводим под простую формулу закона единства и борьбы противоположностей и нас тут уже ничто не удивляет, переживалось в Греции накануне европейской науки совершенно иначе как чудо, как божественное откровение. Вспомним, как Парменид, впервые открывший разницу между мыслью и ощущением, настолько был восхищен и поражен этим, что рисовал по этому поводу целые мифы о том, как человек от ощущения восходит к мышлению.

И получалось, что свои идеи, столь неопровержимо, очевидно и диалектично продуманные, Платон стал помещать в небесных сферах и почти считать какими-то божественными сущностями. Мало того, возвеличивая свои идеи до такой степени, Платон часто начинал уже и забывать те самые вещи, для познания которых он и придумал термин «идея». Он нисколько не боялся этого разрыва идеи вещи и самой вещи и никогда не переставал возвеличивать идею, а вещь принижать и почти даже признавать несуществующей. Получался сам собой какой-то дуализм, который вовсе не вытекал из диалектики идеи вещи и самой вещи. Появлялось представление об идее вещи как некоей самостоятельной субстанции. Возникало, как впоследствии стали говорить, гипостазирование (т. е. субстанциализация) абстрактных понятий, вечно сущих и вечно неприкосновенных, в то время как именно те самые вещи, ради которых и были придуманы идеи, погружались у Платона в некую нерасчленимую текучесть, в какой-то сплошной ползучий эмпиризм. Подобное смешение метафизического дуализма идеи вещи и самой вещи с яснейшим образом проводимой диалектикой того и другого мы находим, например, в «Кратиле» (438 a — 440 e), «Тимее» (28 a — 29 d) или «Федоне» (79 b — 80 b, 109 a — 111c).

Следовательно, Платон — объективный идеалист, но с весьма заметными материалистическими тенденциями.

Приведем другой пример.

Платон трактует свою идею как некоторого рода «ипотесу» (hypothesis), т. е. как то основание, которое лежит под каждой вещью. Эта ипотеса свидетельствует о том «методе» (methodos), который заложен в ней для оформления соответствующей вещи. Взяв же в совокупности все эти методы, заложенные в идее, мы получаем «закон» (nomos), и даже «диалектический закон» (R. P. VII 533c: ср.

531e — 532c), определяющий собой переход как от идеи вещи к самой вещи, так и от одной идеи к другой и от всех идей — уже к последнему, «безипотесному началу», т. е. к беспредпосылочному принципу всего сущего и несущего. В этом беспредпосылочном начале, которое «выше сущности и познания», т. е. трансцендентно тому и другому, вовсе не обязательно находить что-нибудь мистическое и фантастическое. Ведь если опять-таки взять наш пример с домом, то этот дом не есть ни крыша, ни отдельные комнаты, ни потолки или полы, ни двери и окна и вообще ничто из того, что фактически входит в состав дома. Вспомним здесь ленинский пример со стаканом, не сводимым ни к одному из своих свойств; стакан есть просто стакан сам по себе, включая и все возможные для него формы движения и всякое практическое его использование. И тем не менее он есть просто стакан, и больше ничего[4].

Теперь возьмем все вещи, из которых состоит мир. Мир тоже окажется не сводимым ни к одной из тех вещей и ни к одному из тех движений, которые в нем существуют. Мир есть просто мир, и больше ничего. Вот когда мы так скажем, мы и получим платоновское «беспредпосылочное начало», которое он называет «Единым» (отличая, конечно, такое беспредпосылочное Единое от того единства, которое свойственно любому множеству), или «Добром» (не в моральном, конечно, смысле, но в смысле окончательной собранности, слаженности и сбитости вещей в одну точку). Несомненно, что Платоном во всех этих рассуждениях руководит закон единства и борьбы противоположностей. Диалектический метод, по Платону, как раз и призван руководить нами при переходе как от идей вещей к самим вещам (ввиду того, что идеи вещей являются их смысловыми предпосылками), так и от идей вещей к беспредпосылочному началу.

Учение Платона об ипотесе, методе и законе не имеет ничего специфически идеалистического и уж тем более ничего мистического. Однако, разумеется, все учение Платона мы могли бы кратко обозначить как «учение об идее как о порождающей модели». Идея вещи есть смысловая модель, или структура, вещи, а беспредпосылочное начало есть модель для самой идеи.

[4] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 42, с. 289, 290.

И в этом, казалось бы, максимально идеалистическом учении о беспредпосылочном начале мы находим меньше всего идеализма и больше материализма, если под материализмом понимать учение о цельных вещах и мире как неделимом целом, что, конечно, не мешает и миру, и отдельным вещам быть сколько угодно делимыми.

Но Платон ведь не материалист. Ему нужно все ценное, что имеется в его логике, максимально возвеличить, максимально превознести, максимально гипостазировать и превратить в совокупность божественных субстанций. Это особенно заметно в «Тимее», где, собственно, не только весь мир, но даже и все боги конструируются на основании принципа порождающей модели. Ведь, как известно, в «Тимее» и боги, и мир возникают из paradeigma (слово, которое иначе и нельзя перевести, как «модель», потому что обычные переводы «образец», «образчик», «прообраз» или «первообраз» не звучат терминологично и чересчур близки к бытовому просторечию) и из demioyrgos (что значит буквально «мастер»— перевод тоже, хотя и весьма характерный для Платона, как мы увидим ниже, но совсем не терминологический). Как же можно истолковать иначе это взаимодействие «образца» и «мастера», как не «порождающей моделью»? Но ведь учение об универсальной порождающей модели (Tim. 28 c, 29 a — c, 30 c, 31 a, 32 c) возведено Платоном в степень очень глубокой и проникновенной теологии, так что логическую структуру этой порождающей модели и порождаемых ею копий иной раз бывает трудно даже и формулировать. Это несомненно самый настоящий объективный идеализм, создаваемый и прославляемый Платоном.

Приведем и третий пример.

Платон очень много, учено и логически тонко рассуждает об отношении общего и единичного. Общее, по Платону, отнюдь не есть только формально-логическая абстракция. Оно у него, безусловно, близко и отчетливо связано с единичным. Можно даже попросту сказать, что общее у него есть закон для возникновения и понимания единичного. Уже в «Меноне» проповедуется не только мифология «воспоминания» потусторонних идей, существующих отдельно и независимо от человека, но и чисто логически для множества всякого рода добродетелей постулируется единый и неделимый эйдос (72 c), т. е. для всех добродетелей требуется какая-то «одна и та же добродетель» (73 c),

«единственная» и «единая» (74 b), «общее для всего» (75 a), «добродетель вообще» (cata holoy) (77a), целая и невредимая (77 b), которую нельзя «мелочить и дробить» (79 a), поскольку «добродетель, если она полезна, и есть разум» (88 d).

Везде в подобного рода рассуждениях общее толкуется чисто логически, как закон для понимания и всего единичного, что относится к этому общему.

Этому соответствует также и приведение в «Меноне» разных примеров на отдельные добродетели, и решение геометрической задачи, которое дается здесь ребенком, не обученным никакой геометрии, только на основании логической связи понятий, относящихся к задаче (71 c — 80 b, 86 c - 100Ь, 81 e - 86 c).

Точно так же и «Федра» обычно понимают слишком мистически и мифологически, слишком эротически. На самом же деле весь диалог там ставит своей целью определение того, что такое настоящая риторика и как в ней упражняться (Phaedr. 228 bc, e). И действительно, те три речи, которые составляют центральное содержание диалога, рассматриваются просто как примеры риторического построения, и весь конец диалога (257 c — 279 c) только и посвящен теории риторики. В этой теории содержатся весьма важные рассуждения, которые не имеют никакого отношения ни к эросу, ни вообще к мифологии, ни к идее прекрасного. Например, выставляется требование давать истинные определения того, чему будет посвящена речь (259 e — 260 c); что есть подлинное, а не ложное бытие (260 a, 262 c); что нужно все возводить к одной идее, а идею уметь разделять на виды вплоть до неделимого вида (265 d — 266 a); что диалектика и представляет собой умение возводить частное к общему и из общего выводить частное (266 bc). Где же здесь объективный идеализм, где тут мистика, мифология?

В «Федоне», посвященном доказательству бессмертия души и картине смерти Сократа в тюрьме, мы тоже находим многое такое, что имеет только логическое назначение и не связано ни с какими отдельными вещами или событиями. Например, доказывается та простейшая мысль, что высокий рост человека требует от нас знания того, что такое высокое или низкое (99 d— 102 c), а также большое или малое (102 d — 103 c). То единичное, что подчиняется каждому такому понятию, может сколько угодно пере-

ходить одно в другое, **но** самые понятия не могут переходить **одно** в другое, а лишь отступать, если занято место каким-либо другим понятием (103 d — 105 c). Это иллюстрируется также на соотношении четного и нечетного, а также тела и души (105 c — 107 a). Другими словами, здесь проводится та простейшая мысль школьной логики, что существует разница между понятиями подчиненными и независимыми друг от друга. Правда, на этом базируется здесь доказательство бессмертия души. Но те, кто не признает существования души и ее бессмертия, все же не могут отказаться от подобного чисто логического различия понятий.

По-видимому, необходимо выставить следующее общее положение: и в своих ранних, и средних, и поздних произведениях Платон никогда не расставался со своей любимой идеей о соотношении общего и единичного и о том, что именно общее является законом для появления и распознавания единичного. Из более ранних произведений можно указать на «Лахета», где говорится, что для познания того, что такое разные состояния зрения, требуется знать, что такое само зрение (Lach. 190 a). Это же касается здесь и добродетели (190 b), что она такое вообще (190 c). Рассматриваются и мужество как «одно и то же во всем» (191 e), т. е. во всех мужественных поступках, и скорость «во всем» (192 a), т. е. во всех скорых движениях; мужество, т. е. то, что такое само его понятие, logos (194 b, 194 c); «не часть добродетели, но вся добродетель» (199 a).

Ясно, что мысль философа ищет предельно общего, т. е. идеи тех единичных предметов, которые без этого общего остались бы просто непознаваемыми.

Подобное мы находим и в так называемых сократических диалогах Платона. В «Гиппии Большем» Сократ со своим собеседником софистом Гиппием домогается узнать, что такое отдельные прекрасные предметы и что такое то всеобще прекрасное, которое как раз и делает все предметы прекрасными (Hipp. Mai. 286 d — 287 e). В конце концов делается вывод, что «как только «идея» прекрасного присоединится к какой-либо вещи или живому существу, оно становится прекрасной девушкой, кобылицей либо лирой» (289 d).

В более зрелом «Софисте» в целях определения того, что такое софист, тоже требуется знание того, что такое

софист в своем родовом значении (Soph. 218 c), а для понимания того, каковы бывают разные отображения, требуется знать, что такое отображения вообще (240 a); точно так же необходимо определять и «эйдос небытия», если мы хотим узнать разнообразные виды инобытия (258 d). Речь тоже определяется прежде всего как нечто «само по себе сущее» (263 c). Говорится также об «одной идее, повсюду пронизывающей многое» (253 d). Гласные звуки преимущественно перед другими проходят через все, словно связующая нить (253 a). В «Теэтете» (185 e) также читаем: «Душа сама по себе наблюдает общее во всех вещах». В «Пармениде» (132 a, ср. 157 d) также говорится о некоей «единой идее для всего».

Из глубочайшего содержания этого диалога мы приведем только одну фразу, свидетельствующую о том, что идея есть целое как некое новое качество в сравнении с частями, ее составляющими, и потому она единое, т. е. идеальное единое опять-таки толкуется здесь как закон для всего того частичного, что относится к ее сфере (157 d — e). «Часть есть часть не многого и не всех (его членов), но некоей единой идеи и некоего единого, которое мы называем целым, ставшим из всех [членов] законченным единым; часть и есть часть такого целого». В «Политике» (306 a) часть добродетели тоже отличается от эйдоса добродетели в целом, причем части эти могут быть даже враждебными одна в отношении другой, т. е. эйдос (идея) является здесь тем новым качеством, которое только и может получиться в результате закона единства и борьбы противоположностей.

Нам хотелось бы особо обратить внимание еще на четвертую сторону платоновского учения об идеях. Среди знатоков и любителей Платона имеет большую популярность принцип полной неподвижности платоновских идей, полной неподвижности того, что Платон называет сущностью, или усией (греч. oysia). Ленин, признавая наличие сущностей, понимает их как нечто именно подвижное, причем подвижное как в самом себе (разные «порядки» сущностей), так и в своем проявлении в реальных вещах. Следует заметить в этой связи, что для Платона, который является идеалистом, характерны и некоторые черты материализма, поскольку он учит и о подвижных сущностях.

Работа Ганса Эберхарда Пестера «Подвижная усия Платона», представленная в качестве диссертации в 1969 г.

на философском факультете Боннского университета, посвящена в основном разбору гл. 34—35 «Софист» (246 e — 250 d), где Платон приписывает движение усии («сущности», или, вернее, бытию), т. е. *идее,* которая, по его исходному определению, должна быть неподвижной[5].

Как известно, движение приписывает сущности элеатский гость (249 b). На основании 250 b соотношение движения, покоя и бытия (которое Платон называет то термином «усия», то термином to on) можно представить в виде следующей схемы:

Бытие при этом понимается очень широко, как просто качество того, что существует. Движение и покой указывают на стоящее выше их и присущее им обоим бытие уже просто потому, что они существуют.

Спорным вопросом является, свойственно ли движение лишь душе или также «материальным вещам». По мнению Г. Йегера[6], движение «бытия» (on) приписывается у Платона лишь душе, а не всем видам движения, которые имеются в мире становления. Однако в тексте «Софиста» Г.-Э. Пестер усматривает возможность и другой интерпретации, при которой становится несущественным, относится ли подвижность усии лишь к душе или также к «вещам» мира. Именно, если в приведенной выше схеме бытие, так сказать, количественно, «включая в себя два вида субстанций»,

[5] См.: *Pester H. E.* Piatons bewegte Usia. Wiesbaden, 1971.

[6] *Jäger G.* «NUS» in Piatons Dialogen — Hypomnemata, H. 17. Göttingen, 1967, p. 135.

то можно построить и другую схему, где бытие окажется *качественным,* некоей субстанцией, которой можно приписать два предиката, два свойства, или качества:

Положение усложняется тем, что помимо того бытия (to on), которое у Платона синонимично усии, имеются еще to pantelos on («совершенно сущее») и to pan («все»), которые отличаются от усии.

К выводу о необходимой подвижности идей, или истинного бытия, элеатский гость приходит, исходя из познаваемости идей (248 a сл.). Если только душа познает (248 d) бытие, то само это бытие либо движется, чтобы быть познанным, либо испытывает аффекцию, подвергаясь познающему движению души. Затем элеат у Платона переходит к космологическим обобщениям, приписывая «совершенному бытию» (to pantelos on, 248 e сл.) ум, душу, затем также «эпистему» (знание) и «фронесис» (разумение, 249 a, c), т. е. опять-таки всевозможные виды движения.

Но, однако, спрашивается, в каком смысле надо говорить о движении познающей души. Платон нигде не говорит в «Софисте» явно, что «душа движется». Лишь в одном месте (248 d) сказано, что душа *познает,* откуда должно следовать (поскольку всякое познание есть движение), что она и движется. Таким образом, Платон в сущности говорит не о том, что сама душа обладает движением, а о том, что в душе имеется движение, что душа есть место движения. Можно заключить, что движением «обладают» и идеи, и душа, только идея обладает движением как своим свойством, она подвижна, а душа — поскольку в ней *находятся* подвижные, имеющие движение идеи. Причем идеи находятся в душе постольку, поскольку душа *познает.*

Как понять это познающее движение? Отношение между субъектом и объектом познания Платон выражает тер-

мином «койнония» («общение») (248 а). В 248 b эта койнония определяется так: «Страдание или действие, возникающее вследствие некоей силы, рождающейся из взаимной встречи вещей». В «Политике» (285 а) и в «Софисте» (251 а) «койнония» относится к связи идей между собой («койнония идей»). Душа познает благодаря воздействию (движению) на нее «динамиса» («возможности»), который в раннем диалоге «Ион» выступает как некая магнетическая сила, «воздействующая» на поэта и рапсода (533 d сл.). В процессе познания объект служит как бы активным полюсом, исходной точкой, а познающая душа пассивно воспринимает его воздействие. В «Тимее», наоборот, чувственное восприятие характеризуется как «движение» (43 с); говорится также и о «движении мысли» (89 а).

Таким образом, движение у Платона может а) активно идти от познающей души к познаваемому объекту и б) активно же исходить от познаваемого объекта к познающей душе. Но не имеется ли в «Софисте», спрашивает Пестер, еще и третьего вида движения, движения самих идей? Речь идет здесь не об отношении чувственно-воспринимаемых вещей к идеям, а о движении самих идей. Именно когда душа утверждает единство своего восприятия, то умопостигаемые вещи, идеи, испытывают пассивное движение. Душа *движет,* таким образом, находящиеся в ней умопостигаемые вещи, они движимы ею. Это сопровождается вместе с тем еще и воздействием объектов на душу. В теории познания Платона имплицированы *оба* эти направления движения. Платон прямо говорит о «взаимности» приобщающего воздействия при познании, (248 b). Более подробно проблему движения и «койнонии» в познании Пестер не анализирует, так как это повлекло бы за собой необходимость рассмотреть понятие аналогии, что выходит за рамки исследования о подвижной идее.

Покоящаяся идея находится вне души, подвижная — внутри нее. Но есть начала, предшествующие этой ситуации, а именно сами покой и движение (249 b) , т. е. идеи покоя и движения независимо от покоящихся или движущихся вещей. Покой — условие познания, без покоя познание невозможно, поэтому покой можно считать здесь идеей, как и движение, поскольку оно неизменно, тоже можно считать идеей (249 с). Но эти покоящиеся и неподвижные идеи находятся *вне* души. Вне души и все вообще пять рассматриваемых Платоном в 34 и 35 гл. «Софиста» родов: бытие,

движение, покой, тождество и различие. Некоторые исследователи говорят, однако, что речь здесь идет о категориях нашего сознания, о «наших собственных понятиях».

Решение этого противоречия Пестер видит в том, что Платон, начиная излагать учение о «пяти родах», делает новый скачок, переходя от онтологического рассмотрения к логическому, причем становится неважным^ где существуют *логические* категории пяти родов — в самой душе или вне ее. Если в онтологическом плане можно было говорить об объектах и становлении знания в душе, то в логическом душа тождественна усии и различие между субъектом и объектом оказывается иррелевантным.

Реконструируя платоновскую теорию познания, Пестер считает, что данная идея *А* может быть причастна идее покоя, пока речь не идет о познании и имеется в виду лишь койнония внутри идей; и та же самая идея *А* может быть *одновременно* причастна к идее покоя и идее движения, когда она *познается.* При этом вступает в силу «вторая» койнония — между идеей и познающей душой. От этой двойственности усии у Платона никуда не деться. В «Софисте» доказывается не только ее возможность, но и прямо *необходимость.*

Итак, существуют два вида усии: покоящаяся и подвижная. Возможно, однако, подвижная усия существует лишь в тот момент, когда она «мыслится», познается. Но если даже это так, существование подвижной усии, хотя бы в этот момент познания, оказывается несомненным.

Конечно, сам Платон нигде в отчетливой форме не говорит о подвижной усии, а тем более о двух усиях. Усия во множественном числе у него не употребляется. Можно, конечно, объявить разговор о двух усиях произвольной добавкой к тексту Платона. Но этим не устраняется неопровержимый факт, что Платон действительно говорит об усии по-разному, в двух разных и почти противоположных смыслах. Тогда пришлось бы прибегнуть к понятию «просто усии», «нормальной усии», которая в определенных обстоятельствах становится подвижной. Вероятнее, однако, сказать, по Пестеру, что термин «усия» у Платона — просто внешнее, безразличное обозначение, само по себе не предполагающее равенства, одинакового онтологического статуса определяемой им вещи.

Под одним и тем же обозначением скрывается и исходная неподвижная усия, которая имеет «возможность» (динамис) движения (конечно, не вещественного и материального, а *умопостигаемого)*, и подвижная усия, участвующая в познавательном процессе.

Для подвижной находящейся в душе усии Платон имеет и другое наименование — н*оэма*. Ноэма есть осознанная (совершенная) идея. Обладать ноэмой равносильно тому, чтобы знать идею. Ноэма, однако, не затрагивает реального существования идеи.

В «Софисте» самого термина «ноэма» нет. Он подробно развивается в «Парменидe», где вводится ввиду невозможности одновременной и полной причастности идеи многим вещам (130 e — 132 b). Частная идея — это уже ноэма, которая находится исключительно в душе (132 b), благодаря чему удерживается неделимая цельность идеи самой по себе. Ноэмы могут быть разными у разных людей, они не вечны, а существуют какой-то момент времени, пока продолжается их восприятие душой человека. Ноэмы в известной степени «замещают» идеи. Если Парменид в данном диалоге склонен полагать, что ноэма только *мыслит* идею, то Сократ, по-видимому, их отождествляет (Parm. 132 b).

Легко предположить, что подвижная идея в «Софисте» и есть ноэма. Но Платон говорит здесь именно о подвижности усии, которая, конечно, отличается от ноэмы. Ноэма лишь соответствует подвижной усии, но не совпадает с ней. Она — принадлежность *души,* которую в «Софисте» и «люди земли» («материалисты»), и «друзья идей» понимают как телесную, хотя и очень тонко организованную. Бытием обладают, таким образом, и неподвижные идеи, и подвижные идеи, и ноэмы познающей материальной души.

Моменты гносеологической системы, обладающие бытием, Пестер перечисляет следующим образом:

1) возможный объект познания

а. Материальное (aistheta) (как чувственно-воспринимаемые «свойства» или. «отдельные вещи»)

е. Нематериальное

аа. Душа

вв. Идеи — ноэмы;

2) возможный субъект познания (нематериальный: душа; по воззрению «материалистов», она, однако, материальна);

3) возможный процесс познания (движения; возможно, сюда принадлежат и ноэмы);

4) возможное переданное и приобретенное знание само по себе (episteme).

Понятие «возможности» играет важную роль в «Софисте». Возможность как бы равна бытию; она — не само бытие, а критерий того, что нечто существует (247 d). Сущее может называться сущностью лишь когда оно имеет возможность движения. Хотя некоторые исследователи (Апельт, Ленен) принижают значение «возможности», считая это понятие провизорным, введенным лишь с целью примирения «материалистов» и «друзей идей», по Пестеру, эта возможность служит важным гносеологическим моментом.

Речь идет об одном весьма спорном обстоятельстве: аффицируется бытие при его познании или нет? Способность к движению обладает исключительно *гносеологическим* смыслом. Высказывание «нечто обладает бытием» равносильно высказыванию «нечто обладает возможностью движения», причем движение означает *только* познаваемость вещи, и ничто другое. Следовательно, «быть», «существовать» — значит иметь возможность (динамис) к познанию, активную или пассивную. Можно говорить также, что вещь, которая не познана или не может быть познана, и не существует. Онтологическая теория динамиса получает свое единственное определение в гносеологической теории движения. Бытие зависит от возможности что-либо познавать либо быть познаваемым.

Здесь у Платона можно видеть уже подготовку аристотелевских понятий dynamis — energeia. Следовательно, по Пестеру, концепция «динамиса» в «Софисте» вполне серьезна и выполняет не служебную роль, а позволяет Платону провести свой теоретико-познавательный анализ.

Платоновскую теорию в «Софисте» Пестер называет теорией «возможности — движения». «Возможность» как *критерий* бытия впервые позволяет обозначить нечто как сущее. Таким образом, бытие зависимо от возможности познания (в качестве субъекта) и познаваемости (в качестве объекта).

По поводу изложенного выше исследования Г. Э. Пестера необходимо заметить следующее.

Во-первых, необходимо считать большим достижением и даже некоторого рода смелостью то обстоятельство, что Пестер решается в отношении Платона употребить такое словосочетание, как «подвижная усия». Слишком уж крепко засела у всякого рода исследователей, и особенно широкой публики, мысль, что мир идей у Платона является чем-то абсолютно неподвижным, раз и навсегда отделенным от текучей сущности какой-то метафизической занебесной громадой. Это дуалистическое представление платонизма, воспитанное веками, преодолевается с трудом. В данном отношении диссертация Пестера сыграет положительную роль и может нами только приветствоваться.

Во-вторых, весьма важно также и то, что вслед за Платоном в «Софисте» Пестер исходит из того, что уже самый обыкновенный процесс человеческого познания предполагает не только существование тех идей, которые в этом процессе познаются, но и какого-то, хотя бы на первых порах и хотя бы просто пассивного, движения этих идей. Ведь познание есть переход от незнания к знанию, т. е. переход от смутного понимания идей к их отчетливому пониманию, когда идея мыслится сначала туманной и неясной, а потом — точной и отчетливой. Платон очень хорошо делает, что пользуется этим анализом процессов познания у человека для демонстрации учения о подвижных идеях, Пестер, использующий эту методику Платона, тоже совершенно прав.

В-третьих, вставши на этот путь анализа познания, Пестер, однако, отнюдь не достигает полной теоретической ясности в понятии подвижной идеи. Правда, не только многие исследователи, но и сам Платон, по крайней мере в «Софисте», дают достаточно поводов к тому, чтобы не считать теорию подвижной идеи вполне ясной. Не в меньшей мере и сам Пестер и филологически, и философски отнюдь не претендует на достижение полной ясности в этом предмете. При этом заметим: Платон в «Софисте», как и вообще во всех своих диалогах, отнюдь не стремится к завершительной системе, может быть, только в «Тимее». Но и здесь все свое построение он много раз характеризует как только вероятное.

В-четвертых, в том же самом «Софисте» имеется достаточно много оснований с полной отчетливостью конструировать теорию подвижной сущности. Ведь среди тех пяти категорий, считаемых Платоном основными, имеется одна, которую сам он так и называет: «движение». Это движение есть не что иное, как само движение. Но это значит, что движение покоится в себе. И покой тоже, поскольку он есть покой, действительно покоится в себе и в этом смысле неподвижен. Но ведь движение существует, и покой тоже существует. Следовательно, эти обе категории покой — и движение — по крайней мере в одном отношении тождественны между собой, а именно в отношении их существования, т. е. причастности бытию. Если обследовать все пять категорий «Софиста», то и окажется, что они все, и притом в совершенно одинаковой мере, и существуют, и не существуют, покоятся и движутся, тождественны и различны; и каждая из этих пяти категорий является и сама собой, и всякой другой из этих пяти, и охватом всех пяти категорий.

Следовательно, уже из одного этого необходимо сделать вывод, что платоновская усия — всегда подвижная, всегда текучая. Правда, она в то же самое время и всегда покойна. Следовательно, она всегда и тождественна сама себе, и отлична от себя самой. Но как раз потому, приписывая платоновскому бытию все эти пять основных категорий, нельзя забывать, что, помимо всего прочего, это чистейшее бытие (или усия) также и подвижно, также и текуче. Поэтому исследователи обычно и ошибаются, приписывая чистым платоновским идеям только один покой и почему-то вдруг отказывая им в подвижности. Таким образом, хотя уже гносеология требует подвижных идей, но и без всякой гносеологии, а чисто онтологически платоновская усия вполне подвижна. У Пестера в этом отношении нет полной ясности.

Наконец, в-пятых, в своем анализе подвижной усии у Платона Пестер поступает слишком аналитично. Приписывая вместе с Платоном этой усии и движение, и жизнь, и душу, он не представляет себе того, что Платон, взятый в целом, как, например, в «Пармениде» и особенно в «Тимее», объединяя в одно целое ум, движение и душу, отнюдь еще не впадает в мифологию. Ведь традиционная мифология служит для Платона некоего рода нерасчлененной верой в какое-то чудесное и сказочное бытие. Но Платон не хочет этой слепой веры, он пытается анализировать ее на основании законов разума и рассудка. Однако плато-

низм в целом, оперируя категориями разума и рассудка, опять-таки приходит к мифологии (как, например, при конструировании эроса в «Пире» или душепереселения в X книге «Государства»), но только к мифологии уже не слепой, а диалектически конструированной. Пестер, по-видимому, разбирается в этом плохо. Иначе он не стал бы резко противопоставлять диалектику «Софиста» общеплатоновской диалектике мифа (ср. Пестер, с. 172—173).

Таким образом, заслуги Пестера в указанной его работе достаточно велики. Но они требуют поправок и дополнений, которые, однако, не мешают его основному пониманию платоновской идеи как подвижной сущности.

Мы привели выше четыре примера той фундаментальной особенности философского мышления Платона, которая сводится к общему конструированию объективного идеализма, но с элементами либо материалистических, либо чисто логических черт без всякого гипостазирования логики или логических идей.

У Платона, однако, наряду с прямыми логическими выкладками мы находим и мифологическое поэтическое, а местами даже и метафизическое истолкование талантливо конструируемой логики и диалектики. В «Меноне», например, в логическом отношении совершенно безупречно доказан тезис о примате цельных общностей над всем единичным, что к нему относится, и о закономерных функциях этих общих идей. Однако тут же излагается миф о загробном существовании души, о созерцании ею этих чистых и общих идей, которым как будто и объясняется, что мальчик без всякой геометрической подготовки может путем наводящих вопросов решить непростую для него геометрическую задачу. И вообще все родовое, все общие сущности, все цельное и, словом, все то, что Платон называет идеями,—все это объявлено существующим в виде самостоятельных субстанций и отнесено в особый, надприродный, мир.

По-видимому, не только у самых ранних греческих философов, но даже и на той высокой ступени философского развития, на которой стоял Платон, человеческое мышление все еще продолжало удивляться этой диалектике целого и части, этой огромной значимости общего для определения единичного и т. д., а удивление это тут же вело к прямому гипостазированию всякой логики, к обожествлению всего идеального и потому — к весьма сниженной оценке всего единичного и материального. Казалось бы, если родовое понятие — закон для возникновения и понимания соответствующего единичного, то тем самым и само это единичное тоже освящено, тоже идеально или по крайней мере законно. Но стоит только прочитать хотя бы те страницы из VII книги «Государства», которые повествуют о знаменитом пещерном символе, чтобы убедиться, насколько низко ценил Платон все единичное, все материальное, всякого такого вот единичного и материального человека, находящегося в темной пещере жизни спиной к солнечной и радостной, реальной действительности.

Итак, Платон — объективный идеалист мирового масштаба, но платоновское учение об идеях нужно понимать в связи с изучением всего Платона в целом. Однако самая оригинальная, а иной раз и самая неожиданная и, во всяком случае, самая красочная суть исходного объективного идеализма Платона заключается в общественно-политической его значимости, а также и в той исторической атмосфере, которая характерна для фактического Платона.

2. Социально-историческая природа объективного идеализма Платона

Социально-историческая природа философской деятельности Платона определяется периодом разложения греческого рабовладельческого полиса накануне македонского завоевания (IV в. до н. э.). Обыкновенно Платона рисуют как идеолога аристократического рабовладения. Это — устаревшая, неточная и, можно сказать, неправильная формула. Чтобы обрисовать социально-историческую суть платоновского идеализма, необходимо учитывать, что в исторической действительности очень часто при существовании какого-нибудь базиса имеют место самые разновременные надстройки и что в одной и той же надстройке могут находить отражение самые разнообразные базисы. Платон жил в эпоху весьма смутную, нервозную и тяжелую, когда Греция уже не могла удовлетворяться только полисной системой, но еще не вошла в состав какой-нибудь обширной военно-монархической организации. Это обстоятельство заставляло Платона, старого аристократа, метаться в разные, даже противоположные стороны.

1. Платон высказывает свои симпатии по адресу юного рабовладельческого полиса, когда рабовладение было настолько еще неразвито, что основной экономической единицей был мелкий и свободный собственник, а какие-нибудь несколько рабов были для него только некоторого рода подмогой. Героические времена Саламина и Марафона, когда растущий демократический полис в Греции одолел огромную монархию Персии, пленяли Платона.

В «Менексене» Платон помещает замечательную речь в память воинов, погибших за свободу и независимость афинского государства. Здесь мы находим проявление платоновского патриотизма, согласно которому все люди родились от единой матери, Земли, все — добрые и хорошие, и в этом смысле правление афинского государства можно назвать аристократией, но только лишь в смысле господства лучших, хороших и добрых людей. Платон готов назвать эту старину также и демократией, поскольку аристократия и даже цари правили в те времена, пользуясь полным одобрением народа (Menex. 238 d —239 a). Никакого разделения на господ и рабов в те времена не было, т. е., по Платону, все люди были друг другу братьями (239 a). Вот эти-то благородные предки и явились победителями при Саламине, Марафоне, Артемисии и Платеях. Они-то и были теми героями, которые отстояли независимость свободной Греции от тиранической Персии. Они гнались не за приобретением богатства и не за наживой, но за национальной добродетелью. То были не только «отцы наших тел, но и свободы как нашей, так и всех живущих на этом материке» (240 e).

Такой же, по Платону, была роль афинян и во всех междуусобных войнах (240 a — 245 d). Афинский патриотизм Платон формулирует как достояние «благородного, свободного, твердого, неиспорченного и по природе враждебного варварам» города (245 b). При этом следует заметить, что подобного рода исконный саламино-марафонский героизм юного греческого полиса Платон прославлял в течение всей своей жизни. Об этом мы читаем и в диалогах среднего периода (Gorg. 503 be, 515 d, 526 b. Men. 94 a).

В период «Государства» Платон все еще вздыхает об этих старинных героях и хвалит Фемистокла не только за его военно-политическую славу, но и за то, что он был афинянином (R. P. I, 330 a). Наконец, в самом последнем своем произведении «Законы», написанном незадолго

до смерти, Платон, говоря о государстве, построенном на основе ужасающего террора, никак не может забыть этих своих знаменитых предков, сражавшихся при Саламине, Марафоне, Артемисии и Платеях, он относится к ним с подлинным благоговением и говорит, что они были «учителями свободы» и защитниками греческого «спасения» (Legg. IV 707 c, III 699 a — e); при этом афинская свобода настолько широка, что, по мысли Платона, нужно выбрать средний путь между афинской свободой и персидской тиранией (III 701 e).

Итак, Платон — беззаветный патриот своего афинского народа и государства и поклонник свободной патриархальной жизни, которую он находил в героическом прошлом своего юного полиса.

2. Поскольку, однако, греческая демократия в период Платона уже переходила к крупному рабовладению и связанным с ним грабительским и захватническим войнам, Платон, аристократически брезгливо относившийся к демократической политике наживы, не раз высказывал свои симпатии по адресу *консервативно-аристократических Спарты* и *Крита.* Возможно, что то упоение стариной, которое мы находим в платоновском «Критии», относится к стародавним временам полуродового, полугосударственного строя крито-микенской культуры.

3. Однако желание противопоставить современный ему полисный развал какой-нибудь более твердой социально-политической системе доходило у Платона до прямого восхваления *древнего египетского строя, жреческого* и *кастового,* который представлялся ему чем-то совершенно неподвижным, так что он восхвалял эту неподвижность (например, в области художественного творчества), застывшую, по его мнению, на десять тысяч лет. Кастовость в «Государстве» Платона с полной необходимостью возникала как результат единственного принципа сословного разделения, а именно принципа регламентированного разделения труда, чем так прославился именно египетский кастовый строй, в котором Маркс усматривал идеал платоновского государства[7].

4. Весьма настойчиво Платон строил свою философскую систему с подражанием *старинному общинно-родовому строю,* взятому в самом общем виде.

[7] **См.:** ***Маркс К., Энгельс Ф.*** **Соч., т. 23, с. 379.**

Разумеется, говорить об общинно-родовом строе в IV в. до н. э. было бы антиисторично. Тем не менее Платон настолько глубоко и даже жестко тяготеет к общинно-родовому строю, что оба его утопических проекта (в «Государстве» и в «Законах») иначе нельзя и характеризовать, как проекты полной *реставрации* именно общинно-родового строя. Несмотря на всю утонченную философию, при помощи которой Платон строит свои утопии, все-таки на первом плане у него ни в какой мере не индивидуум, а только община. Первые два сословия в «Государстве» — философы и воины — лишены всякой не только частной, но даже личной собственности. Этот аскетизм проводится упорнейшим и беспощаднейшим образом. Правда, третье сословие у него обладает правом и частной, и личной собственности, но это у него только материальная основа общества, само же общество беспощадно исключает всякую индивидуальную инициативу, в какой бы области она ни мыслилась, начиная от философски-умозрительной и кончая бытовой и повседневной, так что даже жены и дети у всех здесь должны быть только общие.

Историки древнего мира учат нас, что обширные и глубокие остатки общинно-родового строя вообще никогда не умирали в античности, несмотря на рабовладение и несмотря ни на какой прогресс цивилизации. Но то, как строит свой общественно-политический идеал Платон, превосходит всякое воображение. Здесь все подчинено только общине, только роду, только безличному или внеличному обществу, а все личное приносится им в жертву.

Но нельзя сказать, что эти общинно-родовые идеалы касаются только утопических идеалов Платона. Несомненно, они играют большую роль и в его теоретической философии. Так, своей идее, которая строит у него весь космос, он дал название «отца и демиурга», т. е. «мастера», а материю, которая воспринимает у него творческую идею этого «отца» и мастера, он назвал «кормилицей» и «восприемницей идеи». Таким образом, там, а именно в «Тимее», где он яснейшим образом вскрыл отношение идеи и материи, он эту идею понимает как «мастера» и отца, материю же — как приемлющее женское начало, а каждую вещь — как результат работы «мастера» над материей или как порождение демиургического отца и воспринимающей идею матери. Следовательно, космос строится у него не только ремесленным способом, но вместе с тем он является живым

существом, живущим на основе семейно-родовых отношений. Тут, может быть, ярче всего сказался *реставрационный характер* общественно-политического мышления Платона. Перед этим меркнут симпатии философа к аристократическому строю Спарты или Крита его времени.

5. Жесточайшая эпоха, в которой приходилось Платону жить и работать, вырвала у него из рук всякое реальное политическое оружие; и он начинал строить такие же жестокие утопии, пытаясь сначала прямо и непосредственно, а потом и опосредованно рисовать воздействие идеи на материю и преображение материи в претендующий на вечное существование социально-политический идеал.

Однако фантастичнее всего то, что Платон, исходя из своих принципов общинно-родового строя, который понимался им, как мы уже знаем, в стиле египетского жреческо-кастового общества, сумел учесть также и *современное для него социально-экономическое развитие.*

В нашей литературе третье сословие «Государства» обычно трактуется как некоторого рода класс рабов, но в настоящее время наши историки античности[8] установили, что самое понятие класса в отношении античности еще не может применяться в современном, строго экономическом смысле, и если уже употреблять современные термины, то ниже мы будем рассматривать экономическую сущность третьего сословия у Платона скорее как государственное крепостничество. Сейчас же мы бы хотели сказать, что Платону пришлось волей-неволей учитывать современное ему экономическое развитие; но, только будучи реставратором старины, он смог этот общинно-родовой абсолютизм ограничить первыми двумя сословиями. Третье же сословие у него, несмотря на приниженность положения, обладает такими огромными правами, о которых запрещено даже и думать представителям первого и второго сословий.

Платон много говорит о разделении труда в этом сословии и о строгой профессионализации производства. Работающие должны здесь иметь в виду не только общегосударственные, но и свои собственные, чисто личные интересы. А для этого им следует производить гораздо больше, чем это нужно для государства. Они могут продавать свой продукт на рынке и покупать то, что для них необ-

8 Утченко С. Л., Дьяков И. М. **Социальная стратификация древнего общества. М., 1970, с. 9—11.**

холимо. Допускается не только простой обмен, но и продажа за деньги, для чего необходима чеканка монеты. Представители третьего сословия занимаются торговлей не только в своей собственной среде, они торгуют и с иностранными государствами. Им разрешается личное накопление, хотя не должно быть здесь людей слишком богатых или слишком бедных.

Аристотель упрекал Платона за то, что он слишком много распространяется о художественном воспитании воинов и ничего не говорит о художественном воспитании третьего сословия. Но Аристотель забывает, что Платон предоставляет третьему сословию полную свободу устраиваться так, как заблагорассудится каждому отдельному его представителю.

Несомненно, Платон мыслит здесь не только допустимость и законность принципа конкуренции, но и собственное политическое устройство третьего сословия, хотя он все же и здесь, субъективно оставаясь аристократом, не считал нужным останавливаться на общественно-политической и экономической структуре третьего сословия. От третьего сословия требовалось только одно: содержать все государство материально. Остальное Платона не интересовало.

Однако, подходя объективно-исторически к этому предмету, мы должны сказать, что, несмотря на свой общинно-родовой и даже жречески-кастовый характер мышления, Платон все же отдал большую дань современному социально-политическому и социально-экономическому развитию. Вот почему реставрационные идеалы Платона удивительным образом сплетаются у него с потребностями современного ему социально-экономического прогресса.

Таким образом, это ни в каком случае не система рабовладения, поскольку и правителям-философам, и воинам запрещена частная собственность, т. е. в том числе и рабовладельческая. Скорее, это — какое-то идеализированное государственное крепостничество с широчайшими правами для крепостных вплоть до их свободной экономической конкуренции в области производства, торговли, денежного накопления, а может быть, и политического устройства.

6. В своем последнем сочинении «Законы» Платон впервые заговаривает о *рабовладельческом государстве,* но его суждения о рабах прямо не говорят об экономической принудительности рабства. Это — характерное для античности внеэкономическое принуждение[9], основанное, впрочем, при всем проводимом здесь гуманизме, на весьма низкой моральной оценке раба, лишенного якобы разума и совести. Несомненно, рабовладение «Законов» является весьма путаной, противоречивой и неясной концепцией. Раб здесь вовсе не экономическая категория. Он — категория скорее сословно-правовая (у рабов меньше прав, чем у прочих граждан) и притом с весьма большим морально-психологическим заострением (раб — человек без разума и совести, так сказать, «хам»). Впрочем, учитывая элементы гуманизма в концепции рабства в «Законах» Платона, необходимо сказать, что она дана в довольно путаном виде.

7. Наконец, в одном из последних своих произведений — в «Политике» — Платон прямо выставляет идеал настолько благородного и справедливо правящего монарха, что ни он сам, ни его подданные даже и не нуждаются ни в каких законах. Это было, несомненно, прямым кануном эллинистической империи, настолько обширной, что Греция оказывалась в ней только довольно жалкой провинцией. С другой стороны, однако, здесь опять-таки проглядывают черты общинно-родовой формации, которая еще не доросла до законодательства и вообще до государственного строя, а управлялась старейшинами рода, которые для всей общины являются безусловным авторитетом. Бессознательно (а может быть, и сознательно), чувствуя приближение тысячелетней эпохи военно-монархического строя, Платон и здесь оставался противоречивым символом двух великих эпох, которые ему хотелось объединить на основах своего идеализма,— старинной и безвозвратно погибшей общинно-родовой эпохи и наступающего универсального военно-монархического строя эпохи эллинизма.

Таким образом, социально-историческая атмосфера развала классического полиса заставляла Платона метаться в разные стороны, искать правду чуть ли не во всех предшествовавших периодах истории или сочинять такие утопии, которые были еще более жестокими, чем атмосфера приходившего к развалу классического полиса. Однако

[9] **Маркс пишет, что «прямой принудительный труд — вот основа древнего мира».— *Маркс К., Энгельс Ф,* Соч., т. 46, ч. 1, с. 192.**

это как раз и рисует нам основную идеалистическую физиономию платонизма в ее подлинном и реальном виде, очищенном от всяких исследовательских предрассудков и недопустимой модернизации, всегда имевшей место среди почитателей Платона в новое время.

Всякий внимательный читатель, несомненно, заметит нашу тенденцию не сводить социально-политические взгляды Платона к тому или иному единственному принципу и считать его или аристократом, или рабовладельцем, или идеологом аристократического рабовладения. Особенно грубы такие характеристики, как, например, характеристика третьего сословия в «Государстве» как класса рабов или понимание раба в «Законах» как строго экономической категории, минуя сословно-правовую и морально-психологическую его оценки раба в этом произведении Платона. Если надо непременно навязывать Платону то или иное социально-политическое мировоззрение, то мы уже указали семь его типов. Да и то следует сказать, что мы выбрали здесь из Платона только самое яркое, бросающееся в глаза. Если же мы захотели бы изучить и перечислить вообще все оттенки общественно-политических убеждений Платона, то нашли бы их не семь, а в несколько раз больше. Из этого видно, какой неимоверной сложностью отличаются взгляды Платона в этой области и насколько поверхностно, антинаучно давать этому вопросу только какое-нибудь одно-единственное, только одно безусловное решение.

Если не преследовать цель исторической точности, то, конечно, можно сказать, что Платон был, например, аристократ. Это правильно, но это крайне односторонне и граничит с элементарной исторической ошибкой. Можно сказать, что Платон был реставратор. Это тоже будет правильно, но правильность эта исключает еще десятки разных оттенков социально-политических его взглядов. Даже можно сказать, что Платон был идеологом рабовладения. Но это уже, во всяком случае, далеко от истины, поскольку никакой реальной социально-политической идеологии у него не было, а были лишь утопии, и поскольку о рабах он заговаривает лишь в последнем своем сочинении «Законы», да и то экономическая сущность категории раба здесь весьма расплывчата и уж, во всяком случае, рабы не выступают здесь как класс в точном экономическом смысле слова.

Читатель пусть судит сам, какой сложной обрисовкой

отличается общественно-политическая физиономия того объективного идеализма, который постоянно проповедовался у Платона. Объективный идеализм Платона характеризуется состоянием огромного смятения, быстрых и неожиданных переходов от одних общественно-политических взглядов к другим, состоянием вечного искательства общественной правды на очень трудных, рискованных и смутных путях. Не нужно навязывать Платону какую-то одну схему, будь то в философии или в социально-политическом его учении, хотя преобладание двух ведущих принципов, связанных с представлениями общинно-родовыми и рабовладельческими (с моральным или сословным, но никак не экономическим пониманием рабства), у него вполне очевидно. У Платона не было никакой единой схемы, а скорее, наоборот, была постоянная смута и нервозное искательство, что, как мы сейчас увидим, нисколько не унижало философа, а делало его великим героем на путях искания человеческой правды и всемирно-исторической истины.

3. Позитивная оценка Платона

Мы начали с того, что охарактеризовали Платона как объективного идеалиста. Но его учение о примате идеи над материей исторически звучит слишком абстрактно и безжизненно и не рисует нам никакой реальной физиономии платоновского объективного идеализма. В дальнейшем, рассмотрев основные общественно-политические идеи Платона, мы получили возможность представить себе всю реально-историческую физиономию его объективного идеализма, хотя его собственная внутренняя логика, бывшая отражением как эпохи Платона, так и привлекаемых Платоном прошлых эпох, потребует от нас еще специального исследования.

Уже самый общий обзор приведенных выше социально-исторических материалов наглядно свидетельствует о том, что Платон, живя в условиях гибнущего классического полиса, чувствовал себя в нем чрезвычайно непрочно, даже беспокойно. В своих социально-исторических исследованиях Платон бросался в разные стороны, всячески комбинировал и склеивал безвозвратно погибшие эпохи с той, свидетелем которой был он сам, и никакой же-

лезной логики в этих социально-исторических конструкциях Платона мы никак увидеть не можем.

Зато, если отвлечься от тогдашних, слишком местных и слишком временных исторических условий, необходимо сказать, что Платона характеризует 1) *вечное и неустанное искание правды,* вечная и неугомонная активность в создавании социально-исторических конструкций и постоянная погруженность в этот водоворот тогдашней общественно-политической жизни. Напрасно Платона считали сторонником только одного чистого умозрения и отхода от всякой практики. Правда, повод к такой оценке давал он сам. Полон теории умозрения «Гиппий Больший», в котором все виды прекрасного возводятся к одной умозрительной идее красоты (Hipp. Mai. 289 d). Умозрительно заострен также и «Федр» и в том же направлении (Phaedr. 249 e — 256 e). Восхваляется умозрение и в «Государстве» (R. P. VI 510 b —- 511 e). Идеями о чистом умозрении проникнут и весь «Федон» (Phaed. 78 b — 80 b, 99 b — 102 a, 110 b — 111 c и др.), вплоть до «Законов» (Legg. X 896 e — 898 d). Умозрительное знание, либо никак не основанное на чувственных восприятиях, либо основанное на коренной их переработке при помощи идеальных принципов, лежит в основе философского учения Платона. Весь «Теэтет» построен на критике всякого знания, если оно не есть чистое умозрение. Но и биография Платона, и его произведения полны необычайной активности, практической предприимчивости и постоянного искательства во что бы то ни стало реально воплотить в жизнь свои философские принципы. Это постоянное искательство правды и эту неугомонную активность мы должны оценивать весьма высоко и потому относить эти черты философского темперамента Платона в область принципиально действующего и идейно несокрушимого героизма.

В отношении Платона необходимо говорить не только об его общежизненной и, в частности, социально-политической активности, но еще и о том, что в противоположность чистому умозрению Платон всегда стремился к 2) *переделыванию действительности,* а отнюдь не только к ее вялому, пассивному, умозрительному созерцанию. Правда, все такого рода абстрактные идеалы, как платоновские, нельзя считать легко реализуемыми. Но один из основных заветов, оставленных нам Платоном, гласит о том, что хотя умозрению мы и должны предоставлять достойное для него место, но самое главное — это переделывание действительности. И ниже, приводя некоторые факты из его биографии, мы убедимся, что даже и его умозрительность стремилась так или иначе перейти в жизненное дело, не говоря уже о том, что самой натуре Платона было свойственно это постоянное, это неугомонное, всегда несущее с собой огромный жизненный риск стремление переделывать действительность.

В изложениях и анализах философии Платона, имевших место в старое время, очень часто вырисовывались такие черты его объективного идеализма, которые представлялись то ли каким-то сухим и чисто академическим построением разных философских концепций, то ли каким-то нудным и слащавым мечтательством (например, получил широкое распространение специальный термин «платоническая любовь» как символ вялой и непрактичной сентиментальности), то ли каким-то тошнотворным морализмом, от которого застывало и коченело все живое в душе. Насколько можно судить, эти времена нудных и мертвенных анализов платонизма ушли в безвозвратное прошлое.

Усилиями всей мировой науки последних десятилетий установлено в Платоне нечто не только постоянно творческое и подвижное, но и 3) *драматическое* в качестве того, что можно считать у Платона основным. Драматичны не только все внутренние и внешние искания философа. Драматично и само его мышление. Драматична и сама форма выражения его философии, а именно диалог, представляющий собой часто не просто разговор, но целую драму идей, вступивших во взаимную борьбу и бесконечно сменяющих одну проблематику другой. Объективный идеализм Платона интересен нам своим острым драматизмом, и этот острый драматизм есть только необходимое следствие социально-исторической обусловленности творчества Платона и зависимость его от катастрофических судеб старого греческого полиса. В связи с этим сейчас получили необычайное заострение те проблемы платоновского стиля, которые раньше влачили жалкое существование в цепях традиционного филологического формализма. Этот стиль платоновских произведений тоже насквозь драматичен. Однако еще и в настоящее время мы пока не имеем такого детального анализа стиля Платона, который можно было бы считать хотя бы приблизительной сводкой всего существенного в этой области.

На основании чего Платон драматически хотел переделывать окружающую его действительность? Здесь исследователь должен проявить максимум исторической справедливости. Исходя из приведенных выше материалов, мы должны сказать, что в своем новаторстве, в своей необычайной оригинальности и даже во всем своем утопизме Платон представлял свою деятельность как 4) необходимое и закономерное *историческое наследие.* При этом важно отметить еще и то, что при оценке этого исторического наследия он всегда стремился опереться на то лучшее, что было в отошедших эпохах, а не на худшее в них. Он закрывает глаза на отсутствие единства греческого народа в его борьбе с персидской тиранией за свою самостоятельность и свободу. Его мало интересуют распри, имевшие место в те времена среди вождей греческого народа и между отдельными греческими государствами. Его интересует только тот патриотизм и только тот героизм свободного грека тех времен, перед лицом, казалось бы, несокрушимой Персии. Точно так же при всех своих спартанских симпатиях Платон прекрасно понимал всю ограниченность и чересчур военный характер спартанско-критского аристократического строя. Тимократия у Платона происходит ни из чего другого, как из аристократии, которую он ставил выше всего, правда, не как государственный строй, но, как мы видели выше, скорее как правление хороших и добрых людей. Даже и здесь Платон хочет быть абсолютно справедливым. Он понимает, что аристократия постепенно ухудшается, делается честолюбивой и жадной, начинает копить деньги, на деньги меряет все, и постепенно правление хороших и добрых людей превращается в цензовый, но притом совершенно несправедливый цензовый, государственный строй (R. P. VIII 545 d - 550 c).

Таким образом, будучи реставратором старины, Платон реставрирует отнюдь не все старое, какое бы оно ни было, но всегда отбирает лучшее и с беспощадной критикой отбрасывает худшее.

О его симпатиях к старинному общинно-родовому строю и говорить нечего; и то, что он брал из него свойственные ему коллективизм и всеобщность родственных отношений, тоже не подлежит никакому сомнению. Правда, в условиях гибнущего полиса эти общинные порядки казались ему недостаточными. Он доводил строгость общинных отношений до какого-то абсолютизма, вот тут-то и приходилось

ему с большой симпатией относиться к египетскому жреческо-кастовому строю. От современности он требовал большей умеренности в коммерческих аппетитах, большего благородства в условиях растущего рабовладения и доводил свои абсолютные требования до неосуществимого, нереального аскетизма. Зато здесь же у него в «Государстве» вдруг рождается концепция третьего сословия с огромными общественно-политическими правами.

Вся эта противоречивость объективного идеализма Платона в плане его жизненных осуществлений, какое бы отрицательное впечатление она ни производила с логической точки зрения, в устах Платона, в настроении Платона, а главное, во всей его жизненной деятельности отнюдь не была противоречием, а явилась только результатом неустанных поисков и в связи с этим невообразимых социально-исторических конструкций.

До сих пор мы говорили о постоянной активности Платона, достигавшей самого настоящего драматизма и пытающейся базироваться на всем историческом наследии. К этому следует добавить, что такая позиция Платона в отношении прошлых времен и в отношении настоящего не могла не сопровождаться у него 5) *острейшей критикой* всех фактически существовавших в Греции *государственных форм* — критско-спартанской аристократии с последующим вырождением в тимократию (это мы сейчас видели),— олигархии, демократии и тирании. Такой острой критике, как это делал Платон в VIII кн. «Государства», существующие формы правления не подвергал еще ни один греческий философ ни до Платона, ни после него.

Платон диалектически показал, как всякая несовершенная форма обязательно переходит в другую такую же несовершенную форму, и притом переходит и с исторической, и с логической небходимостью. Эту необходимость он, правда, демонстрировал при помощи трудно понимаемых арифметических операций (R. P. VIII 546 c — d), которые мы здесь не будем анализировать[10]. Необходимость этого понимается у Платона также и без идеи судьбы (VIII 546 a). Несколько меньше Платон критикует аристократию, но она для него не столько государст-

[10] **Анализ этого, как его называют, «платоновского», или «брачного», числа можно найти в кн.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969, с, 319—326.**

венная форма, сколько правление добрых, хороших и лучших людей (R. P. VIII 545 a). Но больше всего попадает от Платона тирании. В какие бы тела душа ни переселялась, тиран для него все равно — наихудшее перевоплощение (Phaedr. 248 d — e); а после загробного суда он даже и вообще не подлежит никакому дальнейшему перевоплощению, но остается в Аиде и терпит наказание без конца (R. P. X 615 d — 616 b). Перед такой глубочайшей критикой традиционных общественно-политических систем у Платона мы не можем не преклоняться.

Широкий социально-исторический охват и стремление сохранить в своих теориях все наилучшее, что было в истории, соединялось у Платона еще и с 6) *огромной убежденностью* в том, что все эти его небывалые идеалы можно и нужно осуществить *немедленно,* сейчас же, сию минуту и притом во всей полноте. А поскольку такого рода утопизм проводился Платоном на уровне высокой честности, благородства и своего всеобщего благожелательства, постольку делается понятным, как же был Платон в конце концов неудачлив во всех своих попытках осуществить свой объективный идеализм; он чувствовал свою неуместность для всех режимов вообще, и все эти режимы сами также подвергали его гонению.

Можно сколько угодно сожалеть о нежизненности утопических идеалов Платона, можно и нужно считать эти идеалы реставрационными; можно и нужно с высоты логики XX столетия находить у Платона социально-исторические противоречия, часто совмещающие несовместимое. Однако невозможно не преклониться перед этой неподкупной честностью, перед этими самоотверженными попытками переделать и преобразовать современное человечество, перед этим реформаторским энтузиазмом, этой революционной настроенностью в искании выхода из всех тогдашних язв погибавшего в судорогах классического рабовладельческого полиса. Тут перед нами рисуется большой человек, радикализм и гуманистический энтузиазм которого часто заставляет забывать о допущенных им даже весьма больших ошибках. Можно сказать, что и сам Платон при всем своем оптимизме в конце концов все же пришел к осознанию своей социально-политической и философской безысходности.

Но прежде чем указать на явную социально-политическую ошибочность платоновского объективного идеализма, хотелось бы подчеркнуть еще один момент платоновского мышления — 7) его *неиссякаемый оптимизм,* бесконечную веру в добрый характер человеческой природы, глубоко пережимаемые надежды на то, что зло победимо, а добро так или иначе восторжествует, и для этого торжества нужны только свободная и добрая воля человека. Мы покажем далее, насколько Платон был наивен в этом своем оптимизме и насколько негодными средствами он старался осуществить его в жизни. Но не нужно забывать того, что все философское творчество Платона, кроме его трагического завершения, проникнуто светлой верой в человека, в осуществимость всего высшего и прекрасного, в близость и полную досягаемость полного преображения человеческого общества. Этот оптимизм никогда не сходил со страниц платоновских произведений.

Платон верил в организованную и даже производственную мощь 8) *идейно-систематического планирования* всей человеческой и природной действительности. Идея для него — прежде всего порождающая модель, которая создает только реальные вещи и мешает человеку отдаваться разного рода беспочвенным и нежизненным мечтаниям.

В частности, Платон с большим темпераментом и неугомонной настойчивостью восставал против искусства, понимаемого как забава и бесплодное мечтательство. Разделяя искусства на производительные и подражательные, он с большой энергией отвергал нужность чистого подражания, основанного только на том, чтобы забавлять человека разного рода техническими неожиданностями (R. P. X 601 a — 602 b). И в сущности он только и признавал искусство созидательное, деловое, полезное для жизни отдельных индивидуумов и всего государства. Правда, здесь Платон впадал в большие крайности (о которых мы скажем ниже). Но самый принцип государственного планирования искусства у Платона одобрял даже такой далекий от всякого платонизма революционный демократ, как Чернышевский 11.

Для Чернышевского Платон (исключая его крайности) занимает вполне правильную позицию в эстетике, понимая искусство не как забаву, но как великое гражданское дело. Отсюда ясно, что и свой идеальный мир, когда Пла-

11 См.: ***Чернышевский Н. Г.*** **Полн. собр. соч., т. II. М., 1949, с. 268—269, 271, 274.**

тон говорил об его осуществлении в земных условиях, он понимал не как беспочвенную фантастику и развращающую забаву, но как рациональное и систематическое планирование самой здоровой действительности (конечно, в том смысле, как это здоровье понимал сам Платон). Если не вникать в подробности и отказаться от терминологических оттенков (которых у Платона всегда великое множество), то можно прямо сказать, что тезис «прекрасное есть жизнь» или «прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такою, какова должна быть она по нашим понятиям», одинаково проповедуется и у Чернышевского[12], и у Платона. Правда, если быть более точным, то Платон должен был бы сказать, что прекрасное есть нечто большее, чем совокупность прекрасных предметов, лиц и занятий, которые составляют жизнь.

Наконец, из всего предыдущего не может не вытекать еще один вывод, который, правда, самим Платоном не формулировался. Подойдя к современной ему действительности со своими возвышенными понятиями, которые он так энергично и так драматично хотел воплотить в ней на основе опыта всех главнейших исторических эпох с бесконечной оптимистической верой в человека, Платон беспощадно входил в конфликт со всей своей эпохой. Этого жесточайшего конфликта Платон никак не мог избежать, но и отказаться от своих идеалистических воззрений он тоже не мог. В нем постепенно созревало 9) *чувство всеэллинского* (а в сущности и общечеловеческого) *катастрофизма*.

Как раз этого-то чувства катастрофизма и не замечали у Платона его традиционные исследователи, какой бы глубиной своих методов они ни отличались. Впервые об этом заговорили только в России устами одного из крупнейших идеалистов XIX в. В. Соловьева[13]. Глубокий мыслитель, он, кажется, впервые за всю историю платоновской литературы заговорил о решительной неудаче платоновского объективного идеализма и впервые отметил

[12] См. там же, с. 10.

[13] См.: *Соловьев В.* Жизненная драма Платона.— В кн.: Собр. соч. IX. Изд. 2. СПб., с. 194—244. Воззрения В. Соловьева на Платона развивал также Е. Трубецкой в кн.: Социальная утопия Платона.— Вопросы философии и психологии, 1908, № 91, с. 1—44; № 92, с. 119—185; ср.: *Эрн В.* Верховное постижение Платона — Вопросы философии и психологии, 1917, кн. 137—138, с. 102—113.

его неизбежный внутренний драматизм. Но В. Соловьев еще и сам не понимал того, какой огромной проблемы он коснулся в своей оценке платоновской философии, и не осмелился сделать всех тех выводов, которые мы делаем теперь, особенно на основе последнего произведения Платона «Законы».

Само это чувство катастрофизма у Платона мы должны считать необычайно существенной и притом положительной чертой всего его философского облика. Подобная особенность философского облика Платона, как это легко заметить, с неизбежностью вытекала из той необычной энергии, с которой Платон подходил так честно и так непримиримо к проблемам преобразования шедшего к развалу и гибели греческого классического полиса.

Но тут, кажется, кончается то положительное, что мы могли бы сказать относительно объективного идеализма Платона, если его брать в социально-историческом плане.

4. Негативная оценка Платона

Отвлекаясь от содержательной стороны объективного идеализма Платона и формулируя пока только его структурные недостатки, мы никак не можем быть платониками в смысле утверждения ими той мысли, что действительность можно переделывать только *средствами самих же идей*. Весь опыт всемирно-человеческой истории учит нас, что всякие идеи, как бы они высоки и глубоки ни были, как бы они ни соответствовали действительности, сами по себе взятые для ее переделывания, оказываются недостаточными. Для того чтобы идея осуществлялась в жизни, необходима зрелость самой действительности. В меру соответствия историческому ходу действительности идея может быть то более сильной, то более слабой, то более абстрактной, то более конкретной. Марксистско-ленинская теория учит, что идея, овладевшая народными массами, становится материальной силой. Следовательно, материализация идеи не только возможна, но она и необходима в соответствующих исторических условиях.

Но был ли объективный идеализм Платона настолько близок к тогдашней греческой действительности, чтобы на его основах можно было преобразовать ее. Объективный идеализм Платона, безусловно, не был абсолютно и раз навсегда чужд греческой истории. С помощью более или

менее тонкого исторического анализа мы ясно ощущаем его как отражение тех или других эпох исторической действительности Греции. По крайней мере тот жесточайший критицизм в отношении греческих государственных форм, который мы находим в VIII кн. «Государства», уж, во всяком случае, нельзя считать чем-то далеким от греческой действительности. Тем не менее тщательное историко-филологическое исследование обнаруживает, что объективный идеализм Платона только в отдельных частностях был подлинным отражением разных эпох греческого развития. В общем же и целом он не имел настолько близкого соприкосновения с окружающей Платона действительностью, чтобы стать материальной силой на путях социально-исторического развития Греции, ни революционного, ни даже реставрационного.

Идеи такого объективного идеализма просто нельзя было осуществить. И здесь история жестоко посмеялась над Платоном, создав такой гениальный ум и такие гениальные идеи и не дав ровно никаких исторических возможностей для осуществления последних. В этом отношении объективный идеализм Платона оказался не больше, как только надгробной песнью на панихиде классического рабовладельческого полиса.

Однако и в другом отношении сама структура объективного идеализма Платона не была приспособлена к ее осуществлению. Дело в том, что этот объективный идеализм оказался у Платона слишком абсолютной концепцией, слишком несокрушимой и негибкой. Поэтому, если бы те или иные идеи подобного объективного идеализма и соответствовали тому или другому этапу живой человеческой истории, они уже в силу только одного своего *абсолютизма,* не допускавшего никакой гибкости и живого историзма, все равно едва ли оказались бы годными для своего реального осуществления. В этом, безусловно, заключалась трагедия платонизма, его безысходность.

Дальше, однако, нам предстоит выявить еще более худшие черты социально-исторической сущности платонизма. Допустим, что свои идеалы Платон осуществлял бы весьма осторожно и осмотрительно, весьма последовательно и с полным реалистическим учетом всех движущих сил окружающей его действительности. Нам кажется, что даже и в этом случае его объективный идеализм все равно потерпел бы крах, несмотря ни на какие политические или дипломатические приемы в проведении Платоном его утопического законодательства. Дело в том, что, отвлекаясь от структурных соотношений идеи и материи, о которых мы уже говорили, и сосредоточиваясь на самом *содержании тех идеалов,* которые у Платона подлежат осуществлению, мы все же должны были бы сказать, что все они, несомненно, являются весьма неудачным инструментом для широких общественных преобразований.

Ведь что такое платоновская идея? Поскольку мы уже нашли необходимым понимать философию Платона как объективный идеализм, то тем самым мы уже признали необходимость для Платона примата идеи над материей. Однако сейчас позволительно поставить вопрос также и о содержательной стороне идеальной действительности у Платона. Уже элементарные учебники формулируют ту мысль, что языческие боги и демоны есть не что иное, как обожествленные силы природы. Этот принцип можно формулировать и более элементарно, и более научно, более сложно. Для нас, однако, сейчас важен только самый принцип античной мифологии. Ведь стоит только полистать хотя бы Гомера, чтобы убедиться не только в антропоморфности античных богов и демонов, но и в их чересчур большой антропоморфности, доходящей до быта, до человеческой повседневности. Эти боги ссорятся, дерутся, ведут себя легкомысленно, если не прямо развратничают, они плохо предвидят будущее и на них ни в чем нельзя положиться. От людей их отличают только вечность и необычайное могущество. Во всем остальном — это самые обыкновенные люди, решительно со всеми их достоинствами и недостатками.

Само собой разумеется, платоновский идеальный мир, созданный в результате больших философских усилий как предельная абстракция от всех земных несовершенств, конечно, не содержит в себе ничего явно предосудительного, а, наоборот, говорит только о высшем совершенстве. Однако, несомненно, даже и в этих идеальных абстракциях все же было нечто такое, что навсегда оставалось в них результатом их слишком земного и слишком телесного происхождения. По своему содержанию идеальная действительность Платона больше всего и лучше всего осуществляется в том самом космосе, который представляется нам в виде вечного и всегда единообразного движения небесного свода. Но и то, что существует между небом и зем-

лей, тоже находится, с точки зрения древних, в состоянии вечного, нескончаемого круговорота вещества в природе. Такой идеальный мир слишком неподвижен, слишком неисторичен, слишком астрономичен, чтобы осуществление его в земной обстановке обязательно давало какие-нибудь ощутимые результаты. В конце концов этот круговращающийся чувственный космос, вращаясь обязательно по кругу, через некоторое время всегда возвращался к самому же себе и поэтому, несмотря на свое вечное движение, в сущности оставался на том же самом месте, подобно белке в колесе.

К этой идее вечного возвращения, собственно говоря, и сводилась почти вся философия и история у греков. Это круговращение и было у них настоящим и подлинным историзмом. Кроме того, Платон, хотя и не везде, но очень был склонен понимать свои вечные идеи как гипостазированные и абстрактные, лишенные всякой истории и всяких глубин человеческой личности. Даже в «Федре», в этом, казалось бы, гимне любви, и притом идеальной любви, этот идеальный мир, куда мы должны стремиться, состоит из одних логических категорий; справедливости-в-себе, рассудительности-в-себе, знания-в-себе и прочих добродетелей (Phaedr. 247 d — e). В «Федоне» подлинная земля не та, на которой мы живем, а та, что находится в небесном эфире, содержит в себе не только абстрактные категории, но является также и отражением наших земных гор, камней, растительности, храмов, священных рощ и даже всех людей (Phaedr. 110 b— 111 c). Здесь, правда, говорится о вечном блаженном существовании, но остается весьма неясным, как же понимать это вечное блаженство, кроме как только отсутствие земных несовершенств.

Как известно, Платону свойственно пифагорейское учение о переселении душ и тел и их перевоплощении в результате общемирового круговорота. Но почему одни души падают с неба на землю и начинают терпеть все земные страдания, а другие продолжают следовать за богами в их вечном небесном путешествии по округлой орбите мира? Здесь опять вместо историзма появляется абсолютизированный круговорот вещества в природе, а вместо личных глубин — всеобщие и нерушимые законы вечного движения космоса.

Впрочем, у Платона есть еще другое объяснение этого круговорота, а следовательно, и круговоротной сущности

идеального мира. Но оно едва ли делает его объективный идеализм чем-то более живым и историческим. Дело в том, что если признавать в основе бытия только слепую **и** неразумную материю, а всю разумность понимать только субъективистски, то закономерность такого материального движения тоже должна считаться объективно чем-то слепым и неразумным. Поэтому древние, исходя из обожествления материальных основ, из жизни **и** природы, обязательно должны были признавать и *слепую судьбу в качестве принципа всех реальных закономерностей и событий в природе и обществе.* Поэтому не удивительно, что в «Федре» мудрые души следуют за богами в их небесном путешествии по орбите мира, а слабые падают вниз и терпят все земные превратности по «закону Адрастеи» (Phaedr. 248 c — e). Но эта Адрастея есть только неотвратимость судьбы. И, значит, вся реальная жизнь человеческих перевоплощений зависит от этого закона слепой и никому неведомой судьбы.

И подобное место у Платона отнюдь не единственное. Если в «Горгии» загробное возмездие рисуется без упоминания богини судьбы (Gorg. 523 a — 525 d), то все мироздание в «Государстве» и вся судьба душ определяются исключительно законами судьбы: космическое веретено находится на коленях у Необходимости; дочери Необходимости воспевали Атропос — будущее, Клото — настоящее и Лахесида — прошлое; на каждом из кругов космического веретена восседает своя Сирена, а все 8 сирен, восседающие на 8 кругах космоса, своим пением возвещают общую гармонию космоса (R. P. X 20 e — 621 d; 614 a — 617 d). И это не удивительно. Не зная законов природы, а только обожествляя фактическую материальную действительность со всеми ее несовершенствами, древние только и могли рассуждать фаталистически. И Платону удалось отразить в своем идеальном мире только бессодержательные числовые структуры или, на худой конец, абстрактные понятия, что, впрочем, он как истый грек тут же компенсировал изображением разных идеализированных богов и прежде всего богини судьбы.

Здесь мы должны коснуться одной большой историко-философской загадки, некоторого рода тайны всего объективного идеализма Платона. В самом деле, почему платоновский мир идей, который с самого начала создавался как наивысший идеал, как максимальное совершенство,

оказался таким абстрактным, таким негибким и неповоротливым и в такой большой мере лишенным и личностных глубин, и всякого живого историзма? Дело в том, что в своей общечеловеческой потребности создавать идеальную действительность античный человек и, в частности, Платон был ограничен жизненным опытом только общинно-родовой и рабовладельческой формаций. Обе эти формации для мыслящего человека, конечно, представляли собой безбрежное море всякого рода общественно-политических язв и несовершенств. Перенести все эти несовершенства в идеальный мир и тем самым считать этот мир единственным ответчиком за все земные несовершенства было невозможно, так как иначе мир идей вовсе не был бы искомым, предельным совершенством. Значит, надо было переносить в этот идеальный мир только более абстрактные стороны земной действительности, только ее структурные и даже только ее числовые соотношения.

Исследователи Платона уже давно установили постоянную тенденцию философа к этим структурно-числовым соотношениям, а последний период творчества Платона и вообще трактуется как пифагорейский по преимуществу. Среди ближайших учеников Платона в Академии это структурно-числовое понимание идей развивалось еще больше; и душа, например, прямо трактовалась как самодвижное число. В составе сочинений Платона находится «Послезаконие», принадлежащее, возможно, не самому Платону, но его ближайшему ученику и другу Филиппу Опунтскому. Но даже и в случае авторства Филиппа этот диалог выражает чисто платоновскую мысль, что подлинно человеческая мудрость есть не что иное, как числовое подражание вечному и всегда правильному движению небесного свода[14]. Таким образом, структурно-числовой характер платоновской идеи становится совершенно ясным, иначе ведь и не могло быть, поскольку перенесение в идеальный мир всех земных несовершенств во всем их реальном и полном виде обязательно должно было бы лишить его всякого совершенства. Оставалось только понимать этот

14 Этот вопрос исследован в статье: *Lossen A.* Ueber die Bedeutung des Terminus Sophia bei Plato.— Meander, 1967, N 7-8, S. 340—348.

идеальный мир как гипостазирование числовых структур или в лучшем случае понятийных абстракций.

Но отсюда необходимо сделать вывод, что обратная реализация этого духовного выхолощенного мира идей в общественно-политической обстановке привела к таким же внеличностным и бездушным конструкциям, каким был и сам этот идеальный мир, к такому же строгому и негибкому законодательству, по необходимости принимавшему самые зверские полицейские формы. Тут мы и приходим к раскрытию социально-исторической тайны объективного идеализма Платона — к *диалектике мира идей,* возникшего как отражение двух начальных социально-исторических формаций и *обратного воплощения их* на землю в качестве принципов общественно-политических преобразований. В формальном смысле слова объективный идеализм Платона, как и всякий другой идеализм, есть примат идеи над материей и в этом смысле является определяющим принципом для всех земных устроений. Но по содержанию своему установленный здесь идеальный мир сам возник только как отражение все того же земного мира и потому, после исключения всех земных несовершенств, оказался бездушной и безличностной структурой, способной создать на земле только абсолютистски-полицейское и тоталитарное государство.

У Платона, как и у всякого идеалиста, проповедовался примат идеи над материей. Здесь следует сказать, что стихийный материализм древних отличался бездушием, безличностным характером и аисторизмом. Все это и было перенесено античными идеалистами в их идеальный мир. Таким образом, недушевный, безличностный, бездуховный, аисторический характер платоновского учения об идеях есть прямой результат стихийного материализма греков. Более духовное понимание мира идей предполагало бы уже отторжение такой действительности, которая не была бы материалистической и не была бы стихийной. Платон был от этого бесконечно далек, и все идеи его материального мира оказались только гипостазированием абстрактных понятий или числовых (т. е. внутренне бессодержательных и бескачественных) структур.

Волей-неволей поднимается и требует немедленного разрешения такой вопрос: могли ли эти внеисторические, внеличностные, негибкие, бездушные, жизненно не заостренные и осуществляемые только в мировом круговороте

небесного свода, в космическом круговороте душ и тел и в метеорологическом круговороте вещества в природе, могли ли такого рода идеи быть удобным и достаточно эффективным инструментом для общественно-политических преобразований? Платона окружал хаос гибнущего классического полиса, и он остро чувствовал эту надвигающуюся катастрофу греческого мира с очень смутным и тревожным предчувствием каких-то еще никому неведомых и небывалых эпох. Обладая таким чувством катастрофизма, мог ли Платон утвердительно решить вопрос о предотвращении наступавшей катастрофы при помощи принципов своего слишком абстрактного, безличностного и бездушного, антиисторического объективного идеализма?

Нет, Платон в конце жизни и сам уже переставал надеяться на свой идеальный мир. Интересная вещь: в «Законах» совершенно отсутствует всякое учение об идеях и даже отсутствует Сократ, этот постоянный ведущий собеседник во многих его диалогах. «Законы» производят впечатление глубочайшего отчаяния философа осуществить свой объективный идеализм гуманными и достаточно идеальными методами. Вместо этого Платон проповедует здесь в буквальном смысле слова *абсолютистски-полицейское, железно-тоталитарное государство* с неимоверно строгим законодательством, с запретом всяких свобод, с прославлением якобы неподвижной в течение 10 тыс. лет египетской практики.

Жестокость наказаний за малейшие преступления, которая характеризует всю законодательную и исполнительную практику учреждаемого Платоном «идеального» правительства, превышает все те жесточайшие режимы, которые мы знаем в истории. То, что участие в государственном заговоре, по Платону, карается смертью (IX 856 c) или то, что эта смерть устанавливается для главарей самовольных действий отдельных групп в государстве, будь мирных или военных (XII 955 c), или за укрывательство изгнанника (955b),— это еще не столь удивительно. Но дальнейшее может вызвать у всякого читателя «Законов» не только удивление, но и смятение.

Особенно тяжелы наказания за преступления против родителей и богов. Платон утверждает, что за оскорбление богов, родителей и государства одной смерти даже мало, а нужны какие-то вечные муки, вроде тех, что описаны в Аиде (IX 864 e, 881 a — e). За неуважение к родителям

возможны всякие другие наказания, вроде, например, избиения (XI 932 a — d).

Нечестивцев нужно всячески убеждать. Однако те из них, которые неисправимы, по Платону, должны караться смертью (XII 957 e—958 a). А когда нечестивый маскируется и лицемерит, желая принять благообразный вид, то для такого даже мало одной или двух смертей (X 908 e). Виновные в сооружении частных святилищ или в магических операциях без согласия на то государства подлежат смертной казни (X 910 c — d). Рабы и чужеземцы, т. е. те неполноценные, с которых, по Платону, нечего и взять, подлежат за святотатство меньшему наказанию, сводящемуся к тому, что на лица и руки их накладывается клеймо, их самих избивают и в нагом виде вышвыривают за пределы государства (IX 854 a — d). За неправую и бесчестную магию присуждается пожизненное тюремное заключение (X 909 b — e); для вольноотпущенника, состояние которого оказалось больше, чем у того, кто отпустил его на свободу,—смерть (XI 915 c); для тех, кто занимается двумя ремеслами сразу,— тюрьма, штраф или высылка (VIII 847 a — b); тот, кто расхваливает на рынке свой товар и при этом клянется богами и кто подделывает свой товар, подлежит нещадному избиению (XI 917 c — d); за злословие, крик и ругань — тоже избиение (XI 935 b — c); за препятствие приводить в исполнение решение суда — смерть (XII 958 b — c); за намерение убить другого человека, хотя бы это убийство и ограничилось только ранением,— смерть (IX 876 e —877 a).

По поводу всего этого зверского законодательства платоновских «Законов» некоторые исследователи высказывали ту мысль, что в этом своем диалоге Платон все же принципиально остается на своих идеалистических позициях, веря в торжество религии, морали и светлых сторон человеческой души. Это не совсем так. Черты трагического противоречия, которые мы сейчас нашли в «Законах» Платона, несомненно, затрагивают здесь в значительной мере и его политическую философию.

Платон вдруг выдвигает неожиданное для нас учение о том, что человек — это только кукла (I 644 d — 645 c) в руках богов и только игрушка (VII 803 c — 804 b) для них и что сам человек по своей воле ничего сделать не может. Через эти куклы проходят разные нити, при помощи которых боги управляют человеком. Дернет бог за одну

нить, и человек погружается в море страстей и пороков. Дернет за другую, например за ту золотую нить, которая является нитью разума, и человек становится добрым, благим, деятельным и высоконастроенным. Самое удивительное то, что Платон в этом видит обоснование всего человеческого поведения. Человек, с точки зрения Платона, будет стремиться к нити разума и будет стараться избегать нити порочной жизни.

Можно спросить себя: неужели сам Платон не замечает здесь вопиющего противоречия, в которое он погружает человека? То человек — только кукла и игрушка богов, от себя самой же зависящая. А то вдруг почему-то он должен стремиться именно к золотой нити, а не к какой-нибудь другой, как будто от него что-то зависит.

Нам представляется здесь некая двойственность объективного идеализма Платона или, попросту говоря, его развал. Платону нужно было как-нибудь оправдать тот кровавый террор, на котором основано его законодательство. Поэтому он и сваливал все на богов, не обладая в то же самое время, однако, достаточной смелостью, чтобы расстаться со своей всегдашней верой в человека и в его добрую волю и лишить его всякой ответственности.

Таким же ужасом веет и от другой теоретической концепции Платона в «Законах». Он требует, чтобы все жили легко, весело и радостно. Больше того, все должны постоянно петь и танцевать от радости. Все государство сверху донизу должно петь и танцевать. «Надо жить играя» (VII 803 е). Мало и этого. Единственным содержанием песен и танцев должно быть восхваление законодательства, исступленное славословие по адресу законов, законодателей и ведущих политиков и стратегов.

Но кажется ненужным и доказывать здесь ту мысль, что подобного рода всечеловеческая песня и пляска только и введена Платоном для прикрытия зверской жестокости построенного им абсолютистско-полицейского государства.

Очевидно, что и приводимое здесь учение о двух мировых душах, доброй и злой (X 896 с —897 а), тоже достаточно говорит о глубочайшем кризисе и трагических вывертах его неудачливого объективного идеализма. Ведь сам же Платон и в «Тимее», и в этих же самых «Законах» говорит о единой и благой мировой душе и уж, во всяком случае,— о едином мировом разуме, по законам которого

и функционирует мировая душа. Откуда же вдруг взялись две мировые души?

Таким образом, трагический кризис объективного идеализма Платона в последний период творчества философа коснулся не только одной социально-политической сферы, но глубоко проник и в самое существо его теоретической мысли.

5. **Общежизненная трагическая судьба платоновской философии**

Картина объективного идеализма в последнем произведении Платона заставляет нас иначе взглянуть и на общежизненный путь философа. Ведь исторически трудно допустить, что неудача объективного идеализма Платона произошла сразу и внезапно и что мы ничего подобного не можем представить себе в течение того полстолетия, когда философствовал Платон. И, действительно, обозревая судьбы платонизма в свете его трагического конца, мы вполне доказательно убеждаемся в том, что трагедия объективного идеализма назревала у Платона в течение всей его жизни.

Первый акт этой трагедии — казнь Сократа. Встретившись двадцатилетним молодым человеком с Сократом, Платон оставил все свои поэтические занятия (он писал трагедии, комедии, эпиграммы и в эпическом, и лирическом жанре). Он оставил и свою живопись, и свои спортивные занятия, в которых преуспевал и даже получал призы. Платон всего себя принес в жертву высокой духовной проповеди Сократа. А то, как Сократ мог производить у своих слушателей целую духовную революцию, сам Платон в потрясающе драматической форме изобразил в речи Алкивиада в диалоге «Пир». И вот Сократ был казнен.

Второй акт платоновской трагедии — поездка в Сицилию ко двору сиракузского тирана Дионисия Старшего в 389—387 гг. по приглашению своего друга и ученика Диона, брата жены Дионисия. Источники рисуют непрестанный разврат и пьяные оргии при дворе Дионисия, с чем и хотел бороться Дион, умоляя Платона философски воздействовать на Дионисия. Известен бесславный конец этого путешествия. В результате придворных интриг и скандалов оклеветанный Платон был продан Дионисием

в рабство, из которого, однако, быстро выкупили его друзья и поклонники.

Третий акт платоновской трагедии — второе путешествие ко двору уже Дионисия Младшего в 367 г. Здесь Платону тоже не удалось никого и ничему научить и пришлось только спешить поскорее возвратиться назад в Афины.

Четвертый акт платоновской трагедии — третье путешествие в Сицилию опять по приглашению все того же Диона и опять для вразумления Дионисия Младшего. Желая выразить свое якобы просветительское намерение, Дионисий встретил Платона по-царски. Однако под влиянием военной партии и наемных войск, охранявших Дионисия, отношение Дионисия к Платону стало быстро меняться, и Платон был быстро выселен из дворца на территорию наемных войск, которые уже составляли заговор с целью его убийства. Здесь появляется фигура пифагорейца Архита Тарентского, учителя и почитателя Платона, философа, которого Дионисий Младший тоже как будто почитал и тоже как будто слушался. По просьбе этого Архита Платон был освобожден из своего весьма опасного заключения, а деспот и садист Дионисий Младший опять устроил торжественные проводы Платона обратно в Грецию.

Как ни расценивать эти четыре акта платоновской трагедии, они все говорят о том, что объективный идеализм философа никогда не мог стать таким орудием, при помощи которого можно было бы добиться в жизни того идеального блаженства, которое Платон проповедовал. И то, что Платон, разочарованный во всех своих общественно-политических мероприятиях и потерявший веру в духовную значимость своего идеализма, в конце концов прибег к той кровавой утопии, которая нам известна по «Законам», свидетельствует только о полной естественности для него такого трагического конца и полной потере им веры во всемогущество разума и разумного убеждения. То, что этот *пятый* акт трагедии Платона, а именно сочинение им «Законов», вполне естественно вытекал из всего предыдущего философского развития Платона, теперь едва ли требует каких-нибудь доказательств [15].

[15] **Классической биографией Платона, не превзойденной еще и до сих пор по критической обоснованности, является работа: *Wilamowitz-Moellendorff U.* von. Piaton, Bd. I—II. Berlin, 1920. См. также: *Jaeger W.* Paideia, Bd II. Berlin, 1959; Bd. III. Berlin 1959.**

Нам остается еще затронуть два вопроса, разрешение которых должно и углубить и завершить характеристику платоновской философии.

Первый вопрос заключается в том, понимал ли сам Платон трагический характер своей философии, своего общественно-политического утопизма, особенно в последний период своего творчества?

Мы склонны отвечать на этот вопрос положительно. Кто знает обычное мнение Платона о трагедии, о ненужном и вредном, с его точки зрения, для человека возбуждении беспредметных аффектов сценической игрой актеров трагедии, тот не может не удивиться одному тексту из «Законов», где Платон вдруг объявляет свое построение идеального государства не чем иным, как именно *трагедией*. Здесь на предложение иностранных актеров ставить трагедии, если бы такое предложение появилось, Платон намеревается ответить следующим образом (Legg. VII 817b): «Достойнейшие из чужестранцев, мы сказали бы, мы и сами — творцы трагедии наипрекраснейшей, сколь возможно, и наилучшей. Весь наш государственный строй представляет воспроизведение наипрекраснейшей и наилучшей жизни, мы утверждаем, что это и есть действительно наиболее истинная трагедия».

Таким образом, Платон вовсе не нуждается в тех обычных трагедиях, которые возбуждают у зрителя всякого рода никому не нужные и морально разрушительные страсти и ужасы. А вот настоящая трагедия, самая «лучшая», самая «истинная» и самая «прекрасная»,— это тот идеальный строй, который он создает в своей последней утопии, со всеми кровавыми ужасами, о которых он сам так ярко везде повествует в своих законах о наказаниях. И почему Платон тут вдруг употребил тот термин, по поводу которо-

Общие биографические сведения о Платоне в связи с трагической судьбой философа читатель может найти в краткой форме у А. Ф. Лосева в статье его «Жизненный и творческий путь Платона» в качестве вступительного очерка к новому переводу Платона (см.: *Платон.* Соч., т. 1. М, 1963, с. 5—73, см. также: *Попов П. С.* Об изучении философии Платона, научные доклады высшей школы.—Философские науки, 1958, № 3, с. 171—176). Все эти авторы рассматривают философа в аспекте его неугомонной и личной, и социально-политической жизни, и постоянного философского энтузиазма в искании жизненной правды (в отличие от старинного, то ли чересчур мертвенного, то ли сентиментального толкования личности и творчества Платона).

го он раньше изливал целые потоки негодования и осуждения и который вовсе не нужен был ему в своем обыкновенном значении? Нам кажется, Платон это сделал потому, что он действительно уже и сам прекрасно понимал всю трагичность своей кровавой утопии, иначе этот замечательный текст из «Законов» мы должны оставить без всякого комментария и вообще отказаться от какой бы то ни было его интерпретации.

Второй вопрос, которым мы бы хотели завершить изображение философии Платона как трагически разработанного объективного идеализма, заключается в следующем: был ли Платон одинок в этом своем трагизме? О, нет, ведь это же была вообще трагическая эпоха — конец греческого классического полиса и его гибель под сапогом македонского завоевателя.

Такую же трагедию переживал — правда, несколько позднее, уже после смерти Платона, знаменитый оратор Демосфен, который уже после Херонейской битвы и Коринфского мира (338 г.), повергшего всю Грецию ниц перед Филиппом Македонским, все еще боролся с Филиппом, а после смерти Александра Македонского (323 г.) все еще мечтал вновь поднять всю Грецию против македонского владычества. Спасаясь от преследования и тюрем, он покончил с собой на острове Калабрии в храме Посейдона, приняв яд. Знаменитый оратор Исократ еще раньше того, после Херонейской битвы, тут же покончил с собой добровольной голодовкой. Крупнейший из десяти ораторов Гиперид, ученик Платона и Исократа, пытавшийся бежать после смерти Александра, чтобы спрятаться от македонских агентов, все же был арестован Антипатром и немедленно казнен.

Греческий классический полис умирал, и крови проливалось при этом достаточно. Можно ли после этого считать трагический конец Платона чем-то для того времени небывалым и неестественным? Нет, своей кровавой утопией «Законов» он, когда-то называвший воинов своего идеального государства «демиургами (т. е. мастерами, художниками) свободы государства» (R. P. III 395 c), когда-то проповедовавший мир и свободу родного народа (Menex. 238 d — 239 a, 240 e), познавший революцию духа, производимую Сократом (Conv. 215 c — 219 e, 221 c — 222 b), он теперь несомненно кончал самоубийством, хотя самоубийство это было не физическое, а философское.

Такова была трагическая судьба платоновского объективного идеализма, трагедия мыслителя, проявившего небывалую логическую мощь, овладевшего мельчайшими секретами самой утонченной диалектики, верившего в занебесные вечные идеалы и с неимоверной силой стремившегося воплотить свою теорию в общественно-политической практике. Теоретические достижения Платона огромны, и личность самого Платона — редчайшая по своей мудрости и глубине. Но великим людям свойственны не только великие достижения, но и великие ошибки. И платоновские достижения, и платоновские ошибки в настоящее время для нас только поучительны.

МИФ У ПЛАТОНА КАК ДЕЙСТВИТЕЛЬНОЕ И ВООБРАЖАЕМОЕ

А. А. ТАХО-ГОДИ

В данной статье мы не исследуем понятия мифа у Платона в широком смысле слова или функциональную роль мифа в классической греческой литературе и философии, достаточно изученных в ряде капитальных трудов. Нас интересуют не художественные конструкции Платона, в которых используются традиционные или вымышленные им образы, часто заимствованные из мифологической области и вместе с тем не именующиеся мифами в платоновских диалогах [1].

Статья посвящена слову «миф», которое в лексической системе Платона имеет терминологический смысл, обозначая одну из существенных категорий человеческого и космического бытия, и тем самым нуждается в специальном исследовании.

Платон, как это хорошо известно, негодует на изображение и толкование мифов у Гомера или Гесиода, он критикует и осуждает их неблагочестивое мифотворчество (см. его «Государство») именно потому, что сам он вкладывает в слово «миф» весьма большой смысл и приписывает ему слишком значительное воздействие на отдельного человека и общества в целом.

Изучая все тексты Платона со словом «миф» (mythos), приходится отметить их многообразие и пестроту [2]. Тексты эти то совершенно нейтральны, то, наоборот, чрезвычайно напряжены смысловым образом и свидетельствуют иной раз о противоречивых и даже на первый взгляд исключающих друг друга представлениях, сохраняя, однако, в глубине своей поразительное единство и свидетельствуя об удивительной целеустремленности мысли Платона.

«Миф» у Платона означает «слово» с самыми различными смысловыми оттенками, «речь» или «мнение» (Phaedr. 237 a, 276 e; R. P. II 380 c; Legg. VII 790 c; Epin. 980 a). Он может пониматься как чудесный рассказ о мире богов и героев (Аид — R. P. I 330, Ганимед — Legg. I 636, Киклопы — Legg. III 680 d; Химера, Сцилла, Кербер — R. P. IX 588; Кадм из Сидона — Legg. II 663 c; Гиг — владелец волшебного перстня — R. P. II 359 d), или полулегендарное предание о прошлом племен и народов [3] (первобытная жизнь людей — Politic. 272 d, Epin 975 a; повествования египетских жрецов Солону — Tim. 22 a; история дорийцев — Legg. III 682 a, 683, троянцев — Epist. XII 359 d, амазонок — савроматид — Legg. VII 804 e), поверья которых живы еще и поныне (Дика как мстительница за кровь родичей — Legg. IX 872 d); месть убитого своему убийце — IX 865 d; миф о священном безумии поэта — IV 719 b — c). «Миф», таким образом, несет в себе элемент развлечения, поучительности и пользы, поэтому он также отождествляется с баснями Эзопа (Alcib. I 122 a; Phaedr. 60 c) и, по Платону, получает большое распространение «в городе одновременно с досугом, когда обнаружилось, что некоторые располагают готовыми средствами к жизни» (Crit. 110 a).

Развлекательность и поучительность мифа особенно сказываются в присущем ему вымысле (Soph. 242 c; Theaet. 156 c; R. P. VII 522 a; Tim. 26 e), и вымысел этот отнюдь не нейтрален. Наоборот, он может принести и пользу, и вред в зависимости от его направленности. Убеждать же с помощью воображения (dia mythologias), вообще говоря, удобнее и легче, чем с помощью поучения (dia didaches, Politic, 304 c).

1 См., например: *Forster E.* Die platonischen Mythen. Rastatt 1873; *Reinhardt K.* Piatons Mythen. Bonn. 1927; *Willi W.* Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie. Berlin, 1925; *Friedländer P.* Piaton. Eidos. Paideia, Dialogos. Berlin, 1928 (IX Mythos. S. 199—241); *Hirsch W.* Piatons Weg zum Mythos. Berlin — New-York, 1971.

2 Понятийному и вместе с тем терминологическому анализу мифа у Платона посвящен параграф в книге А. Ф. Лосева «История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон» (М., 1969, с. 557—567). Однако тексты там приведены выборочно и рассмотрены с учетом общего направления исследования.

3 См.: *Kirk G. S.* Myth, its meaning and functions in ancient and other cultures. Berkeley, 1971. Автор полагает, что определить «миф» вообще очень трудно, так как он означает нечто невысказанное в самом широком смысле слова. Отсюда и «мифология» понимается Платоном как «изложение рассказов» (p. 8).

Именно вымысел роднит поэта и мифолога (R. P. 392 a), миф и поэтическое произведение (R. P. II 379 a), поэзия же и мифология (mythologia), связанные с трагедией и комедией, «целиком складываются из подражания» (mimeseös R. P. III 394 b). Если выдумка естественна для мифа, то поэтов (poietön) и мифологов (mythologön) объединяет стремление сказать лишнее (Legg. XII 941 b), причем это стремление иной раз переходит в прямую ложь.

Однако при всей фантастичности мифа приходится учитывать в нем пользу вымысла и даже очевидной лжи, ее «уподобление истине», раз уж «мы не знаем, как это все было на самом деле в древности» (R. P. II, 382 d).

Платон ничуть не смущается этой «словесной лжи» мифа и резко отличает ее от «подлинной лжи». Ведь первая есть как бы «воспроизведение душевного состояния, последующее его отображение», а вторая — «укоренившееся в душе невежество, свойственное человеку, введенному в заблуждение». Поэтому действительная, «в чистом виде», ложь ненавистна и богам, и людям, а «словесная ложь» бывает даже полезной (R. P. II 382 c).

Вспомним вместе с тем, что представление об относительности правды и лжи, об их утилитарном характере было широко распространено в Греции. Еще Геродот писал: «Где ложь неизбежна, там смело нужно лгать. Ведь лжем ли мы или говорим правду — добиваемся одной цели — (выгоды). Одни, правда, лгут, желая убедить ложью и затем извлечь для себя выгоду, так же как другие говорят правду, чтобы этим также приобрести корысть и заслужить больше доверия. Таким образом, мы стремимся (в обоих случаях) к одной цели, только разными путями. Если бы мы не искали выгоды, то, конечно, правдивый так же легко стал бы лжецом, как и лжец — правдивым» (III 72, Страт.). У Софокла читаем: «Нехорошо лгать, но когда правда ведет к страшной гибели, то извинительно и нехорошее» (фр. 326 N.— Sn.). Аристотель утверждает: «Говоря безотносительно, ложь дурна и заслуживает порицания, истина же прекрасна и похвальна», но «настоящему лжецу самая ложь нравится», а другим людям она нужна ради выгоды (Ethic. Nic. IV 13, 1127 a 28—1127b 17).

Поучение с помощью мифа особенно важно, так как, несмотря на вымысел и даже на «словесную ложь» (pseydos, R. P. II 377 a; 382 d), миф содержит всегда нечто истинное (alethes), нечто правдоподобное (Tim. 29 d, 68 d). Облик мифа (mythoy men schema), не лишенного лжи, ничуть не мешает его внутренней правде (to d'alethes esti, Tim. 22 c) и его идее (idean) правдоподобия (Tim. 59 c) [4].

Миф по сути своей «некое священное слово, точно бы возвещенное оракулом» (cechresmöidesthö), а значит, он имеет силу доказательства (Legg. IV 712 a, VI 771 c, XII 944 a), предписания (VI 773 e, VII 812 a), закона (pro tö nomoy mythöi XI 927 d). Если и могут быть некоторые сомнения в истинности мифов (mythologema) о Борее и похищенной им афинской царевне Орифии (Phaedr. 229 c), то для «погрешающих» (hamartanoysi) против мифов необходимо обязательное наказание, как это было с поэтом Стесихором (Phaedr. 243 a). Любители же упрекать богов и брать под сомнение их благость как раз крайне нуждаются в «зачаровывающих» (epöidön) мифах, так как неверие в мифы (mythois) равносильно неверию в богов (Legg. X 887 d).

Здесь в первую очередь необходимо обратить внимание на роль вымысла и воображения, без которых немыслимы ни мифотворчество, ни поэзия. Воображение и вымысел составляют основу поэзии и роднят ее с мифом, причем степень их интенсивности доходит у Платона даже до обмана и вполне сознательной лжи в практике поэта и мифотворца.

С другой же стороны, этот вымысел основан на истине, воспринимаемой как непреложный закон и священное слово, неверие в которое равносильно богохульству [5].

В своих подобного рода размышлениях о мифе Платон почти не имеет подлинных предшественников, кроме Гесиода, философствующего поэта, систематизатора и творца мифов.

[4] **Прав Г. Перле *(Perls H.* Plato, seine Auffassung von Kosmos. Bern, 1966, S. 225), когда относит миф к области невероятного и вместе с тем правдоподобного, причем правдивость мифа зависит от правдивости его цели, поэтому в лживых мифах, рассказываемых детям, всегда содержится правда (R. P. II 377 a).**

[5] **В. Тайлер *(T heiler W.* Untersuchungen zur antiken Literatur. Berlin, 1970, S. 138) сочувственно относится к оценке мифа как «самой истины», данной В. Отто в его знаменитой книге *(Otto W.* Die Götter Griechenlands, 1929).**

Гесиод представляет «миф» как слово, направленное на нечто важное, значительное. С таким словом Кронос обращается к Гее (Theog. 169), а Сторукий Бриарей — к Зевсу, обещая ему поддержку в борьбе с титанами. Слово у Гесиода может вредить (Opp. 194), наставлять (206) — дидактика «мифа» (с которым ястреб обратился к соловью, держа его в своих когтях), развлекать, услаждая человека (фр. 163), выявляя истину в спорах и тяжбах (фр. 271), и быть носителем какого-то древнего благочестия (Opp. 263, с разночтением dicas-mythoys, «правда»-«миф») и самой истины (10—etetyma mythesaimen).

Гесиод терпеливо и настойчиво призывает в «Трудах и днях» слушаться «голоса правды» (Opp. 213). Не сама правда, а подобие правды в образе Пандоры (Opp. 70, Theog. 572), наделенной «лживой душой» (79), создает «прекрасное зло вместо блага» (Theog. 585) и «приманку искусную» для смертных (590). Но ведь Пандора сознательно послана богами в мир для соблазнов и испытаний смертных. Гесиод как поборник правды (ср. также Hom. Hymn. I, 176 о вере, основанной на правде) совсем не исключает воображение, вымысел и даже ложь из поэтического творчества. Наоборот, вдохновенный музами[6] певец познает то, что «в мыслях у Зевса» (Opp. 654—662), и внимает «мифу» муз (Theog. 24), которые владеют великим даром выдумки или той самой «лжи», что может быть ими выдана за «чистую правду» (вспомним Пандору, сотворенную богами, как «подобие правды», и ее лживую душу»). Однако при желании дочери Зевса могут и «правду рассказывать» (Theog. 27 сл.), распевая «прелестными» голосами о законах, «которые всем управляют» (66), и прославляя «добрые нравы богов» (67)[7]; эти же музы мастерицы говорить ложь и правду т. е. соединять в «божественных песнях» воображение и реальность, «радуют разум» Зевса, «излагая подробно, что было, что есть и что будет» (38). Они обучили Гесиода умению воспевать прошедшее и будущее (32), что почти не отличает беотийского поэта-крестьянина от ахейского жреца Калхаса, которому в «Илиаде» как раз приписывался дар именно такого прозрения в прошлое и будущее при толковании настоящего (Ил. I 70).

[6] Служение музам и отсюда вдохновение как «телесное воплощение божественного дыхания» характерно, по мнению В. Верли, вообще для архаики (*Wehrli F.* Hauptrichtungen des griechischen Denkens. Zürich, 1964, S. 34).

[7] О своеобразии вступления к «Теогонии» Гесиода, где объединяются глубина переживаний и традиционность, говорит П. Фридлендер (*Friedländer P.* Studien zur antiken Literatur und Kunst. Berlin, S. 68-80).

При исследовании, однако, греческой классической поэзии нас поражает одиночество Платона в вопросе о силе воображения «слово»-«мифа» и о благочестивом, истинном характере выдумки.

У лириков в «мифе»-«слове» подчеркивается его повествовательность вообще (Mimn. 12 AI; Saph. 29; Anacr. 25; Pind. Pyth. IV 298), а затем уже речь, определенно направленная, как решение (Phocyl. 3, 2), просьба (Bacch. XV, 39 XXVI 14), разумное убеждение (Theogn. 437, поучение (Theogn. 756, 1235 сл.), слово, квалифицированное как хорошее (Theogn. 493), соответствующее справедливому делу (Tyrt. 3 a 7), умильное (Semonid. 7, 18; Bacch. XI 90), невразумительное (Theogn. 481), льстивое (Pind Nem. VIII 33), вздорное (Sim. 49).

Трагики Эсхил и Софокл также не выходят за пределы этого наиболее традиционного понимания «мифа», который есть не что иное, как поэтическое словоупотребление, равноценное прозаическому слову, «логосу», и глаголу «говорить» (legein).

Даже в тех случаях, когда вполне признается вымышленный характер «мифа»-«слова», он воспринимается (например, Еврипидом) как выдумка отрицательная, нечто недостоверное, не внушающий доверия обман, ложь (Med. 72, Ion. 265; Hipp. 1288) или предание, сказка, которой верят дети и легковерные люди (Heracl. F. 77, Ion. 994, I phig. Aul. 72, 799; Med. 654; ср. Аристофан — Lys. 781, 806; Plut. 177; Vesp. 1179). Характерно здесь противопоставление мифа Аристофаном басням Эзопа (Vesp. 566), в то время, как у Платона миф благодаря своей поучительности отождествляется с басней (например, Phaedr. 60 c).

Знаменитый миф о том, как Зевс в гневе на Атрея заставил солнце изменить свой путь, воспринимается Еврипидом как «страшные сказки» (El. 743), которым нет веры (pistin smicran par emoig' echei 737) и которые создаются людьми в угоду божеству. Здесь позиция Еврипида резко отличается от трактовки данного мифа в «Политике» Платона (268 b) со всей глубиной его поучительности и общечеловеческого значения.

Лишь дважды критически настроенный к мифу вообще Еврипид серьезно рассуждает о нем — в космогоническом рассказе мудрой Меланиппы (фр. 484) и в песне хора, восхищенного «тончайшими мифами» или, что почти то же, мыслями, мудростью (Med. 1082 в переводе Анненского «люблю я тонкие сети наук»).

Платон, таким образом, понимая глубоко положительно стихию вымысла в мифе, проявляет свою исключительную индивидуальность среди традиционных и повсеместных высказываний своих предшественников и современников, смыкаясь лишь с архаическим поэтом-философом Гесиодом.

Оба они объединяют воображение и реальность; и вымысел понимается ими как нечто истинное, правильное, согласное с правдой, а божественная священная ложь, обернувшаяся для людей «подобием правды», призвана не просто обмануть, но испытать, призвать человека, закалить его и проверить.

В духе этого гесиодовского контекста становится понятным, что для Платона все, о чем повествуют мифологи и поэты (mythologön ë poietön legetai), относится к прошлому, настоящему и будущему (R. P. 392 d). Платон, философ и поэт, наделенный удивительной силой воображения, оперирует им в сферах совсем не поэтических и даже очень далеких от того священного безумия поэта, которое он постоянно прокламирует.

В этом смысле Платон резко отличается от своих предшественников философов досократиков, которые, упиваясь первыми успехами научной мысли [8] и возвеличивая природные материальные стихии, понимают «миф» в первую очередь не просто как слово вообще (Crit. B6, 10), а именно как «слово» ученое, речь, путь исследования (Парменид B2 8; Эмпедокл B 17, 15), поучительное слово (Эмпедокл B 62, 3), ученое повествование (там же, B 24, 2), науку (там же, B 17, 14), историческое предание (там же 73 B 5). Причем, по Эмпедоклу [9], в «мифе» заключается истина (aletheie para mythois), которую трудно усвоить (B 114, 1), но которая вместе с тем обладает силой божественной речи (theoy para mython acoysas B 23 11. Ср. Мусей 2 B 11 о слове как изречении оракула), а по Ксенофану (I 14 Diehl) воспевать божествам можно только в «благоговейных мифах» (eyphemois mythois) и «чистых словах» (catharoisi logois).

Платоновская рефлексия, наоборот, вся пронизана великой силой вымысла, и лишь одно его соприкосновение с размышлениями о сущности бытия, свойствах материи, законах космических и общественных трансформирует их в миф, но миф, обладающий огромной силой воздействия на реальное бытие, и, что особенно важно, творящей реальность будущего.

Воображение, являющееся сутью мифа, имеет для Платона вполне положительный характер, никак не противореча истине. Однако и на этом пути философ почти не имеет союзников, кроме Гесиода.

Следует отметить, что Диоген Аполлонийский резко противопоставляет мифическое (mythicös) и истинное (alethös), понимая миф как примитивную, недостойную выдумку о богах (A 8). Демокрит же, будучи прямым антагонистом Платона, возможно, вполне сознательно спорит с ним, утверждая миф как негативную философскую конструкцию, которую «вылепливают» (mythoplasteontes) некоторые люди, «не зная, что смертная природа человека подлежит разрушению» (B 297=466 Лурье). Здесь чувствуется явный упрек в адрес Платона, который каждый раз, заговаривая о будущей судьбе человеческой души, творит о ней истинный миф, не требующий никаких логических доказательств (например, Phaed. 110b, или история загробного странствования Эра R. P. X 621b).

Платон вместе с тем именует мифом чисто философские теории о разных типах бытия и его генезисе, не считая нужным устанавливать правильность того или иного утверждения (Soph. 242 c). Движение как первоначало является для него мифом, не поэтической, но философской вы-

[8] **Ж. П. Вернан *(Vernant J. P.* Les origines de la pensee grecque. Paris, 1962) говорит об «интеллектуальной революции» в Ионии, когда «логос неожиданно освободился от мифа» (с. 97 и сл.), указывая на сложность взаимоотношения мифа и рационального знания, что приводит иной раз к противоположным точкам зрения. Таковы точки зрения Дж. Бернета — о невозможности искать истоки ионийской науки в мифе и Ф. Корнфорда — о близости первых философов к мифологическим конструкциям, а не научным теориям (с. 98). Сложность взаимоотношений мифа и логоса в греческой доплатоновской философии трактуется в книге Ф. Х. Кессиди «От мифа к логосу» (становление греческой философии)» (М., 1972).**

[9] **См.: у Эмпедокла (B 4) о том, что музы приоткрывают скрытую истину и у Вергилия (Georg. II 475 и сл.), где поэт просит муз раскрыть ему тайны природы.**

думкой, которая, мы бы сказали, находится на уровне гипотезы (Theaet. 156 c). Таким же мифом именует Платон тезис философов-сенсуалистов (в том числе и софистов) о тождестве знания и ощущения (Theaet. 164d). Под категорию мифа подпадают у него чисто философские построения (Theaet. 164 e; Gorg. 493d), связанные с учением о душе в духе пифагорейца Филолая или Эмпедокла (Gorg. 493 a). Рассуждения Горгия о судьбе души в загробном мире облечены в форму мифа (Gorg. 527 a), таящего мудрые мысли. Мифом именуется рассказ о творении мира демиургом, совместившим в себе патетику поэта и строжайшую размеренность математически-музыкальных выкладок ученого (Tim. 69 b)[10]. «Мифическим гимном Эроту» именуются у Платона две речи Сократа о любви с их парадоксальной логической аргументацией (Phaedr. 265 c).

Миф у Платона не только синонимичен теоретическому философскому рассуждению, но он призван практически творить будущее, выражая собой совершенный образец идеального государства (Legg. VI 751 e, 752 a). Этот образец есть попытка Платона воплотить высшую идею блага в реальность, примирить воображение и действительность в мифе о наилучшей форме правления.

Какой бы общественный строй и какие бы предписания ни провозглашал многомудрый законодатель, для Платона они непременно мыслятся мифом о будущем. Законодатель должен быть абсолютно последователен, рассудителен, логичен, он не имеет никакого права на противоречия, которыми живет охваченный безумием поэт, вдохновленный самими богами на мифотворчество (Legg. IV 719 c). Основатели государства сами не творят мифы, «им достаточно знать, какими должны быть основные черты поэтического творчества» (R. P. II 379 a). Они, таким образом, проникают в суть поэзии и мифа, а потому свободно оперируют ими, выносят им свой приговор, отвергают или привлекают их в своей государственной практике[11], не теряя трез-

[10] «Платон в «Тимее»,— пишет М. Стоукс,— выдвигая на центральное место творение мира, оставляет путь атомистов с их бесчисленными мирами «умами» и восстанавливает единый Ум — Нус как демиурга, преодолевающего Любовью вражду с ее разъединенностью почти по Эмпедоклу» *(Stokes M. C.* One and many in presocratic philosophy. Cambridge, 1971, p. 255).

[11] Б. Снелль *(Snell B.* Die Entdeckung des Geistes. Hamburg. 1955) пишет, что в идеальном государстве Платона, где управляют философы, «высшее теоретизирование объединяется с высшей

вости ума и строго следуя формальным предписаниям. Здесь-то и открывается возможность, отослав за пределы города вольного в мыслях и подражании поэта, удовольствоваться «более суровым, хотя и менее приятным» поэтом и творцом мифов (mythologoi), который «излагал бы согласно образцам, установленным для воспитания воинов» (R. P. III 398 ab).

Платон, рисуя подробную картину образования и воспитания стражей в государстве будущего, придает особое значение мифам (mythoys), где ложь (pseydos) и истина (alethe) сплетены воедино и которые именно поэтому обладают огромной силой воздействия на детскую душу (R. P. II 377 a). Примечательно, что из двух видов (eidos) повествований (logon) — истинного и ложного — Платон предполагает умение высказываться сперва в ложном виде, а затем уже в истинном (там же).

Если ложь есть воображение, доведенное до степени вымысла, то понятно, почему Платон так настаивает на усвоении мифов буквально с младенческих лет. Эта «мифологическая» ложь полезна, так как она уподобляется истине (II 382 d) в гесиодовском духе. Отбор мифов необходим, чтобы дети не слушали мифы, «выдуманные кем попало», так же как необходимо наблюдать за «творцами мифов» и выдвигать «признанные мифы», отбрасывая подавляющее их большинство (II 377 b — c), наносящее прямой вред (II 378 c).

Мифы должны быть «направлены к добродетели» (II 378 e). Они призваны выражать как можно более одинаковые взгляды», «очаровывать» юные души и убеждать их «в чем угодно» (Legg. II 663 e — 664 b). Рассказывая мифы (mythologein), можно «предписать» то, что полезно для города (R. P. II 392 b). Даже самый древний миф (например, о рождении людей матерью землей) поможет гражданам заботиться о государстве (III 414 d — 415 c). А знаменитый миф о том, «что мы куклы, способствовал бы сохранению добродетели» (Legg. I 645 b), так как возвеличивал бы волю богов, в чьих руках находятся нити человеческой жизни и судьбы. Те, кто не в силах петь в государственных хороводах, становятся у Платона «сказителями мифов» (mythologoys), возвещая нравственные

практикой» и «теория пронизана практическими интересами» (с. 407-408).

правила, основанные на божественном «откровении» (II 664 d). Платон, мечтая об идеальном правителе, обращается в «Политике» к «тяжелейшему пласту мифа» (277 b), к «большому мифу» и путем тончайших дистинкций добирается «до самой сути искомого» (Politic. 268 d). Миф о преступлении Атрея, изменившего путь солнца (268 e), слушается собеседниками Сократа как малыми детьми, с захватывающим интересом. Платон как бы извлекает из небытия, будит «спящий миф» (ton mython egeiramen) о блаженных временах Кроноса (272 d), круговороте космической жизни (273 e) и первых обитателей эпохи создания мира (274 e).

Миф о прошлом у Платона, таким образом, становится моделью, по которой конструируется тип лучшего правителя. Однако чаще всего платоновский миф проецируется в будущее, оформляясь в строжайше регламентированную общность людей, обычаев и законов. Он знаменует здесь то страстно желаемое, что грезится Платону, что занимает воображение философа и поэта. В конце концов этот буйный вымысел не довольствуется сферой философской и социальной практики. Он претендует на точное знание о судьбах души в вечной жизни (Phaed. 61), и это знание смыкается с истиной, не требующей доказательств. Оно аксиоматично и граничит с верой[12].

Весь знаменитый рассказ в конце X книги «Государства» о загробных странствиях Эра и суде над мертвыми именуется не чем иным, как мифом, который обладает такой великой силой, что «спасает» человека, поверившего в него, моральным совершенствованием, так что тот сможет перейти через Лету, «души своей не осквернив» (R. P. X 621 b). Более того, мифом, объединившим в себе дерзкое воображение Платона и уверенность в его истинности, является великолепное описание «истинной», не нашей земли, что сияет в эфире разноцветным мячом (sphaira), сшитым из двенадцати кусков кожи, т. е. знаменует собой совершенную геометрическую форму (Phaed. 110 b). Вся дальнейшая картина этой нездешней земли с ее живописными рощами, храмами и ручьями, с ее россыпями драгоценных камней, ясностью и прозрачностью красок и цветов рождается как истинная, наверняка известная Платону, отчетливо зримая воображением философа реальность.

[12] Эсхатологические мифы Платона не нуждаются в доказательствах, так как являются предметом его веры, замечает Дж. Ллойд *(Lloyd G. E. R.* Polarity and analogy. Cambridge, 1966, p. 400).

Миф как средоточие знания и вымысла обладает безграничными возможностями, в которых Платон видит даже нечто магическое, колдовское[13]. Недаром миф может заворожить человека (epaidein), убеждая его «в чем угодно» (Legg. II 663 e— 664 b); сомневающихся в богах тоже «заговаривают» мифами (epöidön).

Здесь будет уместно привести редчайшее для доплатоновской традиции мнение Пиндара о мудрости — Софии, которая чарует или обманывает (cleptei), обольщая «мифами» (Nem. VII 23). Знаменательно, что эти «мифы», украшенные пестрыми вымыслами (pseydesi poicilois), очаровывают (exapatönti) смертных больше, чем истинное слово[14] (alathe logon, 01.1.29, ср. у Сафо 125 B=188 Page-L. воображение любви, воплощенное в Эроте, mythoplo- «плетущем мифы»).

Мудрости благочестиво настроенного Пиндара соответствует такое же редкостное признание Эсхила о «чарующей», «колдовской», «чародейской» силе слова (thelcterios mythos, Suppl. 447) и особенно тех слов, которые оправдывают, по мнению Аполлона, Ореста на собрании мудрого Ареопага (thelcterioys mythoys, Eum. 82).

Приведенные выше факты приближают нас к мысли, что сила воображения, достигающего магического воздействия и даже священного безумия, характерна не только для поэта, но и для философа-мифотворца.

В этом отношении интересно мнение Доддса о том, что теория поэтического безумия не прослеживается раньше V в. до н. э., хотя, судя по Платону, она должна быть гораздо древнее, так как Платон называет представление об одержимости поэта «древним мифом» (Legg. 719 c)[15].Во

[13] Дж. Керк полагает, что Платон и философы его типа «прибегали к мифу в критические моменты, когда чистый разум казался неспособным продвинуться дальше» *(Kirk G. S.* Myth, its meaning and functions in ancient and other cultures. Berkeley, 1971, p. 259).

[14] Пиндар вообще мыслит самого себя пророком, правозвестником истины (фр. 150 Sn.), получившим этот дар от муз (фр. 52 f=Paean VI, 6 Sn.).

[15] См.: *Dodds E. R.* The greeks and the irrational. Berkeley, 1959, p. 81—82. Ср. утверждение Р. Хэрриот о том, что Платон «целиком новое» представление о поэтическом безумии облекает в знакомые по традиции образы *(Harriott R.* Poetry and criticism before Plato. London, 1969, p. 83). О разных типах энтузиазма

всяком случае, еще Демокрит утверждал экстатичность поэта (В 17, 18 о лучших стихах, создаваемых энтузиазмом и священным вдохновением), хотя эта концепция обычно приписывается Платону.

Однако Платон, сам обладая мастерством аналитика, явно чувствует недостаточность мифа, когда философу приходится прибегать к настоятельным доказательствам и убеждениям. Не раз вполне очевидно он резко противопоставляет воображение и вымысел мифа размышлениям и рассуждениям того словесного высказывания, которое по-гречески именуется «логосом»[16].

Сократ говорит в последний день своей жизни, что «поэт, если только он хочет быть настоящим поэтом, должен творить мифы, а не рассуждать» (poiein mythoys all`oy logoys). Себя самого Сократ считает «немифологичным» (Oy ё mythologicos, Phaed. 61b) или, как обычно переводят, не владеющим «даром воображения», поэтому его служение Музам ограничилось сочинением гимна Аполлону и стихотворным переложением басен Эзопа. Миф для Платона слишком пластичен, живописен, расплывчат. В нем есть нечто недосказанное, т. е., говоря языком риторики и логики, он обладает качеством энтимемы. Именно эти черты резко отличают миф от логоса.

В «Филебе» Сократ считает незавершенное, как бы не дающееся в руки рассуждение (logos) сродни «недосказанному мифу» (Phileb. 14a). В «Федоне», ожидая близкую смерть, Сократ лишен времени для подробного и длинного разговора (logos) о судьбе души и устроении Земли. Он, однако считает возможным набросать (legem) «вид» или

не только в поэзии, но в политике и философии пишет Г. Фласхар *(Flashar H.* Der Dialog Jon als Zeugnis platonisches Philosophie. Berlin, 1958).

16 Общественная роль логоса, его связь с деятельностью полиса, когда homo sapiens равнозначен homo politicus и логос разумно воздействует на человека, не занимаясь природой, выразительно отмечена Ж. П. Вернаном *(Vernant J.-P.* Les origines de la pensee greque. Paris, 1962, p. 127, 129). Ср. *Vernant J.-P.* Mythe et pensee chez les grecs, etudes de psychologie historique. Paris, 1966, p. 314 — о логосе и его связи с полисом. Ср. также мнение о древнем мифическом мышлении как некоем «озарении», пережившем в VII—VI вв., т. е. в эпоху становления полисов, процесс секуляризации с выдвижением на первое место разумного ведения спора, а значит, и диалога, необходимого в общественной жизни *(Detienne M.* Les maitres de verite dans la Grece archalque. Paris, 1967, p. 100—103).

«идею» (idean) Земли и главные ее «области» (topoys). Здесь Сократ не занимается простым «пересказом» (diegesasthai), который не требует от него никакого искусства (techne). Но вместе с тем, не имея времени для «истинного» доказательства бессмертия души (Phaed. 108e), философ решительно утверждает (cindyneysai) его в «мифе» (mythos) о занебесной земле и ее чудесах (110b).

Эту свою решимость не доказывать истину, а утверждать ее Сократ считает «достойной» (axion) и прекрасной (calos), так как с ее помощью люди «словно бы зачаровывают самих себя» (hosper epaidein heaytöi) и не страшатся смерти. Вот почему он живописно и подробно расписывает (mecynö) удивительный миф (mython) об истинной земле и потустороннем мире в недрах нашей жалкой и убогой земли (Phaed. 114d). Оказывается, что истина, не нуждающаяся в доказательствах, да еще великолепно разрисованная воображением, есть в данном случае миф.

Мифическая истина совсем не обязана быть правдивой. Для этого она чересчур «вылеплена», как бы изваяна мастером (plasthenta mython, Tim. 26e), в то время как логос известен своей правдивостью, утверждает себя именно как правдивое повествование (alethinon logon) о древнем государстве афинян (Tim. 26e).

Миф по самой сути своей не годится для доказательств, хотя может играть роль великих «образцов» (mala paradeigmata 277b) и даже быть «образцом образца» (paradeigmatos paradeigma 277d), как это случилось с «тяжелейшим пластом мифа» (thaymaston ogcon ... toy mythoy), поднятым собеседниками в «Политике».

Образ идеального царя не получил там своего завершения; он пока основывался только на примере (paradeigma) древнего мифа о круговороте человеческого и космического бытия. Изобилие мифологического материала придало повествованию элейского гостя столь красочный характер, что миф о наилучшем государственном муже оказался как бы размашисто и спешно вылепленным или вытесанным ваятелем (andriantopoloi), а то и предстал как «черновой набросок» (perigraphen) произведения живописи (graphes), лишенный «красок и смешения оттенков» (277b — c). Прийти к полной четкости и законченности представления о политике и так называемом царском искусстве плетения позволили лишь внимательное доказательство (apodexis 277 a—b), рассуждение и необходимый для него

способ выражения мысли (lexis 277 c). Не удивительно, что когда Платону требуется привести тщательно подобранную аргументацию для доказательства выдвинутого тезиса, а не вдохновенно расточать живописные подробности, герои его диалогов упорно и систематично именуют свои самые смелые и невероятные построения логосом [17]. Логосом являются в «Федре» обе речи Сократа о любви (237 a—257 c), хотя он и призвал на помощь Муз, как свойственно поэтам [18], и мифологам (237 b), и уснастил свою речь поэтическими выражениями, доступными только вдохновенному взору картинами о небесном ристании крылатых колесниц (247 a — e) или круговороте душ (248 a — 249 c). Речи Сократа, которые он сам назвал палинодией Эроту или «покаянной песнью», тем не менее остались в пределах логоса (257 c) благодаря своей доказательности и аналитическому методу изложения.

Такими же блестяще аргументированными речами являются выступления собеседников в «Пире», где даже неслыханная по силе воображения выдумка Аристофана о человеческих половинках все-таки есть логос, умственно и целенаправленно сконструированный, а не миф (189 c — 193d). Таков и знаменитый плод категориально-умозрительных дедукций жрицы Диотимы об Эроте, сыне Пороса и Пении. Явно просвечивающая здесь, бросающаяся в глаза аллегория и дальнейшая цепь доказательств иерархийности красоты делают рассказ Диотимы логосом (201 d) [19].

[17] Дж. Е. Ллойд *{Lloyd G. E. R.* Polarity and analogy. Cambridge, 1966) подчеркивает у Платона различие между образом (eicön) и мифом, с одной стороны, и необразным изложением (logos) и доказательством (apodeixis),— с другой, отмечая, что в размышлениях о космосе надо пользоваться только мифом, причем метафоричность языка Платона никогда не является «пустой фигурой речи» (p. 226, сл.).

[18] Ср. «Кратил» 428 c, о Музе, которая находится в душе Сократа. Ср. также мысль о мифолого-религиозном понимании «Музы» Платоном, которое соответствует современной нам эстетической категории прекрасного в искусстве *{Mueller G. E.* Plato the founder of philosophy as dialectic. N. Y., 1965, p. 140) и о даре Муз создавать через творчество (poiesis) «переход от небытия к бытию» (p. 141).

[19] П. Фридлендер, намечая разные ступени в понимании Платоном мифа, относит рассказ Диотимы об Эросе в «Пире» к мифу на его второй, сократовской, ступени. Здесь Платон, по мнению исследователей, создает образ мифологического Эроса по типу Сократа, стремящегося к мудрости и влюбленного в мудрость,

Столь же непреложным, издавна достоверным, доказанным логосом служит для Платона история древних афинян и Атлантиды (Tim. 21 b — 25 d). В диалоге, специально посвященном описанию острова атлантов, исторически правдивая, с точки зрения присутствующих, повесть Крития именуется логосом (108 d). Отметая всякое сомнение в абсолютной доказанности существования Атлантиды, здесь особенно подчеркивается, что «рассуждения» (logoys) о небесных и божественных предметах одобряются при «малейшей их вероятности» наряду с придирчивой проверкой того, что рассказывается о «смертном и человеческом» (107 d).

Платон, однако, несмотря, казалось бы, на признание различия мифа и логоса, никак не может остановиться на их принципиальном разграничении и противопоставлении. Наоборот, иной раз миф со всей неуемностью вымысла дополняется подробными рассуждениями и размышлениями, как это происходит в «Государстве», где история полулегендарного Гига и его волшебного кольца, т. е. настоящее предание, миф (II 359 d — 360 b), сопровождается разного рода замечаниями, включаясь в цепь часто теоретического рассуждения, и потому в заключение именуется уже логосом (361 b). Рассказ о людях-куклах в руках богов (Legg. I 644 c — 645 b) в своем чистом беспримерном виде именуется мифом (645 b), но, как только кончилось его изложение и вступила в силу связь с общим ходом мысли, с анализом главной темы, он тут же получает название «размышления» (logismos) или «рассуждения» (diatribe 645 c).

Бывает и так, что противопоставление мифа и «разумного основания» (logon, Protag. 324 d) — только внешнее, а по сути дела то и другое используется для доказательства одного тезиса. В этом смысле мифологический вымысел и строгое доказательство (logon) выступают в необходимом единстве (Prot. 328 c) [20]. В песнях (ödais), мифах (.mythois) и рассуждениях (logois) даже следует «выражать как можно более одинаковые взгляды» (Legg. II 664 b), имея в виду, что прекрасные «рассуждения» (lo-

т. е. Сократ как бы сам становится мифом *{Friedländer P.* Piaton. Eidos. Paideia. Dialogos. Berlin, 1928, S. 203—219).

[20] Дж. Боас (Boas G. Rationalism in greek philosophy. Baltimore, 1961) отмечает, что Платон прибегает к мифу, например в «Меноне», чтобы объяснить свою теорию воспоминания, однако сам миф «не есть объяснение» (p. 156).

goi) и «мифологические рассказы» (mythologiai) (Hipp. Mai 298 a) воздействуют одинаково прекрасно.

Философу, в чьем лице объединяются поэт и мифолог, собственно говоря, все равно, как показать и разъяснить его замысел — с помощью ли «мифа», которые рассказывали молодым старики, или с помощью рассуждения (logöi) [21]. Именно в таком положении находится Протагор (Protag. 320 c), которому приятнее рассказать миф о создании людей и животных богами, о роли Прометея и причастности человека к божественному уделу.

Сократ тоже предлагает Калликлу «прекрасное повествование» (mala caloy logoy) о загробной участи человека (Gorg. 523 a — 527 a), и отнюдь не отрицает того, что его собеседнику оно покажется мифом (mython 523 a), хотя для самого Сократа его рассказ обладает основательностью рассуждения (logon) и излагается поэтому в духе «истинного» события (alethe, 523 a). Вымысел мифа и истинность доказательного повествования настолько переплетаются в его изложении, что он предваряет свой рассказ указанием на «логос» (logon lexai, 522 e), а заключает его одновременно и как «убедительный» логос, и как «миф», вроде тех, что «плетут старухи» (527 a) [22]. Собственно говоря, Сократу безразлично, как назвать свой рассказ, ибо по сути здесь убедительное доказательство облечено в форму мифа и в связи с этим становится непреложной истиной, не нуждающейся в особой аргументации.

[21] **Однако Платон часто предпочитает мифы, так как «они воплощают в конкретной форме философские идеи, слишком трудные для толкования с помощью ученого языка» *(Boas G.* Rationalism in greek philosophy, p. 355). Для Платона в мифе воплощается нечто вечное, поэтичное, когда он хочет выявить недостатки людей, «он обращается к истории, когда же он хочет указать путь к улучшению, он обращается к вечности» (p. 164), т. е., собственно говоря, к мифу, как, например, он это делает в «Тимее», рисуя творение мира, упорядочение, улучшение его. Поскольку улучшение связано с рациональным отношением к миру, значит, по Боасу, в вечности, идее и божестве есть тоже нечто рациональное, т. е. миф и логос объединяются естественно (p. 184).**

[22] **Совершенно прав Х. Ф. Китто *(Kitto H. D. F.* Poiesis, structure and thought. Berkeley, 1966), который считает, что миф отнюдь не ниже логического построения, хотя и находится у Платона в сфере того, «во что он верит, но доказать не может». Это «не внезапный переход в неразумное», но естественное следствие исчерпания всех возможностей логики (p. 187—188, о «Горгии»).**

Миф и логос доходят, наконец, у Платона до такого сближения, что взаимно заменяют друг друга [23]. В «Федре» египетское предание о боге Тевте, изобретателе письма есть не что иное, как логос (logos), так как древние знали истину и умели говорить о ней (legein... alethes... isasi 277c). Сказание о Додонском дубе и другие легенды, памятные Сократу, воспринимаются тоже как логос (Phaedr. 275 c-d), будучи вплетенными в общую систему аргументации. Мусические искусства включают в себя на равных правах «логос» и «миф» (R. P. III 398 6), представляющие собой разные типы подражания, рассуждающего и образно-творческого. Платон настолько объединяет их вместе, что идеальный «государственный строй» у него «мифологически конструируется» (mythologoymen) при помощи рассуждения, т. е. логоса (logöi, R. P. VI 501 e), а сами рассуждения, или «логосы», могут быть «мифовидными», «мифообразными» (R. P. VII 522 a), т. е. близкими к вымыслу или, наоборот, близкими к истине (alethinöteroi R. P. VII 522 a).

В мусическое воспитание Платон включает словесность в логическом смысле (logos), подразделяемую на два вида (eidos). Из них один рассматривается как нечто истинное (alethes), а другой — как ложное (pseydos, R. P. II 377 a) 24. Этот последний вид имеет преимущество для воспитания стражей в юные годы, так как он есть не что иное, как миф, а мифы, полные вымысла, доходящего до лжи, необходимо рассказывать детям с младенческих лет так как «есть в них и истина» (377 a). Оказывается, таким образом, что «миф» есть необходимая частица вымысла и воображения в логически продуманном оформлении аспекта мусического воспитания.

[23] **Ср. мысль о том, что «трагическое ограничение разума неизбежно ведет к религиозному углублению, а религиозный миф необходимо содержится внутри диалектического размышления» *(Mueller G. E.* Plato the founder of philosophy as dialectic, p. 172, 174).**

[24] **О «двусмысленности» греческого слова «логос» и о заключенных в нем значениях истинности и ложности см. в кн.: *Kneale W., Kneale M.* The development of logic. Oxford, 1971, p. 18; ср. также: *Marten R.* Der Logos der Dialektik. Berlin, 1965 (о диалектическом отношении философа и софиста в логосе — с. 104—116, и о софистическом логосе—с. 167—179). Логос скорее «утверждает», чем «определяет», пишет Д. Росс *(Ross D.* Plato's theory of ideas. Oxford, 1966, p. 27—28, 163).**

У Платона, следовательно, можно найти резкое противопоставление мифа и логоса, их сближение, дополнительные функции того и другого и даже полную их взаимозамещаемость[25]. С одной стороны, неустойчивость и даже текучесть, а с другой — принципиальное различие мифа и логоса заставляют нас каждый раз чрезвычайно внимательно относиться к окружающему эти слова контексту и системе изложения данной части диалога, к выяснению цели и задачи беседы или речи действующих лиц. Совершенно не обязательно, чтобы миф был необходим в самых поэтических «беллетризованных» диалогах, уступая место логосу при изложении сухой материи, вроде законодательных предписаний и общественно-политических рассуждений.

На самом деле картина оказывается совершенно противоположной этому предположению. Именно «Федон», «Федр», «Пир», «Горгий», «Протагор», «Критий» менее всего дают непосредственного материала для выяснения семантики мифа у Платона. Но зато они же, выдвигая на первый план логос, косвенно характеризуют миф, проясняя его скрытые и не всегда очевидные возможности. Все основные тексты со словом «миф» сосредоточены как раз в диалогах, посвященных темам и рассуждениям сугубо трезвым, позитивным в «Политике», «Государстве», «Законах», и этот факт не может не вызвать пристального внимания.

Самая фантастическая, с точки зрения читателя, самая как будто «мифологическая» разработка темы, попав однажды в систему строгих доказательств сложнейшей аргументации и отвлеченного теоретизирования, немедленно включается в общую ткань повествования, становится одной из разновидностей требуемого доказательства и по необходимости принимает сторону рассуждения.

Это расуждение, включаясь в аргументацию и обладая силой закономерно и целенаправленно продуманного доказательства, несмотря на свои самые смелые мифологические образы, есть не что иное, как логос[26], блестяще раз-

[25] О связях мифологии и философии см.: *Чанышев А. Н.* Эгейская предфилософия. М., 1970, с. 175—214; о связях мифа и логоса см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. 1. М., 1963, с. 565.

[26] Логос служит, таким образом, необходимым «инструментом», чтобы достигнуть Разума — Нуса. Он «понятийно» разлагается

вернутый в самых художественных диалогах Платона[27]. Когда Диотиме в «Пире» надо доказать иерархийность прекрасного и специфику любви, то какие бы Сократ ни вспоминал красочные мифы, слышанные им от этой жрицы, все они включаются в систему логического доказательства и не могут в данном контексте оставаться на положении мифа, хотя рассказ о рождении Эроса сам по себе, вне конкретного платоновского текста, — несомненный миф.

Платон очень чутко реагирует на подобную трансформацию и безошибочно называет беседу Сократа и Диотимы — «логосом». Зато описание истинности занебесной земли в «Федоне», не требующее никакой логической аргументации и поражающее своей категоричностью и аксиоматичностью, есть не что иное, как подлинный миф, так же как и загробные странствия Эра в «Государстве». Но если многие привычные всем сюжеты Платона, основанные на поэтической выдумке, считать мифами, то уж во всяком случае, таким общим, внешним и формальным подходом нельзя ограничиваться. Мы обязаны знать, что сам философ непосредственно или устами своих героев называет «мифом» и что он относит к «логосу». Учитывая постоянную функцию действующих лиц диалогов называть совершенно точно свою беседу, рассказ, пояснение, развернутое

«для того, чтобы потом создать предпосылки для непосредственной цельности видения предмета» в Нуce (*Jäger G.* Nus in Platonischen Dialogen. Göttingen, 1967,S. 164—165). Логос — средство, через которое совершается знание, хотя у эмпириков роль логоса часто выполняет «doxa», «мнение» (*Sprute J.* Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie. Göttingen, 1962, 116—119), так как «doxa» есть не что иное, как форма познания, присущая изменчивому, движущемуся миру (*Detienne M.* Les maitres de Verite dans la Grece archa'ique. Paris. 1967, p. 115), на что указывает корень dek, означающий приспособление к тому, что есть норма (*Redard G.* Du grec decomai «je recoi» au Sanscrit atka «manteau». Sens de la racine dec — Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift. A. Debrunner. Bern, 1954, S. 351—362; *Hus H.* Docere er les mots de la famille de docere. Etude de semantique latine. Paris, 1945).

[27] В. Нестле прекрасно говорит о «величественной попытке» Платона соединить в своей философии «рациональное с иррациональным, чувственное со сверхчувственным, преходящее с непреходящим, временное с вечным, земное с небесным, человеческое с божественным, что однако, приводит Платона к конфликту с «высшими ценностями греческой культуры» (*Nestle W.* Grichische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zur rationalen Denken dargestellt. Stuttgart, 1956, S. 283—284).

сравнение, уподобление, пример «мифом» или «логосом», мы преодолеем обманчивое представление о том, что диалоги на политические темы должны a priori в изобилии содержать «логос».

Конкретный анализ «Государства», «Законов» и «Политики» доказывает обратное. Здесь, где читателя поражают десятки и сотни предписаний, указов, приказов, разъяснений на темы гражданской жизни, уголовного законодательства, государственной регламентации, буквально все пронизано ссылками на миф, который только иной раз соседствует с логосом, смыкается, сближается с ним и даже превращает логически сконструированную мысль в миф.

Что заставляет Платона уснащать эти, собственно говоря, политические трактаты указаниями на миф? Такого рода парадокс получает вполне понятное объяснение, если мы учтем утопические сюжеты этих диалогов. В каждом из них творится идеал — правителя, законодателя, общества. К этому идеалу стремится Платон, он его жаждет включить в жизнь, но пока лишь теоретически[28]. Платону, с его горячей убежденностью, совсем не требуется что-то доказывать и кого-то убеждать. Он давно убедил сам себя и теперь делает самые смелые утверждения, требует полного доверия, настоящей веры, т. е. мысленно творит миф. Поэтому эти три важнейших сочинения Платона есть сами по себе подлинные мифологические конструкции. Это — абсолютная достоверность, подлинная вера, которая из сферы гипотетической переходит в сферу достоверного знания.

Платон, углубляясь во все, казалось бы, гипотетические и совершенно невообразимые построения, верит в них, независимо от всякой аргументации, которая для него излишня, как она излишня для священного мифа. Утопия, к которой стремится Платон и которую он жаждет одеть в телесную материю жизни, уже живет в его мифе, ставшем для него реальной действительностью, не потеряв при

[28] Как остроумно замечает Ф. Верли, политическая утопия Платона воплощает «символ преодоления всякой недостаточности», а само идеальное государство является некоей «экспериментальной фикцией», т. е., собственно говоря, мифологическим вымыслом *(Wehrli F.* Hauptrichtungen des griechischen Denkens. Zürich, 1964, S. 145, 150).

этом богатства и разнообразия самого смелого воображения[29].

Миф у Платона, можно сказать, заряжен стремлением его обязательного воплощения в будущем. И здесь сказывается специфика платоновского понимания мифа, его коренное отличие от самого тривиального и распространенного утверждения, что миф это только предание, легенда, нечто вроде сказки, он — в прошлом[30].

Еще гесиодовские музы знали не только что было и что есть, но знали будущее. Этим даром знания будущего наделен и Платон. Он творит миф не о прошлом. Наоборот, в тех случаях, когда надо сослаться на авторитет прошлого, он приводит мифологические примеры (например, историю Атлантиды), включая их в цепь своих доказательств, и тем самым превращает их в логос. Свою исконность миф сохраняет именно в будущем, относится ли оно к судьбе отдельного человека или государства. Платон, собственно говоря, мыслит миф именно в будущем, в желаемом.

Здесь необходимо сравнить Платона с Пармеыидом (B 4 Diels = Маковельский 2), которому принадлежат замечательные строки о том, что у человека «отсутствующее прочно находится в уме», и еще: «Кто надеется, подобно верующему, видит умом умопостигаемое и будущее». Парменид здесь предвосхищает платоновское ощущение будущего и далекого как истинного и настоящего. Это — можно сказать, диалектика «далекого и близкого», как ее именует К. Рамну (ta apeonta, ta pareonta), «знание будущего и его корней в настоящем»[31], ощущение поэта сделать, по мнению Т. Бруниуса, «отсутствующее настоящим»[32].

[29] Ср.: у Рейнгардта *(Reinhardt K.* Piatons Mythen. Bonn, 1927); «Чему учит логос, то делает откровением миф» (p. 112).

[30] К. Рамну *(Ramnoux C.* L'amour du lointäin.— In. Etudes presocratique. Paris, 1970, p. 163) отмечает, что греческая народная традиция вообще не любила предаваться мечтам, сознавая возможности человека, но Пиндар и Парменид вышли за пределы этой архаической мудрости «здравого смысла», необходимой для государственного деятеля (p. 169).

[31] *Ramnoux C.* L'amour du lointain. Etudes presocratique. Paris, 1970, p. 171.

[32] *Brunius T.* Inspiration and katharsis. Uppsala, 1966. Ср. также его ссылки на трактат «О возвышенном» (XVI), где обосновывается наглядность «представления» (phantasia) или зрительных образов (eidölopoiias).

И здесь нам только остается указать на то, что платоновское понимание слова «миф» ассоциируется с древнейшей семантикой этого слова. Все этимологи единодушно объединяют греческое μύθος с индоевропейским корнем meudh-, moudh-, müdh («заботиться о чем-то», «иметь в виду что-то», и «страстно желать»[33]). Этот корень просматривается современными этимологами (Буазак, И. Гоффман, Фасмер, Покорный) в готском maudjan («напоминаю», «вспоминаю»), литовском maüsti, maudzuiü («страстно желаю», «тоскую») и, что особенно примечательно, в старо- и средне-ирландском smüainim («думаю») или ново-ирландском smuainidh («он думает») и славянском* mud-slio («мысль») .

П. Шантрен, сравнивая греческие epos («слово») и tythos («слово») приходит к выводу, что «эпос» указывает на внешнюю сторону, как бы на звуковую оформленность слова[34] (ср. индоевропейский корень veku—«говорить», vökus — «слово»; древнеиндийский vakas — «речь», «слово», väkti — «он говорит», авестийский väk — «говорить», vaxs — «голос»; латинский vox — «голос», voco — «зову»), в то время как «миф» выражает «содержание слова», а в ионийско-аттическом диалекте противопоставляется активному «делу» (ergon).

Действительно, наше исследование гомеровских поэме этой точки зрения показало большую смысловую наполненность «мифа» как слова в его коммуникативной функции и главным образом определенную волевую направленность слова, воплотившего в себе некий интенциональный акт человека[35].

«Миф» означает у Гомера предписание (Ил. XVI 199, I 221; Од. I 361), совет (Ил. I 273; Од. 305), приказ (Ил. VIII 524; Од. XVII 399), назначение (Ил. II 16), намерение (Ил. I 545), цель (Ил. III 87; Од. II 412), сообщение (Ил. VIII 337), обещание (Ил. V 715), просьбу (Од. XV 627) , умысел (Од. IV 676), угрозу (Ил. I 388), упрек (Ил. XIX 85), защиту (Од. XXI 71), похвальбу (Ил. XIX 107).

«Миф» означает у Гомера «мысль» (Ил. VIII 309), содержание речи (Од. VIII 302), историю (Од. XI 368). В «мифе» настолько превалирует сторона мыслительная, что он естественно противопоставляется «делу» (ergon Ил. XIX 242; Од. I 358).

На первый взгляд обычное словоупотребление оказывается у Гомера лишенным какой-либо нейтральности, а, наоборот, искони несет в себе продуманную целенаправленность и активное стремление воздействовать на собеседника именно мыслью, а не делом[36].

Эта содержательность «мифа», его целостная мыслительная сущность в соединении со страстным желанием и тоской по чему-то неведомому, решительно отделяют его от греч. logos, корень которого * leg указывает на «избирание», «выделение», «собирание», «счет», на речь и слово как нечто расчлененное (отсюда лат. lego — «читаю», «собираю», греч. lego — «говорю», лат. elegans — «избранный», «изящный», «изъятый»), которые всегда предполагают первичную выделенность и дифференциацию элементов, чтобы затем перейти в некую собранность всех способностей человека[37], когда на деле осуществляется их активный характер (ср. герм.* lekja — «врач», русск. «лекарь», где корень лек- указывает на «заговаривание», «заговор», «речь», избранные слова, с помощью которых происходит врачевание, или лат. lex — «закон» как совокупность дифференцированных, расчлененных частных правил).

Примечательно, что современные Платону философы-стоики (имеется в виду Древняя Стоя), известные усиленной разработкой логики и грамматики, совершенно не употребляют слово «миф», которое решительно изгнано ими и вытеснено окончательно «логосом» (см. SVF Arnim),

[33] **Pokorny J. Indogermanisches-etymologisches Wörterbuch, Bd. 1. Bern-München, 1959.**

[34] **См.: *Chantraine P.* Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots, t. II. Paris, 1970.**

[35] **В. В. Каракулов в статье «Первые греческие философы о роли языка в познании» (Уч. зап. Душанбинского гос. пед. ин-та им. Шевченко, 1963, т. 40. Сер. филолог., вып. 16) пишет о «мифе-слове»; «В мифологической картине мира основное внимание уделяется не языку в целом, а имени, которое мыслится органически связанным с именуемым им предметом, вещью, явлением, составной его частью, а следовательно, выражающим его сущность; знание человека, таким образом, равнозначно познанию соответствующего предмета» (с. 73).**

[36] **Ср. рассуждение Ж. Вернана *(Vernant J. P.* Les origines de la pensee grecque. Paris, 1962) о воплощении силы слова у греков в божестве Пейто (peitho — «убеждение», с. 40), а также об общественном характере слова (с. 41).**

[37] **Ср. рассуждение В. Хирша *(Hirsch W.* Piatons Weg zum Mythos. Berlin — New-York., 1971) о совмещении в логосе разъединенных «одного» и «другого» в некоей целостности и о мифе как «целом», выделенном из единства всего настоящего (с. 387).**

дорастающим у стоиков до размеров универсального рока, т. е. изреченного слова судьбы, и абсолютного, умного божества.

Не менее интересно подчеркнуть здесь также тот факт, что столь любимый в поздней классике «логос» неупотребителен у Гомера, где он встречается на протяжении «Илиады», «Одиссеи» и всех гимнов всего лишь трижды (Ил. XV 393; Од. I 56; Hom. hymn. III 317), знаменуя тем самым свойственную архаике неделимую целостность словесно-мысленного акта. Платоновский «миф» объединяет в себе мысль, воспоминание и стремление к осуществлению желаемого, тоску по нем. Поэтому он весь в будущем, он весь пропитан воображением, вымыслом, но ему противопоказаны аналитизм, расчлененность и избирательность, присущие разумному, рассуждающему логосу.

Миф, в котором слиты воедино мысль и воображение, который устремлен в будущее и ощущается некоей достоверной реальностью, конструируется Платоном, можно сказать, по типу его вечных идей. Он — образец (paradeigma) и даже «образец образца» (paradeigmatos paradeigma) для разных типов действительности. И эта его действительность устремлена и нацелена в будущее вопреки всем стародавним традициям, которые всегда идеализировали и мифологизировали прошлое. Платон, философ и поэт, уверенно возводит здание своей идеальной мечты, своего мифа об абсолютном благе, добре и красоте, в чем бы они ни воплощались — в науке, обществе, морали или законодательстве, оставаясь, однако, утопией, осуществленной теоретически, чисто умозрительно.

НЕОПЛАТОНИЗМ ПЕРЕД ЛИЦОМ ПЛАТОНОВОЙ КРИТИКИ МИФОПОЭТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

С. С. АВЕРИНЦЕВ

Хотя символ сам по себе, надо полагать, столько же древен, как бытие человека в качестве мыслящего и творящего культуру существа, философско-эстетическое осознание символа в его отличии как от «просто вещи», ничего не «означающей», кроме самой себя, так и от условного знака, от рассудочного иносказания и прочих смежных категорий — сравнительно поздний плод умственного развития. Размежевание символа и аллегории было доведено до окончательной ясности только на рубеже XVIII и XIX столетий, на заре немецкого романтизма, в эпоху Г. Ф. Крейцера[1] и Ф. Шеллинга[2]. Тем больший интерес представляют ранние подступы к этой проблеме на переходе от античности к средневековью[3].

Античная культура началась с «живого», иначе говоря, «наивного», тождественного себе мифа, полагавшего массивную нерасчлененность символической формы и ее смысла, а значит, исключавшего всякую рефлексию над

[1] См.: *Creuzer G. F.* Symbolik und Mythologie der alten Völker, Bd. I—III. Darmstadt. 1810—1812; ср. также: *Moritz K. Ph.* Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten. Berlin, 1791.

[2] См.: *Schelling F. W. J.* von. Philosophie der Kunst (лекции 1802—1805 гг., русск. перевод; *Шеллинг Ф. В.* Философия искусств. М., 1966, особенно с. 90—124; дефиниция символа в отличие от аллегории и того, что Шеллинг называет «схемой», рассматривается на с. 106); ср. *Sprensen B. A.* Symbol und Symbolismus in den sesthetischen Theorien der 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik. Kopenhagen, 1963.

[3] Ср. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, 1. М., 1930; *Лосев А. Ф. Шестаков В. П.* История эстетических категорий. М., 1965, с. 237—257 (аллегория и символ); *Schlesinger M.* Geschichte des Symbols. Berlin, 1912, S. 65—90; *Pepin J.* Mythe et allegorie. Les origines grecques et les contestations judeo-chretiennes. Paris, 1958; *Roques R.* L'univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris, 1954,

символом. Затем миф был подвергнут критике. После насмешек Ксенофана, после софистического просветительства мыслитель уже не мог принимать миф буквально, как само собой разумеющуюся, самое себя поясняющую, самой себе служащую нормой данность; следовательно, миф мог быть осмыслен уже как-то иначе, как *иное* себе, как иносказание — или как символ.

У самого порога философской разработки категории символа[4] возникает фигура Платона, и фигура эта похожа на образ двуликого Януса, глядящего одновременно в две противоположные стороны. В самом деле: Платон чинит над древней мифологией суд и расправу, корит мифы за несоответствие философской истине и философской нравственности, изгоняет мифотворцев-поэтов из своего идеального государства; но он же практически переходит к конструированию новой мифологии, мифологии второго порядка, уже не дорефлективной, а послерефлективной, т. е. символической в собственном значении этого слова. Приговор играм фантазии Гомера и Гесиода[5] — это Платон; но мифы о загробном видении Эра[6] или о деятельности Демиурга и его помощников при построении мира[7] — это тоже Платон (и, кроме того: почти шигалевские проекты сознательного манипулирования «благородной ложью» в социально-устрояющих целях[8] — это, как известно, тоже Платон...).

Однако Платон не создал теоретического обоснования специфики символа. Он не сделал этого потому, что ему для практических нужд его мышления важно было отделить заново творимую им философскую символику от старого дофилософского мифа, а вовсе не от дискурсивно-рационалистической аллегории. Символ на службе мысли, аллегория на службе мысли для него, по крайней мере на поверхности, едва ли не одно и то же. Того, чего не сделал Платон, и подавно не мог сделать эллинизм: рассудочнейший метод аллегорического толкования, без всякого чувства меры и такта прилагавшийся стоиками к мифологии,

[4] Категория эта обозначается более или менее синонимическими терминами σύμβολον и σύνθημα; об этих аспектах словоупотребления у Платона, стоиков и неоплатоников см.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927, с. 411—412.

[5] Resp. II 877 d.

[6] Ibid., 684 b - 621 b.

[7] Tim. 69 c, 71 d, 76 b etc.

[8] Resp. III 414 c.

не оставлял места для постановки вопроса о своеобычности символа. Символика просто тонула в этом море аллегории. Стоическую аллегорезу перенимают представители и последователи среднего платонизма, включая оппонента Стои Плутарха[9], а также иудея Филона[10] и христианских экзегетов типа Оригена[11] и Григория Нисского[12], толковавших Ветхий Завет примерно так, как стоики толковали своего Гомера. Герменевтическому методу, ориентированному на дешифровку шифра иносказаний, предстояла тысячелетняя жизнь. Из рук корифеев патристики этот метод был перенят Средневековьем[13]; его отнюдь не отвергло и Возрождение[14]; наконец, он как нельзя лучше пришелся ко двору рассудочной экстравагантности барокко[15]. Кажется, что мысль интерпретаторов мифа и

[9] См.: *Svoboda K.* Les idees esthetique de Plutarque. Bruxelles, 1934; *Reutern G. von.* Plutarchs Stellung zur Dichtkunst, Diss. Kiel, 1933.

[10] См.: *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911, особенно с. 527—539; *Siegfried C.* Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875; *Stein E.* Die allegorische Exegese des Philon von Alexandreia. Giesen, 1929.

[11] См.: *Danielou J.* Origene. Paris, 1948; *Он же.* Origene comme exegete de la Bible.— Studia patristica, 1957, v. I. («Texte und Untersuchengen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», 63), S. 280—290; *Он же.* Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique. Paris, 1950; *Hanson R. P.* Allegory and event. A study of the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture. London, 1959; См. также: *Heinisch P.* Der Einfluss Philos auf die älteste christiche Exegeze (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum. Münster, 1908.

[12] *Danielou J.* Platonisme et theologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Gregoire de Nysse. Paris, 1944.

[13] Ср.: *Bezold F.* von. Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus. Bonn, 1922; *Rahner H.* Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze. Zürich, 1945; *Rahiner H.* Symbole der Kirche. Die Ecclesiogie der Väter. Salzburg, 1964.

[14] В качестве наиболее ярких примеров можно назвать трактат Боккаччо «О родословиях богов», компендий Н. Конти «Мифология, или Изъяснения баснословии», труды Ф. Бэкона «Великое восстановление» и вторую его книгу «О достоинстве и усовершенствовании наук».

[15] Латинская «Книга эмблем» итальянского правоведа А. Алчати, напечатанная в Аугсбурге в 1531 г., выдержала более 150 (!) изданий (ср.: *Green H.* Alciati and his Book of Emblems. London, 1872). См.: *Schöne A.* Emblematik und Drama im Zeitalter des Barockj 2. Auflage. München, 1968.

впрямь приравняла два понятия с помощью греческого языка,—μῦθος— миф и μύθος—басню: миф — это не более как басня с «моралью», вынимаемой из повествования, как ядро из скорлупы, и предъявляемой отдельно в виде метафизического, или богословского, или натурфилософского, или этического тезиса. Так оно и будет идти из века в век, из эпохи в эпоху — пока мистагоги немецкой романтики не догадаются, наконец, подойти к мифу и символу по-иному.

Хочется спросить: и это все?

Нет, не все, ибо в исключительных условиях духовного кризиса, ознаменовавшего переход от античности к Средним векам, был сделан важный шаг к уяснению специфики символа и мифа как инструмента для выражения такого смысла, который не может вместиться в рассудочно-дискурсивный тезис. Было установлено, что символ неисчерпаем и что миф — не просто басня с извлекаемой за ее пределы «моралью».

Вообще говоря, более или менее всегда наиболее чуткие люди наталкиваются на то, что есть вещи, которых не изъяснить словами и не разложить рассудком. На это наталкивались время от времени даже древние греки [16], хотя это было им наредкость не свойственно (ибо они оплачивали свои небывалые успехи в деле мысли и слова преизбытком наивного доверия к возможностям словесно выговоренного) [17]. По вполне понятным причинам такие констатации чаще всего делались в русле пифагорейской или неопифагорской мистики, что, разумеется, не дает оснований видеть в них самих по себе нечто особенное мистическое. Так или иначе, однако, констатации эти оставались общераспространенным фактом душевной и духовной жизни

[16] **Ср.: *C as el O*. De philosophorum Graecorum silentio mystico — In: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. XVI, H. 2. Giessen, 1919.**

[17] **Ср. характерную жалобу М. Метерлинка: «Платон и Плотин прежде всего князья диалектики. Они приходят к мистицизму через науку размышления. Они пользуются своей душой рассуждающей, как бы не доверяя своей душе интуитивной или созерцательной» *(Метерлинк М.* Сочинения в трех томах, т. I. СПб., б/г, с. 399). О. Казель начинает свой названный выше труд словами: «Против намерения нашего рассуждать о мистическом безмолвии греков возразят, может статься, что ни безмолвие, ни мистические материи не подходят грекам, которые больше прилежали** τῳ λόγῳ, **нежели безмолвию и мистике...» (там же, с. 3).**

людей, фиксируемой время от времени в литературных текстах, не становясь в строгом смысле фактом философской культуры, частью философской проблематики; это скорее эмоционально-психологический фон философствования. Дело существенно изменилось, когда догадки о рациональной неразложимости символа подверглись настоящему философскому осмыслению, а произошло это в идеалистической диалектике неоплатонизма.

Приведем несколько примеров.

Зачинатель неоплатонизма Плотин противопоставляет алфавиту египетский иероглиф: знаковая система алфавита наподобие дискурсивной работы рассудка разбирает слово на «элементы» (στοιχετα) и сызнова механически собирает его из них, но благороднее символика иероглифа, предлагающего нашему «узрению», интуиции нашего разума целостный и неразложимый эйдос [18]. Это уже не общие разговоры о «неизреченном» и «неизъяснимом»: проблема своеобычности символа относительно других видов знака и проблема независимости интуиции относительно рассудка сознательно поставлены между собой в связь [19]. Ученик Плотина Порфирий написал специальную апологию мифа о видении Эра из X книги «Государства» Платона, защищая мифотворчество философа против рационалистической критики эпикурейца Колота (с которым в свое время полемизировал по другим вопросам Плутарх Херонейский). Сохраненный Проклом фрагмент этой апологии трактует о том, что стихия мифологической фантастики (τό πλασματώδες) «некоторым образом следует природе» (κατά φύσιν πώς έατιν), коль скоро и сама природа, по словам Гераклита, «любит скрываться», играть с человеком в прятки, делая невидимым видимое, чтобы сделать видимым невидимое, давая косвенный, «кривой» (λοξός) [20] ответ на вопрос, на который не существует прямого ответа, показывая подобное через неподобное и истину через ложь: «Демоны, представители природы, через некие вымыслы такого же свойства (διά τίνων τοιούτων πλασμάτων)являют нам свой дар — сон-

[18] **Enneades V 8, 6.**

[19] **Ср.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука, с. 269-272.**

20 **Чтобы почувствовать обертоны этого слова, полезно вспомнить, что Аполлон в качестве бога оракулов — бога «околичностей» и «кривизны» — назывался Λόξιος.**

ный морок, глаголя кривое, через инакое знаменуя инакое, образуя отображения безобразного»[21].

Структура мифологического, или поэтического, или мистериального символа, по мысли Порфирия, имеет то общее со структурой имагинации сновидца, что она не искусственна, но естественна, не произвольна, но органична, ибо сообразна внутреннему складу Природы, этой «многохитростной Матери», как именует богиню Фюсис орфический гимн[22]. Поэтому фантазия мифотворца-поэта и мифотворца-философа не подвластны суду житейской морали и утилитарного рассудка, как не подвластна этому суду Природа вместе с демонами, посылающими сны. Представление о творчестве символов как о подражании природной, космической «демиургии» встречается не раз и в других текстах Порфирия, и у прочих неоплатонических авторов[23]. Вернемся, однако, к апологии видения Эра. Если принять точку зрения Порфирия, вполне понятно, почему Колот, этот нечестивый эпикуреец, не имел ни малейшего права прилагать мерку рассудочной критики к мифам Платона. Но вот вопрос: получается, что и сам «божественный» Платон, непререкаемый авторитет школы,

[21] Prodi in remp. Platonis II 107, 5 sqq. Kroll.

[22] Orph. hymn. X, 1.

[23] Олимпиодор Младший так отвечает на вопрос о причинах, по которым древние изобрели мифы: «Следует знать, что они пользовались мифами, взирая на двоякий образец — природу и на нашу душу. Во-первых, на природу и ее демиургию. Следует знать, что неявное удостоверяется из явного и бестелесное — из тел (ведь есть бестелесные силы) и что мы от тел приходим к сущему в уме. Ибо мы видим, что все благоупорядоченно, и постигаем, что правит некая бестелесная сила... Так и мифы возникли для того, чтобы мы от явленного пришли к чему-то неявному. Например, слушая о блудодеяниях богов, мы из этого берем не само явленное, но приходим к неявному и отыскиваем истинное. Вот почему они прибегли к мифотворчеству по примеру природы; а почему по примеру нашей души, будет сказано. Детьми мы живем по воображению (κατά φαντασίαν), а вообразительная часть души — в образах, и формах и тому подобном. Итак, для сохранения присутствующего в нас воображения мы пользуемся мифами, ибо воображение получает от мифов радость. Далее, миф есть не что иное, как ложный рассказ, отображающий истину. Коль скоро миф есть обраа истины, а душа есть образ предшествующих ей начал, душа естественно (εκότως) радуется мифу, как образ — образу. Если уж мы с детства и от младых ногтей росли с мифами, должно их принять» (Olympiodori in Platonis Gorgiam ed. A. Jahn. Archiv für Pädagogik, Bd. 14, S. 528—529).

равным образом не имел права прилагать мерку рассудочной критики к мифам Гомера?

Этот вопрос встал во весь рост перед Проклом, третьим великим наследником и систематизатором неоплатонической традиции, когда он занимался составлением комментария к Платонову «Государству».

Если неоплатоник толкует Платона, его работа вполне сопоставима с экзегетическими трудами какого-нибудь современного ему христианского богослова, толкующего Библию. Оба имеют дело с «Писанием». Каждое слово Платона берется интерпретатором как непогрешимое откровение, подлежащее не критике, но благоговейному истолкованию в согласии со всей суммой столь же авторитетных текстов. Дело осложнялось тем, что поэмы Гомера и Гесиода (наряду с апокрифическими сочинениями Орфея, изречениями «халдейских» оракулов и тому подобной литературой) также имели для языческого мистика неоплатонической складки статус откровения. «Божественный» Гомер столь же божествен, как «божественный» Платон. Божественные поэты и философы не могут оспаривать друг друга и нападать друг на друга[24] — разве что в некоей новой теомахии, битве богов, по своему мистическому смыслу тождественной самому нерушимому согласию и безоблачному спокойствию. «У богов, — писал Прокл, изъясняя Гомерову теомахию, — нет ни смуты, ни распри, ни резни по образу смертных, но мир и беспечальное житие»[25]. Философия мифа имела свою оборотную сторону — миф философии: иначе говоря, реальные факты истории мысли превращались в некое подобие мифологических фабул и наравне с ними требовали символического истолкования. Прокл взял на себя задачу показать, что война богов у стен Трои есть на самом деле глубокий мир; и он же взял на себя другую, параллельную, задачу — показать, что война платоновского умозрения против гомеровской мифологии тоже есть глубокий мир.

[24] Догматическое представление о полном согласии авторитетов между собой делается характерным для неоплатонизма со времен Ямвлиха Халкидского (ср.: *Geffken* 7. Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums.— Religionswissenschaftliche Bibliothek, Bd. VI. Heidelberg, 1920, S. 105).

[25] Prodi in remp. Platonis I 87, 15—17 Kroll (раздел озаглавлен: «Некие различные виды теомахии у теологов, являющие на свет истину, в себе самой неизреченную»).

Как же он приступает ко второй задаче?

Прокл — очень серьезный мыслитель, который заслужил, чтобы его принимали, безусловно, всерьез; едва ли кто-нибудь станет говорить о нем в таком тоне, в каком говорил в свое время И. Геффкен[26]. Все же его попытки привести все языческие авторитеты к согласию, помирив Гомера с «Орфеем», Платона с Гомером и Аристотеля с Платоном, подчас гротескны, и это просто потому, что *любая* попытка задним числом превратить историю мысли из трагедии свободы, выбора и борьбы в торжество академической непререкаемости неизбежно таит в себе источник бессознательного комизма, на каком бы высоком уровне она ни была предпринята... Важно понять, однако, что попытка Прокла действительно предпринята на высоком уровне. Его претензии на то, что он правильно понимает Платона, придавая его словам обратный смысл, оправданы настолько, насколько подобные претензии вообще могут быть оправданы. Идя на неприступную крепость, он уверен, что в крепости — измена; и он не совсем неправ.

Казалось бы, наибольшую помеху для него должны были составить наиболее простые, наиболее недвусмысленные заявления Платона:

о Гомере, Гесиоде и прочих поэтах как измыслителях лжи[27];

об онтологическом статусе поэтического произведения как реальности третьего сорта — «подражания подражанию»[28];

о вытекающей отсюда несовместности художественной иллюзии и философского познания[29];

о разладе между философией и поэзией как разладе исконном[30];

о любви к поэзии как «ребячливой» слабости, «свойственной большинству», но подлежащей преодолению[31];

наконец, о необходимости изгнать вольного поэта из совершенного государства, хотя бы предварительно «умастив ему главу благовониями и увенчав шерстяной повязкой»[32].

Если иметь в виду задачу Прокла, станет ясно, что для него чем проще — тем труднее, чем недвусмысленнее — тем головоломнее. Но положение его не становится слишком плохим, ибо он чувствует, что у Платона самое простое непросто и, главное, самое недвусмысленное все-таки достаточно двусмысленно. Например, он схватывает глубокую, непроницаемую иронию, вибрирующую в только что процитированных словах о ритуальном «умащении» и «увенчании» извергаемого поэта (а все сакральные, обрядовые реалии имеют для «жреческой» фантазии Прокла совсем особую весомость и выразительность!).

Мало сказать, что он схватывает иронию: он прямо-таки хватается за нее. «Прежде всего следует сказать и недоуменно поразмыслить о причине, по которой Платон не приемлет поэзии, но изгоняет ее из правомысленного государства, однако же, умастив ее миром, как то положено делать с чтимыми кумирами в священнейших храмах, и увенчав ее как предмет освященный, ибо и таковые закон повелевает увенчивать.

И вот еще достойный внимания вопрос: если в поэзии есть нечто божественное, почему она извергается из божественного государства? Если же нет — почему она почитается почестями, приличествующими богам?»[33]

Прокл обращает внимание на случаи, когда Платон нарочно, подчеркнуто противоречит самому себе. В «Государстве» упомянута как само собой разумеющаяся и не требующая пояснений невозможность для одного поэта писать трагедии и комедии[34]. Но не сам ли Платон, вопрошает Прокл, заставлял в «Пире» Агафона и Аристофана согласиться, что поэту следует совмещать в себе сочинителя трагедий и комедиографа?[35]

Апории Прокла вовсе не так наивны. В облик Платона как мыслителя и впрямь входят многозначность и многосмысленность, подчас переходящее в настоящее интеллек-

[26] *Geffken* 7. Op. zit., S. 205; ср. также: *Christ W. von., Stählin O., Schmid W.* Geschichte der griechischen Literatur, Teil 2, Hf. 2, München, 1913, S. 864—867.

[27] Platonis resp. II 377 d.

[28] Platonis resp. X 597 e.

[29] Ibid., 599 a — 602 d.

[30] Ibid., 607 a.

[31] Ibid., 608 a.

[32] Platonis resp. III 398 a.

[33] Procli in remp. Platonis I, 42, 1—10 Kroll (начало раздела, озаглавленного: «Что думал Платон о поэзии, о ее родах и о наилучшей гармонии и ритме»).

[34] Platonis resp. III 395 a.

[35] Platonis sympos. 223 d.

туальное коварство. Не раз можно вспомнить, читая его, слова Дмитрия Карамазова: «Широк человек, слишком даже широк, я бы сузил». Платон, самое имя или прозвище которого, если верить Диогену Лаертскому, означает «широкий»[36], широк и в этом, прямо-таки «карамазовском», смысле. Кто только не смог за два с половиной тысячелетия с некоторым правом сослаться на него: искатели математической строгости и темные оккультисты, поборники свободы человеческого духа и противники этой свободы!

Сократ «Апологии»—вечный символ прав уединенного ума, ответственного только перед истиной и в невольном отщепенстве додумывающего свою мысль до конца. «Государство» и «Законы» — проект построения такого общества, которое не дало бы Сократу семи десятков жизни, как Афины, а просто не допустило бы его родиться. А ведь это трагическое противоречие[37] — лишь одно из противоречий мысли Платона.

Поистине, у него, как в Греции, по уверению одного чеховского персонажа, «все есть». Правда, совесть его разума не уставала требовать цельности, недвусмысленности, победы простоты над пестротой; не за то ли, кстати, осуждены старые боги народной и эпической фантазии, что они — лукавые оборотни, «лживые поэты?»[38] Но Платону было куда легче предъявлять императив нелукавой, нелживой простоты всему на свете, сотрясая основания мира и не на шутку грозя обеднить пеструю жизнь и пеструю поэзию во имя этого императива, чем добиться такой простоты от своего мышления. Его разум был слишком захвачен открывшимися ему с его вершины духовными возможностями, каждая из которых манила его, говоря его же словами, как дичь — охотника[39], хотя все вместе они,

[36] Diog. III 4. (Настоящее имя философа — будто бы Аристокл, а Платоном он был назван за ширину своих плеч). Эту версию подтверждает Олимпиодор: «Он был прозван так за ширину двух частей тела — груди и лба».

[37] «Трагедия Платона», ведшая его от защиты свободы мысли к утверждению несвободы мысли, была особенно хорошо почувствована В. Соловьевым (ср. статью с этим заглавием).

[38] Platonis resp. II 382 d.

[39] Изобилие «охотничьих» метафор для описания процессов мысли бросалось в глаза каждому читателю Платона. Ср.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974, с. 277—290; *Classen C.* 7. Untersuchungen zu Piatons Jagdbildern. Berlin, 1960.

скорее, исключали друг друга и, во всяком случае, мешали друг другу обрести окончательную «экзистенциальную» серьезность. Можно, пожалуй, утверждать, что противоречивые стихии платоновской мысли образуют высшее единство, высшую гармонию, но это недостаточно человеческое единство, недостаточно человеческая гармония.

У Платона слишком мало честной и прямой «ограниченности», возникающей из *ограничивающего* выбора, слишком мало интеллектуальной аскезы «отсечения» одних возможностей во имя других. Зато он понимает «все» и вбирает вовнутрь себя «все», как Зевс, согласно греческому мифу, вобрал вовнутрь своей сущности мудрую богиню Метиду.

«Все», το παν, имеет в лексиконе Платона эквивалент — «Небо» ουρανός. Пребывая прежде всего в мире идей и лишь затем — в мире тел, одушевленное Небо[40] «объемлет все умопостигаемые живые существа» и «не допускает рядом с собой иного»[41]. Мало сказать, что у Платона Небо — то же самое, что космос[42]; небо — то же самое, что «все», ибо оно не только объемлет все сущее, но и включает его в себя[43]. Душа Неба — это душа универсума, мировая душа. Поэтому хотелось бы, чтобы Платону действительно принадлежало дошедшее под его именем любовное двустишие: 'Αστέρας είσαθρεις, 'Αστηρ έμόγ' εί&ε γενοίμην ουρανός, ώς πολλοΐσ' ,δ^[χασιν εις *ah* βλέπω[44]. («ты вперяешься в звезды, мой Астер; о, если бы я стал — Небо, дабы взирать на тебя многими очами!»[45]).

[40] На всем протяжении «Тимея» как идейная «парадигма» Неба, так и материальное «отображение» этой «парадигмы» систематически именуются «живыми существами» (τά φώα). У Неба есть «душа, простертая от центра до пределов Неба и окутывающая Небо по кругу извне», которая, «сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена» (Tim. p. 36 e).

[41] Tim. 31 a.

[42] Ibid., 28 b.

[43] Включает в себя, конечно, не только пространственно, но содержательно, духовно, в смысловом аспекте.

[44] Platonis epigr. 4 (14) Diehl.

[45] Имя собственное «Астер» и означает «Звезда». Ср. вольный перевод В. Соловьева:

На звезды глядишь ты, звезда моя светлая!
О, быть бы мне небом, в широких объятьях
Держать бы тебя и очей мириадами
Тобой любоваться в безмолвном сиянии.

Если дистих не Платонов — это всего лишь «красивая» игра ума, риторство без всякого дальнейшего смысла. Если это стихи Платона, они сразу получают смысл. Они могли бы стать эпиграфом ко всем сочинениям философа. Что за образ: воспламененный Эросом созерцатель, который, как небесная сфера, со всех сторон равномерно окружает созерцаемый предмет любви своим «многоочитым» присутствием, видит его сразу в несоединимых ракурсах, более того, принимает его в себя, как целокупность воспринимает частное бытие!

Есть, говорил Паскаль, не только доводы ума, но и доводы сердца, и трудно удержаться от возражения, что на любимого человека во все века лучше смотреть двумя глазами конечного человеческого «я», нежели всеми звездами всеобъемлющего небосвода, что ему, этому любимому человеку, лучше противостоять «на равных», а не так, как общее противостоит частному.

Все это верно, однако в мире Платона логически необходим именно этот озадачивающий образ: «я» мыслителя — только уж вовсе не декартовское и не фихтевское, вообще не новоевропейское, не «субъективное», а всецело «объективное», единосущное гармониям числа и звездных сфер[46] и чуждое собственно личному, хотя пронизанное эротическим жаром «я» — как аналог небосвода и объемлющий предел всех вещей, почти как «das Umgreifende» Карла Ясперса. И если сфера, по утверждению Платона, включает в себя все остальные геометрические фигуры и приводит неподобие к подобию[47], здесь хочется усмотреть подходящую метафору для строя «сферической» мысли Платона.

Современному человеку, посвященному в школьные азы ньютоновской оптики, сама собой приходит в голову другая метафора — белый цвет как итог и сумма всей пестроты мира, приходящей, наконец, к своей простоте, но веку Платона этот образ был бы чужд. Останемся при образе сферы, круглящейся между полюсами противоположностей и «снимающей» внутри своей полноты всякую честно ограниченную прямолинейность. Трудно сказать, где мы имеем шанс найти нечто подобное духовной атмосфере, окружающей мысль Платона; может быть, у Гёте.

Прокл — мыслитель совсем иного темперамента. И у него есть свой универсализм, но не артистический, платоновский, а универсализм схоласта: в нем нет игры. Прокл и был языческим схоластом, работавшим с предпосылками паганизма примерно так, как схоласты XIII в. будут работать с предпосылками католичества (содержание мысли Аквината или Дунса Скота куда богаче, нежели содержание мысли Прокла — но ведь и XIII век не сравнить с языческими сумерками). Как бы то ни было, Проклу хватило проницательности и решимости, даже дерзости, чтобы невозмутимо заявить, что он, Прокл, понимает все платоновские выпады против мифов, эпоса и трагедии аккуратно наоборот их буквальному смыслу.

Так, по его разъяснению, Платон не может быть обвинителем и судьей Гомера, ибо Платон — поклонник и соперник Гомера, его ζηλωτής и коллега по трудам мифотворчества[48]. Это заявление не лишено блеска. Одну вещь Прокл чувствует очень остро: ни Платон, ни Сократ как персонаж диалогов Платона не чужды βακχική μανία, а потому не Платону декретировать трезвость. Оговоримся: если мы усматриваем здравое содержание в общем подходе Прокла к платоновской критике мифопоэтического начала, это отнюдь не означает, будто мы заранее постулируем бездны смысла в каждой детали его аргументации. В конце концов эпоха Прокла понимала долг интерпретатора совсем не так, как мы. Пусть читатель, владеющий греческим языком, сам посмотрит, как неоплатоник-эксегет выворачивает наизнанку смысл рассуждений Платона о слепоте Гомера и палинодии Стесихора[49]; это колоритное зрелище[50].

[46] Платон повествует в «Тимее», что личные души людей были сделаны демиургом из остатка заготовок для космической души (p. 41). Сознание, по Платону, есть аналог круговращений небесных тел; поэтому голова — вместилище орбит ума — сработана по образцу сферических очертаний космоса (p. 44 д),

[47] Tim. 33 b.

[48] Целый раздел Прокловых толкований на «Государство» озаглавлен: «О том, что во всех своих сочинениях Платон есть соревнователь (ζηλωτής) Гомера, и притом как в красотах слова, так и в красотах мысли».

[49] Platonis Phaedr. 243 a.

[50] Prodi in Platonis remp. I, 173, 1—177 3 Kroll.

Но все чудеса подлинной проницательности **и все** фокусы бессодержательной изощренности не могли закрыть простого факта: на поверхности Платон выступает как противник Гомера, как отрицатель старой мифологии. Как может быть, что мифология права, Гомер прав, но и Платон тоже прав? Прокл отвечает на этот вопрос классификацией мифов. Бывают мифы «воспитательные» (παιδεντικοί) — это здравые и трезвенные рационально-утилитарные иносказания философского свойства; именно таковы мифы Платона. Другое дело — мифы с преобладанием «энтузиастического», или «божественно-неистовственного, начала (ένθεαστικώτεροι), с перевесом вдохновения над учительной интенцией, как у древних поэтов Гомера и Гесиода (Прокл относит к ним и «Орфея»)[51].

Такие мифы не «воспитывают», но «посвящают» в некие таинства, вводят в некую инициацию[52]. Нужны те и другие мифы, но служат они разным целям. «Воспитательные» мифы соответствуют незрелому состоянию человека, «божественно-неистовственные» пригодны для совершеннолетних[53]; первые ориентированы на моральный уровень адептов (προς την των άκουόντων εξιν), вторые — на вселенское (προς το παν)[54], первые подвластны критериям здравомыслия и благопристойности, вторые — нет, ибо как раз непристойные, нелепые и чудовищные образы (τερατολογία) могут понадобиться, чтобы понудить людей с хорошими задатками (τους ευφυέστερους) к напряженным исканиям и тем самым спровоцировать в них духовный прогресс[55]. Испуг, изумление, душевное потрясение, вызываемые парадоксами «божественно-неистовственных» мифов, открывают дорогу таинственным силам «симпатии, связующей человеческую душу с энергиями священных символов»[56].

Браня Гомера и Гесиода, Платон, по мысли Прокла, закладывал основы позитивной теории «воспитательного» мифа, но сам и не думал всерьез выступить против «божественно-неистовственного» мифа. Мифотворчество в том

[51] Prodi in Platonis remp, I 77, 8—9 Kroll; I 72, 2—4 Kroll.
[52] «Заключенное в них благо— не воспитательное, но посвятительное» (Ibid, I 81, 11«—12).
[53] Ibid., I, 76, 28-77, 4.
[54] Ibidem.
[55] Ibid., I 85, 26-86, 23 Kroll.
[56] Ibid., II 108-109 Kroll.

и другом жанре — два разных занятия, подчиненных разным правилам.

Сказанного достаточно, чтобы усмотреть, что рассуждения Прокла о «божественно-неистовственных» мифах предвосхищают апологию «странных» и «несообразных» символов Ветхого Завета у Псевдо-Ареопагита[57]. Дихотомическая классификация мифа жила в средневековой эксегетике как противопоставление аллегорического и анагогического («возводительного») смыслов текста[58]. Но пойдем дальше и кончим тем, чем начали: в перспективе тысячелетних путей европейской эстетической мысли эта классификация — не что иное, как первый набросок или черновой вариант той концепции, которая приобретает четкость у Шеллинга. Миф «воспитательный» — аллегория; миф «божественно-неистовственный» — символ.

[57] De hier. coel. II 2, 140 b—c.
[58] Учение об «аналогии», трансцендирующей учительную иносказательность, также восходит к Псевдо-Ареопагиту, а через него — к доктринам круга Прокла (ср.: *Koch H.* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Bd. 1, 2. Mayence, 1903, S. 31).

ОБОСНОВАНИЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

П. П. ГАЙДЕНКО

Философия Платона в самом своем существе органически связана с математикой. Не так уж много можно назвать философов, чье мышление столь же сильно определялось математикой, как платоновское. К ним относятся разве что Декарт, Лейбниц и Кант. Декарт и Лейбниц стоят у истоков математики нового времени, они сами — творцы новых направлении математической мысли, создатели новых математических методов — аналитической геометрии и дифференциального исчисления. Кант, правда, не сделал сам новых открытий в математике, но он трудился над ее философским обоснованием. Трансцендентальный идеализм Канта в такой же мере есть обоснование условий возможности математического знания, в какой сам факт существования математики как науки послужил одной из важнейших предпосылок создания трансцендентального идеализма.

Что касается Платона, то его скорее можно сравнить с Кантом, чем с Лейбницем и Декартом: Платон больше размышлял над философским обоснованием математики, занимался решением собственно математических задач. Но в отличие от Канта он был непосредственно связан с крупнейшими математиками своего времени: Теэтетом, Евдоксом и особенно Архитом, его близким другом и учеником, а потому их взаимное влияние друг на друга было прямым и весьма ощутимым для обеих сторон. Достаточно вспомнить, что при входе в Академию Платона была надпись: «Негеометр — да не войдет». Те, кто не были сколько-нибудь сведущи в музыке (кстати, тоже математической науке), геометрии и арифметике, действительно не принимались в Академию. Диоген Лаэртский сообщает, что возглавлявший Академию Ксенократ сказал человеку, не знакомому ни с одной из названных наук: «Иди, у тебя нечем ухватиться за философию» 1.

[1] *Diog. Laert.* **De clarorum philosophonim vitis, dogmatibus et apophtegmatibus libri. Paris, 1878, IV, 10.**

Это обстоятельство важно иметь в виду как при изучении философии Платона, так и при анализе античной математики: первая помогает понять вторую и наоборот. Платон, как и позднее Кант, дал философское обоснование математики.

Математическое естествознание — продукт длительного развития науки. Оно сложилось только к концу XVI — началу XVII в., однако предпосылки его формировались уже раньше, на протяжении многих веков. Одной из предпосылок естествознания, каким мы видим его сегодня, является математика. А математикой как строгой наукой мы обязаны античной Греции: важнейшие достижения греческих математиков были систематизированы в III в. до н. э. Евклидом в его знаменитых «Началах», значение которых для дальнейшего развития науки трудно переоценить. В своих «Началах» Евклид подытожил то, что было сделано греческой математикой начиная с VI в. до н. э.

За этот сравнительно короткий период — с конца VI и по III в. до н. э.— математика в сущности стала наукой в собственном смысле слова. Ибо хотя в древнем Египте и Вавилоне задолго до греков существовало высокоразвитое искусство вычисления, но особенностью восточной математики было отсутствие в ней систематичности, связи отдельных ее положений и методов друг с другом, а также системы доказательств, которая впервые появляется именно у греков[2].

Развитие греческой математики в VI и V вв. до н. э. в первую очередь связано с пифагореизмом. У пифагорейцев мы находим новое — по сравнению с восточной математикой — понимание числа и числовых соотношений, а в связи с этим — и новое представление о задачах и цели математической науки. С помощью числа пифагорейцы не просто решают практически-прикладные задачи, а пытаются объяснить природу всего сущего. Этот подход послужил предпосылкой для возникновения математики как теоретической науки о числах и их отношениях.

[2] **Древневосточная математика представляет собой совокупность правил вычисления: то обстоятельство, что древние египтяне и вавилоняне могли осуществлять весьма сложные вычислительные операции, ничего не меняет в общем — практически-прикладном — характере их математики.**

Однако сами пифагорейцы не ставили задачи логического обоснования всего того, что они усмотрели и открыли при анализе числа: видимо, потребность в таком обосновании назрела не сразу, а постепенно в силу ряда факторов — как внутритеоретических, так и общекультурных. Одним из внутритеоретических факторов было открытие несоизмеримости, нанесшее сильный удар пифагорейскому убеждению в том, что «все есть число». Открытие отношений, не выразимых числами (греки считали числами только целые числа), вызвало первый в истории кризис оснований математики и заставило рождающуюся греческую науку задуматься о своих предпосылках. До этого пифагорейцы «работали» с понятиями, не выясняя специально их онтологического статуса. Так, например, они отождествляли числа с вещами, как об этом сообщает Аристотель[3].

По-видимому, учение пифагорейцев послужило одним из объектов критики элеатов: последние выступали с утверждением, что мыслить множество без противоречий невозможно. Зенон Элейский впервые логически проанализировал проблему единого и многого, тем самым поставив в центр внимания проблему бесконечности, имеющую огромное значение не только для логики и философии, но и для математики. Ведь число — синтез единого и беспредельного, и именно в этом плане рассматривали его пифагорейцы. В результате возникла потребность уяснить логическую природу числа и прежде всего ответить на вопрос: что такое множество и как соотнесено оно с единым?

3 «Пифагорейцы признают одно — математическое число, *только не с отдельным бытием,* но, по их словам, *чувственные сущности состоят из этого числа:* ибо все небо они устраивают из чисел, только у них это — не числа, состоящие из (отвлеченных) единиц, но единицам они приписывают (пространственную) величину; а как получилась величина у первого единого, это, по-видимому, вызывает затруднение у них» (Метафизика, XIII, б, 1080 в 13. Курсив мой.— *П. Г.).* Пространственные вещи у пифагорейцев *состоят* из чисел, а это возможно в том случае, если, как и подчеркивает Аристотель, числа имеют некоторую величину, так что могут мыслиться занимающими пространство. При этом единицы, или монады, у пифагорейцев неделимы; это их важнейший атрибут, без которого они не могут быть началами всего сущего. «Они (пифагорейцы.— Я. Г.) говорят, что числа — это вещи; по крайней мере математические положения они прилагают к телам, как будто тела состоят из этих чисел» (Метафизика, XIII, 8).

Возможно ли без противоречия мыслить единство многого?

Эта задача стала еще более настоятельной после того, как с критикой возможностей объективного знания выступили софисты, доказывавшие, что познание с необходимостью носит субъективный характер, поскольку зависит от субъективных особенностей познающего. Проблема обоснования математики теперь оказывалась тесно связанной с проблемой обоснования возможности научного знания вообще. Решение обеих и взял на себя Платон. Своеобразие его постановки вопроса состояло в том, что именно математика служила для него образцом научного (объективного) знания, а потому, идя от нее, он искал средства обоснования науки в целом. Но этим путем он в то же время пришел и к первой форме логико-философского обоснования самой математики.

Поскольку все знание о природе, как оно было представлено в досократовской «физике» — натурфилософии, есть знание о том, что возникает и уничтожается, постольку оно, с точки зрения Платона, не может быть достоверным, истинным знанием и должно быть отнесено к сфере изменчивого «мнения». При этом характерно, что, согласно Платону, изучение мира чувственного бытия не только не способствует познанию бытия истинного, незримого, неизменного, вечно пребывающего, но оно, напротив, мешает этому истинному познанию. Для того чтобы обратиться к познанию истинного бытия, «нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия...» 4.

Может возникнуть естественный вопрос: если установка Платона требует отвернуться от познания природы, с тем чтобы человек направил свой взор на некое «безвидное», бестелесное, вечное бытие, то такая установка гибельна для естествознания, она представляет собой какой-то обскурантизм, доказывает ученому, что всякие его попытки раскрыть закономерности природы заранее обречены на неудачу, а тем самым вселяет в него дух скептицизма, являясь, таким образом, препятствием на пути развития науки[5].

4 Государство, VI, 518 с. Перевод А. Н. Егунова.

5 Такие соображения действительно не раз высказывались по поводу философии Платона.

На первый взгляд может показаться, что это действительно так и что роль философии Платона в эволюции науки может быть квалифицирована лишь как отрицательная. Но в действительности процесс развития науки очень сложен, и то, что на первый взгляд может показаться уводящим с прямого пути накопления положительных знаний о природе, на самом деле оказывается открывающим новый, ранее неизвестный путь. Здесь мы имеем дело с той диалектикой познания, о которой В. И. Ленин писал: «Движение познания *к* объекту всегда может идти лишь диалектически: отойти, чтобы вернее попасть...»[6]. Характерно, что Ленин говорит об этом диалектическом характере движения познания *«к* объекту» именно в связи с критическим анализом идеализма Платона.

Платон действительно требует отвернуться от природы, отойти *от* нее в том виде, как она дана чувственному созерцанию, но отойти, чтобы выработать новые средства познания, которые позволят впоследствии подойти к ней гораздо ближе, чем это делали натурфилософы. И хотя сам Платон полагал, что тот способ познания, разработкой которого он занимался всю свою жизнь, имеет своим предметом не природу, а мир чистых идей, но, как мы увидим, этот способ познания получил выход и в сферу естествознания, хотя и не сразу. Иначе и не могло быть, если учесть, что идеализм Платона — это исторически определенная форма решения отнюдь не мнимых, не придуманных, *а реальных теоретико-познавательных проблем.* «Философский идеализм,— говорит В. И. Ленин,— есть *только* чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизичного. Наоборот, с точки зрения *диалектического* материализма философский идеализм есть *одностороннее,* преувеличенное... развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный»[7].

1. Проблема единого и многого и решение ее Платоном

Проблема, которая стояла перед Платоном, может быть представлена в виде антиномии. Тезис ее сформулирован элеатами: истинно то, что *тождественно самому себе,* а тождественное себе не может ни изменяться, ни возникать и исчезать, ни двигаться, ни члениться на части; оно может *быть* и быть тождественным себе. Тезис элеатов, если его выразить формально-логически, свелся бы, следовательно, к закону тождества: *А* есть *А.*

Платон полностью согласен с элеатами в том, что без наличия чего-то самотождественного (т. е., иначе говоря, без принципа тождества) невозможно никакое познание. «...Не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он (человек — *П. Г.)* не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения»[8].

Но тут возникает другое соображение — антитезис, сформулированный софистами: то, что в состоянии познать человек, не может быть тождественно самому себе, ибо самотождественное — то, что отнесено только к себе самому, а то, что мы называем познанием, есть отнесение познаваемого к субъекту познания. Значит, для того, чтобы предмет был познаваемым, нужно, чтобы он был отнесен не к самому себе, а к познающему субъекту. Если выразить эту мысль на языке Платона, то надо сказать: то, что может быть познано, есть *всегда другое* (а не тождественное).

Стало быть, мы имеем два несовместимых утверждения: чтобы было возможно познание, нужно, чтобы предмет был тождественным себе: другими словами, нужно, чтобы он был отнесен к самому себе и к *другому* — познающему субъекту. Эта же самая антиномия может быть сформулирована и по-другому.

Тождественное самому себе, а стало быть, неизменное, вечное, неделимое и т. д. бытие предмета не может быть дано среди явлений чувственного мира и должно быть вынесено за пределы последнего. Это бытие Платон называет идеей.

Вопрос о возможности познания этой идеи (или этих идей), т. е. о возможности ее *вступить в отношение* с познающим субъектом, ставится в этом случае как вопрос о том, как идея может быть связана с чувственным миром, *в каком отношении* с чувственным миром она может находиться. Как может нечто самотождественное *вступить в контакт с* чем-нибудь, кроме себя самого? Если оно всту-

[6] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 252.

[7] Там же, с. 322.

[8] Парменид, 135 в—с. Перевод Н. Н. Томасова.

пит в этот контакт, то оно уже не будет самотождественным, неделимым, неизменным и т. д., но если оно не вступит в него, то мир чувственный окажется совершенно непричастен ему и само оно окажется совершенно недоступным познанию. Платон формулирует эту антиномию с максимальной остротой (см.: Парменид 131 а — 131 с).

Поскольку идея есть нечто единое, а соответствующих вещей, т. е. чувственных воплощений этой идеи, будет множество, то отношение между идеальным и чувственным — это соотношение между единым и многим.

Таким образом, полемика между элеатами и пифагорейцами по вопросу о едином и многом вновь возрождается у Платона, отягощенная еще одним аспектом, которого не было ранее, а именно аспектом гносеологическим.

Онтологически эта проблема формулируется так: как может единая идея воплотиться в множестве вещей, остается ли она после этого единым или становится многим?

Гносеологически она формулируется так: как может единое быть предметом познания? Ведь, оказываясь познаваемым, оно вступает в контакт с познающим, а значит, перестает быть единым.

А всеобщая, т. е. логическая, формулировка этого вопроса такова: как может единое — и может ли — быть многим?

С наибольшей полнотой данная проблема рассмотрена в диалоге «Парменид», который не случайно является вершиной логической мысли Платона.

Форма, в какой Платон рассматривает этот вопрос, сама по себе очень интересна. Он строит свое рассуждение по тому же принципу, по какому строится косвенное доказательство в «Началах» Евклида, а именно принимает определенное допущение (гипотезу — υπόθεσις) и показывает, какие выводы из этого допущения следуют.

Гипотеза I. «Если есть единое, то может ли оно быть многим?»[9]. Ясно, что ответ должен быть отрицательным: единое — это единое, оно не может быть многим. А коль скоро мы приняли этот тезис, то мы должны согласиться со следующим:

9 Парменид 137 с. Здесь, видимо, следовало бы перевести вопрос так: «Если единое едино, то может ли оно быть многим?» Хотя этот перевод звучит и не очень хорошо, но связку «есть» употреблять здесь не следовало бы, и ниже мы увидим, почему.

а) единое не может иметь частей, а значит, не может быть целым, ибо целое — то, что имеет части;

б) не имея частей, оно не может иметь ни начала, ни конца, ни середины, а поскольку начало и конец — предел каждой вещи, то единое — беспредельно, а также лишено всяких очертаний;

в) не имея частей, единое также не может находиться ни в самом себе, ни в другом, ибо, находясь в другом, оно охватывалось бы этим другим и касалось бы его многими своими частями, а, находясь в себе, оно окружило бы само себя и таким образом раздвоилось бы на окружающее и окружаемое; следовательно, единое находится нигде, т. е., по-русски говоря, нигде не находится;

г) опять-таки из-за отсутствия в нем частей единое не могло бы ни покоиться, ни двигаться, ни изменяться — в силу тех же аргументов;

д) самое парадоксальное, что единое, как показывает Платон, «не может быть тождественным ни иному, *ни самому себе* и, с другой стороны, отличным от самого себя или от иного»[10].

Что единое не может ни быть отличным от себя, ни быть тождественным иному, это понятно: ведь оно имеет только одно определение — быть единым, а для того, чтобы быть тождественным многому (или отличным от себя), оно должно *соотнестись с другим,* но никакого соотношения быть не может, пока дано только одно определение — единость. Всякое соотношение есть уже *введение чего-то другого,* а значит, противоречит исходной посылке.

Но почему же единое не может быть тождественным самому себе? Потому что природа единого, говорит Платон, не та же, что природа тождественного. «Если бы единое и тождественное ничем не отличались, то всякий раз, как что-либо становилось бы тождественным, оно делалось бы единым и, становясь единым, делалось бы тождественным»11.

Мы можем истолковать это объяснение Платона в том смысле, что понятие тождественности предполагает *акт соотнесения, сравнения* двух предметов, т. е. определенное действие сознания, в то время как *единое* есть самое первое, то, без чего вообще ничего не может быть. Единое

10 Парменид, 139 в.

11 Парменид, 139 d.

есть условие возможности всего остального, в том числе и тождественного.

Таким же способом Платон доказывает, что единое не может быть ни равным, ни неравным себе (ибо для измерения необходима *мера,* отличная от измеряемого), оно не может быть причастно времени, ибо оно не имеет частей, а потому не может ни «становиться», ни быть в прошлом, настоящем и будущем[12]. А поскольку быть причастным бытию можно только одним из этих способов, то единое, заключает Платон, «никаким образом не существует»[13].

Таким образом, в результате допущения единого мы получили вывод, что единого *не существует.* Если мы допускаем единое само по себе, *исключающее многое,* то такое единое есть ничто; «не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения»[14].

Характерно, что у Платона совпадает онтологическая характеристика с гносеологической: единое, взятое само по себе, не только не может быть познано, но его и не существует, потому и не существует для него «ни имени, ни слова, ни знания о нем», что для него нет и бытия[15]. Это очень примечательное тождество — тождество *бытия и знания.* Сейчас мы увидим, как обстоит дело с единым, у которого есть именно этот предикат — бытия. Оно окажется сразу в другом положении, чем единое, лишенное этого атрибута. Но тем самым мы переходим к другому допущению, начинаем новый круг рассуждения.

Гипотеза II. *Единое существует*[16]. «Итак, утверждаем

[12] Парменид, 141 е.
[13] Там же, 141 е.
[14] Там же, 142.
[15] Впоследствии неоплатоники увидели в этом рассуждении Платона первую форму негативной теологии: единому, как оно есть само по себе, безотносительно к чему бы то ни было, невозможно приписать никаких предикатов: оно может быть определено только через отрицание. Это неоплатоническое понимание оказало влияние на средневековую теологию, ранневозрожденческую метафизику и немецкую мистику Мейстера Экхарта и Якова Беме.
[16] Вот почему нельзя первое допущение формулировать так, как было сделано в переводе; ведь первое допущение гласит: если *единое едино,* то что? И вывод: если единое едино, то оно —. ничто, его нет. Второе я^е допущение гласит: *если единое существует,* то что?

мы, если единое существует, надо принять следствия, вытекающие для единого, какие бы они ни были»[17].

Рассмотрим вкратце этот второй круг рассуждения[18].

Центр тяжести рассуждения в том, что теперь единое имеет предикат, этот предикат — бытие[19]. Самое главное здесь в том, что бытие как предикат единого не тождественно самому единому, а потому, когда мы говорим «единое *есть»,* мы тем самым произносим суждение: *«А* есть В», ибо если единое — *А, ТО* бытие — это не просто связка «есть»[20], а это — именно *другое,* чем единое, а значит, это — В. Вот как Платон формулирует это важнейшее положение: «Итак, должно существовать бытие единого, *не тождественное с единым,* ибо иначе это бытие не было бы бытием единого и единое не было бы причастно ему, но было бы все равно что сказать «единое существует». Теперь же мы исходим не из предположения «единое едино», но из предположения единое существует»[21].

Собственно, здесь уже все сказано: дальнейшее рассуждение только эксплицирует, выявляет то, что уже заключено в этой посылке Платона. А заключено в ней утверждение, что единое — не то же, что бытие, «единое» и «бытие» — это уже не *одно,* а *два,* а там, где налицо два, уже совершен переход, выход за пределы *одного,* единого,

[17] Парменид, 142 в.
[18] Второе рассуждение гораздо глубже связано с первым, чем это может показаться на первый взгляд: а именно в первом рассуждении доказывается, что единое как таковое еще не имеет предиката бытия, что оно, будучи единым, не есть, а значит, бытие приходит к единому не из него самого. Второе рассуждение как раз и начинается с приписывания единому предиката бытия, т. е. с соединения единого с бытием.
[19] Что бытие — предикат, и притом *первый из предикатов,* основа и источник *предикации вообще,* в этом утверждении заключен корень всей системы Платона; развертывание данного положения и составляет содержание платоновского идеализма.
[20] Можно также сказать, что если в первом круге рассуждения «есть» в выражении «единое есть» понимать только в смысле тождества единого самому себе (почему мы и предпочли сформулировать это выражение как «единое едино»), то в этом втором круге рассуждения «есть» употребляется в экзистенциальном смысле, в смысле «единое существует». Но это различение связки «есть» в смысле формального тождества (тавтологии) и в экзистенциальном смысле, различение, которым пользуется современная логика, не во всех отношениях совпадает со способом мышления Платона, почему мы и предпочитаем излагать ход его мысли не на этом языке,
[21] Парменид, 142 в—с (курсив мой.—Я. Г.).

там где два, уже возможно *много:* двойка у Платона не случайно выступает как *начало множественности.* Если появилось первое суждение: *А* есть *В,* то тем самым уже даны и все остальные: *А* есть С, *А* есть *Д* и т. д. Главное — выйти за пределы *«А* есть А», и этот выход Платон осуществляет: *единое существует,* или *единое причастно бытию.*

Постулируя, что «единое существует», мы тем самым получили первую систему; она, правда, еще очень простая, в ней связаны между собой всего два члена: «единое» и «бытие», а сама она может быть названа «существующее единое». Но как бы ни была проста и элементарна данная система, она уже содержит в себе принцип построения любой, самой сложной, в которой может быть огромное множество членов, т. е. на языке Платона,— частей.

Как нетрудно заключить, после того, как «единое существующее» предстало как целое, «частями» которого являются «единое» и «бытие», рассуждение, которое мы уже проследили однажды, пойдет в обратном порядке. Остановимся на некоторых наиболее важных моментах этого второго рассуждения.

«Итак, если бытие и единое различны, то единое отлично от бытия не потому, что оно — единое, равно как и бытие есть что-то иное сравнительно с единым не потому, что оно — бытие, но они различны между собой в силу иного и различного» [22].

Как понять это рассуждение? Видимо, Платон хочет сказать, что единое отлично от бытия не потому, что оно единое, а потому, что оно выступает в системе «единое бытие» или «бытийствующее единое», т. е. в силу соединения с бытием *как другим,* чем само единое. Только так мы можем понять слова, что бытие и единое различны между собой *в силу иного.* Благодаря их соотнесенности, через которую единое вступает *в отношение,* появляется новое определение *самого единого:* оно *есть иное.*

Если, далее, «единое существующее» есть система, то она представляет собой целое, а «единое» и «бытие» — ее части: таким образом, в отличие от первого случая, когда мы исходили из предпосылки «единое — едино», мы теперь можем говорить применительно к существующему единому о целом и его частях. А поскольку каждая из этих частей не стоит особняком, а есть часть целого, имя которому — «единое существующее», то каждая из частей причастна

[22] **Парменид 143 в.**

другой: единое не может быть без бытия как своей «части», а бытие — без единого. «Следовательно, — рассуждает Платон,— каждая из этих двух частей в свою очередь содержит и единое, и бытие, и любая часть опять-таки образуется по крайней мере из двух частей... Что ж, существующее единое не представляет ли собой, таким образом, бесконечное множество?» [23]

Следовательно, достаточно единому вступить в *первое* отношение, т. е. получить первый предикат — бытия, как образуется система из двух членов, которая в сущности содержит в себе (потенциально) систему из любого множества членов. Ибо два, или, как говорит Платон в других диалогах, «неопределенная двоица», есть начало множественности. Где есть два, там всегда есть единое *и иное,* или, как сказали бы мы, единое и его *отношение,* а отношение имеет ту особенность, что оно множественно.

Как образно выражается Платон, «единое, *раздробленное бытием,* представляет собой огромное и беспредельное множество» [24]. Единое может оставаться единым только при условии, что его не существует. Если же оно существует, то оно — многое.

Оказывается, *быть* — это и значит *быть соотнесенным* с другим, если мы хотим выразить бытие на языке мышления. Потому только единое может быть соотнесено с познающим индивидом, т. е. может быть познаваемым, что оно уже *само по себе,* независимо от познающего субъекта, соотнесено с другим. Платон очень хорошо показывает именно эту последовательность: соотнесенность единого с другим есть предпосылка его познаваемости. В силу того, что единому присущи все выше перечисленные предикаты, «поэтому,— пишет Платон,— возможно нечто *для него* и *его* и это нечто было, есть и будет... Возможно, значит, его познание и мнение о нем, и чувственное его восприятие» 25.

Так завершается второй круг рассуждения. В качестве предпосылки Платон выставил утверждение: *единое существует.* В результате этого допущения оказалось, что в этом случае единое имеет противоположные определения, ибо с самого начала положение «единое существует» раскрывается как положение «единое есть многое». Но при этом следует еще один существенный вывод: *единое позна-*

[23] **Парменид 142 е — 143.**
[24] **Парменид 144 е (курсив мой.— *П. Г.*).**
[25] **Парменид 155 d.**

ваемо, если оно есть многое, т. е. если оно имеет предикат *бытия.*

Однако на этом размышление Платона еще не завершается. Он предпринимает новую попытку: посмотреть, какие выводы последуют из тех же самых посылок *для иного,* а не для единого. Поскольку Платон берет за исходные сначала посылку «единое существует»[26], а затем — «единое едино»[27], то возникает впечатление, что следующие два круга рассуждения служат чем-то вроде *проверки решения задачи,* того решения, которое уже получено в результате первого и второго круга рассуждения.

Какой же результат приносит эта проверка?

Гипотеза **III.** Вот посылка третьего рассуждения: «Не рассмотреть ли теперь, что испытывает другое, если единое существует?»[28].

Какие заключения вытекают для другого, если налицо система «существующее единое»? Другое определяется как не-единое (иначе оно не было бы другим), но поскольку оно должно быть понято, исходя из характера «отнесенного единого», а единое отнесено ни к чему более, как к другому, постольку понятно, что другое тоже будет отнесено к единому, т. е. они оба будут друг к другу причастны. Но нас здесь эта причастность интересует с точки зрения судьбы «другого». Что означает она для этого другого?

Как «другое», говорит Платон, оно должно быть отлично от самого единого. Единое — едино, значит другое должно иметь части (т. е. быть многим). Но части, в свою очередь, не могут существовать, если нет целого, частями которого они являются. Часть не может быть частью многого, иначе она и частью не будет, а станет чем-то беспредельным: ведь *часть* — это тоже что-то определенное, что-то *одно,* а значит, *причастна единому.*

Итак, если налицо система «существующее единое», то другое должно быть причастно единому и как причастное само должно быть целым и иметь части. Но поскольку оно при этом все-таки другое, то это его определение несет с собой и противоположное свойство, чем те, которые вытекают из его причастности единому. Это свойство — множественность. Всмотримся в эту множественность в тот

[26] **Парменид 157 в.**
[27] **Там же.**
[28] **Там же.**

именно момент (или с той именно стороны), в какой она не причастна единому.

«А что если мы пожелаем мысленно отделить от этого множества самое меньшее, что только возможно, это отделенное, поскольку и оно не причастно единому, не окажется ли неизбежно множеством, а не единым?»[29]. Значит, множественное «в тот момент, когда оно не причастно единому», представляет собой нечто весьма своеобразное: какую бы малую «часть» его мы ни взяли, она сама рассыпается, растекается на бесконечно многие «части», а потому ее даже нельзя назвать частью, ее вообще никак нельзя ни назвать, ни обозначить, кроме как беспредельностью, текучестью или, как её еще характеризует Платон, «природой иного». То, что не причастно единому, не есть вообще «нечто», для него нет слова, нет «логоса», оно — алогично, неназываемо и неуловимо.

«Если постоянно рассматривать таким образом иную природу идеи саму по себе, то, сколько бы ни сосредоточивать на ней внимание, она всегда окажется количественно беспредельной»[30]. Какой же вывод для *другого* следует из допущения, что «единое существует»? Аналогичный тому, какой мы получили из этой посылки *для единого,* а именно, что другому присущи противоположные определения. «Другое — не-единое,— как оказывается, таково, что если сочетать его с единым, то в нем возникает нечто иное, что и создает им предел в отношении друг друга, тогда как природа иного сама по себе — беспредельность»[31]. Определения «другого» потому и будут противоположны, что одни из них вытекают из его отличности от единого, а другие — из его причастности единому. «Поскольку... (другое) обладает свойствами быть ограниченным и быть беспредельным, эти свойства противоположны друг другу»[32].

Но при этом, как мы уже знаем, другое является познаваемым; наличие противоположных свойств — не препятствие для познания, а условие его, поскольку это наличие вытекает из *отнесенности различных моментов,* из принципа *отношения,* простейшей формой которого является любое суждение: *А* есть *В.*

[29] **Парменид 158 с.**
[30] **Там же.**
[31] **Там же, 158 d.**
[32] **Там же, 158 е.**

Проверка второго круга рассуждения подтвердила его правильность: выводы те же, что и для единого.

Гипотеза **IV.** В четвертом круге — та же посылка, что и в первом, только выводы должны быть сделаны не для единого, а опять-таки для другого. «Если есть единое[33], что должно испытывать другое?»[34].

Поскольку здесь единое берется как таковое, вне всяких определений, постольку у него нет никаких отношений, а значит, между ним и другим нет никакого посредствующего начала, они не находятся внутри одной системы. Платон это формулирует так: «Нет ничего отличного от них, в чем единое и другое могли бы находиться вместе»[35]. Единое, взятое *безотносительно,* т. е. не наделенное атрибутом бытия, как мы уже знаем из первого круга рассуждения, не имеет никаких частей, а тому, у чего нет *частей,* ничто не может быть *причастным.* Другое, не причастное единому, не является ни единым (что само собой понятно), ни многим: ведь, как мы уже знаем, чтобы быть многим, оно тоже нуждается в причастности к единому. Оно в этом случае вообще лишено каких бы то ни было определений, что вполне понятно, поскольку все определения предполагают *отнесенность,* а ее здесь не может быть.

Вслед за Платоном мы рассмотрели четыре разные гипотезы и проследили, какие заключения из них вытекают. Все четыре имели в качестве общей посылки допущение, что единое *есть,* хотя это *есть* и понималось в разном смысле.

Оставшиеся четыре гипотезы имеют другую общую посылку: *единое не существует.* Платон прослеживает, какие выводы вытекают из несуществования единого а) для самого единого по отношению к многому; б) для самого единого по отношению к самому себе; в) для многого по отношению к единому; г) для многого по отношению к многому.

Гипотеза **V.** В первом, на наш взгляд, наиболее трудном для анализа, рассуждении Платон доказывает, что если единое не существует, но мы о нем как о несуществующем все же ведем речь, а стало быть, приписываем

[33] **Здесь опять-таки для большей точности надо бы перевести: «Если единое — едино, что должно испытывать другое?»**
[34] **Парменид 159 в.**
[35] **Парменид 159** с.

единому некоторый предикат (пусть даже этим предикатом будет несуществование), то мы опять-таки получаем простейшую систему «несуществующее единое». А это значит, что единое имеет предикат и, стало быть, получает все определения, которые имеет единое, когда оно наделено предикатом «бытия». Более того, самое интересное в этом рассуждении Платона состоит в том, что несуществующее единое «каким-то образом должно быть причастно и бытию», иначе мы о нем вообще ничего не могли бы сказать.

Это соображение Платона проливает свет и на предшествующие его рассуждения. В каком же смысле, в самом деле, можно утверждать, что несуществующее единое причастно бытию? Разве это не абсурдное утверждение?

Нам кажется, что это утверждение Платона может быть истолковано следующим образом. Если мы вообще можем приписать единому какой-либо предикат — будь то существование или несуществование,— то мы тем самым ставим его в определенную связь с чем-то другим, чем оно само. Наличие такой связи служит первейшим условием того, чтобы мы вообще могли о нем что-то *сказать,* т. е. познать его: ведь и познание, и название словом — это на греческом языке передается термином «логос».

Значит, независимо от того, приписываем ли мы единому предикат «бытия» или «небытия», но если мы какой-то из них приписываем, т. е. произносим суждение *«А* есть В», то тем самым мы это знаем, коль сказываем. И в этом смысле —и только в этом — несуществующее единое «каким-то образом причастно бытию».

А вот когда мы говорим «единое есть» в смысле «единое есть единое», *«А* есть *А»,* то в этом случае, хотя мы и не говорим, что «единое не существует», но в результате экспликации содержания тезиса «единое есть единое» мы приходим к выводу, что о нем вообще ничего нельзя знать, ничего нельзя сказать — и что оно, следовательно, непричастно бытию. И это потому, что оно определено с самого начала как лишенное всякого отношения.

Гипотеза **VI.** В этом втором случае тоже постулируется несуществование единого, но в другом смысле: в смысле отсутствия у единого какого бы то ни было предиката. Это — отрицательная форма того же самого допущения, какое в положительной форме дано в самом первом рассуждении: «Единое есть (единое)». Выводы из этого до-

пущения поэтому те же, что и в первом круге: о несуществующем едином ничего нельзя высказать, «несуществующее единое ничего не претерпевает»[36].

Гипотеза **VII.** «Обсудим еще, каким должно быть иное, если единое не существует»[37]. В этом случае «несуществование» единого понимается в том смысле, как в рассуждении (а), где Платон исходил из системы «несуществующее единое». Иное, стало быть, *соотнесено* с несуществующим единым и определено этим соотнесением. Но в этой системе — «несуществующее единое» — положение с «иным» существенно отличается от того, которое мы описали в системе «существующее единое». Поскольку иное соотнесено, то в принципе мы о нем *можем говорить,* но поскольку оно соотнесено с *несуществующим единым 28,* то мы о нем можем говорить лишь *неопределенно:* наше суждение о нем будет бесконечным, оно будет суждением типа *«А* есть не *В»*.

Какие же характеристики в результате этого получает иное?

«... Любые (члены другого) взаимно другие, как множества: они не могут быть взаимно другими, как единицы, ибо единого не существует. Любое скопление их беспредельно количественно: даже если кто-нибудь возьмет кажущееся малым, то и оно, только что представлявшееся одним, вдруг, как при сновидении, кажется многими и из ничтожно малого превращается в огромное по сравнению с частями, получающимися в результате его дробления»[39].

Таким образом, по Платону, ситуация, которую демонстрировал Зенон, доказывая невозможность множества, возникает в том случае, если многое соотносится с *несуществующим единым.* В этом случае не будет того принципа, благодаря внесению которого множество приобретает характер определенного числа, а каждый член этого множества оказывается далее неделимым единством. Запомним этот вывод, он очень важен.

[36] **Парменид 164 в.**

[37] **Там же.**

[38] **Можно сказать, что здесь Платон в качестве предпосылки вводит *наличие отношения* (иное — отнесено, а потому о нем *можно говорить,* оно предицируемо), но то, к чему иное отнесено, не существует, а потому оно *отнесено неопределенно* и оказывается в конце концов отнесенным к самому себе.**

[39] **Парменид 164 с—d.**

Итак, если многое соотнесено с «несуществующим единым», то оно приобретает те черты текучести, или, как сегодня часто говорят, «брезжущего смысла», когда невозможно остановиться ни на чем определенном, твердом, ограниченном[40].

Гипотеза **VIII.** Наконец, последний случай: «Чем должно быть иное, если единое не существует»[41], но теперь несуществование берется в том же смысле, как и в гипотезе (б), а именно: единое вообще никак *не отнесено* к другому, не отнесено даже и как несуществующее. Какие выводы тогда следуют для иного? Раз нет никакой отнесенности, то понятно, что мыслить многое здесь вообще невозможно; это заключительное рассуждение полностью повторяет начало диалога: там мы имели дело с безотносительным единым.

«Если единое не существует, то ничто из иного не может мыслиться ни как одно, ни как многое, потому что без единого мыслить многое невозможно... Если единое не существует, то и иное не существует, и его нельзя мыслить ни как единое, ни как многое»[42].

Значит, если многое *соотнесено* с несуществующим единым, то его *можно мыслить,* о нем можно говорить, хотя оно и будет неопределенным, но если оно вообще не соотнесено с единым, то о нем ничего нельзя сказать, а это равносильно тому, что его нет.

Заключает Платон свой диалог следующими словами Парменида: «Не правильно ли будет сказать в общем: если единое не существует, то ничего не существует?

— Совершенно правильно»,— отвечает его собеседник[43].

Иными словами, все живет единым: если не его утверждением, то его отрицанием, если не положительной, то отрицательной связью с ним.

[40] **Это рассуждение Платона, однако, показывает, что даже для того, чтобы мыслить множество как беспредельное, текучее, неуловимое, все же нужно соотносить его с единым, хотя и несуществующим. Эту мысль Платона хорошо усвоила античная философия, прежде всего Аристотель. Последний пишет по поводу «беспредельного»: «...ничто беспредельное не может иметь бытия, а если и не так, во всяком случае существо беспредельного (как такое) не беспредельно» (Метафизика, И, 2). Аристотель здесь говорит о том же, что и Платон: чтобы мыслить беспредельное, нужно как-то ухватить его, определить с помощью чего-то, что само не может быть беспредельным.**

[41] **Парменид 165 е.**

[42] **Там же, 166 а — b.**

[43] **Там же, 166 b — с.**

Каким способом строит Платон каждый из рассмотренных кругов рассуждения? Как мы уже упоминали, он применяет здесь особый метод, а именно: принимает определенное допущение — гипотезу и прослеживает затем, какие утверждения следуют из нее. Этот метод получил впоследствии название гипотетико-дедуктивного, и значение его для развития науки нельзя переоценить. Его дальнейшей логической разработкой мы обязаны Аристотелю, а его применением к математике, вероятно,— современным Платону математикам — Архиту, Евдоксу и др. Во всяком случае, тот способ доказательства, которым пользуется Евклид в «Началах», построен по тому же образцу: делается определенное допущение на основе принятых аксиом и постулатов, а затем показывается, какие следствия должны вытекать из него.

Правда, как мы покажем ниже, применения этого метода у Платона и Евклида осуществляются по-разному, но схема, которой оба пользуются,— одна и та же.

Таким образом, Платон логически отработал тот метод доказательства, который в дальнейшем лег в основу античной математики и без которого невозможно было бы возникновение науки как строго доказательного, систематического знания. В этом — заслуга Платона и его школы перед наукой.

Как видим, Платон разрешает антиномию, поставленную перед философией элеатами и софистами.

Тезис элеатов: истинно (и познаваемо) только то, что тождественно самому себе[44].

Антитезис софистов: познаваемо и соответственно истинно только то, что не тождественно себе, не отнесено к себе, а отнесено к другому — познающему субъекту[45]; поэтому всякая истина относительна, условна. Истин много, и каждый по-своему прав.

Как решает эту антиномию Платон? Он, как мы видели, показывает, что условием познания (и не только познания, но, что важно, и самого бытия) единого является

44 Другими словами, существует только единое, а многого нет, истинно только сверхчувственное, а чувственное — сфера мнения.

45 Другими словами, существует только многое, а единого нет. Познаваемое — только чувственное; сверхчувственное познание субъекту недоступно.

его соотнесенность с другим, а другое единое есть многое. И наоборот: условием познаваемости (и существования) многого служит его соотнесенность с единым, без этого многое превращается в беспредельное (апейрон) и становится не только непознаваемым, но и несущим (Платон, как мы знаем, часто называет беспредельное небытием, «ничем»).

Так одним ударом решаются оба вопроса: *онтологический* — как может единое стать многим, т. **е.** идея воплотиться в чувственный мир, и *гносеологический* — как может единое быть предметом познания, поскольку познание предполагает отнесение единого и себе тождественного к другому — субъекту знания.

Ответ гласит: единое есть многое, если оно мыслится *соотнесенным с другим,* а если его так не мыслить, то его вообще невозможно мыслить.

При этом необходимо иметь в виду, что эта *соотнесенность* есть характеристика именно самих идей. Платон подчеркивает, что именно в силу того, что в умопостигаемом мире идеи соотнесены друг с другом, что именно в *логическом* плане единое есть многое,— в силу этого они могут быть и соотнесены с чувственными вещами, и становиться предметом познания. Платон предлагает объяснить соотнесенность эмпирического мира с миром идей *соотнесенностью идей между собой. Соотнесенность логосов* определяет собой причастность к ним вещей и проистекающую из нее взаимную связь, соотнесенность уже и самих вещей.

Это и в самом деле тот пункт, в котором Платон пересматривает учение элеатов. У элеатов ведь единое выступает как начало, ни с чем не соотнесенное, а потому противоположное многому, т. е. миру чувственному. Чувственный же мир для них — противоречив, ибо в нем вещи «соединяются и разобщаются» одновременно. Платон же показывает, что это «соединение и разобщение», т. е. единство противоположностей, свойственно и миру умопостигаемому (т. е. тому, что элеаты называют «единым») и что лишь благодаря этому единое может быть и именуемым, и познаваемым. Если же его рассматривать так, как того требуют Парменид и Зенон, то оно будет вообще непознаваемым и безымянным, а значит, несуществующим.

Платон, таким образом, ставит идеи в отношение одна к другой и показывает, что только *единство многого,* т. **е.** *структура* составляет сущность умопостигаемого мира,

я она есть то, что может существовать и быть познаваемо.

Описывая метод, примененный им в Пармениде, Платон говорит, что разум здесь пользуется гипотезами, предположениями для того, чтобы постигнуть высшее начало. «Достигнув его (начала всего, которое уже не гипотетично.— *П. Г.)* и придерживаясь всего, с чем оно связано, он (разум.— *П. Г.)* приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь *самими идеями в их взаимном отношении,* и его выводы относятся только к ним»[46].

2. Платон и пифагореизм

В своем учении о едином и многом Платон развивает пифагорейское учение о сущем как единстве предела и беспредельного. В отличие от пифагорейцев, для которых положение о числе как единстве предела и беспредельного возникло в докритической ситуации и еще не прошло через огонь зеноновской и протагоровской критики, Платон возвращается к этому положению уже на основе преодоления критической рефлексии как элеатов, так и софистов. Он принял эту критику внутрь своего учения, она присутствует теперь в нем в виде специально логического фундамента, требующего отныне отличать сферу идеальных образований от мира чувственных вещей. Это различие, рожденное в силу необходимости преодолеть релятивизм софистики, отныне должно служить гарантией возможности истинного знания.

Платона роднит с пифагорейцами следующая черта. Подобно тому как пифагорейцы рассматривают числа, Платон рассматривает единое (и вообще мир идей), т. е. не в качестве предиката чего-то другого, а в качестве субъекта, не как сказуемое, а как подлежащее. Действительно, как сообщает Аристотель, по мнению пифагорейцев, «ограниченное, неограниченное и единое — это ... не свойства некоторых других физических реальностей, например огня или земли, или еще чего-нибудь в этом роде, но само неопределенное и само единое были (у них) сущностью того, о чем (то и другое) сказываются, вследствие чего число и составляло у них сущность всех вещей»[47].

[46] **Государство 511 b — c. Перевод А. Н. Егунова.**

[47] **Метафизика I 5.**

Это существенная особенность раннепифагорейской теории, которая отличает пифагореизм, как мы уже показали, от древних натурфилософов, и это несмотря на то, что с точки зрения логической непроработанности исходных понятий они весьма близки к натурфилософам.

В каком же виде предстает теперь у Платона пифагорейское учение и какое обоснование он дает науке о числе, т. е. математике? В диалоге «Филеб» Платон анализирует исходные принципы пифагорейцев, устанавливая их связь с понятиями своей философии.

Вот как он объясняет, что такое беспредельное. «Посмотри, можешь ли ты,— обращается Сократ к Протарху,— мыслить какой-либо предел относительно более теплого и более холодного, или же обитающие в этих родах увеличение и уменьшение не позволяют дойти до конца, пока они в них обитают... Наша речь всегда обнаруживает, следовательно, что более теплое и более холодное не содержат конца, а если они лишены конца, то, несомненно, они беспредельны»[48].

Значит, беспредельное есть все то, о чем можно сказать «больше» и «меньше», а сюда относится все, что мы называем *более или менее* теплым, *более или менее* красным, *более или менее* сладким и т. д., т. е. все то, что имеет *неопределенную характеристику* и не допускает *строгого определения*.

Именно из-за того, что «более или менее» — главный признак беспредельного, Платон и называет беспредельное «неопределенной двоицей»: беспредельное всегда есть «более или менее», оно всегда имеет эти *два значения* и не может принять *одного значения,* не может определиться. Определить что-то — значит остановить это бесконечное колебание «более — менее», значит установить *одно значение* — предел.

Предел, будучи соотнесенным с беспредельным, вносит в него некоторую *меру,* создает *мерное отношение,* т. е. отношение равного, двойного, тройного и т. д. Мерное отношение, мера — это, по словам Платона, то, что возникает из «смешения»[49] предела с беспредельным. Мера означает «согласие» противоположных начал — предела и беспредельного, а это согласие как раз и порождает чис-

[48] **Филеб 24 a—b.**

[49] **Филеб 25 b.**

до[50]. Число, таким образом, есть единственное средство, с помощью которого можно остановить «качание» беспредельного и *определить предмет.*

Переход от восприятия, ощущения к мышлению предполагает операцию, которая на языке платоновской философии носит название перехода от *становления* (γένεσις) к *бытию* (το ον). Становление, согласно Платону, это то, что неуловимо, не поддается твердой фиксации, что ускользает, меняется на глазах, предстает «то как мягкое, то как жесткое», о чем, стало быть, невозможно высказать нечто определенное. Для того чтобы стало возможным остановить этот поток, выделить в нем нечто *одно,* отличить его от *другого,* измерить его в каком-либо отношении, необходима какая-то другая реальность, которая позволяла бы осуществить применительно к ней подобные процедуры. Или, лучше сказать, необходимо допустить такую реальность, которая была бы *условием возможности осуществления* этих операций. Эту-то реальность Платон называет бытием.

Мера есть посредник между сферами бытия и становления. Мера же необходимо связана с числом. Именно число, а не само единое («предел») служит средством постижения чувственного мира[51].

Только такое познание может претендовать на достоверность, которое осуществляется с помощью числа. Такова математика. Платон полностью согласен с пифагорейцами в том, что математическое знание, *знание о мерных отношениях,* единственно достоверно.

3. Число как идеальное образование

Теперь исследуем, каков онтологический статус числа у Платона. Число — это единство предела и беспредельного. Мы знаем уже, что такого рода единство противоположных начал Платон усматривает не только в чувственных вещах; соотнесенность единого и иного необходимо должна иметь место также и в сфере идеального, того, что постигается лишь с помощью мысли. Естественно поэтому, что число — идеальное образование, возникшее в результате связи противоположностей.

50 Филеб 25 d—e.
51 Филеб 18 a—b.

Таким образом, в отличие от пифагорейцев, у которых не существовало различия чисел и вещей, Платон такое различие устанавливает. «Он,— читаем у Аристотеля,— полагает числа отдельно от чувственных вещей, а они (пифагорейцы — *П. Г.)* говорят, что числа — это сами вещи, и математические объекты в промежутке между теми и другими не помещают. Установление единого и чисел отдельно от вещей, а не так, как у пифагорейцев, и введение идей произошло вследствие исследования в области понятий (более ранние философы к диалектике не были причастны)»[52].

Но что такое «математические объекты», или «математические вещи», как их называет Аристотель? Чем они отличаются от чисел, которые Платон считает идеальными образованиями? Почему Платон, по словам Аристотеля, помещает эти самые «математические объекты» *в промежутке* — между миром идеального и чувственным миром, т. е. между числами и вещами?

Обратимся за разъяснением вопроса о природе чисел и «математических объектов» к самому Платону. Поясняя, что такое число, Сократ говорит своему собеседнику: «Как ты думаешь, Главкон, если спросить их (математиков.—П. *Г.):* достойнейшие люди, о каких числах вы рассуждаете? Не о тех ли, в которых единица действительно такова, какой вы ее считаете,— т. е. *всякая единица равна всякой единице, ничуть от нее не отличается* и не имеет в себе никаких частей? — как ты думаешь, что они ответят?

— Да, по-моему, что они говорят о таких числах, *которые допустимо лишь мыслить,* а иначе с ними никак нельзя обращаться»[53].

Итак, число — это идеальное образование, его нельзя воспринять чувственно, а можно только мыслить. В чувственном мире невозможно найти «единицу, которая ничем не отличалась бы от другой»,— любой предмет чувственного мира, любая чувственная «единица» отличается от другого предмета, от другой «единицы»,— тождественны они лишь с точки зрения того, что каждый из предметов мыслится как «один», а «один» равен «одному» только в мире идеализаций.

52 Метафизика I 6.
53 Государство VII, 526 (курсив мой.— *П. Г.).*

Как образования идеальные и постижимые только мыслью, числа не отличаются от идей.

Важным моментом в платоновском обосновании числа как чисто мыслительного образования является положение о принципиальной *неделимости* единицы — неделимости *логической,* поскольку сама единица теперь мыслится как *логическое* начало. Согласно Платону, наука о числах «влечет душу ввысь и заставляет рассуждать о числах самих по себе, ни в коем случае не допуская, чтобы кто-нибудь подменял их имеющими число видимыми и осязаемыми телами. Ты ведь знаешь, что те, кто силен в этой науке, осмеют и отвергнут попытку мысленно разделить самое единицу, но если ты все-таки ее раздробишь, они снова умножат части, боясь, как бы единица оказалась не единицей, а многими долями одного» [54].

Единица неделима, ибо она есть *единое,* а единое неделимо *по определению.* Единица, согласно концепции Платона, *рождает множество,* но и само множество имеет своим логическим условием единицу: ведь если нет единого, то нет и многого, поскольку многое — это множество *единиц.* Единицу нельзя разделить на том самом основании, которое Платон с предельной четкостью сформулировал в заключительных словах к диалогу «Парменид»: «Если единое не существует, то ничего не существует» [55].

Что же, однако, означают «математические вещи», или «математические объекты», о которых говорит Аристотель, и чем они отличаются у Платона от чисел?

Возвратимся опять к Платону: «Когда они (геометры.— *П. Г.)* пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. *Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили.* То же самое относится к произведениям ваяния и живописи: от них может падать тень, и возможны их отражения в воде, но сами они служат лишь *образным выражением того, что можно видеть лишь мысленным* взором» [56].

Рассматривая эти соображения Платона в своей истории античной математики, Б. Л. ван дер Варден полагает, что античные математики должны были быть согласны

[54] **Государство VII, 525 d—e.**
[65] **Парменид 166 c.**
[*6] **Государство 510 d (курсив мой.— *П. Г.).***

здесь с Платоном. «И, действительно,— пишет Варден,— для прямолинейных отрезков, которые можно видеть и эмпирически измерять, является бессмысленным вопрос, имеют ли они общую меру или нет: ширина волоса уложится целое число раз в любом начерченном отрезке. Вопрос о соизмеримости имеет смысл только для отрезков, создаваемых мыслью» [57].

Платон, таким образом, различает геометрические фигуры, как они представлены на чертеже, и «фигуры сами по себе», т. е. такие, которые «можно видеть лишь мысленным взором». Видимо, последние как раз и есть те «математические вещи», которые, по свидетельству Аристотеля, Платон отличает от чисел и которые он считает «промежуточными», помещая их между миром идеального и чувственным миром.

«Математические объекты», стало быть,— те образования, которыми оперирует не арифметика, имеющая дело с числами, а геометрия; это фигуры — окружности, треугольники, четырехугольники и их элементы: радиусы, углы, диагонали, биссектрисы и т. д., т. е. есть линии и плоскости (поверхности), по-разному сконструированные. К математическим Платон относит и «объекты» стереометрии: шар, куб, тетраэдр, икосаэдр и др. Все это, согласно Платону, объекты мысли, но они в то же время могут иметь чувственные подобия, чувственные аналоги: в качестве таких подобий могут выступать не только начерченные на песке или на восковой дощечке круги, треугольники и т. д., но и вырезанные из дерева или камня шары, кубы, пирамиды. Видимо, в этом смысле Аристотель и говорит, что Платон считает числами и вещи, и причины вещей, но причинами он считает числа умопостигаемые, а те, что воплощаются в вещах,— производными от первых [58]. Точно так же и с геометрическими объектами: те вещи, которые имеют форму шара или куба, Платон рассматривает как чувственные подобия идеального шара или куба, так же как чувственными подобиями плоскостных геометрических фигур являются их чертежи.

[57] ***Варден Б. Л. ван дер.* Пробуждающаяся наука. М., 1962, с. 201.**
[58] **«Платон,— пишет Аристотель,— считает числами вещи и причины вещей, но причинами он считает числа умопостигаемые, а те, которые отождествляются с вещами, воспринимаются чувствами» (Метафизика I, 8).**

4. Понятие пространства у Платона и онтологический статус геометрических объектов

Но почему же числа и геометрические объекты имеют, у Платона разный статус: числа — чисто идеальные сущности, а линии, фигуры — сущности «промежуточные»?

В соответствии с этим различением арифметика выступает у Платона и Аристотеля как первая в ряду математических наук и наиболее среди них «простая», а тем самым и более достоверная, чем геометрия. В чем коренится такое различие между арифметикой как наукой о числах и геометрией как наукой о «фигурах»? Оно коренится в том, что числа и числовые отношения геометрия представляет в виде определенных пространственных *образов, схем,* т. е. фигур.

Пифагорейцы потому, видимо, не различали числа и вещи, что они считали единицу, имеющую определенное положение в пространстве (т. е. точку), *вещью;* поскольку эмпирический мир вещей — мир пространственный, то единица, становясь точкой, тем самым выступает как элемент пространственного, а значит, эмпирического, мира.

Показывая, что геометрические конструкции по своему статусу отличаются от вещей чувственного мира, Платон в то же время не может отождествить их с собственно идеальными объектами, каковыми являются числа[59]. Пытаясь найти онтологический статус геометрических объектов, он приходит к мысли о том, что *пространство* — стихия геометрии — есть нечто *среднее* между идеями и чувственным миром.

Насколько нам известно, Платон впервые в античной науке вводит понятие *геометрического пространства;* до него античные философы, за исключением разве атомистов, не отделяли *сознательно* пространства от его наполнения, но атомисты определяли пространство *физически — как пустоту,* отличая ее от атомов как «полного» пространства. И не только доплатоновская, но и послеплатоновская научно-философская мысль в лице Аристотеля и его учеников не признавала пространства в том виде,

[59] **Это обстоятельство, видимо, не принял во внимание Д. Д. Мордухай-Болтовский, когда он писал: «Евклид вовсе не приписывал идеального существования геометрическим объектам, как это делал Платон» *(Мордухай-Болтовский Д. Д.* Комментарии к «Началам» Евклида,—В кн.: Начала Евклида, кн. I—VI, с. 238).**

как его понимал Платон: пространство выступало у Аристотеля как «место», а это понятие не имело ничего общего с геометрическим пространством Платона.

Поскольку понятие пространства, впервые формирующееся у Платона, имеет очень большое значение для эволюции науки и ее исходных принципов и поскольку оно, далее, тесно связано с платоновским обоснованием математики, мы рассмотрим его здесь подробнее.

В диалоге «Тимей» Платон следующим образом определяет пространство: «...Приходится признать, во-первых, что есть тождественная идея, не рожденная и не гибнущая, ничего не воспринимающая в себе откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее и носящее то жа имя — ощутимое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением. В-третьих, есть еще один род, а именно пространство (ἡ χώρα): оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения и поверить в него почти невозможно»[60].

Пространство, как видим, определяется Платоном как нечто отличное, с одной стороны, от идей, постигаемых мыслью (νόησις), которых мы назвали бы по этой причине *логическим* объектом (для Платона логическое имеет статус единственно истинного бытия), а с другой — от чувственных вещей, воспринимаемых «ощущением»— αισθησις. Пространство лежит как бы между этими мирами в том смысле, что оно имеет признаки как первого, так и второго. А именно, подобно идеям, пространство вечно, неразрушимо, неизменно, более того, оно и воспринимается *не через ощущение.* Но сходство его с чувственным миром в том, что воспринимается оно все же *не с помощью* мышления. Та способность, с помощью которой мы воспринимаем пространство, квалифицируется Платоном весьма неопределенно — как «незаконное умозаключение» — ἅπτον λογισμω τινι νόθω[61]. Переводя это выражение Платона как «гибридное рассуждение», Дюгем

[60] **Тимей 52 а — b. Перевод С. С. Аверинцева.**

[61] **Тимей 52 b.**

тем самым хочет подчеркнуть, что способность, которой мы постигаем пространство, есть некий гибрид, «помесь» между мышлением и ощущением.

Интересно, что Платон сравнивает видение пространства с видением во сне: «Мы видим его (пространство.— *П. Г.)* как бы в грезах и утверждаем, будто это бытие[62] непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует»[63].

Сравнение «незаконнорожденного» постижения пространства с видением во сне, очевидно, весьма для Платона важно, потому что он употребляет это сравнение не однажды. В диалоге «Государство», говоря о геометрии и ее объектах, Платон вновь пользуется этим сравнением: «Что касается остальных наук, которые, как мы говорили, пытаются постичь хоть что-нибудь из бытия (речь идет о геометрии и тех науках, которые следуют за ней.— *П. Г.),* то им всего лишь *снится бытие,* а наяву им невозможно его увидеть, пока они, пользуясь своими предположениями, будут сохранять их незыблемыми и не отдавать в них отчета. *У кого началом служит то, чего он не знает,* а заключение и середина состоят из того, что нельзя сплести воедино, может ли подобного рода несогласованность когда-либо стать знанием?»[64].

Пространство мы знаем как бы во сне, мы его как бы и видим, и в то же время не можем постигнуть в понятиях, и вот оно-то, по мнению Платона, служит началом для геометров. Значит, их начало таково, что они его *не знают* в строгом смысле слова.

Почему, говоря о пространстве, Платон прибегает все время к этому образу сна? Тут невольно приходит на ум

[62] **Здесь возникает неясность в переводе, поскольку выражение «этому бытию» читатель, естественно, относит к пространству: ведь о нем сейчас ведет речь Платон. И получается, что пространству надо быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство. А в оригинале говорится: προς ο Ц καϊ όνείροπολουμεν βλέποντες και φαμέν άναγκαϊον είναί που το δν άπαν έν TLvi τόπω και κατέχων χώραν τίνα, τό *Ы.* μήτ' έν γη μήτε που τ,ατ' ούρανόν ουδέν είναι. «Мы видим (пространство) как бы во сне и утверждаем, что всякому сущему (τό δν άπαν) необходимо где-то находиться, быть в каком-то месте и занимать** какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небе, как бы нигде не существует».

[63] **Тимей 52 b.**

[64] **Государство 533 b — c.**

известный платоновский символ пещеры: ведь узники в пещере принимают за истину «тени проносимых мимо предметов», точно так же как человек во сне принимает за реальность «тени». Пространство **в** этом смысле у Платона не тени, т. е. не чувственные вещи, а как бы сама стихия сна, сам сон как то состояние, в котором мы за вещи принимаем лишь тени вещей. И так же, как, проснувшись, **мы** воспринимаем виденное во сне как-то смутно, не можем дать себе в нем отчет, оно как бы брезжит, не позволяет себя схватить и остановить, *определить,*— так же не дает себя постигнуть с помощью понятий и пространство.

Итак, Платон рассматривает пространство как предпосылку существования геометрических объектов, как то «начало», которого сами геометры *«не знают»* и потому должны постулировать его свойства в качестве недоказуемых первых положений своей науки.

Итак, Платон решительно выступает против внесения **в** геометрию механических методов; но это еще не значит, что он отождествляет геометрические фигуры с самими идеями и не ставит специально вопроса *об их существовании* — вопроса, который должен обязательно возникнуть, если онтологический статус геометрических объектов иной, чем статус идей.

5. **Обоснование геометрии** у **Платона**

Одной из труднейших в идеалистической философии Платона является проблема: каким образом чувственные вещи оказываются «причастны» идеям? Что представляет собой эта причастность?

Эта же трудность получила свое выражение и в платоновской теории математического знания. Вопрос о том, каким образом вещи «подражают» идеям, теперь стоит в форме: как геометрические объекты «подражают» числам? Как соотносятся идеальные образования — числа — с математическими объектами — точками, линиями, плоскостями, углами, фигурами? Ведь и числа, по Платону,— это идеи; что же касается геометрических объектов, то они носят характер «промежуточный» между идеями и чувственными вещами. Они уже обременены некоторого рода «материей», которую неоплатоник Прокл назовет потом «умной».

Аристотель следующим образом поясняет, как платоники переходят от чисел к геометрическим величинам. «Что

же касается тех, кто принимает идеи...,— пишет он,— то они образуют (геометрические) величины *из материи и числа* (из двойки — линии, из тройки, можно сказать,— плоскости, из четверки — твердые тела...»[65]. Посмотрим, каким же образом из чисел образуются величины.

О том, что такое число у Платона, мы кое-что уже знаем благодаря анализу проблемы единого и многого. В результате этого анализа мы уяснили, что мир идеального — это определенным образом возникающая система, что ни единое не может ни существовать, ни быть познаваемо без соотнесенности с «другим», ни многое не может ни существовать, ни быть познаваемо без соотнесенности с единым. Эта соотнесенность, единство противоположностей как раз и дает начало числу. «Первое» число — единица,— собственно, не число, а «начало» чисел вообще, — это единое, вносящее принцип определенности в беспредельное. Единица арифметиков — это «единое», организующее и порождающее числовой ряд. Но единое для порождения числового ряда нуждается в «партнере»—неопределенной двоице, которая у Платона выступает как «начало иного». Как мы помним, двойка — это «иное» единого и как таковая тоже принадлежит идеальному миру. Множество рождается, по Платону, из единого и «неопределенной двоицы»; не случайно Платон так близок к пифагорейцам: ведь тройка, согласно Филолаю,— *«первое число», первое соединение единицы с неопределенной двойкой.*

Здесь возникает затруднение, на которое обратил внимание Аристотель. «Если идеи — это числа, — говорит он, — тогда все единицы (в них) нельзя ни сопоставлять друг с другом, ни считать несопоставимыми между собой. . .»[66]. В самом деле, если единица — это единство, а «двойка», содержащая «единое и иное», может быть названа идеей «различия», тройка, далее, соединяющая посредством третьего члена «единое» и «иное», может быть названа тождеством единства и различия, т. е. «целым», и т. д., то в самом деле Аристотель прав: тут нет абстрактных, безразличных друг другу единиц, «которые можно сравнивать между собой». Напротив, двойка, тройка, четверка и т. д. — это определенным образом организованные структуры, где каждая из «единиц» не может рассматриваться сама по себе. В то же время в арифметике мы «считаем» единицы, а значит, они не могут быть несопоставимы между собой. Аристотель отмечает здесь действительно ту трудность, которая толкала Платона и особенно его учеников Спевсиппа и Ксенократа к различению *идеальных чисел* и чисел *математических.* Но сам Платон, насколько мы знаем, этого различия, по-видимому, еще не производил, а различал числа и геометрические объекты.

65 Метафизика XIV, 3.
66 Метафизика XIII, 8.

Геометрические объекты получаются, как мы уже помним, «из материи и числа». «Материя»— это пространство. Что означает соединение чисел с пространством?

Начнем с единицы. Соединение единицы с пространством дает первый геометрический объект — точку. Точка—это «единица, имеющая положение» (Аристотель). Но, получив положение, единица тем самым приобщается к тому «незаконнорожденному виду» бытия, которое отличается от идеальной — логической — стихии, которой единица до этого принадлежала. Точка содержит в себе уже *два ряда свойств:* одни — унаследованные от отца — единицы (от мира идей), другие — приобретенные от матери — неопределенного пространства. От единицы точка наследует свою неделимость: отсюда и ее определение: «Точка — это то, что не имеет частей». Точку нельзя разделить потому, что она есть «воплощенное в пространстве» единое, а единое неделимо *по определению.* Но у точки появляется и свойство, совершенно чуждое единице — жилице мира идей: *она движется.* И своим движением порождает линию.

Этим свойством она обязана материи — «умной» материи — пространству. И движется она именно в интеллигибельной материи, а не в чувственном мире, т. е. в воображении, а не в чувственном восприятии.

В результате этих противоположных определений точка, с одной стороны, является границей (это в ней — от единого, оно же — предел), а с другой, может безгранично двигаться (беспредельное), порождая линию. Характерны в этом отношении те определения, которые дает точке Прокл в комментарии к Евклиду. Говоря о том, что точка — монада, наделенная *положением,* Прокл замечает, что благодаря этой наделенности положением она ἐν φαντασίᾳ προτείνεται —«простирается в воображении», а потому точка ενυλόν έστι κατά την νοητή ν υλην — «оматериалена че-

рез интеллигибельную материю», и в этом смысле есть нечто σωματοειδές — «теловидное»[67].

Перейдем к двойке. Что будет с двойкой, если она соединится с интеллигибельной материей — пространством? Двойка — это «единое и иное», это — начало различия, когда единое перестает быть абсолютно единым и вступает в контакт с иным. Строго говоря, когда единица становится пространственной, т. е. вступает в контакт «с положением», а значит, с «иным», чем она сама, она уже — двойка. И действительно, со стороны того определения, которое она получает от этого контакта, от «положения» (пространственности), она есть *движущееся, а движущаяся точка — это линия.* (Правда, не будем забывать, что со стороны первого своего определения — единицы — точка есть *граница,* т. е. нечто устойчивое, неподвижное, закрепляющее.)

Но можно провести рассуждение и иначе. Если взять двойку не со стороны «материи» (движущаяся точка), а со стороны ее *числового идеального* «отца», то она есть *две единицы.* Две единицы, соединившиеся с пространством (т. е. с положением), будут двумя точками. Линия со стороны числа, т. е. своего *логического,* а не пространственного происхождения, определяется через «две точки».

Таково ее определение у Евклида: «Концы же линии — точки» (кн. 1, определение 3)[68]. Вот почему среди греческих математиков само собой разумелось, что линия — это двойка. Через двойку далее можно определить линию не только логически, но и «в воображении», т. е., погружая «двойку» в «интеллигибельную материю». Такое определение, однако, в отличие от первого будет включать в себя движение (χίνησις φανταστική), а потому будет не логическим определением, а требованием осуществить некоторое действие — постулатом. Таков первый постулат Евклида: «Требуется, чтобы можно было через всякие две точки провести прямую».

Займемся теперь тройкой. Тройка в сущности у Платона является первым числом; ведь единица и «неопределенная двоица» — это скорее «начала» чисел, чем сами числа. Тройка же представляет собой единство единицы и двойки, т. е. начала ограничивающего и безгранично-

[67] **Эти замечания Прокла цитируются по книге: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1929, с. 413.**

[68] **«Концы» — это границы, *пределы,* а определить — значит указать предел, *ограничить.***

неопределенного. Двойка, выражающая начало «различия», соединившись с материей-пространством, предстает как линия, неограниченно продолжающаяся в обе стороны. У двойки нет «середины», которая «удержала» бы ее «концы», «скрепила» бы их друг с другом. В тройке эта середина налицо, а потому она — нечетное число — является устойчивой. Но каким образом в пространстве соединяется двойка-линия с единицей-точкой? Возьмем точку вне прямой и соединим ее отрезками с концами прямой; тем самым мы произведем операцию в пространстве, аналогичную соединению трех единиц или двойки и единицы. В результате получим новый геометрический объект — треугольник.

В результате соединения точки с прямой (единицы с двойкой *в пространстве)* прямая больше уже не может неограниченно продолжаться в обе стороны: третья точка «держит» оба ее конца. Как «тройка» — первое настоящее число, так и треугольник — первая пространственная фигура; точка и линия — это элементы, «начала», из которых строятся геометрические фигуры.

При этом «переведении» чисел в пространство каждое новое число представляет пространственный элемент нового измерения: единица не имеет измерений («не имеет частей»); двойка имеет одно измерение — «длину без ширины» («Начала» Евклида, кн. 1, определение 2); тройка — два измерения — длину и ширину. Треугольник, таким образом, есть «первая» (не во временном, а в логическом смысле) плоскость, ибо тройка означает два измерения[69].

[69] **В этой связи понятно, что плоскость мыслилась античными математиками не так, как ее мыслят математики современные: если для современного математика плоскость неограниченно протяженна во все стороны и это составляет существенный момент самого определения понятия «плоскость», то для Евклида плоскость — это «тройка», т. е. *плоскостная фигура,* прежде всего *треугольник.* По поводу евклидова определения плоскости в этом смысле характерно замечание Д. Д. Мордухай-Болтовского. Рассматривая определение пирамиды в XI книге «Начал», Мордухай-Болтовский пишет: «Евклидово определение пирамиды как телесной фигуры, ограниченной *плоскостями,* которые от одной плоскости сходятся в одной точке, не удовлетворяет в настящее время математиков. К тому же наше ухо режет и евклидов термин «плоскость», употребляемый не в смысле евклидовой плоской фигуры. Мы же пользуемся теперь специальным термином «грань» *(Мордухай-Болтовский Д. Д.* Комментарии к XI—XV книг «Начал» Евклида, кн. XI—XV. М.— Л., 1950, с. 170).**

Наконец, четверка, соединившись с «материей» пространства, даст в результате три измерения. Если возьмем точку, лежащую вне нашего треугольника, и соединим ее с вершинами последнего, то получим уже трехмерное тело — пирамиду (тетраэдр), которая будет парадейгмой, образцом объемных образований, будет «первым телом» опять-таки в логическом плане. Подобно тому как идеи у Платона являются *идеальными* образцами чувственных вещей, точно так же треугольник и пирамида являются у него промежуточными — не идеальными, но и не чувственно-телесными — образцами всех двухмерных (плоскостных) и трехмерных (объемных) объектов. И если мы будем называть это «промежуточное» начало, эту «интеллигибельную материю» пространством, то, стало быть, треугольник — это «первая», исходная, элементарная форма, «начало» плоскости, а тетраэдр — исходная, элементарная «клеточка» тела.

Но это не значит, что плоскость «складывается» из треугольников наподобие того, как одеяло сшивается из лоскутов. Отношение «образца» к тому, образцом чего оно является, иное, чем отношение атома к составленным из атомов телам.

Итак, касательно онтологического статуса геометрических объектов мы можем теперь сказать следующее. Платон исходит из различения трех видов реальности: «Есть бытие, есть пространство и есть возникновение»[70]. Бытие — это сфера идеального, куда Платон относит и числа; все идеальное постигается умом, и о нем возможно истинное знание — эпистеме. «Возникновение» — это сфера чувственного «бывания», она дана чувственному восприятию, и о ней возможно иметь лишь мнение в его двух видах — веры и уподобления. «Пространство» — нечто такое, что нельзя назвать ни идеальным в строгом смысле, ни чувственным, оно смутно и неопределенно, познается с помощью «незаконнорожденного рассуждения», т. е. воображения, как позднее определил Прокл. Объекты геометрии, однако, связаны с этим промежуточным родом бытия, хотя и не определяются только им одним. Поскольку они «воображаются», поскольку точка «движется» в воображаемом пространстве, они определяются этим последним. Поскольку же всякий геометрический объект (треугольник, квадрат, круг и т. д.) представляет собой некоторое *число* или числовое

[70] **Тимей 52 d.**

отношение, постольку он определяется не через пространство, а *идеально, логически.* Геометрические объекты, стало быть, тоже можно рассматривать как «гибриды»: в них логическое оказывается «сращенным» с некоторого рода «материей», а именно с пространством.

Поскольку, однако, точка, линия, треугольник, пирамида и т. д. — это *воплощенные идеальные образования,* постольку *они неделимы:* отсюда учение платоников не только о неделимых точках, но и о неделимых линиях, неделимых треугольниках или, что то же самое, неделимых поверхностях. «Разделить» точку, «первую» линию, «первый» треугольник — все равно, что «разделить» понятие тождества, различия или «единства различных», ибо именно таковы «понятия» точки, линии и плоскости. О «делении» применительно к этим первым элементам можно, согласно платоеникам и пифагорейцам, говорить только в одном смысле — в смысле уменьшения числа измерений. Так, например, в результате «разделения» треугольника, т. е. плоскости, получим не плоскости, меньшие по своей величине, а линию; в результате деления линии — не все меньшие линейные отрезки, а точку. В этом — различие между платоновским и демокритовским пониманием неделимого. Согласно Демокриту, при делении тела мы получаем в конце концов далее неделимые элементы *того же* измерения, что и само тело.

В самом деле, у Платона *числовые* (т. е. идеально-логические) элементы треугольника (тройки) — двойка и единица. Как можно «поделить» тройку? Только разложив ее на эти «элементы»: в результате вместо треугольника будет линия (двойка). То же и с линией. Напрашивается вопрос: а что же, разве мы не можем разделить линию не как двойку, а как «движущуюся» в воображении точку, ибо ведь линия этой движущейся точкой порождается? На этот вопрос платоники, мне кажется, должны ответить так: эту чертящуюся в воображении линию мы можем разделить, но мы разделим при этом не линию, а только некое чувственно воспринимаемое протяженное тело, которое будет «телом линии» только при одном условии: если оно — двойка. А двойку мы не можем делить иначе, чем на единицы, т. е. — применительно к геометрии — точки.

6. Математические неделимые и проблема перехода от одного измерения к двум и более

Однако мыслить такого рода объекты-кентавры — линии, треугольники и т. д. было очень трудно: постоянно должны были смешиваться и спутываться между собой два аспекта: числовой (идеальный, логический) и пространственный — воззрительный, наглядный. Естественно, что при этом «неделимые линии» мыслились как «мельчайшие»: ведь они первые, *из них* — все остальные, и любой отрезок прямой тогда оказывается состоящим из этих неделимых (атомарных) линий, аналогично тому как у Демокрита тело состоит из мельчайших частиц того же измерения.

Именно на этом смешении двух способов рассмотрения основан трактат, приписывавшийся Аристотелю, но принадлежавший, возможно, Теофрасту,— «О неделимых линиях», где дается критика этого учения платоников. Автор трактата исходит из представления о том, что существуют «мельчайшие» в пространственном (а не логическом) смысле линии-атомы, из которых *слагается* «большая» линия. А при таком понимании действительно возникает целый ряд противоречий и неувязок, которые автор и перечисляет.

В связи с проблемой математических неделимых встает, однако, еще один, может быть, наиболее трудный вопрос. Мы уже знаем, что «разделить» математический объект, например плоскость, значит получить математический объект другого измерения: плоскость двухмерна; будучи «разделенной», она превращается в линию, т. е. в одномерное образование. Но что же это за способ *деления?* Как видим, он совсем не похож на обычное представление о делении как расчленении, разламывании тела на части: в результате деления мы здесь каждый раз как бы совершаем прыжок в другой мир, ибо переход от измерения к измерению непонятен ни с точки зрения *логики,* ни с точки зрения «мнения», т. е. обычного эмпирического представления о делении объекта.

Та же неясность и при действии «умножения», т. е. при переходе от одномерного образования к двухмерному, а от него — к трехмерному. С точки зрения платоника Прокла, «переход» от точки к линии и от линии к плоскости можно как бы созерцать в воображении: движение точки в интеллигибельной материи — пространстве — дает в результате линию; линия — как бы *след* движущейся точки в пространстве, след, *удерживаемый воображением.* Но *созерцание* движения точки, линии или плоскости — это еще не логическое объяснение перехода от объекта одного измерения к объекту двух или трех измерений. Возможно ли логическое объяснение такого перехода, можно ли постигнуть его в понятии?

Для ответа на этот вопрос обратимся вновь к диалогу Платона «Парменид». При анализе этого диалога мы сознательно опустили одно из рассуждений, одну из «гипотез» Платона, которая как раз теперь, может быть, прольет некоторый свет на интересующий нас вопрос. В этом рассуждении Платон рассматривает проблему приобщения единого к бытию: каким образом может происходить такое приобщение? Подобная проблема возникла для Платона после того, как во второй приводимой нами гипотезе он пришел к заключению,что если единое существует, то оно есть многое, а стало быть, оно причастно также и времени, и движению, и изменению. Теперь же он ставит вопрос так: «Если единое таково, каким мы его проследили, то не должно ли оно, будучи, с одной стороны, одним и многим и не будучи, с другой стороны, ни одним, ни многим, а, кроме того, будучи причастным времени, быть какое-то время причастным бытию, поскольку оно существует, и какое-то время не быть ему причастным, поскольку оно не существует?»[71].

Приобщение к бытию — возникновение, а отрешение от бытия — гибель. Но это только крайние из состояний, в какие может переходить система единое — многое; помимо них, существуют промежуточные, такие как увеличение и уменьшение, уподобление и становление неподобным, разъединение многих и соединение (многих.) в единое — одним словом, все виды *переходов* из одного состояния в другое, переходов, которые все *заданы* уже крайними переходами из бытия в небытие и обратно.

К числу этих переходов Платон относит также переход от покоя к движению и обратно, замечая при этом, что пока что-то движется или покоится, оно находится во времени, но когда оно *переходит* от покоя к движению, то в момент перехода оно и не движется, и не покоится.

71 Парменид 155е.

«Ведь не существует времени, в течение которого что-либо могло бы сразу и не двигаться, и не покоиться... Так когда же оно изменяется? Ведь и не покоясь, и не двигаясь, и не находясь во времени, оно не изменяется... В таком случае не странно ли то, *в чем оно* будет находиться в тот момент, когда оно изменяется?»[72] Если, двигаясь или покоясь, нечто находится *во времени,* то в момент перехода от движения к покою оно *не находится во времени.* Чем же в таком случае является то, «в чем» оно находится в момент перехода? Оно является, по Платону, *вневременным «вдруг».* Ибо это «вдруг», видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону. «В самом деле, изменение не начинается с покоя, пока это покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе *«вдруг» лежит между движением и попоем, находясь совершенно вне времени,* но в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению»[73].

Это вневременное «вдруг» не подлежит никакому закону или правилу: ни логическому, поскольку движение или покой — уже не просто логические категории, ни тем правилам, которые мы извлекаем из опыта и которые, хотя и имеют, по Платону, всего лишь статус «мнения», но все-таки дают возможность определять, как ведет себя движущееся или покоящееся тело. «Переход» же представляет собой «скачок», не поддающийся никакому постижению. Этот переход, по Платону, осуществляется везде, где происходит изменение: всякое изменение у него — это *превращение в противоположное.* «Но разве не так обстоит дело и при прочих изменениях? Когда что-либо переходит от бытия к гибели или от небытия к возникновению, происходит его становление между некими движением и покоем и оно не имеет в тот момент ни бытия, ни небытия, не возникает и не гибнет»[74].

Введение этого «вдруг», которое лежит вне времени и которое есть чистое «между», ни то, ни другое из двух противоположных состояний, весьма характерно для мышления Платона. Переход из одной противоположности в другую ничем не опосредован, вернее, опосредован «ничем», или, что то же самое, он опосредован этим странным по своей природе «вдруг», внезапным переходом, который выступает как провал в бездонную пропасть, и эта-то пропасть и образует границу между двумя противоположными состояниями.

[72] **Парменид, 156 с — d.**
[73] **Там же, 156 d — е (курсив мой.— *П. Г.*).**
74 Там же, 156е—157.

Видимо, переход от одного измерения к двум, от двух — к трем представляет собой такой же скачок; одномерная линия, двухмерная плоскость и трехмерное тело — как бы три разных состояния, между которыми — прыжок, внезапный переход, осуществляемый не во времени и не логически, а «вдруг».

«Деление», благодаря которому происходит «скачок» от n-мерного к *n*— 1-мерному миру, предполагает всякий раз «переход в другой род».

7. Проблема существования математических объектов

Теперь осталось выяснить отношение Платона к линейке и циркулю, вообще к применению механических инструментов в геометрии. Видимо, Платон признавал эти инструменты подходящими только для того, чтобы представить нашему «телесному зрению» те фигуры, которые мы «порождаем» в фантазии; чертежи на песке или на бумаге представлялись ему чем-то вроде «вторых подобий», точно так же, как произведения искусства,— это «вторые подобия» идей: «первыми» их подобиями служат произведения природы.

Всякое применение математики к познанию эмпирических явлений оценивается Платоном как ее *прикладная* функция, и хотя он против этого применения не возражает, но опасается, как бы из-за него не затемнилось и не исказилось понимание самой природы и сущности как математики, так и всей науки вообще. А это «затемнение и искажение», согласно Платону, сказывается в том, что из-за возможности *применять* математические знания на практике в саму математику вносятся *механические методы.*

Вопрос о применении в математике так называемых механических методов и «механических» орудий, прежде всего линейки и циркуля, имеет важный теоретический аспект, касающийся проблемы существования геометрических объектов, занимавшей античных математиков и философов не в меньшей мере, чем она занимает современ-

ных. В работах самого Платона мы не находим специального рассмотрения этого вопроса, но его обоснование геометрии позволяет судить о направлении, в каком проблема существования решалась в его школе. Дополнительный свет на этот вопрос проливают Комментарии неоплатоника Прокла к «Началам» Евклида.

В «Началах» Евклида существование геометрических объектов вводится, по-видимому, с помощью постулатов. Недоказуемые «первые положения» у Евклида разделяются на определения, аксиомы и постулаты. Аксиомы и определения ничего не говорят о существовании определяемого ими объекта. Иной характер носят постулаты, т. е. «требования» (αιτήματα).

Согласно неоплатонику Проклу, постулаты — это те положения, которые ставят требование что-то найти или сконструировать[75]. По этой причине отнесенные к числу постулатов положения о равенстве всех прямых углов (4) и о пересечении двух не параллельных прямых при их продолжении (5) Прокл постулатами не считает. С другой стороны, Прокл не согласен считать аксиомой положение 9, относимое, как он говорит, «некоторыми» к аксиомам: ведь оно трактует о поверхности (пространстве) и тем самым «принадлежит к геометрической материи». Заметим характерное выражение: *геометрическая материя.*

Аксиомы, согласно Проклу, так же отличаются от постулатов, как теоремы от проблем. «Выведение из принципов опять-таки распадается на задачи (проблемы) и положения (теоремы). Первые обнимают собой построение фигур, разделение, вычитание и прибавление и вообще все, что с ними можно делать; последние указывают существенные свойства... Если кто-то формулирует задачу так: вписать в круг равносторонний треугольник, то он говорит о проблеме; ибо возможно вписать в круг также и неравносторонний треугольник. И опять-таки: на данном, точно определенном отрезке построить равносторонний треугольник — это тоже проблема, ибо можно построить также и неравносторонний. Но если кто-то формулирует положение, что в равнобедренных треугольниках углы при основании равны, то можно сказать, что он формулирует теорему, ибо невозможно, чтобы в каком-нибудь равнобедренном треугольнике углы при основании не были равны[76].

Таким образом, теорема — это *теоретическое утверждение,* в котором определенному объекту приписывается свойство, присущее ему с необходимостью. Проблема же — это скорее *практическая задача,* которая выполняется определенным способом, и нужно *найти* эти способы, изобрести их и выполнить требуемое построение. Характерной особенностью *задачи* (проблемы) является то, что требуемое построение отнюдь *не единственно возможное:* при заданных условиях можно осуществить и *другое построение.* Теорема, таким образом, представляет собой утверждение, противоположное которому будет неистинным; к проблеме же определение «истинно — неистинно» не может быть применено.

Указав, таким образом, отличие между теоремами и проблемами, Прокл переходит к рассмотрению аксиом и постулатов. «Общим для аксиом и постулатов,— пишет он,— является то, что они не нуждаются ни в каком обосновании и ни в каком геометрическом доказательстве, но что они принимаются как известные и являются началами для последующего. Но аксиомы отличаются от постулатов так же, как теоремы от проблем. А именно, подобно тому как в случае теорем мы ставили задачу усмотреть и понять следствие из предпосылок, а в случае проблем получаем требование что-то найти и сделать, точно так же и в случае аксиом понимается то, что сразу видно и не представляет никаких затруднений... Но в случае постулатов мы пытаемся найти то, что легко получить и установить и относительно чего рассудок не затрудняется, не нуждается ни в каком сложном методе и ни в какой конструкции»[77].

Из дальнейшего сообщения Прокла мы узнаем, что еще до Евклида греческие математики и философы дискутировали между собой относительно значения недоказуемых предпосылок в геометрии. Ученик Платона Спевсипп не соглашался с математиком Менехмом, учеником Евдокса. Их спор был, по-видимому, продолжением полемики самого Платона с Евдоксом и другими математиками

[75] См.: *Becker O.* Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung. Freiburg-München, 1964, S. 104.

[76] Ibid., S. 100—102.

[77] Ibid., S. 102.

относительно применимости в геометрии принципа построения.

В чем же была суть этого спора? У Прокла по этому поводу читаем: Спевсипп и Амфином «придерживались того взгляда, что наукам о вечном приличествует скорее название теорем, чем проблем, поскольку они занимаются непреходящим предметом. Ибо в сфере непреходящего и о существует становления, так что в ней нет места для проблемы, которая предполагает становление и создание чего-то такого, чего до этого не было, как, например, построение равностороннего треугольника или построение квадрата с данной стороной... Согласно им, следовательно, правильнее сказать, что все есть одно и то же и что мы рассматриваем его становление не деятельным, а познающим способом, тем, что берем вечно сущее как нечто становящееся, поэтому мы скажем, что все следует брать в смысле теорем, а не проблем. Другие же, как, например, школа математика Менехма, хотят характеризовать весь комплекс как проблемы. Но задача при этом является двойственной: она означает то изобретение чего-то искомого, то исследование определенного объекта с целью узнать, что он такое или каким свойством обладает, или в каком отношении он находится к другому объекту»[78].

Главное расхождение Спевсиппа с Менехмом, согласно Проклу, касается, стало быть, не вопроса о том, что такое треугольник: *вечно-сущая идея* или *конструкция, порождаемая нами самими,* а вопроса о том, как понимать это рассмотрение становления — «как деятельность (т. е. как *построение)* или как познание».

Сравнивая между собой точки зрения Спевсиппа и Менехма, Прокл говорит, что в сущности оба спорящих правы. Права школа Спевсиппа, «ибо проблемы геометрии — иного рода, чем проблемы механики... Но столь же права и школа Менехма, ибо без вхождения в *материю* невозможно нахождение теорем,— но я имею в виду *умопостигаемую материю.* Поскольку, следовательно, идеи входят в нее и оформляют ее, справедливо говорят, что они уподобляются становящемуся. Ибо деятельность нашего духа и эманацию его идей мы характеризуем как источник фигур в нашей фантазии и процессов, совершающихся с ними»[79].

[78] См.: *Becker O.* Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung. Freiburg — München, 1964, S. 101.

[79] Цит. по кн.: *Becker O.* Grundlagen der Mathematik..., S. 101.

У Платона нам не встречались термины, которыми здесь пользуется Прокл: «умопостигаемая материя» и «фантазия». Но то, что названо этими терминами, мы у Платона уже встречали: такая материя — это ведь гибрид, соединение, казалось бы, несоединимого — сверхчувственного и чувственного, то самое соединение, которое Платон считал характерным для пространства. А способность, которой постигается эта материя, носит у Прокла название «фантазия».

Что же касается аргументов Спевсиппа, то их Прокл считает относящимися к вопросу о невозможности конструирования геометрических объектов *механическим путем.*

И в этом пункте позиция Спевсиппа, судя по всему, смыкается с платоновской. Но теперь понятны нам и приведенные Проклом слова Спевсиппа о том, что, беря равносторонний треугольник или любую другую фигуру, мы «берем вечно-сущее как нечто становящееся». Любой геометрический объект — это *вечно-сущее, взятое как становление;* стихия геометрии — это, стало быть, умопостигаемая (вечно-сущее) материя (становление).

Значит, выходит, что постулаты Евклида представляют собой способы оперирования с этой «умопостигаемой материей» — пространством? Мы не знаем, как интерпретировал постулаты сам Евклид, но, по-видимому, Платон мог бы их истолковать именно так.

Что же представляет собой та способность, с помощью которой постигается «вторая материя»? И можно ли говорить о том, что она постигается, может быть, скорее она этой самой способностью «созидается»? Не случайно же возник спор между Спевсиппом и Менехмом, с чем мы тут имеем дело — с познанием или деятельностью. Платон в «Тимее» указал только на то, что способ познания, когда речь заходит о «пространстве»,—«незаконный»; Прокл теперь пытается ближе уяснить себе природу этого «незаконного познания», которое, может быть, есть скорее деятельность — та самая деятельность, которую требуют осуществить постулаты Евклида. «Возможность провести прямую из любой точки в любую точку вытекает из того, что линия есть *течение* точки и прямая — равнонаправленное и не отклоняющееся *течение.* Представим, следовательно, себе, что точка совершает равнонаправленное и кратчайшее движение; тогда мы достигнем другой точки, и первое тре-

бование выполнено без всякого сложного мыслительного процесса с нашей стороны»[80].

Вот, стало быть, что означает первый постулат Евклида: *это простейший акт представления того, как движется точка.* Но если не нужно особых усилий, чтобы *представить себе* (а представление, образ относится к сфере становления), как движется точка, то нужно сделать большое усилие, чтобы понять, *где же, в какой стихии* эта точка движется и что такое сама она. Может быть, это шарик, катящийся по столу? Или кусок мела, который движется по доске? Но они — не точки, а чувственные вещи. Может быть, точка — это идея? Но идея не может *двигаться,* она не причастна миру становления, в котором только и может иметь место движение. Что же такое точка и где то *место,* в каком она движется?

Прокл отвечает на этот вопрос так: «Но если бы у кого-нибудь возникли затруднения относительно того, как мы вносим движение в неподвижный геометрический мир и как мы движем то, что не имеет частей, а именно точку — ибо это ведь *совершенно немыслимо,* то мы попросим его не слишком огорчаться... Мы должны представлять движение не телесно, а в воображении (κίνησα φανταστική) и мы не можем признать, что не имеющее частей (точка) подвержено телесному движению, скорее оно подлежит движению фантазии. Ибо неделимый «ум» (νους) движется, хотя и не способом перемещения; также и фантазия соответственно своему неделимому бытию имеет свое собственное движение»[81].

Таким образом, движение геометрической точки совершается не в умопостигаемом мире, но и не в мире телесном; оно совершается в *воображаемом* мире: точка движется в *фантазии.* Такое название у Прокла получила способность, которая, согласно Платону, подобна сну. И в полном соответствии с утверждением Платона, что чертежи на песке представляют собой только чувственные подобия геометрических фигур, Прокл говорит, что телесное движение есть лишь чувственный аналог движения бестелесной точки по бестелесному «песку» — пространству, т. е. аналог *воображаемого движения.* Онтологический статус объектов геометрии определен Проклом вполне в духе Платона.

Именно такое обоснование позволяло, с одной стороны, избежать отождествления объектов геометрии с объектами арифметики — числами (идеями); с другой стороны, оно позволяло избежать отождествления геометрических методов с механическими, ибо оставляло за геометрическими объектами статус «промежуточных».

Таким образом, мы видим, в какой мере платоновское обоснование математики связано с его учением об идеях, как оно сформировалось уже во второй период деятельности Платона, когда он сблизился с пифагорейцами. Мы видим далее, что именно потребности обоснования математики побуждают Платона к специфическому рассмотрению материи как «пространства», определению, которое впоследствии подверг критике Аристотель, сторонник «динамического» понимания материи. У самого Платона, однако, понятие материи еще весьма нечетко, оно еще содержит в себе несколько разных значений, а потому поддается разным интерпретациям.

Позднее, уже в неоплатонизме, на базе платоновского понятия материи складывается уже более определенное различие между материей чувственной и умопостигаемой (или «умной»), и последняя мыслится как пространство. При этом проблема существования геометрических объектов решается с помощью ссылок на «воображаемое» движение «воображаемой» точки. Эта «воображаемая» точка — не является ли она предтечей той «материальной точки», с которой оперируют математика и механика уже нового времени?

Однако древнегреческая наука не смогла последовательно провести мысль о том, что геометрический объект — точка — движется в материальном мире; даже у Архимеда и Герона еще не было той формы связи этих двух областей знания (геометрии и механики), какая возникла в эпоху Возрождения, не было теоретически продуманного фундамента этой связи. Именно поэтому она не смогла накрепко связать между собой механику и геометрию. Связать их в такой форме довелось уже мыслителям нового времени, и на базе этого появилась возможность совершенно по-новому истолковать платоновско-пифагорейскую научную программу. Заслуга эта принадлежит эпохе Галилея.

[80] **Отрывок из Прокла цит. по кн.: *Szabo A.* Anfänge der griechischen Mathematik, S. 374. Перевод с греч. Л. Шенбергера.**

[81] **Цит. по кн.: *Szabo A.* Anfänge der griechischen Mathematik, S. 375-376.**

ПЛАТОН И СОВРЕМЕННАЯ ФИЗИКА

И. Д. РОЖАНСКИЙ

Сопоставление имени Платона и физики, притом физики наших дней — XX в.— кажется, на первый взгляд, искусственным и претенциозным. Любому образованному человеку Платон известен как один из величайших философов древности, как автор учения об идеях, от которого и ведет свое происхождение термин «идеализм». Но идеализм это то направление в философии, которое представляется наименее плодотворным с точки зрения задач и методов положительного естествознания. Те, кому довелось прочесть хотя бы некоторые из наиболее популярных сочинений Платона — таких, как «Апология Сократа», «Пир», «Федон», «Протагор», «Федр», — не могут не оценить (при наличии хотя бы минимального вкуса) блестящее литературное мастерство Платона, ставящее его на один уровень с величайшими представителями мировой литературы. Перед читателями «Государства» Платон предстает как автор первой в истории человечества социальной утопии (казалось бы, именно здесь можно было бы усмотреть известную актуальность Платона для нашего времени!). И почти во всех своих сочинениях Платон ставит кардинальные вопросы этики и эстетики, обсуждает смысл и содержание понятий добродетели, справедливости, красоты, блага и ряда других. Причем же здесь физика — физика атомов и элементарных частиц, физика молекулярных явлений и агрегатных состояний вещества?

Правда, в одном из самых поздних и наиболее примечательных своих диалогов — в «Тимее» — Платон излагает свои представления об устройстве мира, заодно касаясь вопросов строения вещества. Однако развитая им в этом сочинении гипотетическая картина микромира воспринималась большинством исследователей недавнего прошлого как парадокс и не привлекала к себе достаточного внимания. Очень часто ее вообще опускали при изложении учения Платона или же в лучшем случае ограничивались краткой констатацией того, что Платон считал вещи состоявшими из математических треугольников. В таком изложении эта гипотеза представлялась нелепой и произвольной; не удивительно поэтому, что рассмотрению данной части учения Платона посвящено очень мало работ. Этих работ (имеются в виду те из них, которые были опубликованы за последние 70—80 лет) не более 10, что составляет резкий контраст по отношению к неисчерпаемому океану всей литературы о Платоне.

Тем более примечательным представляется нам то, что в самое недавнее время именно физики заинтересовались платоновской картиной микромира, расценивая ее как одну из наиболее важных страниц в истории античной науки. Показательны в этом смысле высказывания Гейзенберга — одного из крупнейших физиков нашего времени, который в своих философско-физических работах, особенно в автобиографической книге «Часть и целое» [1], неоднократно ссылается на платоновского «Тимея», подчеркивая большую роль, которую этот диалог сыграл в формировании его собственного мировоззрения.

Разумеется, интерес Гейзенберга к Платону можно было бы объяснить философскими симпатиями творца квантовой механики. Тяготея к идеализму, Гейзенберг, проявляя интерес к древнегреческой философии, естественно, чувствует Платона более близким себе по духу мыслителем по сравнению, скажем, с Демокритом или Эпикуром.

Однако физика Платона привлекла к себе внимание отнюдь не одного только Гейзенберга. Несколько лет назад, 16 ноября 1970 г., в Москве состоялся доклад о «молекулярной физике» Платона, прочитанный доктором физико-математических наук проф. Я. Г. Дорфманом. Этот доклад был заслушан на сессии отделения общей физики и астрономии Академии наук СССР [2].

Из этих фактов, разумеется, не следует, что физики XX в. обнаруживают у Платона нечто, могущее принести пользу в их конкретной научно-исследовательской работе.

[1] См.: *Heisenberg W.* Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik. München, 1969.

[2] Содержание этого доклада было позднее воспроизведено Я. Г. Дорфманом в его «Всемирной истории физики с древнейших времен до конца XVIII века» (М., 1974, с. 49—56).

Ни о каком непосредственном влиянии античных натурфилософских построений на науку нашего времени говорить не приходится. Дело заключается в том, что в высказываниях Платона об элементарных структурных единицах физических тел имеются черты, в тех или иных отношениях близкие стилю мышления современных физиков. В настоящей работе ставится задача отметить некоторые из них и показать, что отмеченная близость отнюдь не сводится к чисто внешним аналогиям, а имеет значительно более глубокий характер.

Обращаясь к физике Платона, хочется прежде всего подчеркнуть ее концептуальную близость к атомистике Левкиппа-Демокрита. Это утверждение может на первый взгляд показаться неожиданным: ведь атомистическое учение, созданное названными философами, принято трактовать в качестве наиболее последовательной формы античного материализма, в то время как Платон всегда считался ярчайшим представителем объективного идеализма — направления, прямо противоположного любому роду материализма. Известно, например, о ненависти, которую Платон питал к учению Демокрита,— ненависти, доходившей до того, что он якобы скупал и уничтожал все демокритовские сочинения.

Тем не менее каково бы ни было личное отношение Платона к Демокриту (а по сути дела мы об этом отношении ничего не знаем), утверждение о близости физической теории Платона к атомистике Демокрита, безусловно, соответствует истине. В этом отношении физика Платона резко противостоит его космологии, изложенной в том же «Тимее», причем это противопоставление подчеркнуто самим автором. Космос Платона имеет божественное происхождение: он создан Творцом, Демиургом в подражание некоему идеальному образцу; в силу этого процесс космообразования является творческим актом Демиурга. Однако, переходя к теории строения вещества, Платон начинает говорить о вещах, которые существуют не в силу какого-либо высшего замысла, а возникают и гибнут по законам необходимости. Сам Платон пишет об этом так:

«Все до сих пор нами сказанное, за незначительными исключениями, описывало вещи, как они были созданы умом-демиургом.

Однако рассуждение наше должно перейти к тому, что возникло силой необходимости, ибо из сочетания ума и

необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса» (Тимей 47 е) [3].

Когда Платон упоминает о необходимости (ανάγκη), то вспоминаются первые греческие атомисты, ибо именно у них понятие необходимости играло первостепенную роль. В единственной дошедшей до нас фразе, которая считается фрагментом сочинения Левкиппа, мы читаем, что «ни одна вещь не возникает попусту, но все (происходит)... в силу необходимости» (DK 67, B2), Правда, у Демокрита термин ανάγκη встречается лишь в некоторых этических фрагментах, но это объясняется исключительно лишь тем, что мы практически не располагаем цитатами из сочинений по физике Демокрита. Зато из косвенных свидетельств явствует, что понятие необходимости было одним из центральных в физике Демокрита. С другой стороны, мы знаем, что, согласно учению Левкиппа и Демокрита, все совершающееся в мире обусловлено движением и соударением атомов, а так как эти философы утверждали, что «все происходит по необходимости», то такая необходимость должна была быть у них теснейшим образом связана с поведением атомов. Это согласуется со свидетельством доксографа Аэция, который писал, что Демокрит определяет необходимость, как сопротивление толчку, движение и удар материи (т. е. атомов).

Здесь нужно сделать небольшое отступление. Анализ значений термина ανάγκη показывает, что необходимость у древних греков, вообще говоря, не совпадала с необходимостью в том смысле, в каком этим понятием пользовалась механистическая философия нового времени. В ней отсутствовал аспект жестокого детерминизма, полной обусловленности прошлого и будущего, которые были так характерны для материализма Гоббса или Лапласа. Первоначально (например, у Гомера) греческая ανάγκη была эквивалентна грубому физическому принуждению и не содержала никаких оттенков, которые роднили бы ее с понятиями рока, судьбы или закона. В ходе семантической эволюции этого термина он стал обрастать рядом новых смысловых оттенков. Термином ανάγκη стало обозначаться все то, что не зависит от воли людей, что навязано человеку извне — будь то приказ царя или воля богов, или,

[3] **Все цитаты из «Тимея» даются в переводе С. С. Аверинцева (*Платон.* Соч. в трех томах, т. 3, ч. 1—2. М., 1971).**

наконец, закон природы. Именно в этом последнем значении употребляет Эврипид словосочетание ανάγκη φύσεως в «Троянках», где Гекаба обращается к Зевсу со следующими словами:

О, кто бы ты ни был, Зевс,

Закон ли ты природы, или разум смертных,

К тебе обращаюсь я

(«Троянки», 885—887).

Это — одна линия развития значений ανάγκη. Другая состояла в том, что с течением времени греки стали называть совершающимся по необходимости все то, что происходит не в силу чьего-либо намерения или какого-либо плана, а само по себе, слепо, беспорядочно. При этом необходимость оказалась практически отождествленной со случаем (τύχη), вследствие чего оба эти понятия начали употребляться для характеристики одних и тех же процессов. Движение отдельных атомов, по Демокриту, подобно движению пылинок, пляшущих в солнечном луче: оно случайно, непредсказуемо, беспорядочно. Но из этого беспорядочного движения «в силу необходимости» образуется мировой вихрь, приводящий к возникновению космоса со всеми его структурными компонентами.

Именно такое понятие необходимости, легко переходящей в случайность, мы находим и у Платона. С этой точки зрения особенно показательно одно место в самом позднем диалоге Платона —- в «Законах», где Платон подвергает критике космологические концепции «физиков» V в. В частности, там говорится: «Огонь, вода, земля и воздух — все это, как утверждают, существует благодаря *природе и случаю:* искусство здесь не причем. В свою очередь из этих (первоначал), совершенно неодушевленных, возникают тела — Земля, Солнце, Луна и звезды . Каждое из этих (первоначал) носилось по воле присущей ему *случайной* силы, и там, где они сталкивались, они прилаживались друг к другу благодаря некоторому сродству: теплое к холодному, сухое к влажному, легкое к твердому. Словом, все *необходимо* и согласно судьбе смешалось путем слияния противоположностей: так-то вот, утверждают они, и произошло все небо в целом и все то, что на нем, а также все животные и растения. Отсюда будто бы пошла и смена времен года, а вовсе не благодаря уму или какому-нибудь

божеству, либо искусству: они учат, повторяю, будто все это произошло благодаря *природе и случаю»* (Законы X 889 b - c) .

Мы видим, что здесь понятия случая и необходимости оказываются взаимозаменяемыми. В «Законах» Платон категорически и до конца отвергает концепции происхождения мира, основывающиеся на этих понятиях. В «Тимее» он поступает по-другому. Общий план мироздания он приписывает замыслу Демиурга. То же относится и ко всем небесным светилам: они были созданы с определенной целью, в соответствии с общим планом. Более того: они являют собой живые существа, связанные одушевленными узами, и свои движения они совершают сознательно, в результате уразумения порученного им дела (Тимей 38 е).

Но для необходимости и случая Платон оставляет определенную сферу бытия. Это — сфера неживой природы в нашем подлунном мире, где все процессы сводятся в конечном счете к взаимодействию и взаимопревращениям четырех элементов — огня, воды, земли и воздуха. Роль Демиурга сводится здесь к тому, что он «упорядочил эти четыре рода (элемента) с помощью образов и чисел» (Тимей 53 b); в остальном же все процессы, совершаются, как и у Демокрита, в соответствии с законами необходимости. Эти законы, о которых речь пойдет в дальнейшем, вскрываются Платоном в ходе анализа ряда процессов, которые по сути дела являются не чем иным, как процессами физико-химических превращений или фазовых переходов вещества.

Но близость учений Платона и Демокрита не ограничивается чисто концептуальными предпосылками общего характера. Имеются данные, позволяющие предполагать, что Платон разрабатывал свою теорию строения вещества, будучи знаком с атомистикой Левкиппа — Демокрита и в какой-то мере находясь под ее влиянием. Об этом свидетельствует, в частности, следующее сопоставление, уже давно привлекавшее к себе внимание исследователей.

Известно, что в космогонических построениях Демокрита большую роль играл принцип «подобное стремится к подобному». По этому поводу Секст Эмпирик приводит следующие соображения Демокрита, которые можно считать если не цитатой, то, во всяком случае, довольно точным пересказом соответствующего места из какого-то демокритовского трактата.

«Демокрит пользуется этим рассуждением по отношению и к одушевленным, и к неодушевленным предметам. Он говорит: «Ведь и животные собираются в стаи вместе с животными одного с ними рода, например, голуби с голубями, журавли с журавлями; так же обстоит дело и с другими животными. Но то же (наблюдается) и у неодушевленных предметов, как можно видеть при сортировании семян при помощи сита или на камешках, выброшенных прибоем: в первом случае при вращении сита происходит сортировка и чечевичные зерна располагаются около чечевичных, ячменные около ячменных, пшеничные около пшеничных; во втором случае при движении волн продолговатые камешки отталкиваются в то же место, что и другие продолговатые, круглые же к круглым, как будто сходство между предметами заключает в себе нечто притягивающее их друг к другу» (DK 68, B 164).

Более коротко об этом же пишет Аэций: «Демокрит говорит, что и воздух разбивается на тела сходной формы... Ведь и «галка близ галки садится» и «равного с равным сводят всегда бессмертные боги» («Одисс». XVII, 218). И на морском берегу сходные камешки можно видеть на одном и том же месте — на одном круглые, на другом продолговатые и при сортировке семян собираются в одно место имеющие одинаковую форму, так что бобы собираются отдельно от горошин» (DK 68, A 128).

А в «Тимее» Платона имеется отрывок, поразительно напоминающий приведенные цитаты из Секста и Аэция. Платон поясняет, каким образом из первоматерии, которую он называет Кормилицей и Восприемницей всех вещей, выделились четыре элемента: огонь, воздух, вода и земля.

«А о Кормилице скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю чреду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее потенции (δυνάμεις) не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены, и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими потенциями и, в свою очередь, сама колебала их своим движением. То, что приводилось в движение, все время дробилось, и образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при провеивании зерна и отвеивании мякины: плотное и тяжелое ложится в одном месте, рыхлое и

легкое отлетает в сторону и находит для себя иное пристанище. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода (стихии) были тогда колеблемы Восприемницей, которая в движении своем являла собой как бы сито: то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу: таким образом, четыре рода (стихии) обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной» (Тимей 52d — 53 a).

Повторение образа сита или решета, служащего для сортировки (очистки) семян, вряд ли может считаться простым совпадением. На основе этой и некоторых других, менее выразительных, параллелей шведская исследовательница И. Хаммер-Йенсен высказала в своей статье «Демокрит и Платон», опубликованной в 1910 г.[4-5], любопытную гипотезу о происхождении физической теории Платона. Она предположила, что первоначальный текст «Тимея» был написан еще до того, как Платон познакомился с сочинениями Демокрита. Затем он прочел Демокрита и так увлекся атомистикой, что решил вставить в «Тимея» раздел, посвященный атомистической концепции строения вещества. Но он не просто перенес в свой диалог теорию Демокрита, а переработал ее в соответствии со своими собственными воззрениями. Тем не менее, по мнению И. Хаммер-Йенсен, «Тимей» дает много материала, на основании которого можно попытаться реконструировать ряд аспектов атомистики Демокрита, не нашедших отражения в других источниках.

При всем их остроумии, соображения И. Хаммер-Йенсен не встретили поддержки у большинства исследователей. И понятно почему. Несмотря на отдельные совпадения, позволяющие думать, что Платон действительно был знаком с сочинениями Демокрита, когда писал своего «Тимея», все же различия между атомистикой Демокрита и теорией Платона слишком велики, чтобы было допустимо трактовать эту последнюю как простое изложение (пусть даже в переработанном виде) первой. Теория строения материи Платона не является ни повторением, ни изложением, ни переработкой учения Демокрита; она представляет собой совершенно оригинальную физиче-

[4-5] *Hammer-Jensen J.* **Demokrit und Platon.—Archiv für Geschichte der Philosophie, 1910, v. 23, N 1, S. 92-105; 1910, N 2, S. 211—229.**

скую теорию, гораздо более сложную, глубокую и, скажем, забегая вперед, гораздо более интересную с точки зрения физики наших дней, чем все, что мы находим в демокритовской античной атомистике.

Прежде чем перейти к изложению теории Платона, сделаем еще одно небольшое замечание. Формулируя основные положения своей теории, Платон подчеркивает их гипотетический характер. Он пишет, что «намерен здесь придерживаться... пределов вероятного и... идя от начала, сказать обо всем в отдельности и обо всем вместе такое слово, которое было бы не менее, а более правдоподобно, нежели любое иное» (Тимей 48 d). Эту мысль, которая очень импонирует нам своим антидогматизмом, Платон неоднократно повторяет в ходе своего изложения. Между тем она прямо вытекает из общих гносеологических установок Платона. Достоверное знание возможно лишь по отношению к тому, что постигается разумом, о том же, что дано нам в ощущениях, мы можем строить только более или менее вероятные предположения.

Эту второго рода реальность Платон описывает в следующих выражениях: «Ощутимое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением» (Тимей 52 а). Это очень четкий пример различения знания точного, идеального, математического и знания эмпирического, приближенного — различения, красной нитью проходящего через всю историю европейской науки вплоть до наших дней.

Так в чем же состоит суть, основное ядро платоновской теории строения вещества? Уже у Эмпедокла мы встречаемся с детально разработанным представлением о четырех элементах, или, как он называл их, «корнях» всего сущего — огне, воздухе, воде и земле. В эпоху Платона эти «корни» стали обозначаться термином στοιχεία, т. е. «буквы»; смысл этого наименования заключался в том, что все вещи состоят из элементов, подобно тому как слова состоят из букв. Аристотель добавил к четырем элементам пятый — эфир, заполнявший надлунные сферы, и в таком виде учение об элементах просуществовало, практически не изменяясь, около 2000 лет.

И вот еще до Аристотеля Платон делает очень важный шаг: он объединяет учение об элементах с атомистической концепцией строения вещества. В европейской

науке нового времени этот шаг был повторен — но уже из основе достижений экспериментальной химии и более глубокого представления об элементах —- лишь в начале XIX в., в работах Дальтона, Авогадро и других основоположников современной атомистики.

Но это еще не все. Платон указывает, что, строго говоря, четыре элемента — огонь, воздух, вода и земля — не являются простейшими составными частями вещей:

«...Мы называем их началами и принимаем за стихии (στοιχεία, т. е. «буквы») Вселенной... между тем каждому мало-мальски разумному человеку должно быть ясно, что нет никакого основания сравнивать их даже с каким-либо видом слогов» (Тимей 48 b — c).

Мысль Платона становится ясной в ходе дальнейшего изложения. Сами по себе элементы не первичны. Различия между элементами определяются различиями между мельчайшими частицами, из которых элементы состоят, причем эти частицы имеют сложную структуру, могут разрушаться и переходить друг в друга; по этой причине их нельзя называть «атомами», т. е. неделимыми. Но, как и атомы Демокрита, платоновские частицы обладают разными формами и величинами, и этими «первичными» качествами определяются чувственно-воспринимаемые свойства четырех элементов. С другой стороны, наличие внутренней структуры резко отличает платоновские частицы от демокритовских атомов, по самой сути своей простых и потому лишенных какой-либо структуры, выходящей за пределы геометрической формы.

И здесь мы подходим ко второй догадке Платона, близкой науке нашего времени. Первая состояла в том, что каждому элементу сопоставлялся некоторый тип мельчайших частиц, определяющий свойства этого элемента. Вторая заключалась в допущении, что различия между этими частицами обусловлены их внутренней структурой, могущей подвергаться изменениям и перестройке. Если в связи с первой догадкой выше были упомянуты имена Дальтона и Авогадро, то вторая подводит нас непосредственно к физике XX в.

Действительно, как представлялись атомы ученым прошлого столетия? Для них это были по-прежнему неделимые, т. е. элементарно простые частицы, которые различались между собой, во-первых, массой, а во-вторых, особым свойством соединяться с другими атомами в опреде-

ленных числовых отношениях. Это последнее свойство обусловило появление понятий химического сродства, химической связи, валентности, причем было ясно, что эти понятия сами по себе ничего не объясняли, а лишь служили обозначениями для некоторых чисто эмпирических фактов и соотношений. Подлинный смысл этих понятий был вскрыт лишь тогда, когда была установлена внутренняя структура атомов и были открыты законы взаимодействия между элементами этой структуры. Это — законы квантовой механики.

Разумеется, Платон не догадывался ни о планетарной модели атомов, ни о квантовой механике. Но он поставил проблему, смысл которой заключался в том, что частицы отдельных элементов (а элементами в то время считались четыре стихии — огонь, воздух, вода и земля) состоят из более мелких структурных единиц, в большей степени заслуживающих наименования элементарных, чем получающиеся из них более сложные образования. Что это за единицы, и как образуются из них частицы элементов? Мы теперь знаем, что между постановкой этой проблемы и ее окончательным решением простерся промежуток, равный примерно 2300 годам. Но уже одной постановкой этой проблемы Платон поставил себя на голову выше всех своих предшественников и современников, а также ученых многих последующих поколений (не исключая Аристотеля).

Нет ничего удивительного, что, поставив эту проблему, Платон попытался тут же и разрешить ее — разрешить теми средствами, которые имелись в его распоряжении. Это решение имело, естественно, чисто спекулятивный характер, хотя и учитывало ряд фактов, обнаруживаемых в нашем повседневном опыте. Понятно, что с точки зрения современной науки (когда мы уже знаем правильное решение) решение Платона представляется крайне наивным и очень далеким от того, что имеет место в действительности. Но не будем торопиться с вынесением приговора. Внимательно рассмотрев спекуляции Платона по поводу строения мельчайших частиц, из которых построены четыре элемента, мы найдем в этих спекуляциях немало интересного.

Итак, придерживаясь «пределов вероятного», Платон приписывает частицам, из которых состоят элементы, формы четырех правильных многогранников — куба, тетраэдра, октаэдра и икосаэдра,— сопоставив им соответственно землю, огонь, воздух и воду. В позднейшие времена это предположение стало казаться крайне искусственным и фантастическим, особенно же в эпоху господства ньютонианской науки, когда основными понятиями физики сделались понятия массы и силы и когда чисто структурные проблемы строения материи отступили на задний план. Наоборот, для Платона оно было совершенно естественным. Это становится очевидным, если учесть структурно-геометрический склад мышления Платона, унаследованный им от пифагорейцев и вообще свойственный древним грекам, и если принять во внимание то обстоятельство, что Платон стремился придать своим частицам наиболее совершенные формы, а такими формами могли быть лишь формы правильных геометрических тел. Надо также учесть, что правильные многогранники в своей совокупности были исследованы, по-видимому, незадолго до того, как Платон начал интересоваться физическими проблемами.

И в самом деле, если исходить из тех предпосылок, которыми руководствовался Платон и о которых уже было сказано выше, то трудно придумать альтернативную гипотезу, которая была бы более естественной, чем платоновская. Действительно, на протяжении двух тысяч лет другой такой гипотезы предложено не было. Известно, что Демокрит приписывал определенную форму лишь атомам огня (которые были у него тождественны с атомами души); эти атомы имели вид мельчайших гладких шариков, чем объяснялись их подвижность и способность проникать во все другие тела. Но уже любая из трех прочих стихий не состояла из однотипных атомов, а представляла собой «панспермию», т. е. смесь атомов всевозможных форм и размеров. Различия между этими тремя стихиями имели, так сказать, статистический характер и определялись преобладанием в одних случаях атомов более мелких и гладких (воздух), а в других — более тяжелых и шероховатых (земля).

Другую гипотезу о форме мельчайших частиц, из которых состоят элементы, через две с лишним тысячи лет после Демокрита выдвинул Декарт (в трактате «О свете»). Декарт не называл эти частицы атомами, ибо они у него не были неделимыми: он именовал их «корпускулами». Частицы земли, по Декарту, были более крупными и тяжелыми, чем частицы других элементов, и имели углова-

тую, неправильную форму. Частицы воздуха и воды (Декарт не различал эти две стихии) были мельче, имели закругленную форму и оказывались поэтому более подвижными. Наконец, частицы огня вообще не имели фиксированной формы; они были гибкими и заполняли промежутки между частицами других элементов (напомним, что Декарт отрицал возможность существования пустого, не заполненного материей пространства). О внутренней структуре всех этих частиц у Декарта не было и речи.

Представления Декарта были очень характерны для механистического склада мышления нового времени. Механистический материализм XVII—XVIII вв. не допускал и мысли, что микрочастицы или атомы могли иметь геометрически завершенные формы типа правильных многогранников, обладать симметричной структурой, быть красиво и гармонично построенными. Для сторонников подобного мировоззрения эти частицы ассоциировались скорее с мельчайшими камешками или с пылинками, которые представляют собой осколки, обладающие самыми разнообразными и почти всегда неправильными формами. Представителям науки этого типа были гораздо ближе и понятнее представления античной атомистики Демокрита — Эпикура — Лукреция, допускавшей существование атомов всевозможных форм, в том числе атомов неправильных, крючковатых, снабженных всевозможными выступами и зацепками (ибо эта атомистика не представляла себе другого способа соединения атомов, кроме чисто механического сцепления). От платоновских представлений о мельчайших структурных единицах материи, обладающих геометрически правильными, совершенными формами, все это было очень далеко.

В наше время гипотеза Платона о правильных многогранниках представляется, может быть, и наивной, но, во всяком случае, далеко не столь нелепой, какой она могла казаться 200—300 лет назад или даже в прошлом столетии. В современных нам концепциях о строении материи проблемы геометрической структуры и связанные с ними проблемы симметрии имеют первостепенное значение. Кристаллография, структурная химия, рентгеноструктурный анализ, свойства симметрии молекул, атомов и элементарных частиц и связанная со всем этим разработка теоретико-групповых математических методов — вот важнейшие этапы развития науки, выдвинувшие на первый план

вопросы структуры. Напомним также о резко возросшей роли структурных представлений и методов в других разделах знания, о появлении таких направлений, как структурализм, системный анализ и т. д. В свете этих особенностей современной науки гипотеза Платона об элементарных правильных многогранниках представляется гораздо более естественной, чем классическая атомистика, допускавшая существование атомов бесконечно разнообразных и в подавляющей своей части совершенно неправильных форм. Мы теперь знаем, что реальный микромир не таков: он построен гораздо экономнее, правильнее и красивее.

Из математики нам известно, что существует пять и только пять правильных выпуклых многогранников. Доказательство того, что их больше пяти быть не может, содержится в «Началах» Эвклида, причем автором этого доказательства считается Теэтет. Мы знаем, что в течение нескольких лет Теэтет состоял в Академии и был близок к Платону, и этой близостью можно объяснить то обстоятельство, что Платон оказался знакомым с новейшими в то время открытиями в области стереометрии.

Итак, правильных многогранников Платон знал пять, а число элементов (стихий), по его представлениям, было равно четырем. Следовательно, из пяти многогранников надо было выбрать четыре, которые можно было бы сопоставить со стихиями. Какими соображениями руководствовался при этом Платон? Прежде всего тем, что некоторые элементы, как он считал, могли переходить друг в друга. Преобразование одних многогранников в другие могли быть осуществлены путем перестройки их внутренней структуры. Но для этого в данных телах нужно было найти такие структурные элементы, которые были бы для них общими. Из внешнего вида правильных многогранников явствует, что грани трех многогранников — тетраэдра, октаэдра и икосаэдра — имеют форму равносторонних треугольников (рис. 1). Если подобрать эти тела таким образом, чтобы грани их имели одинаковую площадь (т. е. чтобы ребра их были равными по длине), то тогда нетрудно будет получить соотношения, по которым одни многогранники будут переходить в другие.

1 октаэдр ⇆ 2 тетраэдра
1 икосаэдр ⇆ 5 тетраэдров
2 икосаэдра ⇆ 5 октаэдров

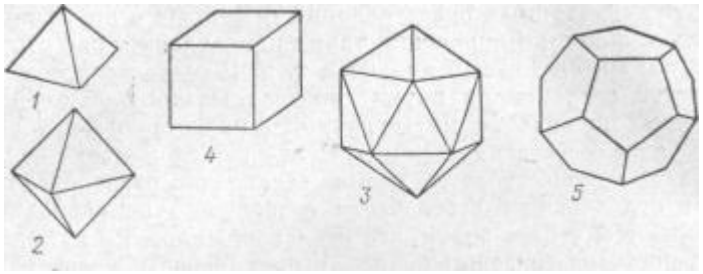

Рис. 1. 1. Тетраэдр (огонь). 2. Октаэдр (воздух). 3. Икосаэдр (вода). 4. Куб (земля). 5. Додекаэдр (модель Вселенной, в «Эпиномисе» — эфир).

При таких перестройках равносторонние треугольники, образующие грани этих тел, играют роль простых структурных деталей, не подлежащих каким-либо изменениям. Два оставшихся многогранника — куб и додекаэдр — построены: первый — из квадратов, а второй — из правильных пятиугольников, поэтому они не могут преобразовываться ни друг в друга, ни в рассмотренные три тела. Как бы мы ни делили квадрат, являющийся гранью куба, мы никогда не сможем разбить его на равносторонние треугольники. То же относится и к пятиугольникам, образующим грани додекаэдра. Это означало, что если мы придадим частицам трех стихий формы тетраэдра, октаэдра и икосаэдра, а частицы четвертой стихии будем считать кубами или додекаэдрами, то эта четвертая стихия не сможет переходить в три других, а всегда будет оставаться сама собой. Платон решил, что такой стихией может быть только земля и что мельчайшие частицы, из которых земля состоит, должны быть кубами. Тетраэдру, октаэдру и икосаэдру были сопоставлены соответственно огонь, воздух и вода.

Что касается пятого многоугольника — додекаэдра, то он остается не у дел. По поводу него Платон ограничивается в «Тимее» замечанием, что «его бог определил для Вселенной и прибегнул к нему, когда разрисовывал ее и украшал» (55 с). Эта идея позднее усиленно разрабатывалась неоплатониками. В «Послезаконии» («Эпиномис») — диалоге, автором которого многие исследователи считают ученика Платона Филиппа Опунтского,— вводит-

Наименование многоугольника	Число граней	Форма граней	Стихия
Тетраэдр	4	Равносторонние треугольники	Огонь
Куб	6	Квадраты	Земля
Октаэдр	8	Равносторонние треугольники	Воздух
Додекаэдр	12	Пятиугольники	Эфир (в «Эпиномисе»)
Икосаэдр	20	Равносторонние треугольники	Вода

ся пятый элемент, эфир, частицам которого придается форма додекаэдра.

Отсюда вытекает, что в качестве элементарных структурных единиц мира вещей Платон мог бы взять равносторонние треугольники и квадраты, служащие гранями четырех правильных тел, выбранных им в качестве мельчайших частиц четырех элементов. Он, однако, поступает по-другому: эти фигуры представляются ему недостаточно элементарными. Он еще дальше разбивает данные треугольники на шесть прямоугольных треугольников, стороны которых относятся друг к другу, как 1:1/2:У3/2, а квадраты — на четыре_равнобедренных треугольника с отношениями сторон 1:У2/2:Т2/2 (рис. 2). Именно эти два типа треугольников, не сводимых друг к другу, и являются, по Платону, предельными элементами, или «буквами», мира вещей.

Это предположение, пожалуй, в большей степени, чем что-либо другое, сделало платоновскую теорию микромира предметом насмешек со стороны представителей «здравого смысла» всех последующих эпох. Весь мир у Платона состоит из математических треугольников — разве это не нелепо?!

Действительно, с точки зрения здравого смысла, носителем которого, в частности, можно считать позитивистскую науку XIX в., рассуждения Платона по поводу элементарных треугольников представляются нелепыми. Но с точки зрения того же здравого смысла не менее нелепыми

должны казаться многие идеи современной физики, на первый взгляд очень странные, а порой почти абсурдные, которые, однако, доказали свою плодотворность и прочно вошли в арсенал принятых физических представлений.

В качестве примера таких «полуабсурдных» идей назовем гипотезу кварков, в течение ряда лет находящуюся в центре внимания физиков, работающих в области теории элементарных частиц. Как известно, кварками американский физик К. Гелл-Манн назвал гипотетические простей-

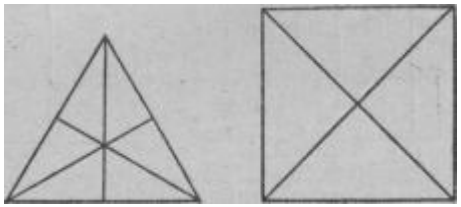

Рис. 2.

шие структурные единицы материи, из которых построены все прочие так называемые элементарные частицы. Хотя сами кварки никем и никогда не наблюдались, тем не менее гипотеза кварков оказалась весьма полезной, так как позволила внести известный порядок в теперь уже огромное множество элементарных частиц и объяснить существование ряда групп или семейств частиц, обладающих сходными свойствами. В качестве любопытного совпадения укажем на то, что у кварков имеются некоторые черты, в чем-то сближающие их с платоновскими элементарными треугольниками. И те и другие не существуют отдельно, самостоятельно. Платоновские треугольники являются лишь частью структуры правильных многогранников: как только эти последние разрушаются, треугольники тут же перестраиваются, образуя новые многогранники. Кварки, по-видимому, тоже имеют смысл лишь как часть структуры более сложных частиц: несмотря на все усилия экспериментаторов, их пока не удалось обнаружить в изолированном состоянии и неясно, будет ли это когда-либо сделано. Как и свойства треугольников, свойства кварков в значительной степени определяются числом три: во-первых, существует всего три рода кварков (если не считать антикварков, которым у Платона нет соответствия); во-вторых, электрический заряд кварка равен одной трети заряда электрона, т. е. минимального встречающегося в

природе заряда; в-третьих, барионный заряд кварка также равен одной трети и т. д.

Это, конечно, чисто внешняя, случайная аналогия, которой нельзя придавать серьезного значения. Мы говорим об этом лишь потому, что с точки зрения науки, основывающейся на здравом смысле, гипотеза кварков может показаться таким же «вздором», как и гипотеза платоновских треугольников.

У исследователей, занимавшихся платоновской теорией микромира, дебатировался следующий вопрос: следует ли считать элементарные треугольники Платона чистыми математическими формами или же он понимал их как вещественные образования, возникшие из первичной материи, Восприемницы и Кормилицы всего сущего?

По мнению В. Гейзенберга, представляя элементы мира вещей в виде многогранников, которые в свою очередь распадались на треугольники двух родов, Платон сводил материю к математическим формам, что, впрочем, по мнению того же Гейзенберга, делает и современная физика[6]. С другой стороны, Я. Г. Дорфман[7] полагал, что треугольники Платона следует считать материальными и субстанциальными. Это явствует хотя бы из свойства весомости, которое им приписывает Платон (Тимей 58 b). А это означает, что они в отличие от математических треугольников должны обладать некоей конечной толщиной, о которой Платон, по-видимому, не считал нужным говорить, так как считал ее исчезающе малой по сравнению с линейными размерами самих треугольников.

Нам представляется, что ни та, ни другая точка зрения не может считаться верной, ибо она подходит к вопросу с позиции антитез нашего времени. Разумеется, конкретные единичные треугольники, являющиеся простейшими элементами чувственно-воспринимаемого мира вещей, подчиняющихся законам необходимости, не были для Платона идеальными формами, хотя и уподоблялись им. В этом смысле их можно считать вещественными, откуда, впрочем, не следует, что они обязательно должны обладать конечной толщиной (это для греков того времени

[6] См.: *Гейзенберг В.* Физика и философия. Перевод с немецкого И. А. Акчурина и Э. П. Андреева. Общая редакция и послесловие М. Э. Омельяновского. М., 1963.

[7] См.: *Дорфман Я. Г.* Всемирная история физики с древнейших времен до конца XVIII века. М., 1974.

могло и не быть необходимым атрибутом вещественности). Кроме того, не забудем, что в данном случае речь идет о микромире — о крайних, далее неразложимых, элементах сущих вещей. Представляется вполне вероятным, что Платон не приписывал этим элементам («буквам») тех свойств, которые присущи вещам, воспринимаемым нашими органами чувств.

Не так ли обстоит дело и в микромире современной теоретической физики? Мы знаем, что пространственно-временное описание частиц этого микромира может быть осуществлено лишь в достаточно жестких пределах, устанавливаемых так называемыми соотношениями неопределенности. А по мнению некоторых теоретиков (например, Чу), физика вообще должна отказаться от попыток приписывать элементарным частицам какие-либо пространственно-временные характеристики. И тем не менее эти элементарные частицы являются мельчайшими структурными единицами вещей, существующих в пространстве и времени. Здесь опять-таки имеет место аналогия, и притом, возможно, гораздо более глубокая, чем это представляется на первый взгляд.

В этой связи весьма интересен вопрос о взаимоотношении платоновских треугольников (и образующихся из них многогранников) и первоматерии — Кормилицы и Восприемницы. Сам Платон уклоняется от ответа на этот вопрос. О первоматерии он говорит с величайшей осторожностью, называя ее таким видом (εἶδος), который труден для понимания. Именно поэтому он и пользуется образными, описательными выражениями: восприемница, кормилица. Она может принимать все формы (растекаться влагой, пламенеть огнем и т. д.), не являясь ни одной из них. Она — что-то неуловимое, незримое и бесформенное.

Мы можем сказать, что здесь мы присутствуем при зарождении понятия материи, и именно поэтому высказывания Платона так осторожны и неопределенны. Но попытаемся спросить себя: далеко ли мы ушли от Платона в понимании материи? В философском плане мы говорим, что материя — объективная реальность, существующая независимо от нашего сознания и данная нам в наших ощущениях. Но что такое материя в физическом плане? В прошлом столетии физикам было гораздо легче ответить на этот вопрос: с точки зрения научных представлений того времени материей называлось все то, что имело

массу и вес, что состояло из атомов и молекул. Правда, для объяснения некоторых явлений к этому добавлялась еще невесомая материя — эфир. Но и эфир обладал рядом сугубо материальных свойств: упругостью, способностью передавать энергию, быть увлекаемым (или не быть увлекаемым) весомой материей. Теперь же, в XX в., когда физика оперирует такими понятиями, как виртуальные частицы, состояния с отрицательной энергией (и, следовательно, совершенно парадоксальным поведением частиц, занимающих эти состояния), гравитационные волны, как те же неуловимые кварки, о которых говорилось выше, понятие физической материи стало гораздо более неопределенным, и физики могут отнестись с невольной симпатией к словам Платона о том, что «обозначив ее как незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид, чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый, мы не очень ошибемся» (Тимей 51а — в).

Вернемся теперь к четырем элементам, мельчайшими структурными единицами которых служат четыре правильных многогранника. Какими соображениями руководствовался Платон, приписывая частицам огня форму тетраэдра, частицам земли — форму куба и т. д.? Здесь он учитывает чувственно-воспринимаемые свойства соответствующих стихий. Огонь — наиболее подвижная стихия, он обладает разрушительным действием, проникая в другие тела (сжигая или расплавляя, или испаряя их); при соприкосновении с ним мы испытываем чувство боли, как если бы мы укололись или порезались.

Какие частицы могли бы обусловить все эти свойства и действия? Очевидно, наиболее подвижные и легкие частицы, и притом обладающие режущими гранями и колющими углами. Из четырех многогранников, о которых может идти речь, этим условиям в наибольшей степени удовлетворяет тетраэдр. Поэтому, говорит Платон, образ пирамиды (т. е. тетраэдра) и должен быть, в согласии с правильным рассуждением и с правдоподобием, первоначалом и семенем огня (Тимей 56в). Наоборот, земля выступает в нашем опыте как самая неподвижная и устойчивая из всех стихий. Поэтому частицы, из которых она состоит, должны иметь самые устойчивые основания. Из всех четырех тел этим свойством в максимальной мере обладает куб. Поэтому мы не нарушим правдоподобия, если припишем частицам земли кубическую форму (Ти-

мей 56а). Аналогичным образом с двумя прочими стихиями мы соотнесем частицы, обладающие промежуточными свойствами.

Мы видим, каким образом принцип правдоподобия сочетается у Платона с использованием данных повседневного опыта. Любопытно, что Платон почти не касается других, чисто спекулятивных, мотивов (например, связанных с теорией пропорций), которые играли решающую роль в построении его космологической концепции и которые могли оказать влияние и на некоторые аспекты его теории строения вещества. Не упоминает он также и своих предшественников в этой области, хотя такие предшественники, несомненно, должны были быть[8].

Правда, сам Тимей, выступающий в данном случае в качестве профессора, читающего лекцию об устройстве мироздания, является, по всем данным, представителем пифагорейской школы. Однако до сих пор неясно, существовал ли Тимей как историческая личность или же он был фиктивным персонажем, придуманным Платоном для того, чтобы не делать автором космологических и физических теорий его обычного героя — Сократа, ибо это слишком не вязалось бы с образом последнего. Во всяком случае, другие философы того времени (например, Аристотель и его ученики — Феофраст, Эвдем и пр.) ничего о Тимее не сообщают. Сочинение же «О мировой душе», которое начиная со II в. н. э. приписывалось Тимею, представляет собой всего лишь сокращенное и малокомпетентное изложение платоновского «Тимея», составленное в позднеэллинскую эпоху и не имеющее самостоятельного значения.

Дальнейшее рассмотрение платоновской теории четырех элементов выявляет ее своеобразие, резко выделяющее ее из числа прочих учений древности, базировавшихся на тех или иных представлениях об элементах. Выше цитировалось заявление Платона, что четыре так называемые

[8] **Указание на наличие таких предшественников имеется в аристотелевском трактате «О небе». Разбирая различные точки зрения по поводу элементов, Аристотель останавливается на учении, согласно которому огонь признавался единственным первоначалом всех вещей. Некоторые сторонники этого учения, говорит он, полагали, что огонь состоит из мельчайших частичек, имеющих форму пирамиды (т. е. тетраэдра). Аристотель приводит аргументы этих мыслителей, не называя, однако, их имен (О небе III, 5, 304а, 10—18).**

«буквы» (стихии) не следовало бы относить даже к категории слогов. И это действительно так, причем не только потому, что частицы четырех стихий не могут считаться простыми, далее неразлагаемыми и неделимыми единицами, но и потому, что частицы одного и того же рода отнюдь не всегда тождественны друг другу. Это происходит по той причине, что из одинаковых треугольников можно построить правильные многогранники, во всем подобные друг другу, но отличающиеся только размерами.

Разумеется, на построение больших многогранников пойдет значительно большее число элементарных треугольников, чем на построение малых, тем не менее эти относительно большие тела будут все же достаточно малыми, чтобы находиться ниже границы, за которой вещи становятся чувственно воспринимаемыми. А раз так, то могут существовать частицы огня, имеющие различную величину; то же относится к частицам земли, воды и т. д.

Каждая стихия является, таким образом, не одним качественно-определенным веществом, смешивающимся с другими качественно-определенными веществами в тех или иных пропорциях (как это имеет место, например, у Эмпедокла), а, скорее, целым классом веществ, обладающих некоторыми общими свойствами, но в чем-то могущих существенно отличаться друг от друга.

Не случайно, излагая свою теорию строения вещества, Платон никогда не называет четыре стихии терминами στοιχεία или ἀρχαί, а говорит о четырех родах тел (σωμάτων, τέττοφα γένη или просто τά γένη). Эти четыре рода не тождественны огню, воздуху, воде и земле в обычном, общепринятом понимании: правильнее было бы их обозначить как классы соответственно огнеподобных (или огнеобразных), воздухоподобных, водоподобных и землеподобных веществ. С точки зрения современной физики четыре рода Платона аналогичны четырем агрегатным состояниям вещества; в конкретных примерах, которые затем разбирает Платон, эта аналогия становится особенно разительной.

Какие же разновидности выделяет Платон в каждом из четырех классов? Он указывает, например, что существует несколько видов огня. Во-первых, это само пламя, которое и жжет, и светит. Во-вторых, истечение пламени, которое не жжет, но доставляет глазам свет; это то, что мы назвали бы теперь лучистой энергией. В-третьих, одним

из видов огня Платон считает то, что после угасания пламени остается в горячих углях. Это — тепло, понимаемое как вещественная субстанция (теплород!). Таким образом, и пламя, и свет, и тепло являются, по Платону, различными видами огня, или различными представителями класса огнеобразных веществ.

Как и огонь, воздух также имеет несколько разновидностей. Прозрачнейшую из них Платон называет эфиром, следуя традиции, идущей еще от Гомера и воспринятой потом Эмпедоклом (в отличие от Анаксагора, у которого эфир отождествлялся с огнем). Другая разновидность воздуха — более мутная — именуется им туманом и мглой.

Большой интерес с точки зрения физики представляет рассмотрение разновидностей воды (Тимей 58d — 59c). Прежде всего вода делится на два рода — жидкий и плавкий; первый из них охватывает всевозможные жидкости, а второй — твердые тела, способные плавиться под действием огня (прежде всего это, конечно, металлы).

Различия в свойствах обоих этих родов водоподобных тел определяются их микроструктурой. Первый жидок потому, что состоит из частиц воды, обладающих разной величиной: в силу своей неоднородности эти частицы не могут плотно скрепиться и легко перемещаются друг относительно друга — как сами по себе, так и под воздействием внешних причин. Наоборот, второй род состоит из крупных и однородных частиц; «он устойчивее первого и тяжел, ибо однородные частицы крепко сплачиваются между собой. Однако от вторжения огня и его разрушительного действия он теряет свою однородность, вследствие чего обретает большую причастность к движению, а раз став подвижной, эта вода под давлением окружающего воздуха распространяется по земле. Каждый из этих процессов получил свое название: когда твердая масса разрушается, *о* ней говорят, что она плавится, а когда она затем расходится по земле — что она течет. Но если огонь снова вытесняется наружу, он уходит, разумеется, не в пустоту, а потому окружающий воздух оказывается сдавлен и сам давит на плавкую и пока еще подвижную массу; последняя вынуждена заполнить промежутки, оставленные огнем, и увеличить свою концентрацию. Сжатая таким обзом, она снова становится однородной — ведь огонь, этот виновник неоднородности, ушел... Уход огня мы называем охлаждением, а чтобы обозначить наступившее после него

уплотнение, мы говорим, что масса «застывает» (Тимей 58e — 59a).

В приведенной цитате мы позволили себе немного отойти от перевода С. С. Аверинцева, допустив известную модернизацию некоторых терминов и оборотов (разумеется, с сохранением их общего смысла). При этом физический стиль мышления Платона, когда он говорит о процессах, связанных с перестройкой микроструктуры вещества, выступает особенно отчетливо.

Далее Платон называет некоторые разновидности плавкого рода водообразных тел: золото, которое состоит из самых мелких и однородных частиц воды и потому имеет наибольшую плотность, далее сталь (именуемая в тексте Платона «адамантом») и, наконец, медь. Последняя содержит в себе небольшую примесь земли; когда эта примесь отделяется и становится видимой, мы именуем ее ржавчиной.

Что касается воды в узком смысле слова, то, будучи жидкой, она представляет собой смесь частиц воды с частицами огня. При удалении последних вода застывает и становится либо льдом (градом), либо снегом — в зависимости от того уплотнения, которое она при этом претерпевает. Из других видов водообразных тел, содержащих в себе огонь и потому жидких, Платон останавливается на соках, образующихся в растениях. Он перечисляет четыре вида жидкостей, обладающих специфическими свойствами: вино, разогревающее душу, а вместе с ней и тело; прозрачные, блестящие и лоснящиеся масла (к которым относятся смола, касторовое масло, елей и др.); мед, расширяющий суженные поры рта и вызывающий этим ощущение сладости; наконец, щелочь, характеризующаяся способностью разъедать плоть и пениться.

К разновидностям земли Платон относит камень, горшечную глину, соль, стекло, воск и т. д. Различия между ними обусловлены как величиной входящих в их состав частиц земли, так и наличием в них примесей прочих стихий, главным образом воды. Твердые камни (минералы) образуются в результате полного удаления частиц воды и воздуха; при этом частицы земли занимают образовавшиеся пустоты и настолько уплотняются, что между ними уже не остается промежутков, куда могли бы проникать частицы обеих удаленных стихий. Если камень состоит из равных и однородных частиц земли, он дает прозрачные

и красивые разновидности; в противном случае получаются менее красивые, непрозрачные камни. Твердые камни могут быть разрушены только под действием огня, частицы которого, будучи мелкими и подвижными, способны проникать в небольшие промежутки, имеющиеся между частицами земли в камне. Менее плотные разновидности земли могут подвергаться разрушению и под действием двух других стихий. Некоторые из них представляют собой смеси частиц земли и частиц воды, причем одни из них содержат меньше воды, чем земли,— таковы все виды, родственные стеклу, а также так называемые плавящиеся камни. Другие, напротив, содержат больше воды — это, например, мягкие тела из ряда восков и благовонных курений. Платон подробно останавливается на превращениях, которые претерпевают те или иные землеподобные тела под действием частиц прочих стихий. Однако для нас представляют интерес не столько его соображения по поводу частных случаев превращений, сколько те общие закономерности, которые он при этом формулирует.

Самая возможность превращений и изменений вещества обусловлена у Платона взаимодействием разнородных частиц в этом веществе. Если тело состоит из однородных и равновеликих частиц и при этом не подвергается никаким воздействиям извне, то в нем не может происходить никаких процессов. Коротко говоря, «внутри того, что однородно, движения быть не может» (Тимей 57е). Это положение можно выразить в терминах современной физической химии: однофазная однородная система находится в устойчивом состоянии[9].

Другое дело, когда вещество представляет собой смесь частиц нескольких, скажем, двух родов («двухфазная система»). В этом случае между разнородными частицами начинается борьба, которая в конце концов заканчивается либо обособлением частиц каждого рода, либо же разрушением и перестройкой более слабых или малочисленных частиц. Наиболее бурные процессы имеют место в тех случаях, когда одним из компонентов смеси оказывается огонь, ибо миниатюрные подвижные частицы огня обла-

[9] **Сопоставление превращений вещества у Платона с фазовыми превращениями в современной физико-химической науке было проведено Я. Г. Дорфманом *(Дорфман Я. Г.* Всемирная история физики с древнейших времен до конца века. М., 1974).**

дают, по Платону, особой агрессивностью. Будучи снабжены режущими ребрами и острыми, колющими углами, тетраэдры огня проникают в промежутки между частицами другого рода, рассекают их и рассеивают. Если частицами другого рода оказываются кубические частицы земли, то осколки последних, рассеченные огнем, носятся либо в самом огне, либо в воздушной или водяной сфере (если им доведется там оказаться) до тех пор, покуда они не повстречаются друг с другом и снова не соединятся в виде частиц земли (того же или иного размера), ибо принять другую форму, кроме кубической, осколки частиц земли не могут.

В качестве двухфазной системы другого типа рассмотрим смесь частиц огня и воды, В этом случае осколки рассеченных частиц воды могут перестроиться и образовать частицы как воздуха, так и огня. Частицы воздуха в свою очередь подвергнутся воздействию частиц огня и в случае преобладания последних сами расщепятся на частицы огня согласно следующей реакции:

1 частица воды (1 икосаэдр)— •

2 частицы воздуха (2 октаэдра) +1 частица огня (1 тетраэдр) - 5 частиц огня (5 тетраэдров).

В конце концов, если огонь одержит верх, все частицы воды, находившиеся в смеси, перейдут в частицы огня, и тогда установится равновесие. Но возможен и другой вариант: в тех случаях, когда частицы огня окажутся захваченными большими массами воды, суммарная реакция пойдет в противоположном направлении и в результате частицы огня вынуждены будут перестроиться в частицы воды. Разумеется, некоторые из частиц, оказавшихся в меньшинстве, могут «спастись бегством», выделившись из смеси и соединившись с родственными им частицами, находящимися в другом месте. Аналогичная борьба будет происходить и в системах огонь — воздух и воздух — вода.

Суть этой борьбы, описанной Платоном с подлинно художественной выразительностью (Тимей 56 а — 57 в), может быть резюмирована в форме следующего положения: в системе, состоящей из смеси частиц двух родов, количественно преобладающие и более устойчивые частицы в конце концов уничтожат частицы другого, более слабого рода, либо разрушив их и заставив перестроиться, либо же вытеснив их за пределы системы.

Руководствуясь такого рода общими положениями, Платон рассматривает ряд процессов, взятых из повседневного человеческого опыта, делая в заключение следующее замечание:

«Было бы не слишком сложным делом перебрать таким образом все прочие примеры этого рода, продолжая следовать идее правдоподобных рассуждений. Тот, кто отдыха ради отложит на время беседу о непреходящих вещах ради этого безобидного удовольствия — рассматривать по законам правдоподобия происхождение вещей,— обретет в этом скромную и разумную забаву на всю жизнь» (Тимей 59 с — d).

Для Платона это было лишь безобидным удовольствием, скромной и разумной забавой. Он не предвидел, да и не мог предвидеть, что с течением времени «рассмотрение происхождения вещей» коренным образом изменит весь строй человеческой жизни и станет всем, чем угодно, но только не безобидной забавой.

И все же мы, люди XX века, не можем не поражаться интуиции ученого-естествоиспытателя, которую обнаруживает Платон в своих «правдоподобных рассуждениях». Мы имели возможность убедиться, что в этих рассуждениях, изложенных на небольшом числе страниц всего лишь одного сочршения — «Тимея», неожиданно появляются идеи, нашедшие развитие в ряде областей науки, о которых античность не имела ни малейшего представления: в атомной физике, молекулярной химии, теории элементарных частиц, теории фазовых превращений... Не удивительно поэтому, что исследователи, писавшие о физических воззрениях Платона, озаглавливали свои работы самым различным образом. Это и «Строение и разрушение атома согласно «Тимею» Платона» (П. Фридлендер) [10], и «Химия Тимея» (Е. Брейнс) [11] и «Молекулярное учение Платона» (Я. Дорфман) [12]. А что касается Гейзенберга, то он особенно подчеркивает близость концепций Платона современным тенденциям развития теории элементарных частиц [13]. На самом же деле в «Тимее» заключены идеи (догадки?), имеющие отношение и к тому, и к другому, и к третьему, и к четвертому.

Атомистическая концепция, изложенная в «Тимее» Платона, не только стоит особняком в античной науке: она представляет собой поразительное, уникальное и в каких-то отношениях провидческое явление в истории европейского естествознания.

[10] См.: *Friedlaender P.* Structure and destruction of the atom accopding to Plato's Timaeus. Univers. of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1949.

[11] См.: *Bruins E. M.* La chimie du Timee.— Revue de metaphysique et de morale, 56 annee (1951), N 3.

[12] См.: *Дорфман Я. Г.* Всемирная история физики с древнейших времен до конца XVIII века. М., 1974.

[13] См.: *Гейзенберг В.* Физика и философия. Перевод с нем. И. А. Акчурина и Э. П. Андреева. Общ. ред. и послесл. М. Ю. Омельяновского. М., 1963.

ПЛАТОНОВСКАЯ ТЕОРИЯ ОСНОВАНИЯ ПОЛИСА И ЭЛЛИНСКАЯ КОЛОНИЗАЦИОННАЯ ПРАКТИКА

В. П. ЯЙЛЕНКО

Молодой Платон хотел посвятить себя практической государственной деятельности (Epist. 7, 324 в — с), но афинская действительность рубежа V—IV вв. до н. э., наполненная кровавой политической борьбой, очень скоро разбила иллюзии лиричного по натуре[1] юноши, и он отстранился от участия в государственных делах (Epist. 7, 324-325) 2. Однако Платон, видя, что справедливые законы пали, он, по собственному признанию, «с одной стороны, не перестал обдумывать, каким образом может произойти улучшение писаных законов и нравов, в том числе государственного устройства в целом, а с другой — что касалось (моей) практической деятельности — постоянно выжидать подходящего случая» (Epist. 7,325 е — 326 а).

Одной из целей его дальнейшей деятельности стало желание дать людям справедливые законы, которые были бы основой разумного и гармоничного общественного устройства. Однако первый проект наилучшего государственного строя, изложенный в «Государстве» (380 — 370 гг. до Н. э.)[3], оказался в высшей степени идеалистичным и абсолютно неприложимым к действительности. Платон же стремился к практической перестройке человеческого бытия, и это заставило его пристальней вглядеться в реальную жизнь. Его возвышенный ум спустился из заоблачных высот идеального на землю, но не в городскую толчею и суетность, а словно на высокогорные луга, изредка посещаемые людьми: на склоне своих лет, где-то на протяжении 360 — 350 гг., в «Законах» он изложил второй проект наилучшего государственного устройства, уже гораздо более связанного с действительностью (Legg. 746 в — с)[4].

Платон не отказался от своего первого проекта, он по-прежнему считал его лучшим (739 в — е), но долгий опыт показал философу, что с жизнью и ее законами рано или поздно приходится считаться (746 в — с). И хотя «Законы» во многом соприкасались с действительностью, Платон понимал, что и второй его проект слишком идеален для практического претворения в жизнь (739 а — е, 745 е —746 а). Он хотел, если судьбе будет угодно, написать и третий проект наилучшего государственного устройства (739 е), который был бы наиболее реалистичным по характеру, но смерть помешала этому.

«Законы» обширны, они охватывают самые разнообразные проявления человеческого общежития. Внимательное рассмотрение этого трактата показывает, что Платон, создавая свою теорию государственного устройства, во многом отталкивался от реальности, и это обстоятельство в определенной степени придает труду философа характер исторического источника.

В XVIII—XIX вв. ученые не баловали вниманием это грандиозное по содержанию и характеру сочинение, считая его целиком утопией, и лишь в текущем столетии была осознана его историческая ценность. В ряде специальных работ были подробно проанализированы многие вопросы, поставленные Платоном в «Законах», такие, как философская система в целом, политическая теория государства, социальное устройство полиса, формы собственности, экономика, юриспруденция, педагогика, религия, рабо-

[1] Об этом свидетельствуют дошедшие под его именем эпиграммы: Anthologia Graeca Palat. V 78-80; VI 1 43; VII 669-670; IX 51, 506, 747, 823; XVI 13.

[2] Здесь и далее используются данные платоновских писем. Вопрос об их подлинности чрезвычайно сложен: уже в древности сомневались в принадлежности Платону некоторых из приписываемых ему 13 писем. Гиперкритика XIX в. полностью отмела их из числа исторических источников как очевидные подделки. Однако в текущем столетии филологические исследования установили несомненную подлинность ряда писем.— 3, 7, 8, 13-го (см.: *Hackforth* Я. The Authorship of the Platonic Epistles. Manchester, 1913, p. 52—69, 84—154, 166—189; *Morrow G. R.* Studies in the Platonic Epistles. Urbana, 1935, p. 47—52, 80—105. Ср., однако, новые дискуссионные работы в кн.: Pseudopigraphia I. Entretiens sur l'antiquite classique, t. 18. Geneve, 1972, p. 105—130, 131—143, 147—175, 176—187). О наиболее обширном письме 7 см.: *Edelstein L.* Plato's Seventh Letter, Leiden, 1966.

[3] Далее все даты — до нашей эры.

[4] Дальнейшие ссылки на страницы платоновского корпуса без указания произведения имеют в виду «Законы».

владение и т. д.[5] Эти исследования позволили конкретно определить точки соприкосновения между утопическим государством Платона и действительностью, в первую очередь — афинской. Но многие стороны этого энциклопедического по характеру трактата еще не разработаны: к их числу принадлежит и вопрос о платоновской теории основания полиса, исследуемый в данной статье[6].

Создание утопического государства в «Законах» мыслится как реальный процесс основания города и его социально-политического организма. Платон даже стремится придать своему проекту в какой-то степени реальный характер, указывая, что он сделан по случаю предстоящего основания критской колонии Магнезии (702с — d, 752d — 753а, 754 в - d, 848 d, 860 е, 919 d и др.)[7].

[5] Об этом см. работы: *Трубецкой Е. Я.* Социальная утопия Платона.— Вопросы философии и психологии, 1908, № 91, с. 1—44; 1908, № 92, с. 119—185; *Espinas K.* L'art economique dans Piaton.— Revues des etudes grecques, 1914, N 27, p. 105—129, 236—265; *Ritter G.* Piaton, Bd. 2. München, 1923, S. 657 ff; *Bisinger /.* Der Agrarstaat in Piatons Gesetzen.—Klio, 1925, Splbd. 17; *Becker W.* Piatons Gesetze und das griechische Familienrecht. München, 1932; *Lauffer S.* Die platonische Agrarwirtschaft.—Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftgeschichte, 1936, N 29, S. 233—269; *Morrow G. R.* Plato's Law of Slvaery in its Relation to Greek Law. Urbana, 1939; *Barker E.* Political Theory. Plato and His Predecessors. London. 1947, p. 292—382; *Müller G.* Studien zu den platonischen Nomoi. Köln, 1951; *Vanhoutte M.* La philosophie politique de Piaton dans les «Lois». Louvain, 1953; *Luccioni L* La pensee politique de Piaton. Paris, 1958; *Weill R.* L'«archeologie» de Piaton. Paris. 1959; *Görgemanns A.* Beiträge zur Interpretation von Piatons Nomoi. München 1960; *Morrow G. R.* Plato's Cretan City. Princeton, 1960, p. 103, ff; *Saunders T.* 7. The Property Classes and the Vatue of the KLHPOE in Plato's Laws.— Eranos, 1961, N 59, p. 29—39; *Crombie I. M.* An Examination of Plato's Doctrinea. London, 1962, p. 169 ff, 329 ff, 380 ff; *Borecky B.* Die sozialökonomischen Grundlagen der grichischen Polis und Piatons Gezetzesstaat.—Eirene, 2. Praha, 1964, S. 81—95; *Sandvoss E.* Soteria. Philosophische Grundlagen der platonischen Gesetzgebung. Göttingen, 1971; *Saunders T. J.* Notes on the Laws of Plato. London. 1972; и др.

[6] Градостроительный аспект трактата исследовал Г. А. Кошеленко в работе «Градостроительная структура «идеального» полиса» (ВДИ, 1975, № 1, с. 8 и сл.).

[7] Магнезия, как полагают, была древним, но во времена Платона заброшенным городом в южной части Крита (704 с), однако его поиски в нынешней долине Мессаре положительных результатов не дали (см.: *Kem O.* Die Inschriften von Magnesia am Maeander. Berlin, 1900, S. VIII; *Morrow G. R.* Op. cit., S. 95).

Итак, обрисуем в общих чертах платоновскую теорию основания полиса и сравним ее с реалиями эллинской колонизационной практики, в особенности афинской. Прежде всего Платон указывает, что могут быть различные причины вывода колоний: недостаток земли и пропитания, гражданские междоусобицы, наконец, переселение всего города из-за поражения в войне (708 в, 840 е).

Эти причины были реально свойственны исторической Греции, например: нехватка земли в Аттике (Thuc. I 2, 6; Solo fr. 1 47—48; Diell; Plut. Solo 22, 13; Thuc I 15,1; Isoer. 4. 34—36); нехватка земли и основание колоний эллинами; недостаток пропитания (Hdt. 1,94; 4,151; Timeus apud Str. VI 257); фокейцы и теосцы, осажденные персами, покидают свои города и выселяются в колонии; Биант советует ионянам во избежание подчинения персам отплыть в Сардинию и основать там сообща город (Hdt. 1.170). Что же касается политических причин, которые также имели место в истории древнегреческой колонизации (Thuc. VI 5. 1; Str. V 241 и др.), то Платон указывает, что вывод в колонии является более мягким (πραότερος), нежели другие, способом очищения государства от людей, бунтующих вследствие недостатка пропитания (735 е — 736 а).

Такая позиция Платона перекликается с политикой Перикла, удалявшего в колонии праздные и настырные толпы демоса (Plus. Per. 11, 6). Мы имеем возможность уточнить эту характеристику Плутарха: в колонии высылались беднейшие слои афинского демоса — феты, а также зевгиты (№ 5.39—42)[8].

8 Приводимые ссылки под номерами имеют в виду следующие надписи: № 1 — киренская «клятва основателей», относящаяся к IV в., но включившая в себя текст ферского декрета VII в. об отправлении колонии в Кирену (см. об этом: *Яйленко В. П.* Греческая колонизация архаической поры в эпиграфических источниках.— ВДИ, 1973, № 2, с. 43—57); текст надписи приведен там же, с. 45—46, 53 (см. также: *Meiggs R., Lewis D.* A Selection of Greek Historical Inscriptions. Oxford, 1968, N 5; далее — ML); № 2 — локридский закон около последней четверти VI в. о разделе земли и приеме колонистов (ML, № 13 и ВДИ, 1973, № 2, с. 59—60); № 3 — локридское уложение о колонистах, отправлявшихся в Навпакт, около первой трети V в. (ML, № 20); № 4 — декрет иссейцев о разделе земли колонистами, первая половина III в. (см.: *Dittenberger W.* Sylloge inscriptonum Graecarum, t. 1. Leipzig. 1915, N 141; см. также: ВДИ. 1971, № 2.

Для основания города прежде всего необходимо выбрать подходящую местность, причем наиболее удобными Платону представляются внутренние части суши, удаленные от моря (700 a — 705 c, 745 в; ср. 706). В эллинской колонизационной практике было принято предварительное отправление людей для разведывания места будущего поселения; Hdt. II 151: разведывание местности перед основанием Кирены; Schol. Arph. Nub. 332: перед основанием Фурий афиняне послали 10 человек на разведку местности в Италии.

Далее, необходимо принести жертвы перед отправлением колонии (752 d). В греческой колонизационной практике имел место обычай запрашивать Дельфийский оракул об основании того или иного города (№ 1. 24 Hdt. 5. 42)[9], но Платон следует практике афинских колонистов, которые обходились одними собственными жертвоприношениями (№ 5. 3—6). В полном соответствии с принятым по всей Элладе обычаем платоновские колонисты переносят в основываемый город культы метрополии (738 b — d). Предусматриваемый законодателем пантеон 12 богов (745 b — e) заимствован им из аттического культа 12 богов, который переносился и в афинские колонии.

Контингент колонистов устанавливается в 5040 человек; по мнению Платона, это наиболее подходящее число граждан для нормального функционирования города (737 c— 738 a). Установленное число граждан должно всегда оставаться неизменным (740 b). Эту рекомендацию Платона можно поставить в связь с имевшим место в колонизационной практике стремлением поддерживать одно и то же или большее, но не меньшее число переселенцев; ср. № 3. 6—8: если переселившийся в Навпакт колонист захочет вернуться в метрополию, он обязан оставить вместо себя взрослого сына или брата.

с. 10, 14; полный текст надписи с именами колонистов приведен у: *Lisicar P.* Grna Korkira. Skopje, 1951, S. 98—102; № 5 — афинский декрет около 445 г. об отправлении колонии в Брею (ML, № 49); № 6 — афинский декрет примерно конца VI в. о саламинских клерухах (ML, № 14); № 7 — афинский декрет 387 г. о лемносских клерухах (см.: *Stroud R. S.* Inscriptions from the North Slope of the Acropolis.— «Hesperia», 1971, N 40, с. 163—165). Цифра после точки означает строку надписи.

[9] *Forrest W. G.* Colonisation and the Rise of Delphi.— Historia, 1957, N 6, p. 160 и сл.

Предусмотренное законодателем число граждан достаточно велико, оно составляет половину от гражданского населения Сиракуз (ср.: Epist. 7, 337 b—c) и третью-четвертую часть от афинского гражданства V—IV вв. (Plut. Per. 37. 4. Arph. Vesp. 709).

Обычно число колонистов было невелико — от 100 до 1000[10], но афинской колонизационной практике было известно отправление и больших контингентов: в 506 г. на Эвбее было оставлено 4000 клерухов (Hdt. 5, 77), а в 465 г. к устью Стримона было послано 10 000 эпойков из числа афинской и союзнической армий (Thuc. I 100.3); большое число колонистов участвовало также в основании фурий в 434 г. (Diod. XII 10-11).

В полном соответствии с греческой колонизационной практикой стоит совет Платона разделять землю только после постройки оборонительных стен (745 b — c; ср.: № 4. 4-5; Diod. XII 10.6; Paus. IV 27.3-4; Vitruv. I 4.12). Затем следует разделить город и хору на 12 частей по числу фил, определить место для акрополя и выделить темены для богов (745 b, 738 b — d). Выделение священных участков было непременным атрибутом основания эллинских колоний. По афинскому обычаю десятая часть всяких обретенных государством новых земель, в том числе и в колониях (Ael. Var. Hist. 6.1; Thuc. III 50.2), отводилась под темены, которые затем сдавались в аренду (№ 5. 9.11; Arist. Ath. Pol. 47.4. № 6.17).

Лишь после этого Платон рекомендует приступить к наделению граждан землей, причем участки должны быть по возможности равными, поэтому там, где почва хуже, они должны быть большими, а где лучше — меньшими. Общее число наделов — 5040 — должно соответствовать числу граждан, разделенных на 12 фил (737 c — e, 745 в - e).

В эллинской колонизационной практике раздел земли был одним из самых важных моментов основания города. У афинских колонистов для этого от каждой филы выде-

[10] Ср. № 4: сохранилось около 170 имен и патронимиков колонистов, всего же их было около 200. Также Hdt. 4, 148; лакедемонянин Фера отправился в колонию с тремя триаконтерами, т. е. примерно со 150 колонистами; 4, 153: Батт отплыл в Кирену на двух 50-весельных судах, т. е. примерно с тем же числом колонистов. В V в. афиняне выслали 250 колонистов в Андрос, 500 — на Наксос, 1000 — на Херсонес Фракийский и еще столько же в Бисальтию во Фракии (Plut. Per. 11, 5).

лялось по одному человеку в комиссию геономов, которая занималась разделом участков (№ 5.6—8). Распределение земли производилось, как и у Платона, сначала по филам, а затем каждый колонист получал участок в том районе, который достался его филе (Hyper. 4.16—17). Наделы колонистов на практике — и это удивительным образом согласуется с рекомендациями Платона — нередко состояли из двух участков, ближнего и дальнего (№ 4.6—7; ср.: Arist. Pol. VII 9.7-8; Xen. Vect. 4.50) 11. В городе колонисты получали ойкопедон — участок под дом и гэпедон — прилегающую площадь под хозяйственные пристройки, а также приусадебный участок (741 с; ср. 739 е).

Аналогичным образом иссейские колонисты получали ойкопедон с приусадебным участком (№ 4.4—5). Во избежание всевозможных недоразумений и междоусобиц раздел земли и жилищ производился поровну при помощи жребия (737 с, 741 в — с, 745 с; № 4.8, № 5.6—8).

Полученный надел колонист обязательно должен рассматривать как часть общеполисной собственности, настаивает Платон (740 а), и это положение в целом соответствует представлениям древних о том, что полис является верховным собственником земли всех граждан. Особенно явственно такое представление выступает в случае с афинскими клерухиями, территория которых рассматривалась в качестве государственной собственности Афин и поэтому сдавалась в аренду клерухам (Ael. Var. Hist. 6.1; № 6.3—7; № 7.4 и сл.; ср.: Hdt. 8.11).

Надел, получаемый каждым колонистом, должен считаться «первоначальным» или «основным», он является цензовым и дает его собственнику право числиться полноправным гражданином, поэтому он ни в коем случае не может быть продан (740 в, 741 в). В данном случае Платон следует практике землепользования, сложившейся в полисах с аристократическим и олигархическим строем, которые препятствовали дроблению и продаже первоначальных наделов своих граждан (Arist. Pol. II 4.4; VI 2.5; Plut. Agis. 5—1). В умеренно-олигархических государствах в IV—III вв. дозволялась продажа части «основного» надела (№ 4.8—9) [12].

[11] См.: *Яйленко В. П.* К интерпретации декрета иссейцев о разделе земли колонистами.— ВДИ, 1971, № 2, с. 19—20 (далее — Декрет иссейцев).

[12] См.: Декрет иссейцев, с. 22.

Далее Платон переходит к вопросам формирования социального организма колонии. Он указывает, что переселенцы прибывают в колонию с неодинаковыми — большими или меньшими — средствами (744 b). Аналогичный вывод можно сделать из уложения о навпактских колонистах, которые могли либо оставить в родительском доме свою часть имущества, либо забрать ее с собой (№ 3.35—37). Платон с сожалением констатирует это имущественное неравенство; оно, как и многие другие причины, приводит к необходимости установить различный имущественный ценз (744 b) (ср. неравенство наделов в среде иссейских колонистов, установленное декретом для первых и присоединявшихся позднее переселенцев) (№ 4.3—10); видимо, этому же явлению обязано выделение ἄριστοι в локридских колониях (№ 2.8, возможно, также № 3.15) и образование сословия гаморов в Сиракузах, а также привилегированной «тысячи» в Локрах Эпизефирских и т. д.

В связи с различным имущественным положением колонисты делятся на четыре класса, причем магистратуры и почести распределяются как можно более равным образом внутри тех или иных классов; при этом допускается переход из низшего класса в высший и наоборот согласно достатку. Имущественный ценз для классов устанавливается соответственно в 4, 3, 2 и 1 мины (744 b—c, 754 d — e). Данная схема социальной организации полиса почти целиком скопирована с афинских имущественных разрядов (Arist. Ath. Pol. 7.3—4), которые засвидетельствованы также в афинских колониях (№ 5.39—42, № 7.12). При этом любопытно, что установленный Платоном предел бедности — стоимость «основного» надела (744 d — e) — имел место в ряде полисов Греции (Arist. Pol. VI 2.6; ср.: IV 4.3; № 4.8—9). Интересно также отметить, что устанавливаемые Платоном пределы богатства перекликаются с предписанием властей одного из локридских аристократических полисов об изъятии у демиургов излишков, которые они заработают сверх установленной меры (№ 2, текст В).

Обращает на себя внимание еще одна особенность платоновской теории основания. В эллинской колонизационной практике имел место олигархический по своей сущности обычай предоставления привилегий первым колонистам, прибывшим для основания города (Arist. Pol. IV, 3.8; № 4.3—10). Иногда эти первые колонисты и их потом-

ки образовывали господствующее сословие полноправных граждан (это явление можно констатировать в отношении Феры, Аполлонии на Ионийском море, Кирены, Сиракуз, Иссы, Черной Керкиры) [13]. Прибывавшие же позднее дополнительные переселенцы получали меньшие наделы на земле худшего качества и образовывали, таким образом, сословие свободных неполноправных граждан (№ 4.9-10; № 2.16-21; Arist. Pol. IV 3.8; V.2.9-10; ср. Hdt. 4.161) [14]. Платоновские же колонисты все без исключения получали равные наделы (737 с), и это обстоятельство имеет аналогию в демократической по своим принципам афинской колонизационной практике (ср.: № 5.26—29): какие-либо указания на дискриминацию эпойков отсутствуют; напротив, декрет аристократического локридского полиса предписывает получение эпойками половины вновь приобретенных земель, но к основному земельному фонду города они не допускаются (№ 2.16—21). Вместе с тем платоновское равенство корпоративно: магистратуры и почести распределяются поровну внутри имущественных классов, но не между классами (744 с), что опять-таки сближает платоновскую теорию основания полиса с аристократическими и олигархическими установлениями.

Наиболее ярко социально-политические тенденции платоновской теории основания полиса проявляются в стремлении законодателя установить семейно-родовой характер собственности (740 b — c), свойственный аристократическому строю. Ср. № 2.3—6: земельный надел обязательно сохраняется внутри одного и того же рода; также № 3.16—19: если у навпактского колониста на новом месте жительства не окажется наследника, его имущество переходит к ближайшим родственникам из метрополии. Во времена Платона семейно-родовая собственность практически была уже анахронизмом и разложилась даже в такой цитадели аристократического строя, как Спарта (Plut. Agis. 5).

Таковы основные черты платоновской теории основания полиса [15]. Приведенные параллели исторического характера показывают, что она во многом имеет сходство

[13] См.: Декрет иссейцев, с. 17—20.

[14] Об этом подробно см.: *Яйленко,* Греческая колонизация архаической поры. М., 1968, с. 56—57, 67—68.

[15] Рассмотрение детальной регламентации полисного устройства у Платона выходит за рамки данной статьи; подробно об этом см.: *Morrow G. R.* Op. cit., S. 138 и сл.

с элементами общегреческой колонизационной практики, причем это сходство было обусловлено тем, что Платон строил свою концепцию основания полиса исходя из реальных обычаев, принятых на этот счет в Элладе.

Особенно заметна связь платоновской теории основания с афинской колонизационной практикой, которая отличалась от общеэллинской рядом своеобразных моментов и из которой Платоном были заимствованы такие черты, как деление населения на имущественные разряды, всеобщее равенство и т. д. [16] Однако из этого источника Платон черпал, так сказать, формальные в основном моменты, поскольку демократический характер афинской колонизации оказался в целом чуждым его теории (за исключением, быть может, вопроса о равенстве наделов) [17].

Социально-политические черты платоновского полиса полностью ориентированы на аристократическое государственное устройство, идеалы Платона целиком лежат в сфере архаического Ликурговского законодательства с его нерушимостью раз навсегда установленной системы равного землевладения, обязательным сохранением «основного» надела, корпоративностью социальной организации, семейно-родовым характером собственности, а также полным устранением денег и труда благородных из государства (739 d-e, 742 a-c, 744 e-745 a, 754 d-e) [18]. Однако к IV в. этот архаический строй, казавшийся Платону единственно прекрасным и истинным, в своем крайнем выражении — спартанском типе государственного устройства — оказался практически изжитым; более жизненной оказалась менее крайняя модификация этого типа — умеренно-олигархическое устройство. В этом аспекте привле-

[16] О влиянии аттических установлений, особенно юридических, на «Законы» см.: *Goetz W.* Legum Platonis de iure capitali praecepta cum iure Attico comparantur. Glessen, 1920; *Chase A. H.* The Influence of Athenian Institutions upon the Laws of Plato- Harvard Studies in Classical Philology, 1933, N 44, E. 131-192.

[17] В этом отношении показательно отмеченное Баркером обстоятельство: Платон объединяет каждую из 12 фил одной территорией (745 d — e) в противоположность демократической по своему духу реформе Клисфена, распределившего граждан одной филы по 10 демам *(Barker E.* Op. cit., S. 321).

[18] Подытоживая свое исследование, Г. Морроу отмечает, что моделью платоновского государства были древнейшие Афины *(Morrow G. R.* Op. cit., с. 592), однако в отношении платоновской концепции основания полиса приведенные данные свидетельствуют об ориентации на ликурговскую Спарту.

кает внимание определенная близость ряда установлений «Законов», относящихся к основанию полиса, предписаниям неоднократно упоминавшегося уже декрета иссейцев о разделе земли колонистами[19].

Основная часть этого документа гласит следующее:

ἀγαθᾶι τύχαι.ἐφ' ἱερομνάμονος Πραξιδάμου, Μα[χανέος, συνθήκα
οἰκισ] — τᾶν'Ισσαίων καὶ Πύλλου καὶ το ῦου Δάζου. τάδε
συν[έθεντο οἱ οἰκισταὶ] καὶ ἔδοξε δάυ μωι·λαβεῖν ἐξαίρετον τοὺς
πρώτους [καταλαβόντας τὰν χώ] — ραν καὶ τειχίξαντας τὰν πόλιν
τᾶς πόλιος οἰκόπ[εδον ἓν ἕκαστον τᾶς] 5
τετειχισμένας ἐξαίρετον σὺν τῶι μέρει, τᾶς δὲ ἔ[ξω ἄλλο οἰκό-
πεδον αὖ] — τους καὶ τᾶς χώρας ἐξαίρετον τὸν πρῶτον κλᾶρον
[λαβεῖν τᾶς ἀρίστας]πέλεθρα τρία, τᾶς δὲ ἄλλας τὰ μέρη.ἀναγρα-
φῆμεν δὲ[τοὺς κλάρους ὅσον τε κ] — [αὶ] εἶ ἕκαθτος ἔλαβε.κατά-
μονον δὲ εἶμεν αὖτοῖσ καὶ τ[οῖς ἐκγόνοις πέλει] — [ρο]ν καὶ
ἥμισυ ἑκάστωι.λαβεῖν δὲ τοσ ἐφέρποντας τᾶ[ς πόλιος οἰκόπεδον
ἓνκ] — 10
[αὶ τᾶ]ς ἀδιαιρέτου πέλεθρα τέσαρα καὶ ἥμισυ.τᾶ[ς δὲ ἀρχὰς
οἰνῦναι μηδ] — [έποτ]ε τὰν πόλιν μηδὲ τὰν χώραν ἄνδαιτον
ὀνή[σεσθαι μηδαμῶς.εἰ δέ τί] [κα ἄρχω]ν προθῆ ἢ ἔτας συνα-
γορήσῃ πάρ τ[ὰ ἐφαφισμένα, αὖτὸς ἄτιμος καὶ] [τὰ ὕπάρ]χοντα
δαμόσ[ια ἔστ]ω, ἀθῶιος [δὲ ὁ ἀποκτείνας αὖτόν— —]
— — ΤΟΥ — —
15 — — ΠΑΤΙ — —
[— — εἶ κα τῶι δ]άμωι δό[ξῃ — —]
[Ο]ἶδ[ε] κατέλαβον τὰν χώρ[αν καὶ ἐτείχιξ]αν τὰν πόλιν·
[Δγμᾶ]νες [Ὑλλεῖς] Πάμφυνοι

«Счастливой судьбы! При гиеромненоне Праксидаме, в месяце Маханее, договор ойкистов иссейцев и Пилла и его сына Даза. Они составили следующие предписания и народ постановил: (§ 1) Первым переселенцам, занявшим местность и обстроившим город стенами, получить в качестве преимущества в городе, внутри уже возведенных стен, каждому по одному ойкопедону (опять-таки) в качестве преимущества — с приусадебным участком, а вне города и в хоре им же в качестве преимущества получить другой ойкопедон и основной надел в три плетра из лучшей земли, а из прочей — столько же долей. (§ 2) Записать о клерах, сколько и где каждый получил по жребию. (§ 3) Всегда быть у них и у потомков у каждого по полтора плетра земли. (§ 4) Присоединяющимся переселенцам получить в городе по одному ойкопедону и из неразделенной земли — по четыре с половиной плетра. (§ 5) Власти пусть поклянутся, что никогда ни город, ни хору никоим образом не подвергнут переделу. (§ 6) Если же архонт замыслит что-либо против установленного или гражданин поддержит (это), то пусть он будет лишен гражданских прав, а имущество конфисковано в пользу государства; убивший же его пусть остается безнаказанным.. .(§ 7) Если народу будет угодно *{пусть то-то и то-то будет те или будет тем),* которые заняли местность и обвели город стенами:

Диманы Гиллеи Памфилы»[20].

В трактовке ряда вопросов между рекомендациями Платона и иссейских основателей наблюдаются следующие кратко отмеченные выше соответствия:

1. Раздел земли производится после постройки оборонительных стен (745 b — c).

2. Распределение участков производится при помощи жребия (737 c, 741 b — c, 745 c) сначала между филами (745 Ь — е) — имена первых колонистов, имеющих право на привилегии, распределены по трем дорийским филам; Гиперид (4.16—17) определенно свидетельствует о таком обычае. В городе колонисты получали по ойкопедону с приусадебным участком (741 c, ср. 730 e); в хоре они получают по два участка, один из которых был ближним, а другой — дальним (745 c — d)[21]. Установленное распределение земли объявляется незыблемым (741 b — c, 812 e - 843 e).

3. Наделы имеют незначительные размеры. Декретом устанавливается довольно низкий земельный (и соответственно имущественный) ценз — участок в полтора пле-

[19] **О других эпиграфических параллелях к отдельным положениям «Законов» см.: *Feyel M.* Nouvelles inscriptions d'Abdere et de Maronee.— Bulletin de correspondance hellenique, 1942—1943, N 66-67, p. 183—188; *Effenterre H.* van. La Grete et le monde grec de Piaton ä Polibe. Paris, 1948, p. 61.**

[20] **Далее следуют имена первых колонистов, расположенные в три колонки соответственно трем дорийским филам. Вопрос о дополнениях к тексту этой надписи рассматривается автором в специальной статье, причем иначе, чем в работе «Декрет иссейцев», в ту пору еще не опубликованный.**

[21] **См.: Декрет иссейцев, с, 19—20,**

тра (или его стоимость). «Пусть пределом бедности будет стоимость надела, должного оставаться (у гражданина)», — советует Платон (744 e). Установленный им предел бедности относительно удовлетворителен, ибо предел богатства лишь в четыре раза больше (там же). Имея в виду средние («разумные») размеры наделов в платоновском государстве, можно говорить о близости в целом минимального ценза, рекомендуемого философом, к установленному декретом иссейцев гражданскому цензу для полноправных. Незначительность земельных участков иссейских колонистов, разумеется, определялась количеством бывшей в их распоряжении земли, но этот же фактор обусловил мелкоземлевладельческий характер предписываемых декретом установлений[22]. Отмеченная близость рекомендаций «Законов» и декрета иссейцев тем более показательна, что философ мог избрать для своего идеального государства любые размеры наделов, и это обстоятельство раскрывает мелкоземлевладельческую сущность предлагаемого Платоном проекта наилучшего государственного устройства.

4. Устанавливается необходимость обладания цензовым участком, который всегда должен оставаться у полноправного гражданина и дает ему право участвовать в управлении полисом и занимать магистратуры (740 b, 741 b, 744 e). Здесь наблюдается небольшое различие: Платон настоятельно требовал сохранения первоначальной величины «основного» цензового надела, в то время как устроители иссейской колонии разрешали продажу половины его, поскольку они реально предвидели возможность такого акта в силу разнообразных причин. Кроме того, имущественный ценз различался у Платона по степени достатка, а среди иссейских колонистов — в зависимости от принадлежности к группе первых колонистов.

5. Равенство носит корпоративный характер. У Платона магистратуры и почести распределяются равным образом внутри каждого из установленных классов, а не между ними (744 c). Согласно же декрету иссейцев, прибывавшие впоследствии так называемые «присоединившиеся» колонисты не имели «основного» цензового надела, т. е. они не могли принимать участия в управлении

[22] См.: Декрет иссейцев, с. 18—19.

государством (ср.: Arist. Pol. IV 5. 3). Таким образом, декрет иссейцев, положивший в основу распределения земли принцип равенства (ср. выражение «как каждому досталось по жребию»), соблюдает его внутри обоих групп колонистов, но не между ними, аналогично платоновским классам.

Отмеченное сходство предписаний «Законов» и декрета иссейцев предполагает близость социально-политических установок их авторов. Закладываемые ими основы будущих государств, откровенно мелкоземлевладельческих по своей сущности, могут быть одинаково классифицированы как умеренно-олигархические[23]. При этом, однако, необходимо иметь в виду то, что Платон, включивший, как мы видели, в свой проект ряд черт, характерных для умеренно-олигархических полисов, все же в целом ориентировался на их предшествующую ступень — аристократическое государственное устройство. Однако применительно к IV в. аристократический строй был уже совершенным анахронизмом, поэтому Платон сам видел, что предложенный им проект вряд ли осуществим; его город и колонисты казались ему как бы вылепленными из воска (745 e-746 c).

Итак, очевидно, что, создавая свои «Законы», Платон, волей обстоятельств вынужденный обратиться к действительности, остался созерцателем, устремившим свой взор к ликурговским и драконтовским временам. Однако эта созерцательность парадоксальным образом носила активный характер: она не была мечтательным философствованием, усугубленным политической слепотой, напротив, она была пронизана верой в грядущее торжество идеального государственного устройства, ради которого престарелый философ приступил к нелегкому по своей трудоемкости составлению обширных «Законов». Если Платон сознавал неосуществимость «Законов», это значит, что он писал их не столько для своих современников, сколько применительно к будущему и вечному; цель его усилий состояла в том, чтобы дать людям наилучшие законы, сделать их бытие как можно более счастливым и дружелюбным (718 a —b, 743 c).

[23] См.: Декрет иссейцев, с. 22. О возможном характере связи менаду «Законами» и декретом иссейцев см. ниже.

Активный характер созерцательности платоновской теории государства отмечал и Баркер, полагавший, что политическая реформа была целью платоновского ума. «Если он был политическим идеалистом, то по своим стремлениям он был подлинным политиком»[24],— писал К. Баркер.

Однако так ли уж пассивен был Платон в отношении практической государственной деятельности, как это принято думать? На наш взгляд, такому заключению противоречат некоторые данные.

Стремление Платона к практической государственной деятельности и, возможно, шире — к осуществлению своего проекта наилучшего государственного устройства проявляется в длительных, не раз возобновлявшихся контактах с сиракузскими тиранами. Намеки на эти контакты имеются и в «Законах». Поскольку законодатель, не обладающий тиранической властью — необычное явление, полагает Платон (739 а), практическое осуществление предложенного им проекта государственного устройства может быть предпринято тираном, причем таким, который был бы молод, благоразумен, понятлив в ученье, памятлив, мужествен, великолепен и, наконец, счастлив тем, что в его правление найдется достойный хвалы законодатель, которого он по воле судьбы встретит (710 с).

В данном пассаже нетрудно увидеть намек на автора «Законов» и Дионисия младшего; сам Платон подробно рассказал о своих взаимоотношениях с Дионисием в письмах к нему и особенно к сподвижникам и родным Диона (3, 7, 8, 13)[25]. Рассмотрим подробно, в чем состояли эти взаимоотношения[26].

В первый раз Платон посетил Сицилию в 389—387 гг., когда он работал над «Государством». В это время он, вступив в пору творческой зрелости, постоянно размышлял о путях улучшения человеческого бытия вообще и государственного устройства в особенности, при этом он ожидал удобного случая для осуществления своей практической деятельности в качестве законодателя (Epist. 7, 325 e — 326 b). Он отмечал, что с такими мыслями он в первый раз посетил Италию и Сицилию. В это время Дионисий Старший вел активную политическую деятельность, стремясь к гегемонии в западноэллинском мире. Большую роль в его политике играло восстановление старых разрушенных городов Великой Греции и основание новых, в частности в Адриатике[27]. Он заинтересовался опытами Платона по созданию наилучшего государственного устройства и пригласил его в Сиракузы. Однако философская система Платона, активно отрицавшая тиранию в ее крайних проявлениях, естественно не могла иметь успеха у Дионисия Старшего, как и нравы сиракузского двора — у философа (Epist. 7, 326 b — e; Plut. Dion. 5. 1—6).

В 367 г. власть перешла к Дионисию Младшему, который сразу же стал настойчиво приглашать Платона в Сиракузы; философ долго колебался, но в конце концов «склонился к тому, что нужно ехать, ибо если когда-либо браться за воплощение в жизнь задуманных мною проектов законов и государственного устройства, то именно сейчас нужно попробовать сделать это, так как, убедив одного лишь человека, я в достаточной мере воплотил бы на практике все свои благие намерения» (Epist. 7, 328 c). Прибыв в Сиракузы, Платон начал давать Дионисию советы по восстановлению старых эллинских городов Сицилии и по наилучшему государственному устройству (Epist. 3, 315 d, 319 a-b. 7. 332 d-333 a, 337 c-d). Кроме того, он занимался с Дионисием составлением так называемых вступлений (προοίμια) к законам (Epist. 3, 316 a), и этот факт находит отражение в «Законах»: Платон различал собственно законы и вступления к ним, содержащим их обоснования; вступления эти должны убедить людей принять сами законы (722 c—724).

В 351 г. Платон в третий раз посещает Сицилию (Epist. 7, 339 и сл.; Plut. Dion. 18-20).

Вторая и третья поездки в Сицилию были совершены в то время, когда Платон писал «Законы». Имеется сооб-

[24] *Barker E.* Op. cit., S. 239—240.

[25] Характеризуя Дионисия, Платон в письме 7 употребляет частью те же эпитеты, что и в указанном пассаже «Законов»: молодой понятливый человек (νέος, εὐμα^ής —Epist. 7, 339 e); ср.: πολεμικός в Epist. 7, 353 a.

[26] О поездках Платона в Сицилию см.: *Steinhart K.* Platon's Leben. Leipzig, 1873, S. 143 и сл.; *Gomperz H.* Piatons Selbstbiographie. Berlin — Leipzig, 1928, S. 12 и сл.; *Levy C. R.* Plato in Sicily. Leipzig, 1956 (популярное изложение); *Fritz K. von.* Piaton in Sicilien und das Problem der Philosophenherrschaft. Berlin, 1968.

[27] См.: *Woodhead A. G.* The «Adriatic Empire» of Dionysius I of Syracuse.— Klio, 1970, N 52, p. 503 и сл.

щение Диогена Лаертского (3. 21) о том, что Платон приехал во второй раз в Сиракузы, стремясь получить у Дионисия землю и людей для осуществления на практике своего идеального государства (αιτών γήν και ανθρώπους τους κατά την πολιτείαν αύτοῦ ξησομένους). Дионисий обещал ему свое содействие, но сложность их взаимоотношений воспрепятствовала этому.

Таким образом, приведенные данные показывают, что Платон не был чистым теоретиком, творившим в уединении проекты идеального государства; напротив, он стремился к практическому осуществлению своей философско-политической концепции, изложенной, в частности, в «Законах».

Теоретическое наследие Платона по вопросам теории государства огромно. Оно пользовалось не только известностью в греческом мире, но и симпатиями ряда политических деятелей его времени. Так, аркадяне и фиванцы, собираясь основать Мегалополь (371 г.), приглашали Платона в качестве законодателя (νομοθέτην), однако он, узнав, что основатели не намерены придерживаться принципа всеобщего равенства при устройстве полиса, отказался прибыть к ним (Ael. Var. Hist. 2.42; Diog, Laert. 3.23). Это сообщение согласуется с данными «Законов», в которых одним из основополагающих принципов было всеобщее равенство наделов и корпоративное равенство социальной организации.

Призывали Платона в качестве законодателя и киреняне (Ael. Var. Hist. 12.30). Наконец, уже на склоне жизни Платон был приглашен правителями Фасоса с целью составления законов для основываемой ими колонии (Epist. 11, 358 d —359 c). Хотя полной уверенности в подлинности 11-го письма нет, но его содержание в данном аспекте чрезвычайно интересно. Это письмо служит ответом на одно из посланий фасосского философа и политика Лаодаманта, какое-то время обучавшегося у Платона аналитике (Diod. Laert. 3.24), в которых он приглашал учителя принять участие в составлении законов для выводимой фасосцами колонии. Престарелый философ, наученный горьким опытом общения с Дионисиями, и особенно Младшим, уже окончательно разуверился в практической осуществимости своих представлений о наилучшем государственном строе (Epist. 11, 358 d — e). Все же он, может быть, и взялся бы за предложенную ему

задачу, но преклонный возраст препятствовал этому (там же).

Платон советовал Лаодаманту и колонистам найти подходящего влиятельного человека, который смог бы силой своего авторитета и личного примера дать городу должное государственное устройство; для самого Платона эта роль была уже непосильна. Выработать хорошие законы для города — еще не значит, что государство уже устроено: требуется большая организационная и воспитательная работа по их практическому осуществлению (Epist. 11, 358 e - 359 c).

Приведенные данные, несмотря на свой отрывочный характер, показывают, что идеи и поиски Платона не только были известны в среде современных философов и политических деятелей Эллады, но и находили среди них своих адептов.

Было бы очень заманчивым видеть в многократно упоминавшемся уже иссейском декрете один из примеров влияния платоновского учения об основании полиса на колонизационную практику отдельных греческих городов. Выше было показано, что между рядом рекомендаций «Законов» и статьями декрета наблюдается почти полное соответствие, причем это обстоятельство не может быть отнесено на счет тематической близости: подобного сходства не обнаруживает ни один из двух десятков эпиграфических документов о выводе и устройстве колонии[28], среди которых имеются такие, как уложение о навпактских колонистах (№ 3) или декрет о Брее (№ 5). Кроме того, пассажи из «Политики» Аристотеля, в которых трактуется вопрос об основании полиса, также практически не имеют общих мест с декретом иссейцев.

Конечно, сходство между рекомендациями платоновских «Законов» и декретом иссейских основателей прежде всего обусловлено заложенным в них единым фундаментом — эллинской колонизационной практикой и социально-политическими нормами умеренных олигархий. Однако при этом следует учитывать уникальность близости обоих памятников социально-политической теории основания полиса Платона. Возможно, в данном случае нужно

[28] См.: *Яйленко В. П.* Греческая колонизация Средиземноморья в эпиграфических источниках VII—IV вв. Автореф. дис. М., 1972, с. 3—25.

иметь в виду деятельность Платона в Сицилии, имевшую большой успех в местной среде (Plut. Dion. 13. 3—4), а, также тот факт, что Исса была основана Дионисом Старшим (в первой четверти IV в.)

Учитывая эти обстоятельства, вероятно, можно говорить о влиянии, оказанном платоновской теорией основания полиса на иссейских ойкистов, выразившемся в указанных выше соответствиях между «Законами» и декретом. Составители иссейского декрета либо могли слушать беседы Платона в Сиракузах, что менее вероятно, если учитывать датировку надписи первой половиной III в., либо — и это представляется более вероятным — они были знакомы с «Законами», которые, согласно традиции, Филипп Опунтский опубликовал после смерти философа (Diog. Laert. 3.37). Во всяком случае, идейная близость социально-политических основ обоих памятников очевидна, как бы ни рассматривать вопрос об их подлинной или кажущейся непосредственной взаимосвязи.

ДОЛЖНОСТНЫЕ ЛИЦА В ИДЕАЛЬНОМ ГОСУДАРСТВЕ ПЛАТОНОВЫХ «ЗАКОНОВ»

Р. Б. ЕВДОКИМОВ

Во введении к своему переводу «Законов» А. Н. Егунов указывает, что этот диалог является «одним из первостепенных исторических источников, но для использования их именно как источника, надлежало бы прежде всего отделить в них элементы собственно платоновские от тех, где Платон основывается на реальных данных»[1]. И здесь же замечает, что «исследование «Законов» с этой стороны является задачей будущего», ибо до сих пор существуют лишь две небольшие статьи К. Ф. Германна, специально посвященные данному вопросу[2]. К сожалению, и к настоящему времени положение изменилось мало. В море посвященной Платону литературы исследование «Законов» остается далеким и редко посещаемым заливом, особенно когда речь заходит не о философских или эстетических воззрениях Платона и даже вообще не об его личности или идеях, а о вопросах вполне формальных, сама постановка которых, казалось бы, умаляет величественную фигуру древнего философа. Однако, подобная работа необходима хотя бы для того, чтобы изменить, по словам А. Ф. Лосева, «Традиционно низкую оценку «Законов» у исследователей и читателей»[3].

В целях исследования необходимо сформулировать ряд ограничений. Так, нам представляется целесообразным решительно отказаться от предварительного поиска философского смысла рассматриваемых магистратур, ибо таковой легче будет обнаружить, когда мы выясним, что в «Законах» имеет корни в конкретных политических реалиях, а что оказывается собственно платоновскими установлеыия-

[1] **Полное собрание творений Платона, т. XIII. Введение, с. И.**
[2] ***Hermann K. F.* De vestigiis institutorum veterum, imprimis Atticorum, per Platonis de Legibus libros indagandios.** Juriis **domestici et familiaris apud Platonem in Legibus... Marburgi,** 1836.
[3] ***Платон.* Соч. в трех томах, т. 3, ч. 2. М., 1972, с.** 584,

ми. По той же причине мы не станем сравнивать государственный строй Эвномополиса с аппаратом идеального государства «Политии». Наконец, изучение судебных учреждений страны магнетов нам представляется заслуживающим специального исследования.

1) По образовании нового государства кносийцы должны выбрать коллегию из 37 человек, которым и будет поручено следить за сохранностью законоустроения (752 е — 753 а). Первое время их функции будут выполнять мужи — основоположники города — 10 человек во главе с Клинием (702 с — d, 751 е), и лишь по мере смерти этих законодателей (νομο&έται) будет оформляться коллегия 37 законохранителей (νομοφύλακες). Причем круг прав и обязанностей тех и других несколько различен (772 а — d, 816 с), а потому рассматривать их как нечто целое было бы опасно. Но, с другой стороны, нет причин считать законодателей и отдельной магистратурой. Отчасти оттого, что поле их деятельности в основном то же, что у номофилаков, отчасти потому, что они действуют только в начальный период существования государства. В силу вышеуказанного, мы будем привлекать относящиеся к законодателям данные лишь в тех случаях, когда будем вполне уверены, что в равной мере они относятся и к законохранителям.

Выборы (753 в — d) номофилаков производятся из всех носящих оружие и удовлетворяющих возрастному цензу (50 лет — 755 а) по сложной трехступенчатой системе. Сперва граждане выдвигают любых кандидатов, из которых должностные лица (в первый раз, вероятно, законодатели) отбирают 300, получивших наибольшее число голосов. Подобным же образом из 300 отбирается 100, а из 100 — искомые 37. После прохождения докимасии, которая вообще значительно строже, чем было в реально существовавших государствах, и имеет отчетливую религиозную акцентировку (751 с; 753 е; 754 с) [4], кандидат вступает в отправление должности, которая может исполняться 20 лет (755 а), что при возрастном цензе в 50 лет означает фактически пожизненное назначение.

Чрезвычайно широк круг деятельности номофилаков. Прямая их обязанность — охранять законоуложение (754 d), добавлять то, что окажется упущенным законодателями. Причем на восполнение упущенного по представлению соответствующих магистратур отпускается 10 лет , по истечении которых изменения могут быть допущены только с согласия всего народа (770 а; 772 а — d; 816 с, 828 в, 835 а, 918 а). Ясно, что на практике это означает полную консервацию существующего строя.

4 Ср.: Arist. Ath. pol. 55, 2—3.

Заботясь о незыблемости основ, номофилаки надзирают за искусством, решая, к примеру, вопрос о допуске и высылке из страны поэтов вместе с их произведениями (801 d, 811 е, 829 d). Они же следят за должным проведением хороводов (771 в — 772 в), свадебных пиров (775 в), гимнов и плясок в честь богов (799 в). Номофилаки назначают и помогают в их деятельности разнообразным комиссиям из женщин, следящих за браком или за детьми (784 в — с, 794 а — в). В ведении номофилаков находятся вопросы ввоза и вывоза товаров (847 с), причем даже относительно предметов, необходимых для войны вместе со стратегами и гиппархами, решение принимают законохранители (847 d).

Они же руководят выборами стратегов и других военных магистратур (757 е) и руководителей хороводов (765 а), а можно предположить, что и выборами других должностных лиц, тем более что они следят за их деятельностью (771 в—772 в, 778 с—d, 849 е-850 а, 917 е-918 а, 920 в—с). С другой стороны, ряд должностей назначается из членов коллегии 37, как-то: попечитель воспитания (766 в, 809 а); 10, помогающих женщинам, надзирающим за браками (784 в — с, 929 е); комиссия 12-ти по ввозу и вывозу (847 с); комиссия 15-ти наиболее престарелых номофилаков по делам об опеке сирот и принудительных браках наследниц (924 в — с, 926 с — е, 928 а); трое самых престарелых наказывают плохо заботящихся о родителях (932 в); наконец, 10 старейших входят в Ночное собрание (951 d — е).

Законохранители обладают широкими судейскими полномочиями (754 d — е, 855 с, 864 е, 867 d — е, 871 с, 877 d, 878 е, 910 с — d, 916 с, 926 с — d, 960 а) и правом надзора над некоторыми судебными органами (767 е, 855 в), а также отдельными культовыми правами (871 с, 910 с — d, 916 с). В случае принятия номофилаком явно несправедливых решений он может быть отстранен от должности через суд (928 d). Однако этим его подотчетность и ограничивается, правильного же регулярного

контроля за его деятельностью нет. Исключение, по-видимому, составляет только финансовая область, контролируемая евфинами.

Трудно найти для законохранителей достаточно точную параллель в государственных должностях греческих полисов. К. Ф. Германн, основываясь на праве номофилаков у Платона выносить смертные приговоры и принципе кооптирования из наиболее отличившихся магистратов предшествовавшего года, сближает их с афинскими ареопагитами[5]. Нам придется еще затронуть вопрос об усилении роли Ареопага в IV в., но все же размах деятельности платоновских законохранителей заставляет нас вспомнить скорее афинских архонтов, спартанских эфоров или критских космов.

В самом деле, по принципу избрания они ближе всего лакедемонским эфорам, которые тоже избирались из всего населения, хотя и гораздо более простым способом[6]. В Аттике же архонты избирались только из трех высших классов, причем древнейшее голосование в эпоху греко-персидских войн было заменено жребием[7]. Критские космы избирались только из аристократических родов и столь же примитивным образом, как и в Спарте[8]. Впрочем, полезно отметить, что с точки зрения олигархического варианта *πάτριος* πολιτεία (строй отцов), возможно именно древнейшие выборы архонтов следует сближать с выборами платоновских 37.

Далее, компетенция архонтов в Афинском государстве была во многом близка обязанностям платоновских номофилаков. Архонт-эпоним рассматривал жалобы на:

1) дурное обращение с родителями, 2) с сиротами, 3) с наследницами, 4) умопомешательство, 5) об учреждении опеки и вообще имел попечение о сиротах, наследницах и т. п.[9] Архонт-басилевс рассматривал дела о нечестии и возбуждал дела об убийстве[10]. Полемарх заведовал тем же по отношению к иностранцам и метекам, что архонт-эпоним по отношению к гражданам[11]. Наконец, фесмофеты ставят на рассмотрение дела о смещении, иске относительно крупной торговли, утверждают частноправовые договора с другими государствами[12].

Достаточно сравнить это с соответствующими местами в «Законах», чтобы заподозрить в законохранителях логическое развитие и усовершенствование в духе платоновской философии вообще компетенции афинского архонтата. Правда, в отличие от архонта-полемарха, номофилаки у Платона вроде бы не участвуют в войне. Но ведь и военные функции полемарха рано перешли к стратегам. Зато эфоры и особенно критские космы как раз должны командовать войсками[13].

Что касается гражданской деятельности эфоров и космов, то она тоже близка отчасти функциям законохранителей (назначение некоторых должностных лиц — гиппогретов[14], постановления по важным судебным процессам, контроль над всеми магистратурами и т. д. у эфоров[15]; у космов — назначение эпистата, секретаря и т. д. на Крите[16]), но гораздо более тиранична[17].

Со всеми тремя указанными институтами коллегию 37 роднит и то, что если бывшие архонты попадают в Ареопаг, а эфоры и космы в герусии, то 10 старейших членов коллегии 37 входят в Ночное собрание (951 d — e), которое хотя и нельзя, вообще говоря, приравнивать к герусии или Ареопагу, но по отношению его к законохранителям оно как орган, в котором они действуют под старость, несет в себе некоторую аналогию.

Наконец, надо вспомнить магистратуры, одноименные платоновским νομοφύλακες и νομοθέται. Семи номофилакам в Афинах во времена Эфиальта были поручены наблюдение и контроль за Ареопагом, народным собранием и магистратами для предупреждения незаконных действий и противоречащих законам постановлений[18].

[5] *Hermann K. F.* Op. cit., p. 46.
[6] См.: Arist. Polit. II, 6, 14.
[7] Arist. Ath. pol. 22, 5; 26, 2; 55, 1.
[8] Arist. Polit. II, 7, 5. См. также: *Бузольт Г.* Очерк государственных и правовых греческих древностей. Харьков, 1895, с. 131: *Казаманова Л. Н.* Очерк социально-экономической истории Крита. М., 1964, с. 167.
[9] Arist. Ath. pol. 56; 6, 7.
[10] Ibid., 57, 2.
[11] Ibid., 58.
[12] Ibid., 59, 1-6.
[13] Arist. Polit. II 7, 3.
[14] Xen. Lac. pol. IV 3.
[15] Arist. Polit, II, 6, 16-18.
[16] См.: *Казаманова Л. Н.* Указ соч., с. 167.
[17] Xen. Lac. pol. VIII 3—4; Arist. Polit. II 6, 14.
[18] См.: *Латышев В. В.* Очерк греческих древностей, ч. I. СПб., 1897, с. 171, 222.

В дорических государствах номофилаки наблюдали за исполнением законов[19]. В случае государственных потрясений пересмотром старых законов занимается обычно коллегия номофетов[20]. В спокойное же время — это комиссия из 501, 1001 или1501 члена, составленная из гелиастов и занимающаяся редактированием и отчасти утверждением законов. Насколько можно судить, роль их более бюрократическая, и реальной, тем паче исполнительной, власти они не имеют. Обязанности и, главное, права их бесконечно далеки от функций платоновских 37, но сама одноименность все же заставляет их как-то соотносить.

2) Согласно Аристотелю, «среди магистратур на первом месте стоит... наблюдающая за совершением торговых сделок и вообще за благочинием на площади»[21]. Это — агораномы (ἀγορανόμοι).

К сожалению, в тексте «Законов» переведенном А. Н. Егуновым ἀγορανόμοι, часто смешиваются с аналогичными им на первый взгляд αγρονόμοι . Функции этих последних мы будем рассматривать в дальнейшем, сейчас же только отметим, что в 761 е — 762 в, 762 е, 763 с в греческом тексте идет речь именно об αγρονόμοι, а не о «смотрителях рынков»[22].

Выборы агораномов производятся поднятием рук и жребием. А именно: сперва голосованием выдвигается 10 кандидатов, из которых уже впоследствии жребием выбирается пятеро. Выборы производятся из первого и второго имущественных классов (763 е). После докимасии агораномы приступают к исполнению своих обязанностей.

Обязанности эти сводятся главным образом к поддержанию порядка на рынке (764 в — с). «После надзора за святилищами, расположенными на площади, этот надзор будет состоять в охране необходимого достояния людей; кроме того, они должны быть на страже рассудительности и противодействия наглости и должны наказывать тех, кто нуждается в наказании. Что касается товаров, то агораномы должны смотреть, чтобы вся продажа городскими жителями своих товаров чужеземцам происходила согласно закону»[23].

Вместе с законохранителями и астиномами (смотрителями за порядком в городе) они устанавливают на агоре места для продажи и назначают предельную цену товарам, посоветовавшись с лицами «опытными в каждом виде торговли» (849 е, 917 е, 920 в — с). Плиту с надписью об обязанностях продавца они устанавливают у входа в агораномий (917 е). Наконец, агораномы же гонят с торговой площади нищих (936 с).

В то же время эта коллегия обладает и некоторыми судебными полномочиями, главным образом по незначительным торговым делам (764 в — с, 953 в), о нашедших и присвоивших клад на подвластной им территории (913 d — 914 а) и наказывают человека, не оказавшего помощи кому-либо, кого бьют дети (881 с).

Вполне аналогичная должность существовала и в Афинах, и в ряде других греческих государств. Учитывая же подробную разработанность их функций Платоном, с одной стороны, а с другой — безусловное экономическое преобладание Афин над Спартой или Критом, в силу которого подобная магистратура должна была достичь там значительно меньшего развития, нежели в Аттике, естественно было бы предположить, что прообразом платоновских агораномов служили именно их афинские коллеги (за исключением разве что классового ценза), тем более что и количество их почти совпадает: в Афинах было 10 агораномов, но 5 из них избиралось для Пирея[24]. Таким образом, касающиеся агораномов и астиномов установления, на наш взгляд, в достаточной мере смело можно использовать для пополнения сведений о государственных реалиях IV в. в Афинах.

3) В основном аналогична агораномам должность астиномов (αστυνόμοι), которые делят 12 частей города на 3 района (763 с — d). Избираются они также только из высших классов поднятием рук: сперва 6 кандидатов, из коих жребием отбирается трое. Они следят за чистотой в городе; за тем, чтобы частные лица не захватывали городской земли; стараются устроить так, чтобы стенами города слу-

[19] См.: *Кечекъян С. Ф.* Государство и право Древней Греции. М., 1963, с. 39.

[20] Напр, Thuc. VIII 97.

[21] Arist. Polit. VI, 5. 2. Здесь и далее перевод С. А. Жебелева по изд. *Аристотель.* Политика. М, 1911.

[22] Ср. перевод А. Н. Егунова по изд.: *Платон.* Соч., т. 3, ч. 2. М., 1972.

[23] Здесь и далее перевод А. Н. Егунова по указанному изданию 1972 г.

[24] Arist. Ath. pol. 51, 1; ср.: *Бузольт Г.* Указ. соч., с. 124; *Латышев В. В.* Указ. соч., с. 111, 245.

жили стены его окраинных домов,— явный намек на Спарту (779 в — с). Обсуждают соответствующие дела (844 с, 845 е). Следят за тем, чтобы никто не занимался более чем одним ремеслом (847 а — в). Судят дела о мелких нарушениях (794 в, 847 а — в, 879 d - е, 881 d - с, 913 d — 914 а), гонят нищих из города (936 с) и производят обыск в поисках украденного (954 в — с).

Итак, функции их вполне совпадают с функциями агораномов. То же было и в Афинах, где обязанности астиномов для Пирея прямо поручались агораномам[25]. Впрочем, совпадение с афинской коллегией у Платона вообще достаточно откровенно[26].

4) Вслед за астиномами Аристотель в «Политике» называет агрономов (αγρονόμοι) как лиц, долженствующих поддерживать порядок в стране за пределами города[27]. Употребление этого термина имеет в тексте «Законов» свои особенности. Во-первых, как мы увидим в дальнейшем, их компетенция много шире и специфичней, нежели у афинских агрономов, во-вторых, с самого начала вводится этот термин вместе с термином φρούραρχοι— начальники стражи, причем и в дальнейшем за немногими исключениями (760 d, 763 в) оба термина употребляются неразрывно. К. Ф. Германн, основываясь, видимо, на 848 е, где говорится о «начальниках агрономов», считает таковыми фрурархов[28]. Однако, там же (849 а) упоминаются и «правители-астиномы», что не дает все же нам оснований искать в городе специальную, начальствующую над городскими смотрителями магистратуру. С другой стороны, уже в VIII книге «Законов» встречается фраза: «В этих[29] и во всех им подобных случаях... судить... будут агрономы; в случае больших нарушений...—все должностные лица данного округа...; в случае меньших нарушений — местные начальники стражи (φρούραρχοι)» (843 d). Таким образом получилось бы, что фрурархи суть даже менее важные магистраты, чем агрономы.

[25] Греческие ораторы второй половины IV в. до н. э.— ВДИ, 1963, № 1, с. 213. Афинское постановление об агораномах (320/19 г. до н. э.), перевод Э. Д. Фролова.
[26] Arist. Ath. pol. 50, 2; см. также: *Бузольт Г.* Указ. соч., с. 60, 212; *Латышев В. В.* Указ. соч., с. 245.
[27] Arist. Polit. VI 5, 4.
[28] *Hermann K.* F. Op. cit., p. 43.
[29] Запашка чужой земли.

Нам кажется, что термин αγρονόμοι Платон употребляет в «Законах» не в обычном его значении и, по-видимому, синонимично с φρούραρχοι. В самом деле, «ежегодно фила доставляет пять агрономов[30] и начальников стражи. Каждый из этих пяти избирает в своей филе двенадцать молодых людей, не моложе двадцати пяти лет и не старше тридцати; между ними по жребию распределяются участки страны, каждому на один месяц. Управление и надзор поручаются смотрителям и правителям на два года... На третий год надо избрать пять новых агрономов[31] и начальников стражи — попечителей тех двенадцати молодых людей» (760 в — е). Таким образом, становится неясным: то ли 12 «молодых людей» приходится на одного «агронома и фрурарха», то ли на пятерых. С другой стороны, если у каждого из них свой участок страны на месяц, и все участки сменяются за год, очевидно, что наших «молодых людей» всего 12 на страну, но ведь «агрономов и фрурархов» на всю страну 60 (по 5 от филы, а фил 12), а по контексту видно, что их по крайней мере не больше, чем «молодых людей». Опять же, εποιντο δ'ά γ όμοις αστυνόμοι τρεις έξήκοντα ουσι,... (763 с), т. е. агрономов столько же, сколько агрономов и фрурархов вместе (760 в), из чего может быть только один вывод: здесь эти термины определяют один и тот же институт.

Обязанности «агрономов и фрурархов» нельзя рассматривать в отрыве от тех «молодых людей», сколько бы их не было, над которыми они попечительствуют. Эти 25—30-летние люди должны устраивать рвы и окопы, проводить мелиоративные работы, устраивать гимнасии (760 в — 761 с). Но самое главное, «каждые шесть десятков человек будут охранять свои места не только от врагов, но и от тех, кто называет себя другом» (761 d). «Правители и агрономы[32] в течение двух лет... будут сообща столоваться» (762 в — с)... «им зимой и летом придется во всеоружии обследовать всю свою область как для охраны, так и для постоянной осведомленности о всех местных событиях» (763 а). Занимающихся этим назовут έΓτε τις κρυπτούς εΐτε αγρονόμους ε'ιθ' δτι καλών χαίρει τοΰτο προσαγορεύων... ... (763 в).

[30] В переводе А. Н. Егунова «агораномов».
[31] В переводе А. Н. Егунова «смотрителей рынков».
[32] В переводе А. Н. Егунова «смотрители рынков».

Бросается в глаза спартанская окрашенность вырисовывающегося института. Но именно в силу его отдаленности от всего общества (сисситии, которых остальные граждане страны магнетов не знали; сам по себе набор корпуса фрурархами, в связи с чем четче уясняется смысл употребления наряду с αγρονόμοι именно этого термина; система наказаний и поощрений, приводить которую здесь не имеет смысла) представляется маловероятным, чтобы прообразом этих «молодых людей» служили просто все молодые спартиаты — участники криптий[33]., Замкнутый характер и важное место в обществе, наряду с четко прослеживаемой «специализацией» заставляют заподозрить в этой корпорации отображение корпуса «всадников» в Спарте, которым Ю. В. Андреев приписывает значение важного государственного органа выполнявшего функции современной тайной полиции и разведки[34]. В самом деле, количество «всадников» (300 человек) [35], в сущности того же порядка, что и число «молодых людей» (вернее всего 720), они одного возраста («всадникам», вероятно, 20 — 30 лет[36], «молодым людям» 25—30 лет), и те и другие набираются по усмотрению старшего магистрата, причем отбор — это честь храбрейшему и сильнейшему[37]. Наконец, на Крите существовала аналогичная коллегия νεότας [38] («всадники» тоже назывались κόροι), а ведь действие диалога развертывается именно на Крите, да и колонию собираются основать как раз критяне... По крайней мере связь между спартанскими «всадниками» и критскими νεότας, с одной стороны, и платоновскими «молодыми ЛЮДЬМИ»—с другой (или как в 753 в—κρυπτοί), вполне вероятна.

В остальном агрономы осуществляют такой же надзор за страной, как агораномы за агорой или астиномы за городом (760 в, 844 в-с, 913 d—914 а, 920 в—с, 936 с). Им члены фил письменно сообщают об ежегодном приращении собственности каждого гражданина (955 d), разбирают дела об убийстве человека животным. «Уличенное животное убивают и выбрасывают за пределы страны» (873 е).

[33] Как считает, очевидно, Германн (см.: *Hermann K. F.* Op. cit., p. 31, 43).
[34] См.: *Андреев Ю. В.* Спартанские всадники.— ВДИ, 1969, № 4, с. 28.
[35] Там же, с. 25.
[36] Там же, с. 29.
[37] Там же, с. 26; ср. Ken. Lac. pol. IV, 1—6.
[38] Там же, с. 31.

Итак, можно сказать, что к заурядному деревцу отечественной коллегии агрономов Платон прививает своеобычную и активную веточку спартанских «всадников». Однако возникает вопрос: так ли уж правы те, кто считает, что в демократической Аттике «не было ведомства общественной безопасности с правами новейшей полиции, главным образом не существовало политической или тайной полиции» 39.

5) Для избрания евфинов (ευθυνοι) на ежегодном общегосударственном собрании каждый выдвигает трех кандидатов. Затем по большинству голосов из них отбирается половина и так до тех пор, пока не отберут троих, каковые объявляются спасителями государства и увенчиваются масличными венками. Впрочем, на первое время избираются 12 евфинов, которые исполняют свою должность до 75 лет (945 е—946 с).

Обязанности избранных сводятся к тому, что они делят правительственные должности на 12 частей (впоследствии, вероятно, на три части — ?) и подвергают их проверке. Евфины полномочны налагать взыскания вплоть до смертной казни (946 с—е) и штрафовать военачальников, зачисливших в отряд человека, постыдным образом лишившегося оружия (945 а).

Конечно, эти полномочия тоже велики, но все же не должны выводить своих носителей на первое место в государстве. При всем при том евфины характеризуются как правители над правителями (945 в—с), имеют исключительное право возглавлять феорию, быть украшенными лавровыми венками, а признанный первым — быть первосвященником на год и эпонимом (946 е—947 е). Живут они в священном участке Аполлона и Гелиоса и подсудны только особому суду из законохранителей, всех бывших и состоящих ныне евфинами и «избранных судей» (946 с—d, 947 е—948 а). Столь же и даже более несоразмерны почести, воздаваемые им после смерти (947 в—с).

В Афинах ευθυνοι были коллегией из 10 человек, помогавших десяти же логистам ревизовать магистратов. Избирались. они первоначально голосованием, затем по жребию, кажется, логистами, от филы по одному. Логисты

[39] См.: *Бузольт Г.* Указ. соч., с. 212.

передавали евфинам отчеты для подробной проверки по отдельным статьям и представляли подотчетных на суд гелиастов. С предложениями наказаний выступали, вероятно, синегоры. Наконец, логисты блюли финансовые интересы богов[40].

Таким образом, мы видим, что существо отправляемой платоновскими евфинами должности практически не отличается от одноименной афинской или, точнее, от совокупности полномочий афинских ευθυνοι, λογισται и συνήγοροι. Лишь суровость выносимых ими приговоров и роль первого евфина как эпонима могут уподобить их спартанским эфорам.

Однако почести и восхваления, им воздаваемые, находятся в разительном контрасте с их реальным значением. Евфины Платона прославляемы более, нежели Ночное собрание или коллегия законохранителей! Попытка объяснить подобное положение вещей может заключаться в признании за философом известной доли раздражения против беспорядка финансовых дел и далеко не кристальной честности магистратов в Греции IV в. вообще и в Афинах в частности. Недаром он примыкал к зажиточной, олигархической партии, которая, естественно, чувствовала упадок финансов в государстве на себе.

6) Совет Эвномополиса состоит из 360 членов, избираемых по классам. Сперва отбирается по 180 человек от каждого класса, затем жребием находят 90 искомых (756 в — е). Не совсем понятно, каким классам голосование вменено в обязанность: сначала утверждается, что должны голосовать три первых и свободен от наказания в случае неучастия в избрании лишь четвертый класс, но немного позднее заявляется, что не будут наказываться и граждане третьего класса, причем, разбираются наказания, предуготовленные только для первых двух классов (756 с — d). Сравнивая это с системой выборов астиномов (763 d—e), мы склоняемся к тому мнению, что участие в голосовании обязательно только для первых двух имущественных классов.

В целом Совет играет не слишком заметную роль в жизни страны. Его члены рассматривают совместно с Народным собранием прошения иностранцев и метеков

[40] Arist, Ath. pol. 48, 3—5; 54, 2. Ср.: *Бузольт Г.* Указ. соч., с. 201; *Латышев В. В.* Указ. соч., с. 240, 308.

остаться в стране пожизненно (850 с), назначают суд по государственным делам, избирают и составляют высший суд для частных лиц (767 d—768 а). Интересно, что оговаривается отстранение их от избрания попечителя воспитания (766 в), что, вероятно, обусловлено многочисленностью Совета и сугубой важностью роли указанного должностного лица в общей философской концепции мыслителя.

Пританы должны предупреждать внутренние волнения, для чего облекаются властью созывать Народные собрания не только «установленные законами», но и в экстренных случаях (758 d). Кроме того, они осуществляют надзор над городом (760 а—в) и заботятся о приеме официальных посланцев Других государств (953 в—с).

Таким образом, если принцип выборов здесь явно консервативней афинского, где за отсутствием имущественного ценза должны были преобладать низы[41], то функции этого аристократизированного Совета тем не менее уступают древнему Совету 400, который, по Плутарху, имел при Солоне право предварительного решения выносимых на Народное собрание дел и не допускал их туда без обсуждения в своем составе[42]. Вероятно, это связано с общим недоверием философа ко всему массовому, толпообразному, в силу чего 360 человек даже в облагороженном варианте, по его мнению, «слишком много. В остальном функции афинского Совета и пританов достаточно близки платоновским, за исключением выборов военных магистратур, которыми в стране магнетов руководят не пританы, как в Афинах[43], а законохранители (755 с — 756 в).

В Лакедемоне и на Крите единственным органом, имеющим отдаленное сходство с Советом Эвномополиса, является герусия. По указанию Аристотеля критские геронты вполне подобны лакедемонским[44], их тоже 30 и избираются они пожизненно[45], в отличие от лаконских они совершенно бесконтрольны и несменяемы[46]. Лакедемонских геронтов вместе с царями, как известно, тоже 30[47] и

[41] Arist. Ath. pol. 43, 2—3; Ps.-Xen. Ath. pol. 1, 6.
[42] Plut. Solon. 19.
[43] Arist. Ath. pol. 43, 2 - 3 ; 44, 4; 45, 1 - 3 .
[44] Arist. Polit. II, 7, 3.
[45] См.: *Казаманова Л. Н.* Указ. соч., с. 169—170; *Бузольт Г.* Указ. соч., с. 131, 132.
[46] Arist. Polit. II, 7, 6.
[47] Plut. Lycurgus VI, V.

для них существует возрастной ценз в 60 лет[48]. Все это не имеет никакого сходства с Советом Эвномополиса, и лишь отдельные полномочия герусии напоминают полномочия 360. Так, они собирают и распускают апеллу[49], принимают участие в решении некоторых уголовных дел[50] и дел о государственных преступлениях[51].

В целом, однако, достаточно хорошо видно, что дорийские герусии имеют столько же точек соприкосновения с Советом Эвномополиса, сколько и с афинским Советом 500 или (в древнейший период) 400. Сходство это весьма натянутое, и приходится признать, что прообразом платоновского органа служил аналогичный афинский.

Гораздо больше общего институт герусии имеет с так называемым Ночным собранием (τόν των αρχόντων νυκτερικόν σύλλογον 968 а), к рассмотрению которого мы сейчас и перейдем.

7) Первое упоминание о нем несколько странного свойства. В X книге «Законов» повествуется о том, что одна из трех государственных тюрем — софронистерий — будет расположена по близости от присутственного места Ночного собрания (908 а). В этот-то софронистерий судьи и будут сажать на пять лет тех, кто впал в нечестие не по злому влечению, а по неразумию (908 е). К заключенным доступ будет закрыт для всех граждан, кроме участников Ночного собрания, каковые должны увещевать оных до тех пор, пока не истечет срок наказания. Если же преступившие закон вновь нарушат установленный порядок, их должно покарать смертью (909 а).

Однако, после такого зловещего вступления нигде более означенному институту непосредственно не приписывается подобных функций.

Состоит Ночное собрание из получивших знаки отличия жрецов, десяти старейших законохранителей и попечителей воспитания (нынешних и бывшими таковыми) и лиц, путешествовавших «с целью разыскать, нет ли где чего-нибудь подходящего для охраны законов» и предварительно проверенных вышеуказанными магистратами. Каждому из них предлагается привести наиболее достойного молодого

[48] Plut. Lycirgus., XXVI; Xen. Lac. pol. X 1-2.
[49] Plut. Lyc. VI.
[50] Xen. Lac pol. X 1-2.
[51] См.: *Кечекъян С. Ф.* Государство и право Древней Греции, с. 16, 17.

человека (от 30 до 40 лет). Собирается этот орган до восхода солнца, отчего и получил свое название (951 d—952 в; 961 а - с).

Функции его сводятся к тому, что, выслушивая иностранных гостей и собственных феоров, они обсуждают свои и чужие законы, причем полезное старейшие вводят, а младшие изучают (952 а — d). Неоднократно подчеркивается, что Ночное собрание представляет собой охранительный орган государства, сосредотачивая все полезное и спасая все желательное (961 с, 962 с — d, 968 а). Далее Платон замечает, что в чем именно оно будет полномочно, надо решать впоследствии, когда все устроится (968 с), и под обильные восхваления данного института заканчивает диалог. Вот и все, что нам известно об этом органе. Следует подчеркнуть, что самой конструкцией последней главы Платон показывает, что и сам он еще не задается вопросом, каким же в деталях должно быть это собрание, каковы на деле его функции. Тем более не должны что-либо здесь домысливать мы. В этой связи особенно странной представляется тенденция ряда авторов называть Ночное собрание высшим правительственным органом в идеальном государстве Платона[52]. Для этого у нас нет никаких оснований. Быть может, дух платоновской философии и толкает нас к такому предположению, особенно в свете позднейшей утопической традиции, но из текста «Законов» это все же не следует.

Отчасти Ночное собрание можно сравнить с афинским Ареопагом и с дорийскими герусиями. Прежде всего их сближает состав и их обязанности общего наблюдения над законами. Любопытно участие в Ночном собрании «молодых людей» 30—40 лет, которых приводит каждый из старшего поколения. В этой связи вспоминается предположение Ю. В. Андреева о первоначальной зависимости спартанских «всадников» от герусии[53]. Хотя эти «молодые люди» и не совпадают, кажется, с «молодыми людьми» фрурархов и агрономов, само наличие у подобного герусии органа такого придатка, имеющего четкую возрастную очерчен-

52 См.: *Егунов А. Н.* Введение к кн. Полное собрание творений Платона, т. XIII. Пг., 1923, с. 9; *Кечекъян С. Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М.—Л., 1947, с. 59; *Лосев А. Ф.* Вводная статья к «Законам».— В кн.: Платон. Соч., т. 3, ч. 2. М., 1972, с. 602,
53 См.: *Андреев Ю. В.* Указ. соч., с. 30.

ность, напоминает возводимую к возрастным классам систему «герусия — всадники» в работе упомянутого автора[54].

Указанные выше функции Ночного собрания роднят его к с Ареопагом из πάτρος πολιτεία. Впрочем, именно в IV в. происходит оживление этого древнего института, о чем свидетельствует и сам тон Исократовского «Ареопагитика», и напряженная политическая борьба, разворачивающаяся вокруг Ареопага начиная примерно с правления 30 тиранов. Последние убирают с Аресового холма законы Эфиальта и некоего Архестрата, ограничивавшие его права. После свержения 30 при архонтате Евклида принимается постановление, из коего ясно, что именно «Совет Ареопага заботится о законах, чтобы власти соблюдали установленные законы»[55]. Наконец, много спустя, в 337—336 г., принимается постановление, специально предупреждающее посягательства ареопагитов на демократию. Даже текст постановления устанавливается не на Акрополе, как обычно, но отдельно еще и «у входа на Ареопаг, что по дороге в Булевтерий»[56]. К сожалению, этот вопрос недостаточно исследован, но, думается, можно предположить, что усиление Ареопага происходило на фоне непрекращающегося противодействия, и не все его функции могли быть твердо определены законом. Быть может, поэтому конкретные функции Ночного собрания у Платона столь неразвиты по сравнению с эпитетами, ему расточаемыми. В целом, однако, Ночное собрание, на наш взгляд, есть орган специфически платоновский.

8) Народное собрание может посещать каждый желающий, причем граждане первого и второго имущественных классов всегда обязаны его посещать, а низшие классы — лишь в случаях, специально объявленных должностными лицами (764 а).

В сущности Народному собранию предоставлены довольно значительные полномочия. Ему принадлежит возбуждение и окончательное решение судебных дел по процессам государственной важности (767 е — 768 а), оно может заменить несправедливого законохранителя (928 d), совместно с Советом рассматривает заявления иностранцев, желающих пожизненно остаться в стране (850 с), избирает законохранителей, евфинов, стратегов и гиппархов (753 в — d, 755 с — 756 в, 945 е — 946 с). Инициативу при выборах последних, правда, имеют законохранители, но формально оговаривается, что любой, желающий предложить другую кандидатуру может это сделать (755 с — е). Впрочем, упоминания о Народном собрании слишком редки, чтобы предполагать, будто по замыслу философа оно могло пользоваться в полной мере всеми указанными правами.

В Афинах Народное собрание также состояло из всего свободного населения и проводило проверку избрания властей, разбор дел государственной важности, рассматривало всевозможные ходатайства и производило выборы военных магистратур[57].

Что касается Крита, то о нем Аристотель прямо говорит, что там в Народном собрании хотя и участвовали все граждане, но оно только утверждало постановления космов и геронтов, т. е. никакой реальной властью не обладало[58]. В Спарте же герусия могла распустить апеллу, если старейшины не согласятся с ее решениями[59].

Таким образом, Народное собрание у Платона также обнаруживает преимущественное сходство именно с афинскими порядками. Характерно некоторое противоречие между редкостью его упоминания и довольно значительными функциями. Первое, видимо, отражает недоверие Платона к демократическим учреждениям вообще. Но тем не менее ему просто не приходит в голову даровать Эвномополису бесправную лаконскую апеллу.

9) Кандидатов в стратеги предлагают законохранители, хотя прочим и предоставляется право назвать лучшую кандидатуру. Избирают все принимавшие и принимающие участие в войне и имеющие возрастной ценз. Назначается трое стратегов. Подобным же образом избирают и двоих гиппархов. 12 кандидатов в таксиархи намечают стратеги по одному от каждой филы, хотя опять же можно предлагать и других кандидатов. Таксиархов избирают лишь те, кто носит щит, филархов — конница (755 с - 756 в).

[54] *Андреев Ю. В.* Указ. соч., с. 33.

[55] Andocides. De myst, 84. Перевод Э. Д. Фролова в кн.: Социально-политическая борьба в Афинах в конце V в. до н. э. Л., 1964, с. 36.

[56] Греческие ораторы второй половины IV в. до н. э. Перевод Э. Д. Фролова - ВДИ, 1963, № 1, с. 206.

[57] Ps.-Xen. Ath. pol. 1,6; Plut. Solon. 18; Arist. Ath. pol. 43, 4—6; 44, 4.

[58] Arist. Polit. II 7, 4.

[59] Plut. Lyc. VI.

Все указанные магистраты принимают участие в надзоре за городом (760 а—в), имеют незначительные юридические функции (880 d) и принимают совместно с приганами посланцев других городов (953 в — с). Кроме того, стратеги и гиппархи решают совместно с законохранителями (см. выше) вопросы ввоза и вывоза предметов, необходимых на войне (847 d). Гиппархи и филархи имеют общее суждение о бегах, о всех, во всеоружии вышедших на состязание (834 с).

Отсюда видно, что выборы и функции военных магистратов во всем подобны существовавшим в Афинах порядкам, за исключением разве что их количества[60]. Спартанское военное устройство[61], как видно, нисколько не повлияло на соответствующий аппарат у Платона, что и не удивительно, ибо в то время крупнейшие «греческие державы — Спарта, Афины, Фивы — низошли... на уровень государств средней величины»[62], хотя у Афин были по крайней мере такие видные полководцы, как Тимофей, Ификрат или Харес, а что касается Спарты, то еще слишком свежа была память о катастрофе при Левктрах.

10) Из прочих магистратур, на наш взгляд, заслуживает внимания попечитель о воспитании, избиравшийся всеми должностными лицами, кроме членов Совета (см. выше), из законохранителей, имеющих детей (764 с, 765 d — е, 766 в). Он, будучи ὁ περί της παιδείας πάσης έπιμεαητής (951 е), наблюдает и за поэтическим творчеством (801 d, 829 d), и за хороводами и вообще хореей (835 а), имеет некоторые юридические полномочия, связанные с кругом его деятельности (809 а, 813 в — с), принимает заезжих мудрецов (953 d) и входит в Ночное собрание (951 е). Вообще он пользуется большим почетом и считается, что «эта должность гораздо значительнее самых высших должностей в государстве» (765 е). Известно, что должность педанома существовала и в Спарте[63].

Учреждается и специальная коллегия женщин, попечительствующих над браками и деторождением — δέκα δέ των περί γάμους γυναικών (929 е, ср.: 783 е—784 а — в; 794 в, 930 с — 932 в) и действующих в тесном контакте с законохранителями.

Аристотель замечает, что «в государствах, пользующихся большим досугом и благоденствием... бывают следующие специальные магистратуры: гинэкономия... педономия...», причем они чужды демократическим порядкам 64. По всей видимости, и у Платона обе эти должности имеют дорическое происхождение.

Часто полагают, что государственное устройство и структура должностных лиц в платоновских «Законах» прямо-таки скопированы с лаконского образца. Еще чаще это не говорится прямо, но подразумевается. Пожалуй, яснее всего такую точку зрения выразил Е. Н. Трубецкой, заявляя следующее: «Практическая задача, поглощающая внимание Платона, здесь ставится так: дано спартанско-критское устройство, спрашивается, какие законы в нем спасительны, какие — гибельны; какие реформы могут сделать такое государство счастливым»[65].

Нам подобные воззрения представляются не совсем верными. Да, с общефилософской точки зрения мыслитель одобряет здесь именно спартанский строй; да, система выборов, педономия, гинэкономия и многое другое ясно дают понять, что симпатии философа скорее на стороне аристократии или олигархии, чем демократии; но конкретная схема должностных лиц, их прообразы все же гораздо ближе к аттическим. Это отмечает и специально занимавшийся данным вопросом К. Ф. Германн[66]. Грот в своем классическом труде о Платоне также говорит, что его законоуложения «по большей части взяты из афинского права»[67], но, к сожалению, он не развивает эту тему подробно.

В самом деле, три наиболее выделяемые Платоном коллегии — законохранители, евфины, Ночное собрание — имеют меньше всего черт, роднящих их с реально существовавшими институтами. В основном они носят собственно платоновскую окраску и подчас имеют явно философский смысл (члены Ночного собрания, например, иногда подозрительно напоминают класс философов из платоновского «Государства»). В тех же случаях, когда их близость к

[60] Ps.-Xen. Ath. pol. I, 3; Arist. Ath. pol. 61, 1—5.
[61] Xen. Lac. pol. XI 4; Arist. Polit. II, 6, 22, относительно Крита Ibid. II 7, 3.
[62] *Белох Ю.* История Греции, т. 2. М., 1905, с. 188, 189.
[63] Xen. Lac. pol. II 2; IV 6; Plut. Lyc. XVII.

[64] Arist. Polit. VI 5, 13.
[65] *Трубецкой Е. Н.* Социальная утопия Платона. М., 1908, с. 91.
[66] См.: *Hermann K. F.* Op. cit., p. 33, 48.
[67] *Grote G.* Plato and other companions of Spcrates, v. III. London, 1875, p. 460, 461.

реально существовавшим государственным устройствам прослеживается достаточно хорошо, номофилаки и евфины представляются сходными с афинскими институтами. Даже Ночное собрание одинаково близко и к Ареопагу и к дорической герусии, хотя правильней было бы сказать, что оно чуждо им обоим, а незначительное сходство носит формальный характер. Из административных должностей ясно прослеживается афинский образец в агораномии и астиномии, у Совета и Ночного собрания. Сложнее с агрономами-фрурархами и их «молодыми людьми». В своей основе должность агрономов вполне аналогична должности агораномов и астиномов, однако специфика их как ведомства государственной безопасности и корпус «молодых людей» привели к тому, что эти магистратуры получили отчетливую антидемократическую лаконскую окраску. Военные должности, как было сказано выше, имеют откровенно аттический характер. Должности же вспомогательные имеют либо общеэллинский характер (атлофеты, жрецы, казначеи храмов, феоры),либо приближаются к лаконским образцам (педономы, гинэкономы). Но ведь во вспомогательных (с практически государственной точки зрения) должностях просто легче выразить символически философские идеи. Запутанная, многоступенчатая, сочетающая хиротонию со жребием, система выборов совершенно искусственна и, кажется, не похожа ни на что реально существовавшее. Однако ее явно антидемократическое значение все же сближает ее с дорическим строем и по крайней мере резко отличает от афинской системы.

Интересно отметить, что некоторые черты сближают государственное устройство Эвномополиса с теоретически провозглашенной, но не с фактически осуществленной формой конституции, существовавшей при олигархии 400. Большинство этих черт формального характера, но вместе они позволяют предполагать и некоторую органическую близость. Прежде всего это определение числа полноправных граждан в 5000[68], что близко платоновским 5040 (737 е —738 в, 740, 745 с — е, 746 е); определение численности Совета в 400 человек — близко 360-ти; олигархический принцип его избрания[69]; наличие специальной комиссии из 30 членов, изучающей проект новой конституции[70], что напоминает коллегию 37 законодателей-законохранителей; безвозмездность исполнения должностных обязанностей большинством служащих[71]. Вспоминаются и слова Аристотеля об олигархии 400: «В эту пору, по-видимому, у афинян было действительно хорошее управление»[72]. Это и не удивительно, если учесть большую популярность лозунга πάτρος πολιτεία и малую осведомленность в исторической правде[73].

Подводя итоги, хочется сказать, что политическое бытие Платона как члена именно афинского полиса определило и его политическое сознание. Несмотря на все его лаконские симпатии, структура государственных должностей, им нарисованная, покоится прежде всего на должностной структуре его родного города.

[68] Arist. Ath. pol. 29, 5.
[69] Ibid., 30, 2—3. Ср.: *Пёльман Р.* Очерк греческой истории и источниковедения. СПб., 1910, с. 124.

[70] Arist. Ath. pol, 29, 2.
[71] Ibid., 29, 5.
[72] Ibid., 33, 2.
[73] *Белох Ю.* Указ. соч., с. 21; *Пёльман Р.* Указ. соч., с. 123, 124.

ОЦЕНКА ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА В РУССКОЙ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

А. И. АБРАМОВ

Высокие оценки философии Платона — довольно распространенное явление. Гегель в «Лекциях по истории философии» писал о всемирно-исторической значимости платоновской философии, которая оказала величайшее влияние на развитие духовной культуры. Р. Эмерсон, хотя и называл себя «бесконечным искателем без прошлого», обращаясь к философии Платона в «Избранниках человечества», заявил, что Платон — это философия, а философия — это Платон. Увлечение многих мыслителей платоновской философией было так велико, что, например, «А. Уайтхед прямо считал всю западную философию примечанием к Платону, а Эгил Виллер, еще более того, понимает новую западную философию как примечание к «Пармениду» Платона» 1.

Такую безоговорочно высокую оценку философии Платона можно в определенной мере считать преувеличением, так как она не вполне учитывает историко-философское влияние постоянного «конкурента» Платона — Аристотеля. Примером официального предпочтения аристотелевской философии может служить история русской идеалистической мысли до XVIII в. Только в начале XIX в. в русском идеализме проявились в довольно отчетливой форме тенденции философии Платона. До этого времени платонизм существовал лишь в снятом виде общехристианских установок.

Византийский вариант христианства, принятый русским государством, определил специфику развития отечественной философской мысли на протяжении многих веков. Учениками византийской образованности были митрополиты Иларион, Кирилл Туровский, Епифаний Премудрый и др. Относительно широкий поток переводной византийской литературы способствовал ознакомлению с богословским и философским духовным климатом Византии.

[1] *Лосев А. Ф.* **История античной эстетики. М., 1974, с. 251.**

Историю вселенских соборов и богословских споров, борьбу с христианскими ересями и защиту догматов православной церкви можно в определенном плане, на уровне философских учений, охарактеризовать как историю борьбы аристотелизма с платонизмом. Основными этапами этой борьбы была полемика Фотия с иконоборцами, Арефы Кесарийского с Львом Хиросфактом, Ф. Метохита с Хумном, Г. Паламы с Варлаамом, Геннадия с Г. Плифоном, Георгия Трапезундского с Виссарионом Никейским. В контексте византийского миросозерцания отношение к античному наследию определялось как к чему-то «чужому», «внешнему».

Официальное ортодоксальное православие отдавало предпочтение Аристотелю, так как учение Платона своим утверждением о призрачности существующего мира подрывало центральную христианскую догму «вочеловечивания Христа». Интерес Иоанна Итала к платоновской философии привел его к осуждению в ереси. Документом, в котором нашли отражение обвинения Итала в ереси, является Синодик. «Введенным вопреки христианской и православной вере Иоанном Италом и позаимствовавшимся от его еллинским и инославным или противным католической вере православной мнениям и учениям анафема» [2]. Эта запись в Синодике относится к времени Алексея I Комнина, запись, сделанная при Мануиле Комнине, относится уже к полемике Варлаама с Г. Паламой, о существе и энергии божества или о свете преображения на Фаворе. Борьба аристотеликов с приверженцами Платона была зафиксирована в Синодике записью о том, что противники Паламы «дерзнули привносить учение о Платоновских идеях в эллинские мифы». Исследуя содержание различных списков Синодика, акад. Ф. М. Успенский пришел к выводу, «что в Синодике последовательно проходит одна и та же черта: борьба аристотелизма и платонизма. Церковь усвоила себе аристотелевское направление и с концаX1 до конца XIV в. поражала анафемой тех, кто осмеливался стоять за Платона» [3]. Несмотря на осуждение Платона официальной церковью, традиции платонизма в X—XV вв. нашли своих почитателей (М. Пселл, И. Итал, Ф. Метохит, Вар-

[2] *Успенский Ф. И.* **Синодик в неделю православия. (Сводный текст с приложениями). Одесса, 1893, с. 18.**

[3] *Успенский Ф. И.* **Богословское и философское движение в Византии.- ЖМНП, 1892, № 2, с. 403.**

лаам, Г. Плифон, Виссарион Никейский). Против трактата Плифона «О том, чем отличается Аристотель от Платона» выступил патриарх Геннадий «... за преобладающую в нем страсть к Платону — и защищал Аристотеля»[4]. В ответ на суровую критику Платона в трактате Георгия Трапезунского «Сравнение Платона и Аристотеля» Виссарион Никейский пишет свое основное философское сочинение «Против клеветников на Платона».

Далеко не все сочинения византийских авторов и далеко не все тонкости споров о Платоне и Аристотеле вошли в оборот русской письменности, но общий их дух и акцент были усвоены. Русские тексты Синодика распространялись с XV в. Но особенно широкое распространение они получили в XVII в. (первое печатное издание относится к 1627 г.) и, надо полагать, оказали определенное влияние на отношение к платоновской философии. Отголоски полемики между Варлаамом и Паламой нашли отражение в спорах Василия Калики с Федором Добрым и через болгарское богомильство в литературных памятниках новгородских, псковских и смоленских стригольников «Старшем русском Измарагде» и «Троицкой златой чепи»[5]. Первое определение философии в русской литературе (Летопись Нестора) повторяет аристотелевское определение Иоанна Дамаскина: «Философия есть знание существующего и его природы, знание человеческого и божеского, видимого и невидимого»[6]. Философские идеи Дамаскина можно отчетливо проследить в «Послании к великому князю Владимиру Мономаху о посте или о внимании к себе» киевского митрополита Никифора. Преобладание аристотелевских идей сопровождалось вниманием к некоторым общим положениям философии Платона: человек состоит из двух частей — невидимой, неосязаемой души и видимого материального тела; конечная цель умственной деятельности состоит в познании бога в его творениях; цель жизни — в добродетельном уподоблении человека богу и т. д. Обозрение переводной литературы дает основание утверждать о наличии слабо выраженных элементов платоновской философии и упоминаний о самом греческом мыслителе.

[4] **Филарет арх. Черниговский. Геннадий, патриарх Константинопольский (XV века).— Православное обозрение, 1860, т. 1, с. 529.**

[5] **См.: *Попов Н. П.* Памятники литературы стригольников.— Исторические записки, т. 7. М., 1940.**

[6] ***Свенцицкий И. С.* Начала философии в русской литературе.— Галицко-Русские матицы, т. 1, кн. 2. Львов, 1901, с. 166.**

Составители многочисленных Азбуковников (древнейший входит в состав Новгородской Кормчей 1282 г.) делали экскурсы в философию и включали в них сведения об Анаксагоре, Аристотеле, Демокрите, Пифагоре, Платоне, стоиках. Широкое распространение в XI—XIV вв. получили переводные сборники библейских и философских изречений «Пчела», хроники И. Малалы и Г. Амартола, претендовавшие на философское осмысление истории. Хроника Г. Амартола отдавала предпочтение Платону перед Аристотелем. Хронист считал, что Аристотель, отрекаясь от своего учителя, исказил учение Платона. Противоречивое отношение к Аристотелю и Платону отчетливо проявилось в «Шестодневе» экзарха Иоанна Болгарского, излагавшего основы философии Аристотеля по св. Василию. Обличая «пустые писания внешних (эллинских)» философов, экзарх Иоанн выражает несогласие с мнением Аристотеля о начале вещей, который «идет против учителя своего Платона, первого философа... Но поистине Аристотель, твои премудрые словеса подобны суть морской пене... »[7].

В конце XIV в. митрополит Киприан привез славянский список сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита. Интерес к ним был настолько высок, что они многократно переписывались в XV—XVII вв. Философские идеи Платона, Плотина и Прокла, ассимилированные в книге Псевдо-Дионисия «О божественных именах», нашли определенное отражение в древнерусской книжности. Вообще патристика оказала большое влияние на формирование русской философско-богословской мысли, «... патриотические сочинения становились в древнерусском обществе посредующим звеном в связях с античным культурным миром и неоплатонизмом. Русское общество XIV—XVII вв. проявило сознательный интерес к элементам античного и неоплатонического наследия в ранней богословской литературе, в частности к ареопагитским сочинениям. Церковь же постепенно становилась в оппозицию к тем из литературных памятников греческого христианского богословия, которые в большей степени, чем другие, были связаны с греческой философской мыслью»[8]. Проникновение на Русь апокри-

[7] ***Калайдович К.* Иоан екзарх Болгарский. М., 1824, с. 152, 153.**

[8] ***Клибанов А. И.* Реформационное движение в России. М., 1960, с. 327.**

фических книг, сект богомилов и жидовствующих способствовало становлению русской богословско-философской мысли, которая развивалась под знаком борьбы с критикой веры и обряда. В «Беседе души и тела о происхождении страстей» М. Грек утверждал, что философия сама по себе священна, так как занимается главным образом вопросом о боге и способствует уяснению истинной веры. Настоящая чистая философия находится только в сочинениях Платона, ибо Платон среди всех «философов верховный». Эта оценка не означала еще, что богослов был почитателем греческого философа.

Как широко образованный человек, М. Грек был несомненно знаком с отношением официальной церкви к философии Платона. В «Слове обличительном против еллинского заблуждения» он призывал не прельщаться эллинским красноречием. «В том и заключается, действительно, совершенство рачителя священной мудрости, чтобы присоединиться самой конечной цели желаний (т. е. Богу), — не знанием пустоголовых и негодных басней, не хитросплетенным академическим высокоумием, но прилежным хранением боговдохновенных заповедей и смиренным, незлобивым мудрствованием души ... »[9].

Идеалом философствующего богословия был для М. Грека аристотелик Дамаскин. «Блаженный бо Иоанн Дамаскин, иже всякий философии и Богословии верх достиже, иже канон сей сотворил есть ...»[10] Сочинение Дамаскина «Диалектика» (своеобразная философская пропедевтика, излагающая онтологию Аристотеля) получило широкое распространение на Руси.

Начиная с XVII в. развитие философии было связано с системой религиозно-богословского образования. Основание в Киеве Братской школы было вызвано необходимостью борьбы с католическим влиянием, которое было настолько велико, что митрополит Петр Могила вынужден был написать новый символ православной веры. Историк Киевской Духовной Академии проф. Голубев писал о господствующем положении аристотелевской философии в

[9] Сочинения преподобного Максима Грека, ч. 2. Св. Троицкая Серг. Лавра, 1910, с. 37.

[10] *Грек Максим.* Слово отвещевательное о исправлении книг Русских...—В кн.: Платон (Левшин). Краткая церковная Российская история..., т. 2. М., 1823, с. 312, 313.

XVII—XVIII вв.: «Схоластикой веет от тогдашнего курса философии, но она имела громадное влияние на формальное развитие учащихся: приучала их к умственной работе, к последовательному мышлению..., а это давало возможность питомцам академии при борьбе с латино-папской наукой поражать ее собственным оружием»[11]. В 1685 г. было создано московское эллино-греческое училище. Знаменитыми руководителями его были братья Сафроний и Иоаннакий Лихуды, которые придерживались исключительно философии Аристотеля и вместе со своим преемником Феофилактом Лопатинским оставили многочисленные рукописные курсы, основанные на перипатетической философии[12]. В своем становлении русское богословие, выявляя отношение к западным вероисповеданиям, разделилось на два течения — антикатолическое и антипротестантское. Первое ориентировалось на «Латинское богословие» Феофана Прокоиовича, второе — на «Камень веры» Стефана Яворского. Оба течения создали философскую традицию, во многом сходную с западной средневековой схоластикой. Основой философского мышления было учение Аристотеля в толкованиях древних и средневековых перипатетиков.

Во второй половине XVIII в. произошла переориентация общей направленности философских интересов в сторону систем Декарта, Лейбница и Вольфа. В Киеве с 1752 г. Г. Конисский ввел в преподавание философии учебники вольфианца Баумейстера. В Москве постепенное вытеснение аристотелевской схоластики из духовной академии началось при митрополите Платоне. Место рукописных латинских фолиантов, составленных С. и И. Лихудами, Ф. Лопатинским и их последователями, заняли книги Бэкона, Баумейстера и др. Такой резкий поворот к западным философским системам объясняется большим количеством переводной литературы, изданной в России при Екатерине II. В это время были переведены Вольтер, Фенелон, Кондильяк, Локк, Бэкон; из древних философов — Платон, Аристотель, Феофраст, Саллюстий, Боэций, Августин.

Первые публикации диалогов Платона появились в «Утреннем Свете» Н. Новикова за 1777—1778 гг. В 1780—

[11] Труды Киевской Духовной Академии, 1901, т. XI, с. 306.

[12] Triviam Aristotelis... anno, 1704; Tractatus physicus in octo libros physicorum Aristotelis. anno, 1710; Universa Aristotelis philosophia... anno, 1717; Philosophia Peripatetica, ad mentem Aristotelis exposita... anno. 1743; и др.

1785 гг. вышли четыре книги «Творений велимудрого Платона» в переводе Сидоровского и Пахомова, содержащие, за исключением «Тимея», «Софиста», «Парменида» и «Кратила», все сочинения Платона. Значительного влияния на распространение философии Платона это издание (тиражом в 300 экз.) иметь не могло, но явилось свидетельством зарождения новой философской ориентации, отталкивающейся от совокупности аристотелевской и лейбницианско-вольфианской философских традиций. Гораздо большее значение для распространения платонизма в России имело издание в конце XVIII в. автобиографических, полемических и гомилетико-экзегических сочинений Августина и Псевдо-Августина, которые были важным источником изучения философии Платона и неоплатоников. Авторитет имени Августина был очень высок, а идея предпочтения платоновской философии была сквозной во всех его сочинениях.

В конце XVIII в. широкое распространение получили издания историко-философских обзоров энциклопедического характера. Наибольшей популярностью пользовался «Кабинет любомудрия», в котором философия определялась как «Платонический нектар», но предпочтение отдавалось еще Аристотелю. Более охотно обращались к Платону мистически настроенные масоны, ощущавшие тесную связь своих воззрений с учением Платона и неоплатоников. Масоны первыми обратились к переводу сочинений Платона, Амвросия Медиоланского, Фомы Кемпийского и других авторов, отвечающих их запросам. Наиболее явственно тенденции платоновской философии проявились во взглядах религиозного вольнодумца Г. С. Сковороды. Учение его о двух натурах и о символическом мире Библии можно с определенностью считать реминисценцией философии Платона. Весь мир, по Сковороде, состоит из двух натур — видимой и невидимой. Видимую натуру он называет тварью, а невидимую — богом, который «всю тварь проницает и содержит», существуя и пребывая всегда. «Все три мира состоят из двух едино составляющих естеств, называемых материя и форма. Сии формы у Платона называются идеи, сиречь видения, виды, образы» [13]. Платонизм занял важное место в философской системе само-

[13] *Сковорода Г. С.* Соч., т. 2. 1973, с. 151.

бытного мыслителя, хотя Сковорода с большим уважением относился и к философии Аристотеля.

Начало XIX в., особенно после окончания наполеоновских войн, характеризуется уже высоким интересом к философии Платона. Вновь произошла переориентация философских установок. Отношение светских и церковных властей к философии всегда было чрезвычайно осторожным. Убеждение, что «католическое богословие насквозь проникнуто тенденциями аристотелевской философии», поднимало вопрос: «Не таит ли в себе и православное богословие... каких-либо таких философских тенденций, которыми заранее предрешались бы характер и направление религиозно-философского умозрения, желающего не нарушить интересов православия» [14]. Светская и духовная цензура пришла к выводу, что свобода философского мышления ведет к политическому и религиозному вольномыслию. Возникла необходимость подыскать умеренное, консервативное умонастроение, не угрожающее существующему положению вещей. Таким умонастроением был признан платонизм. Изучение философии Платона было введено в философские курсы университетов и духовных академий. Во многих официальных журналах появились статьи и рецензии о Платоне. Даже радикальный редактор «Московского Телеграфа» Н. Полевой, публикуя «Филеб, или разговор Платона о высочайшем благе», счел необходимым высказать сожаление, что «Платон почти неизвестен в нашей Литературе» [15]. Продолжая линию ознакомления читающей публики с философскими взглядами Платона, журнал поместил статью «Платон и Аристотель», рассматривающую исторические судьбы платоновской философии. «Что сделал Декарт? Комментарий на Платона. Место начальных первообразов заступили врожденные идеи. Академия восстает и считает в рядах своих множество знаменитых последователей: Мальбранш, Арно, Боссюэт, Фенелон, и почти все мыслители века Людовика XV были Платониками» [16].

Значительному распространению идей платонизма в России 20-х годов XIX в. способствовала популярность философии Шеллинга. Воззрения немецкого философа ока-

[14] *Тихомиров П.* Православная догматика и религиозное умозрение.— Вера и разум, 1897, № 16, с. 109, 110.
[15] Московский Телеграф, 1826, № 1, с. 5—6.
[16] Там же, с. 178.

зали влияние на широкий круг русских мыслителей. Д. М. Веланский, И. И. Давыдов, В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов, П. Я. Чаадаев, А. И. Галич, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков и многие другие в той или иной степени отдали дань внимания трансцендентальной философии. Связь между Платоном и Шеллингом заключалась в непрерывности философской традиции, проявляющейся в противопоставлении реального и идеального, природы и духа, субъекта и объекта. Особенно сближало Шеллинга с Платоном учение о «мировой душе». В письме от 17 июня 1824 г. Веланский сообщал В. Ф. Одоевскому: «...в 1804 году, я первый возвестил российской публике о новых познаниях естественного мира, которые хотя значились у Платона, но образовались и созрели в Шеллинге»[17]. В «Афоризмах из нравственного любомудрия» Давыдов писал, что сочинения Платона раскрывают стремление человека к истине, добру и изяществу. Рассматривая эти понятия сквозь призму христианства, русский шеллингианец пришел к выводу, что «озаренные светом сего высочайшего учения новейшие писатели соединили свет разума со светом веры». Давыдов проводил четкое различие между учениями Платона и Аристотеля, которые были, по его мнению, первыми «образователями самой философии»[18].

Председатель философского общества «любомудров» Одоевский, развивая в своих философских работах идеи системы трансцендентального идеализма, также осознал значимость учения Платона в философских построениях Шеллинга. Из примечаний Одоевского к «Русским ночам» видно, что он изучал сочинения Платона. «Продолжительное чтение Платона привело меня к мысли, что если задача жизни еще не решена человечеством, то потому только, что люди не вполне понимают друг друга, что язык наш не передает вполне наших идей... Отсюда вытекало убеждение в необходимости и даже возможности (!) привести все философские мнения к одному знаменателю»[19]. Историко-философский интерес Одоевского к философии Платона разделял Веневитинов. В письмах к А. И. Кошелеву он писал об изучении философских систем Платона, Шеллинга, Окена, а в философской статье «Письмо к графине

[17] **Русский архив, 1864, с. 804.**
[18] ***Давыдов И. И.*** **Опыт руководства к истории философии. М., 1820, с. 38.**
[19] ***Одоевский В. Ф.*** **Русские ночи. Л., 1975, с. 191.**

N N» дал высокую оценку платоновской философии. «Божественному Платону предназначено было представить в древнем мире самое полное развитие философии и положить твердое основание, на котором в сии последние времена воздвигнули непоколебимый храм богине... В нем найдете вы столько же поэзии, сколько глубокомыслия, столько же пищи для чувства, сколько для мысли» 20. В 1818 г. вышла «История философских систем» Галича, который еще в своей диссертации утверждал, что учение Шеллинга совмещает в себе Платона, Д. Бруно и Спинозу. Отношение к Платону у него сдержанное, почти критическое. Основной упрек касается умозрительности фундаментальных принципов платоновской философии. «Платон, во многих отношениях оригинальный и божественный, объял науку точнее всех предшественников, прояснил сокровенное существо человеческих способностей и соединил умозрение с интересом нравственности; но погрешность его философии, и погрешность едва ли не коренная, состояла в слишком обширном, произвольном протяжении чистых действий разума...»[21]. Более благосклонно относился к Платону Н. И. Надеждин, считавший греческого философа столпом истинной философии. «Никто из учеников его не был истинным учеником Платоновым: все они, не исключая и знаменитого Аристотеля, знали только поверхностно его учение, касались скорлупы и коры, но никогда не видали зерна и ядра его мудрости»[22]. Платон, по Надеждину, поддается христианской интерпретации не только потому, «что некоторые Отцы Церкви не усомнились именовать его Христианином до Христа и Аттическим Моисеем», но и потому, что «учение о верховном всезиждительном Художнике, силой Коего устроена по вечным и беспредельным идеям вся совокупность видимых явлений, составляло верх Метафизики, или, лучше сказать, всея философии Платоновой»[23].

В 30-е — 40-е годы XIX в. сформировалась философская доктрина славянофильства. Центром ее гносеологических построений была антитеза западного и восточного способов мышления. Истоки этого противопоставления славянофилы

[20] ***Веневитинов Д. В.*** **Полн. собр. соч., М.—Л., 1934, с. 254, 255.**
[21] ***Галич А. И.*** **История философских систем. СПб., 1818, с. 81, 82.**
[22] **Платон. Философ оригинальный, систематический.— Вестник Европы, 1830, № 5, с. 16.**
[23] **Метафизика Платонова.— Вестник Европы, 1830, № 13, 14, с. 94.**

возводили к различию философии Платона и Аристотеля. Рационализм Аристотеля сформировал, по славянофилам, западноевропейскую цивилизацию и философию, а платонизм с его «цельностью в умственных движениях» и «гармонией в умозрительной деятельности разума» являлся если не основой учения восточной церкви и православия, то во многом их существенным философским элементом. Философская система Аристотеля разрушила изначальную «цельность умственного самосознания», а также нравственный и эстетический смысл внутренней жизни человека, сводя его на «отвлеченное сознание рассуждающего разума», Способ же философского мышления Платона сохраняет умственную цельность и является более гармоничным «в умозрительной деятельности разума». «... Почти то же отношение, какое мы замечаем между двумя философами древности (Платоном и Аристотелем.— *А. А.)* существовало и между философией Латинского мира, как оно выработалось в схоластике, и той духовной философией, которую находим в писателях Церкви Восточной, особенно ясно выраженную в Св. Отцах, живших после Римского отпадения» [24]. Тенденциозность концепции славянофильства очевидна.

Глубокое проявление интереса к философии Платона, вплоть до усвоения и ассимиляции отдельных элементов его учения, характерно для сочинений Ф. А. Голубинского, В. П. Карпова, И. А. Чистовича, Н. Скворцова, В. Д. Кудрявцева-Платонова, П. Д. Юркевича, А. Н. Гилярова. Почти все они были профессорами философии духовных академий и считали, что истина, которой занимается богословие, есть та самая, которой занимается философия, что богословие является по существу философией религии. Убеждение, что «...в учении Платона религия и философия находятся в наитеснейшем контакте, но уже в системе Аристотеля философия порывает с религией окончательно» [25], объединяло их и определило религиозную направленность их философских построений.

С 1863 по 1879 г. выходят шесть томов «Сочинений Платона» в переводе В. Н. Карпова. В «Введении в философию» переводчик Платона называет свою систему «философским синтетизмом» и рассматривает знание и бытие,

[24] *Киреевский И. В.* Поля. собр. соч., т. 1. М., 1911, с. 199.
[25] Сборник статей в память столетия Императорской Московской Духовной Академии, ч. I. Серг. Посад, 1915, с. 153.

идеальное и материальное в неразрывном единстве. В 1856 г. Карпов опубликовал оригинальное исследование «Систематическое изложение логики», в основание которого положил платонический взгляд на природу человеческого мышления и познания. Мышление определялось, с одной стороны, чувственным восприятием, а с другой — умственным созерцанием посредством присущей душе идеи. Противоположность этих двух направлений души или человеческого мышления находит свое единство в познании истинно сущего и подводит душу к новой специфической деятельности, составляющей предмет логики.

Априоризм платоновской философии сыграл значительную роль в развитии логической мысли. В первой половине XIX в. вышел ряд книг по логике. Большой известностью пользовалась «Система логики» Ф. Бахмана, который уже во введении указал, что из древних мыслителей образцом для него был Платон. В главе об идеях автор пишет, что трудность понимания этого учения заключается в трояком рассмотрении идей Платоном: в отношении к явлениям, в отношении к представлениям и в отношении к божеству. «В позднейшие века, незнакомство с творениями Платона, предания и толкования Новоплатоников и других бестолковых учителей, усилившийся авторитет Аристотеля... были главными причинами темноты Платонова учения. Нашему времени предоставлено снова раскрыть его» [26].

После перевода Карповым «Сочинений Платона» П. Г. Редкин опубликовал семитомное исследование «Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще» (3, 4, 5 тома содержали буквальный перевод многих диалогов Платона). Вообще во второй половине XIX в. появляются книги, посвященные Платону, делаются попытки вписывания греческого философа в христианскую философскую традицию. И. А. Чистович полагал, что основная заслуга Платона заключается в идее о боге, как о разумном начале, духовном источнике красоты и добра. «Самое высокое учение о божестве принадлежит Сократу и Платону» [27]. Н. Скворцова Платон интересовал уже в плане обоснования философского идеализма. «Объективность идей — вот мысль, которая ни в коем случае не долж-

[26] *Бахман Ф.* Система логики, ч. 2. СПб., 1833, с. 23.
[27] *Чистович И. А.* О значении философии в мире языческом и христианском.— ЖМНП, 1856, ч. 92, с. 80.

на позволять сближать идеализм Платона с каким бы то ни было подобным учением, и по силе, с которой идеальное учение Платона всегда останется оригинальным, единственным учением во всей истории философии»[28]. Попыткой обоснования философского теизма с использованием элементов платоновской философии были «Лекции философии» Ф. А. Голубинского, который считал, что «...сочинения Платона заключают богатый материал для умозрительного Богословия. Идея о Боге есть краеугольный камень, на котором он построил систему своей философии»[29]. Центральным построением философских взглядов Голубинского являлось учение о бесконечном существе. Гносеологическое и онтологическое (онтологическое у Голубинского служит руководством к теологии) обоснование этого учения составляет основание всего последующего метафизического учения о боге. В своих философских исследованиях Голубинский опирался на воззрения многих философов (Якоби, Вольф, Кант, Баадер и др.), но наиболее близкой к истине считал философию Платона. Ученик Голубинского В. Д. Кудрявцев-Платонов заложил основы системы христианского теизма, которую назвал системой трансцендентального монизма. «Ядро платонизма заключается в учении об идеях... Это учение повторялось и варьировалось более двух тысячелетий. Профессор Московской духовной академии В. Д. Кудрявцев повторил его в некоторой мере во второй половине XIX столетия»[30]. В «Введении в философию» русский мыслитель писал, что для «раздельного» представления содержания философии необходимо «определить характеристические черты того, что мы называли идеей». С одной стороны, идеей по Кудрявцеву-Платонову, является сама действительность, а с другой стороны, «идея, как специальный предмет философии, если она есть истина, должна, кроме других возможных признаков, заключать в себе признаки действительности и формальной законосообразности»[31]. Основная мысль системы трансцендентального монизма заключалась в том, что природа и дух, несмотря на свое различие, имеют как

28 Скворцов П. **Платон о знании в борьбе с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом. М., 1871, с. 223.**
29 Голубинский Ф. А. **Лекции философии, вып. 4. М., 1884, с. 8.**
30 Сборник статей в память столетия Императорской Московской Духовной Академии, ч. 1. Серг. Посад, 1915, с. 172.
31 Кудрявцев-Платонов В. Д. **Соч., т. 1. Серг. Посад, 1893, с. 25.**

бы общее зерно, связаны идеальной телеологической связью, представляют в глубочайшей основе целое, а это относительно самостоятельно целое, в свою очередь, родственно со своей абсолютной первопричиной, богом, являясь отражением его совершенств, от которого зависит и по происхождению и по бытию. Философия Платона органическим элементом вошла в систему трансцендентального монизма и оказала значительное влияние на формирование философского мышления русского религиозного философа.

Не в меньшей степени философия Платона оказала влияние на П. Д. Юркевича, который в одной из основных своих работ «Идея» стремился показать «характеристическую черту платонического мышления» в русле развития собственного миросозерцания». «В продолжение тысячелетий господствовало в философии платоническое учение о разуме... можно сказать, что относительно вопроса о началах и сущности науки вся история философии разделяется на две неравные эпохи, из которых первая открывается Платоном, вторая — Кантом»[32]. Юркевич возражал против определения платоновской идеи, как постоянного в смене явлений, как единого и равного самому себе в разнообразии и противоположности бытия, так как этому требованию удовлетворяют различные системы материалистического атомизма и реализма, которые надеются достигнуть истины в мыслях разума, пригоняя их к представлению вечного бытия. Напротив, следуя учению Платона, что идея есть истинно сущее, Юркевич сводил «мнимо-вечное» бытие вещей на истину разума. Философствующий богослов считал, что мышление не исчерпывает всей полноты духовной человеческой жизни и, перерабатывая платонизм в плане личностно-теистического понимания абсолюта, стремился к сближению знания и веры.

Большой интерес к философии Платона существовал не только среди представителей духовно-академической философии. Многие из университетских профессоров отдали дань уважения платоновской философии еще до введения в силу Устава 1884 г., предписывавшего уделять основное внимание преподавателей философии изучению философии Платона. А. Н. Гиляров в «Источниках о софистах. Платон как исторический свидетель» писал, что учение Платона является творческим синтезом всех предшествующих фи-

32 Юркевич П. Д. **Разум по учению Платона и опыт по учению Канта.— Моск. унив. известия, 1865, № 5, с. 323.**

лософских учений. Если для Сократа объектом знания являлось общее, для Парменида — истинно сущее, а пифагорейцы понимали сущее как единое для многого, то для Платона объектом знания являлось **и** общее, **и** единое для многого, **и** истинно сущее. Это общее, единое для многого, истинно сущее составляет, по Гилярову, платоновскую идею. Увлечение философией Платона было настолько велико, что из нее выводились философские учения Д. Бруно, Лейбница, Канта, Шеллинга, Гегеля и др. При этом философ стремился обнаружить общие гносеологические корни, линию преемственности в развитии платонизма. Общим принципом, помимо учения об идеях, сближающим философию Платона с понятиями и проблемами современной науки и философии, Гиляров считал принцип объективной целесообразности, который состоит в том, что все многообразие мирового бытия имеет своей целью полноту истины, красоты и блага. Все существа стремятся к осуществлению этих идеалов, являющихся подлинной действительностью, имеющих свое основание в верховном мировом разуме. Совокупность собственных метафизических воззрений Гиляров охарактеризовал следующим образом: «...я не мог представить оснований своего мировоззрения в стройном синтезе. Но меня повсюду одушевляла одна мысль, что истина лежит в совмещении Платонизма с учением о развитии»[33].

Другим представителем университетской философии, написавшим большую работу «Метод и направление философии Платона», был А. А. Козлов. Философия Платона носит, по Козлову, догматический характер, так как допускает возможность знания сущего, но этот догматизм не является абсолютным в силу двух ограничений: первое состоит в том, что человеку недоступно полное знание сущего, второе ограничение состоит в непостижимости высшей идеи блага. Козлов издавал с 1885 г. журнал «Философский трехмесячник», почти все статьи которого, написанные им самим, были в форме сократических диалогов. Журнал не сумел завоевать популярности и в 1888 г. был закрыт.

Гораздо больший успех в качестве редактора журнала «Вопросы философии и психологии» имел Н. Я. Грот. В его философском развитии различают обычно три периода:

[33] *Гиляров А. Н.* **Платонизм как отношение современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. М..**

период позитивизма, период метафизического идеализма и период примирения позитивизма и идеализма. С точки зрения преломления идей платонизма в русской идеалистической философии наибольший интерес представляет второй период. В предисловии к «Очерку философии Платона» Грот, писал, что в своем понимании философии Платона он встал на чисто историческую, а не философско-теоретическую точку зрения. «Мы вовсе не считаем миросозерцание Платона вполне отжитым и навсегда устраненным, а — наоборот — глубоко верим в жизненность и современную цену некоторых его воззрений»[34]. Философствующий разум имеет дело с двумя различными и враждебными мирами — миром духа и миром материи. Метафизическая проблема понимания и примирения этих миров привлекла к себе внимание Грота, который считал, что существуют две философские доктрины, пытающиеся разрешить эту вечную проблему — доктрина монизма и доктрина дуализма. Монизм объединяет мир духа и материи в одном всеобъемлющем начале. Дуализм разделяет их, как два субстанциально различных принципа, несоединимых и непримиримых друг с другом. Синтезом монизма и дуализма, примиряющим мир духа и материи, являлась, по Гроту, его Система «монодуализма», которая понимает вселенную как единое, вечное и личное начало, объединяющее две стороны существующего своей бесконечной мыслью и волей. Философ сближал это вечное начало с учением Платона о высшем благе, идее идей и мировой душе.

Большое значение философия Платона имела в системе религиозно-философских воззрений В. С. Соловьева как один из ее философских источников. Один из лучших переводчиков диалогов Платона, русский религиозный философ в статье «Жизненная драма Платона» дал глубокую и оригинальную интерпретацию воззрений греческого философа. Соловьев включал в свои центральные философские построения платоновское представление об одновременной причастности человеческого существования двум мирам — миру умопостигаемого бытия и миру чувственно воспринимаемых вещей. Философское миросозерцание Соловьева содержало в себе три основополагающие идеи: идею внутренней духовности существующего, идею абсолютного всеединства («Смысл мира есть внутреннее единство каждого

[34] *Грот Н. Я.* **Очерк философии Платона. М., 1896, с. II.**

со всем 35) , идею богочеловечества. При этом платоновские идеи в учении русского мыслителя выполняли функцию несущей конструкции всей его философской системы. Верховным началом идеализма Платона являлось Добро или Благо — творческое, божественное начало, которое, как солнце, дает миру свет и жизнь. «Платон ставит себе впервые ту самую задачу «оправдания добра», которая послужила предметом главного труда В. С. Соловьева»[36]. «Оправдание добра» Соловьева имело подзаголовок «Нравственная философия», которая по мере своего развития переходила в теоретическую, а оправдание добра как такового уступало место оправданию добра как истины. «Если нравственный смысл жизни сводится в сущности к всесторонней борьбе и торжеству добра над злом, то возникает вечный вопрос: откуда же само это зло?... Вопрос о происхождении зла есть чисто умственный и может быть разрешен только истинной метафизикой, которая в свою очередь предполагает решение другого вопроса: что есть истина, в чем ее достоверность и каким образом она познается?»[37]. Основной вопрос метафизики Соловьев формулировал как вопрос о причине и смысле отпадения феноменального мира от идеального. Уже в постановке этого вопроса проявилась исходная точка зрения платонизма, отрицающего действительность, как подлинное бытие, как истину. Действительность признавалась только в противополагающем соотнесении с миром истинного и должного. «Это противоположение в платонизме, как и вообще в философии, есть по преимуществу теоретическое. Недолжный, ненормальный характер действительности заключается с точки зрения Платона в ее неразумности, случайности, неистинности»[38]. Л. М. Лопатин в статье «Философское миросозерцание В. С. Соловьева» назвал последнего самым оригинальным философом во всей Европе и подчеркивал, что идеальный, духовный мир был для русского мыслителя не абстрактным термином, а живым, конкретным миром. «Во взгляде на вселенную Соловьев в этом отношении был настоящим Платоником и, казалось, совершенно не мог смотреть на нее иначе»[39].

35 *Соловьев В. С.* **Жизненный смысл Христианства. Философский комментарий на учение о Логосе ап. Иоанна Богослова.— Вопросы философии и психологии, 1900, кн. IV (54), с. 630.**

36 *Трубецкой С. Н.* **Протагор Платона.— Вопросы философии и психологии, 1901, кн. 111(58), с. 223.**

37 *Соловьев В. С.* **Собр. соч., т. VII. СПб., б/г, с. 483, 484.**

38 *Соловьев В. С.* **Речь, произнесенная на высших женских курсах 13 марта 1881 года.— Вопросы философии и психологии, 1901, кн. 1(56), с. 153.**

Подробное рассмотрение преломления платоновской философии в многообразном философском творчестве Соловьева возможно лишь в рамках специального исследования. Ограничимся примером, иллюстрирующим судьбу знаменитого платоновского учения «о воспоминании» в гносеологии Соловьева. Учение «о воспоминании» Платон изложил в диалогах «Федр», «Филеб», «Менон». Воспоминание, по Платону, является организующим началом познавательного процесса, оно не «наплыв убывающей разумности», а основано на символическом понимании. Воспоминание — проекция вечных идей на действительность, оно не является субъективным актом, так как направлено к объективному бытию, которое, в свою очередь, оказывает влияние на человеческое сознание, определяя его мыслительно-научные построения.

В концепции «воспоминания» содержится философский априоризм, предполагающий объективную действительность идеального мира, играющего в учении Платона роль смысловой предпосылки.

Соловьев дополняет концепцию «воспоминания» психологическими основаниями: «Непрерывное возникание и исчезание есть время, и мы должны признать время условием всякого психического бывания, а следовательно и мышления с его психической стороны... логическое мышление как такое обусловлено тем относительным упразднением времени, которое называется памятью, или воспоминанием. Говоря образно, то, что помнится или вспоминается, тем самым отнято у времени, и только этими отнятыми жертвами времени питается логическая мысль»[40].

В основании гносеологических построений Соловьева лежала фундаментальная философская абстракция выполнения понятого, впервые высказанная Платоном, и заключающаяся в том, что мир считается порождением выполнения понятого. На уровне философского осмысления действительности это означает признание рациональной и стабильной структуры вещей, которые у Платона являются порождением (выполнением) мира идей.

39 **Вопросы философии и психологии, кн. 1(56), с. 58.**

40 *Соловьев В. С.* **Собр. соч., т. VIII. СПб., б/г., с. 198.**

Соловьев оказал большое влияние на последующее развитие русской религиозной философии. Центральные принципы его философских воззрений (метафизика личности, софиология, эсхатология) послужили основой философствования С. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, В. Н. Эрна, П. А. Флоренского и др.

Историко-философские корни мировоззрения С. Н. Трубецкого можно проследить в его работе «Учение о Логосе», которое связывалось с греческой философией и христианским богословием. Философские взгляды Платона были основанием для развития философского идеализма, который из греческой философии перешел в христианскую, средневековую и новейшую философию, «...в нем нельзя видеть простую «эллинскую басню», случайную мысль греческого духа. Идея универсального Разума, как начала объективного, логического знания и вместе с тем как мирового начала есть очевидно идея, имеющая общечеловеческое значение и характер»[41]. Высшим достижением философского идеализма Платона являлось, по Трубецкому, определение сущего как мыслимого, сущего как идеи, которая является предметом мысли, предметом философского созерцания, и как отвлеченная умопостигаемая сущность противостоит миру призрачных явлений. Человеческая мысль, человеческое сознание, постигая сущее, должно стать абсолютным и полным, всеобъемлющим не только по форме, но и «по содержанию,— сознание должно обнять в себе все, стать сознанием всего и всех, сделаться воистину вселенским и соборным сознанием»[42].

Интересную оценку платоновской философии дал В, Ф. Эрн, который возводил свои воззрения к Платону, неоплатоникам и восточной патристике. Введение в изучение «Платоновых творений» Эрн начинает с седьмой книги «Государства». «Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят?... Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы не произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?... А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят

[41] *Трубецкой С. Н.* **Основания идеализма.— Вопросы философии и психологии, 1896, кн. 1(31), с. 75.**

[42] *Трубецкой С. Н.* **О природе человеческого сознания.— Вопросы философии и психологии, 1891, кн. 6, с. 135.**

у него глаза, и не вернется он бегом к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?»[43] Миф о «пещере», писал Эрн, является сокращенной транскрипцией всего платонизма и помимо основного гносеологического характера несет в себе множество других аспектов (онтологический, мистический, эротический, социологический). В статье «Верховное постижение Платона» Эрн проанализировал высказывания греческого философа о солнечном постижении, т. е. о постижении солнца или истины самой в себе, и пришел к выводу, что учение о солнечном постижении является загадкой, «пропавшей (с горизонта исследователей) грамотой платонизма», находящейся в диалоге «Федр». «Для того же, чтобы ответить на основной вопрос: что такое солнечное постижение,— нужно расшифровать запись и постараться сочувственно, по следам самого Платона, проникнуть в самое центральное и всеопределяющее из его узрений»[44].

Значительную роль философским построениям Платона придавал С. Н. Булгаков, который был убежден, что «в основе подлинного философствования лежит особого рода откровение, «умное видение» идей, как это навсегда возвещено о философии Платоном»[45]. Продолжая тенденцию христианизации Платона, Булгаков полагал, что у него неразрывно соединены чистое философствование и догматическое богословие, что греческий философ одновременно был мифологом и философом, догматиком и критицистом. Сформулировав основную антиномию религиозного сознания как проблему божественного «ничто», русский религиозный философ обратился к платоновскому учению об идеях для обоснования отрицательного (апафатического) богословия. «Истолкование учения Платона об идеях в смысле мифотворчества проливает свет на самую центральную и темную проблему платонизма... следует ли идеи Платона понимать в трансцендентно-критическом смысле, как формальные условия познания и его предельные грани (Кантовские идеи), или же в трансцендентно-метафизическом смысле? Что такое платоновский «анамнезис»? Разумеется ли здесь формально-логическое a priori, проявляющее-

43 *Платон.* **Соч., т. 3, ч. I. М., 1971, с. 322.**

[44] *Эрн В. Ф.* **Верховное постижение Платона.— Вопросы философии и психологии,** 1917, **кн. 137—138, с. 103.**

[45] *Булгаков С. И.* **Свет невечерний. Серг. Посад, 1917, с. 77.**

ся в каждом отдельном акте познания, или же это есть действительное припоминание о мифотворческом ведении, причем вопрос, когда произошла встреча с трансцендентным: в этой ли жизни или за ее пределами»[46].

В плане рассматриваемой темы интересно высказывание Булгакова о русской философской мысли, опубликованное в журнале «Русская мысль». Русская философия, писал Булгаков, в противоположность западноевропейскому мышлению, совершенно сознательно в своей гносеологии опирается на онтологию. Гносеологическая проблематика ставится как метафизическая проблема онтологического характера, в которой акт познапия рассматривается, как реальный выход из себя, ищущий корней познания в глубинах бытия и реальной связи субъекта и объекта в мире. «Так ставится проблема теории познания у Вл. Соловьева, у кн. С. Н. Трубецкого, у наших славянофилов (Хомякова, Киреевского, Самарина), в чем они продолжают лучшие положительные традиции древней философии — платонизма и неоплатонизма, учения некоторых отцов церкви и средневековых мистиков, а из новых западных философов... Шеллинга, Шопенгауэра, Гартмана, преодолевающих или ограничивающих разъедающий идеалистический рационализм»[47].

Онтологическое истолкование гносеологических проблем было характерно и для Н. А. Бердяева. В «Sub Specie aeternitatis» он писал, что Платон принадлежит будущему, так как проникся метафизическим пониманием исторического процесса, постигнув, что так называемая земная жизнь вся наполнена метафизической природой людей. «Философский идеализм, примыкающий к традициям бессмертного Платона, должен признать мир идеальных ценностей, вневременных и внепространственных, которые могут и отсутствовать в эмпирической действительности, которые никогда не находят в ней своего законченного выражения, но которые реализуются в прогрессе, этом единственном эмпирически уловимом признаке метафизического единства сущего и должного, и являются духовным маяком человеческой жизни»[43]. В «Опыте эсхатологической метафизики» Бердяев определил свою философию, как философию субъекта, философию духа, свободы, философию творчески-динамическую, философию персоналистскую и эсхатологическую. «Философия эсхатологическая вытекает из философской проблемы, поставленной еще Платоном»[49]. Это, конечно, не означало, что Бердяев выводил свое мировоззрение непосредственно из Платона. В числе своих идейных предшественников он называл Достоевского, Кьеркегора, Ницше, Паскаля, Беме, Августина и в наибольшей мере Канта, но одну из основных тем философии — проблему дуализма чувственного мира и мира идей русский философ воспринял от Платона. Различие философских направлений должно быть основано, по Бердяеву, на противоположности двух исходных точек зрения о познаваемости мира: или бытие познается из объекта, из мира, или оно познается из «я», из человека. «По настоящему, философия «я», в отличие от философии мира, начинается с переворота, совершенного Кантом, хотя он имел предшественников, например, Бл. Августина и Декарта, а в очень существенном Сократа и Платона. Основоположное философское открытие сделано Платоном и Кантом, которых нужно признать величайшими и наиболее оригинальными философами в истории человеческой мысли» 50.

В «Истории русской философии» В. В. Зеньковский назвал С. Л. Франка последним представителем русского неоплатонизма. Основанием послужила докторская диссертация последнего «Душа человека», которая была ассимиляцией и оригинальной переработкой широкого круга философских и психологических идей Платона, Брентано, Гуссерля, Лотце, Липпса, Мейнонга, Бергсона, Фрейда. При этом ссылки на философское учение Платона не являлись чем-то внешним, не были данью историко-философских симпатий Франка, а органически вписывались в весь комплекс рассматриваемых проблем. Общей задачей философской психологии философ считал познание природы «души», как общей, родовой природы мира душевного бытия, как качественно своеобразного целостного единства. «Метод этой науки есть самонаблюдение в подлинном смысле, как живое знание, т. е. как имманентное уяснение самосознающейся внутренней жизни субъекта в ее родовой, «эйдетической» сущности...»[51].

[46] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Серг. Посад, 1917, с. 79.

[47] Русская мысль, 1910, № 5, с. 141.

[48] *Бердяев Н. А.* Sub specie aeternitatis. СПб., 1907, с. 21.

[49] *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947. с. 53.

[50] Там же, с. 14. 15.

[51] *Франк С.* Л. Душа человека. М., 1917. с. 29.

Франк утверждал, что область душевной жизни является целостной реальностью, особым миром и что по отношению к этому миру необходимо занять позицию «живого знания», которое является высшим единством бытия и знания и подводит исследователя к единству абсолютного, сверхмирового начала бытия, являющегося единством абсолютного света и разума. Эта явно платоновская конструкция мысли привела философа к выводу, что познание есть актуализация потенциального единства душевной жизни, ее вневременности и неограниченности, посредством превращения душевной жизни в актуальное единство, в актуальную сверхвременность и бесконечность.

В опубликованном в 1922 г. курсе лекций Франк вновь подчеркнул свою близость к философским идеям Платона. В «Введении в философию» он писал, что Платон был первым мыслителем, открывшим идеальное бытие. «Платонизм в течение веков и доселе был и есть основа всей творческой философской мысли. Основная мысль Платона неопровержима: так как наши общие понятия, поскольку они истинны, имеют объективное содержание, то, следовательно, кроме единичных вещей, есть и бытие общее (идеальное или бытие идей)»[52]. Франк, называя свое философское учение «идеал-реализмом», возводил его к универсальной, по его мнению, системе Платона, объемлющей и разрешающей вопросы о сущности бытия, о природе человеческого знания и о назначении и смысле человеческой жизни. «Введение в философию» состояло из двух частей — гносеологии и онтологии, хотя в то же время Франк считал, что «гносеология сама есть онтология», так как знание направлено на знание бытия, исследование знания и исследование его объекта (бытия) совпадают, само деление на субъект и объект познания, на познающего и познаваемое, «и само отношение между ними есть факт бытия». Традиция понимания знания как онтологического отношения восходит, по Франку, к философии Платона. «В настоящее время, во всех наиболее глубоких гносеологических направлениях, кантианский критицизм преобразуется в... объективный или платонический идеализм»[53]. Разбирая типы гносеологических построений (дуалистический реализм, теорию воздействия, как критический реализм, феноменализм, субъективный и объективный идеализм, монистический реализм или интуитивизм) Франк пришел к выводу, что Платон оказал в наибольшей мере влияние на объективный идеализм и феноменализм своим учением о неисчерпываемости реальности чувственным характером вещей, таящей под собой иной, более глубокий и подлинный «идеальный мир».

А. Ф. Лосев в «Очерках античного символизма и мифологии», рассматривая этапы диалектической истории понимания платонизма, называет имена Гегеля, Целлера, Фуйе, Стюарта, Наторпа и Флоренского. Последний дал глубокую и тонкую концепцию платонизма. Лосев характеризует понимание Флоренским платоновского учения об идеях, как мифологическое или магическое, «потому что ни Гегель, ни Наторп, давшие до Флоренского наиболее яркие и ценные концепции платонизма, не дошли до Идеи как самостоятельного мифа, как лика самостоятельного мифа, как лика личности, а только дали — самое большее — логическую структуру мифа»[54]. Платонизм понимался Флоренским предельно широко. Из него им выводилась вся европейская и русская духовно-академическая философия. «В платонизме — перед нами один из самых могучих,— скажу более,— самый могучий из ферментов культурной жизни... определить платонизм даже формально,— что он — учение Платона: нет, платонизм и шире учения Платона, и глубже его, хотя в Платоне нашел в себе лучшего из выразителей»[55]. Общая тенденция христианизации философии Платона, присущая русской идеалистической философии, сохранена и у Флоренского. «Будучи исходным пунктом стольких направлений мысли, из которых каждое представляет высокую степень широты, не должен ли платонизм быть таким глубоким движением духа, которому уже нет иного наименования, кроме как символическое, уясняемое per se, а не per aliud? И, в таком случае, не правильнее ли разуметь платонизм не как определенную, всегда себе равную систему понятий и суждений, но как некоторое духовное устремление, как указующий перст от земли к небу, от долу — горе?»[56]. Центральным в основном философском трактате Флоренского «Столп и утверждение

[52] *Франк С. Л.* **Введение в философию. Пг., 1922, с. 63,**

[53] **Там же, с. 11, 12,**

[54] *Лосев А. Ф.* **Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, с. 680.**

[55] *Флоренский П. А.* **Смысл идеализма. Серг. Посад, 1914, с. 5, 6.**

[56] **Там же, с. 6.**

истины» являлось рассмотрение антиномичности строения рассудка и поиски ответа на вопрос: «Как возможен рассудок?» Вывод Флоренского состоял в том, что рассудок невозможен сам в себе, так как он существует и раскрывается только через предмет мышления, в котором соединены противоречивые законы его деятельности (закон тождества и закон достаточного основания). Возможность рассудка заключена, по Флоренскому, в данной ему абсолютной актуальной бесконечности, которая, как объект мышления, есть триипостасное единство, составляющее предмет и тему всего богословия.

Если работы Флоренского «Смысл идеализма» и «Общечеловеческие корни идеализма» специально посвящены исследованию значимости и последующего влияния платоновской философии, то «Столп и утверждение истины» являлся примером ассимиляции и переработки философии Платона, примером проявления общей тенденции платонизма в русской идеалистической философии. Под этой тенденцией философ понимал философскую традицию, восходящую к платоновскому учению об идеях, которая в истории философии называется идеализмом, реализмом в споре об универсалиях, априоризмом или рационализмом в теории познания, спиритуализмом или телеологией в онтологии.

Подводя итог, можно сказать, что активное внимание к платоновской философии в России началось в 20-х годах XIX в. До этого времени платонизм проявлялся в невычлененной форме в общехристианском философствовании, в философских взглядах религиозных вольнодумцев (тверской еп. Федор Добрый, Г. Сковорода, масоны и т. д.). Характерной чертой русской идеалистической философии было то, что почти все ее представители, высоко оценивая значение для них идеализма Платона, стремились к христианизации его учения. Исключением являлись оценки платоновской философии В. С. Соловьевым и В. В. Зеньковским. В статье «Жизненная драма Платона» Соловьев, правомерно считая Платона язычником, делал основной акцент на специфичности языческого характера платоновского миросозерцания. В. В. Зеньковский в «Основах христианской философии», полагая, что платонизм и неоплатонизм, существовавшие в раннем христианстве, заключают в себе стройное и глубокомысленное истолкование бытия, приходит к выводу, что Платон слишком философичен для христианства. «Надо признать, что дуализм, впервые выдвинутый Платоном, прежде всего усложняет само понятие мира (поскольку в нем есть переходящие вещи и непереходящие идейные формы), а с другой стороны, вносит осложнение и в понимание Бога»[57].

Стремление русской идеалистической философии сблизить философское учение Платона с христианской религией было обусловлено содержанием самой платоновской философии. Интерес к философии Платона в России первой половины XIX в. совпал с широким распространением философии Гегеля, который полагал, что религия и философия имеют одно и то же абсолютное содержание, первая — в форме представления, а вторая — в форме понятия. Мысль Гегеля, что «...именно Платон и его философия более всего способствовали тому, что религия сделалась организацией разумного, царством сверхъестественного, так как он уже положил этому великое начало»[58], оказала определенное влияние на философско-религиозную ориентацию русской идеалистической философии и способствовала формированию внутреннего, глубинного интереса к платоновской философии.

[57] *Зеньковский В. В* Основы Христианской философии, т. II. Париж. 1964, с. 15.

58 *Гегель.* Соч., т. X. М., 1932, с. 124,

ИЗУЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА В СССР

Ф. Х. КЕССИДИ

Предварительные замечания. Если полтора-**два** столетия назад во всем мире издавалось много работ о Платоне, то за последние десятилетия XX в. литература о нем стала значительно большей, приобрела необозримый характер. На фоне этой обширной и все увеличивающейся литературы число работ о Платоне, появившееся у нас в СССР за период с 1917 г. и по сей день, довольно невелико.

Относительная немногочисленность публикаций о Платоне и соответственно сравнительно короткий исторический период, с которым мы имеем дело при обзоре советской историко-философской литературы о древнегреческом мыслителе, облегчает и одновременно затрудняет нашу задачу; облегчает, потому что эта литература вполне обозрима; затрудняет, потому что приходится рассматривать ее с исторически близкого расстояния. Последнее обстоятельство не всегда позволяет со всей определенностью выделить положения, выдержавшие испытание временем.

Оценка работ о Платоне предполагает их рассмотрение в контексте всей советской истории философии. Поскольку подобное не входит в нашу задачу, мы отсылаем читателя к соответствующей литературе[1].

Советская историко-философская наука, которая **в** настоящее время достигла значительных успехов, прошла сложный и трудный путь развития. Она складывалась в условиях непрекращающейся борьбы против буржуазных и антимарксистских трактовок историко-философского процесса в целом и отдельных философских учений прошлого в частности, в перипетиях острой, подчас не лишенной драматизма борьбы против догматических, вульгарно-социологических и ревизионистских трактовок истории философии.

[1] См.: *Иовчук М., Скворцов Л.* Марксистско-ленинская история философии.— В кн.: Философская энциклопедия, т. 2. М., 1962, с. 379—384; *Давыдов Ю. Н.* Из истории советской историко-философской науки.— В кн.: Библиографический сборник: История зарубежной домарксистской философии. М., 1963, с. 261—298; История философии, т. VI (кн. первая). М., 1965, с. 415—442.

Советская история философии, неизменно руководствуясь марксистско-ленинским принципом партийности философии и постоянно ведя борьбу против отступлений от него, выдвигала (и выдвигает) на первый план изучение *истории материализма* и *истории диалектики* в качестве основных направлений исследовательской работы и распространения историко-философских знаний.

Еще в 20-е годы в советской историко-философской науке началась переориентация с идеалистической «линии» Платона на материалистическую «линию» Демокрита[2]. Этим в значительной мере объясняется тот факт, что изучение философии Платона в СССР можно условно разделить на три периода. В первый период, приходящийся на 20-е годы, философия Платона являлась предметом исследования главным образом философов-немарксистов. Что же касается второго периода, начавшегося примерно с 30-х годов, то изучением Платона занимались как марксисты, так и исследователи, лишь недавно вставшие на позиции марксизма. Излишне говорить, что работы, относящиеся к первому периоду, не выражали точку зрения марксизма. Более того, далеко **не** каждая работа о Платоне, написанная впоследствии, обязательно соответствовала общей концепции советских философских и научных кругов, что будет показано в дальнейшем изложении. Поэтому было бы неправомерно переносить недостатки и просчеты, допущенные тем или иным исследователем Платона, на советскую историю античной философии в целом. Наконец, к третьему периоду относятся труды, написанные за последние три-четыре десятилетия.

Отмежевание от идеалистической «линии» Платона **и его утопии.** Давно замечено, что постоянный интерес к ан-

[2] Исключением из этой переориентации явилось изучение философии Гегеля. Всестороннему и глубокому изучению философии Гегеля, в особенности его диалектики, в Советском Союзе способствовала работа В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма», в которой указывалось, что диалектика Гегеля явилась одной из непосредственных идейных предпосылок возникновения марксизма, а также говорилось о необходимости истолкования диалектики Гегеля с материалистической точки зрения.

тичности, наблюдаемый в новоевропейской истории, в революционные эпохи не угасал, а, скорее, даже усиливался. И Россия в этом отношении не была исключением. В первые годы Советской власти в научных кругах, занимавшихся изучением истории античной общественной и философской мысли, приобрели особую актуальность проблемы так называемого античного социализма и коммунизма Й в первую очередь вопрос об утопии Платона и о положении сословий в его «идеальном» государстве.

Оговоримся, однако, что этот интерес был обусловлен также и коренными изменениями, происшедшими во второй половине XIX в. в самой мировой науке о классической древности. На смену господствовавшей до середины прошлого века восторженно-эстетической оценке эллинов как «образца» человечества, а Эллады — как родины гражданских идеалов и недосягаемых художественных творений, пришел более трезвый и прозаический подход, сделавший основным объектом изучения не деяния легендарных героев и выдающихся исторических личностей, а явления экономической и социально-политической жизни древнего мира. Главными сторонниками подобного подхода стали немецкие историки Ю. Белох, Э. Мейер и Р. Пельман. Если раньше Эллада, ее идеалы и герои коренным образом противопоставлялись охваченному страстью к наживе веку, то теперь, напротив, античность и современность не менее решительно приравнивались, уподоблялись и отождествлялись; на классическую древность стали переносить такие чуждые ей понятия и представления, как «капитал», «рабочее движение», «социал-демократия», «социализм», «коммунизм» и т. п., взятые из современной капиталистической действительности. Тем самым история античного мира извращалась и модернизировалась (наиболее откровенным модернизатором такого рода явился Р. Пельман, автор работы об античном коммунизме и социализме 3).

Однако возросший интерес к экономической и социально-политической жизни древнего мира сказался и в повышенном внимании к учению Платона об утопии, в частности к вопросу о положении третьего сословия в его идеальном государстве. Обсуждение этого вопроса, начатое

5 См.: *Новгородцев П. И.* Политические

[3] См.: *Пельман Р.* История античного коммунизма и социализма, СПб., 1910.

Е. Н. Трубецким [4] и П. И. Новгородцевым [5] в первые годы Советской власти, было продолжено в работах А. А. Рождественского [6], В. П. Перцева [7] и К. Новицкого (К. Перовина) [8].

В своей работе «Положение третьего сословия в «Государстве Платона» А. Рождественский выделял две противоположные точки зрения, идущие, с одной стороны, от Э. Целлера, а с другой — от Р. Пельмана. По мнению Целлера, Платон «оставляет для массы народа обыкновенный образ жизни и, по-видимому... хочет предоставить ее самой себе и во всем остальном» (с. 1), т. е. он равнодушен к судьбе третьего сословия. Р. Пельман, возражая Э. Целлеру, говорил, что «вся политическая система Платона была бы абсурдом, если бы он действительно разделял это мнение» (там же), так как в таком случае платоновское государство было бы неустойчивым в результате борьбы сословий. Принимая точку зрения Пельмана, А. Рождественский считал ссылку на «Государство» Платона (421 а), где говорится, что для прочности государства гораздо важнее качества правителей и законодателей, чем свойства управляемого народа, несостоятельной, ибо, как утверждал тот же Платон, *«ни один* класс граждан не должен пользоваться счастьем за счет другого класса» (с 1-2) [9].

Нельзя, конечно, сказать, что, задавшись целью обеспечить прочность идеального государства, Платон был безразличен к судьбе третьего сословия. Он считал, что «при росте и благоустройстве нашего государства надо предоставить всем сословиям возможность иметь свою долю в общем процветании, соответственно их природным дарованиям» (Государство, IV 421 с). Однако то, что у Пельмана и

[4] См.: *Трубецкой Е. П.* Социальная утопия Платона. М., 1908.
идеалы древнего и нового мира, вып. 1. М., 1914.

[6] См.: *Рождественский А.* Положение третьего сословия в «Государстве» Платона.— В кн.: Сб. Ярославского гос. ун-та, вып. 1, 1918/19, с. 35-59.

[7] См.: *Перцев В. П.* Социально-политическое мировоззрение Платона.— В кн.: Труды Белорусок, гос. ун-та. Минск, 1922, № 2-3 с. 50-73.

[8] См.: *Новицкий К.* (Петровин К.) Платон. М., 1923.

[9] По-видимому, А. Рождественский имеет в виду высказывания Платона такого рода: «Ты опять забыл, мой друг, что закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства» (Государство, VII 519 е).

Рождественского называется «благом всех граждан», в действительности (т. е. в государстве Платона) означало разделение сословий по профессиям и добросовестное выполнение каждым гражданином отведенной ему роли в обществе: «Мы установили, что каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен... Это и есть справедливость» (Там же, 433 а).

Нетрудно заметить, что справедливость, о которой говорил Платон, ограничивала социальную роль и значимость третьего сословия исключительно деятельностью в сфере материального производства; она отстраняла широкие слои народа не только от управления государством, но и от всей общественно-политической жизни полиса. Упуская из виду антидемократическое (консервативно-аристократическое) понимание Платоном социальной справедливости, А. Рождественский пришел к выводу, что платоновское государство представляет собой единую, сплоченную и нерушимую семью, в которой все граждане так или иначе равны (в силу отсутствия частной собственности) и которая основана (пусть на утопической) теории социализма и коммунизма.

Аналогичных взглядов придерживался В. П. Перцев в своей книге «Социально-политическое мировоззрение Платона», изображая Платона умозрительным мыслителем, руководствовавшимся идеальными побуждениями и мечтавшим об установлении «общего коммунизма», об осуществлении экономического равенства всех, о реализации «экономического демократизма» (Указ. соч., с. 71 — 72).

По мнению автора, идеалом Платона было «аграрное государство без общественных контрастов и экономических противоречий, с всеобщим согласием в мыслях и чувствах»; этот идеал настолько расходился с «господствующими тенденциями его века — классовой враждой, разгулом индивидуалистических тенденций и полной неспособностью тогдашнего общества к какой-либо коллективной солидарности,— что установить новые порядки можно было только мерами крайнего принуждения и властного вторжения во все сферы общественной и частной жизни» (с. 172). По словам автора, у Платона «полицейские приемы управления», как и принудительное водворение «экономического демократизма», также диктовались пол-

ным расхождением между идеалом и действительностью, и, в частности, великому философу «не хватало жизненного смысла и практического чутья действительности» (там же).

К. П. Новицкий (К. Петровин) в своей небольшой книге «Платон» (М., 1928) выступил против наметившейся тенденции к произвольному сближению утопии Платона с научным коммунизмом, подчеркивая, что «коммунизм Платона — коммунизм потребления господствующего класса» (с. 23). Вместе с тем К. П. Новицкий видел в Платоне «родоначальника утопического коммунизма» (с. 27), оказавшего значительное влияние на утопистов нового времени.

Действительно, в теории социальной утопии Платон (независимо от поставленной им цели) впервые выразил идею о частной собственности как источнике раскола общества («государство богатых» и «государство бедных», по словам Платона) и связанных с ним социальных конфликтов. Не удивительно поэтому, что эта идея древнегреческого философа пережила период античности и сыграла большую роль в истории развития общественно-политической мысли последующих времен, особенно нового времени.

Трудно переоценить идею Платона об общественной сущности человека[10], впоследствии сформулированную его учеником Аристотелем в тезисе, согласно которому

10 Следует отметить, что в ранний («сократический») период своей литературной деятельности Платон разделял положение Сократа о том, что философия должна быть направлена не на познание внешнего мира, а на познание самого человека и его места в мире и что главная задача философии заключается в ориентации человека на нравственное совершенствование посредством самопознания и познания других. В дальнейшем, однако, Платон пришел к мысли, что решение задач философии предполагает выход за пределы индивидуального человека и требует рассмотрения бытия человека в широком аспекте его общественной жизни: «Справедливость, считаем мы, бывает свойственна отдельному человеку, но бывает, что и целому государству... А ведь государство больше отдельного человека... Так, в том, что больше, вероятно, и справедливость принимает большие размеры и ее легче там изучать. Поэтому, если хотите, мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно также рассмотрим ее и в отдельном человеке, то есть подметим в идее меньшего подобие большего» (Государство II 368 е — 369 а; см. также VI 491—492 в).

человек есть φύσει 3ψον πολιτικών. Положения Платона о государстве и обществе и их значение в качестве организующих и цементирующих начал человеческой жизни, о роли государства как орудия политической власти и другие также являются большой заслугой древнего философа, не говоря уже о разработке им вопроса социальной справедливости и роли сознания и воспитания в жизни общества и государства. Поэтому нам представляется односторонней точка зрения С. Я. Лурье, высказанная им в книге «История античной общественной мысли» (М., 1929), согласно которой общественно-политические взгляды афинского мыслителя крайне реакционны (с. 306—310, 334—338)

В связи с решением вопроса о методологии подхода и толкования мировоззрения Платона П. С. Попов в статье «Об изучении философии Платона»[12] рассматривает учение греческого философа об идеальном государственном устройстве. Касаясь спора историков философии по центральному пункту философии Платона[13] автор подвергает критике бытовавшее в историко-философской литературе представление о том, что система объективного идеализма Платона возникла на основе идеалистических, умозрительных изысканий (с. 171) и что государство Платона явилось будто бы попыткой воплощения в жизнь мира идеального, мечтательной теории идей (с. 173). Ссылаясь на исследование В. Иегера «Пайдея», в частности на положение о том, что «Государство» и «Законы» составляют подлинное ядро философии Платона, П. С, Попов утверждает, что система идей Платона отражает его учение о государстве (с. 172); Платон, по его мнению, не

[11] В своей рецензии на книгу Л. Я. Лурье Н. Челяпов подверг резкой критике его методологическую установку (см.: Сов. гос. и революция права, 1930, № 1, с. 176—179).

[12] См.: Философские науки, 1958, № 3, с. 171—176.

[13] Спор, о котором идет речь, приобрел особую остроту в связи с выходом в свет трехтомного труда В. Иегера «Пайдея» (см.: *Jaeger W.* Paideia. Die Formung der griechischen Menschen, Bd II. Berlin, 1944). Во втором томе этого труда М. Иегер в противоположность распространенному представлению о том. что центральным пунктом и движущей силой философии Платона явилась отвлеченная метафизика (теория идей), выдвинул положение, согласно которому главный интерес и решающий побудительный мотив философии Платона составляли вопросы политики и воспитания, определившие содержание и цель его «Государства» и «Законов».

мечтатель, не витающий в эмпириях доктринер, а «реальный политик; общественно-политическая практика служила ему исходной базой, а его идеология, его царство идей есть нечто производное» (с. 173)[14].

Не вызывает сомнения, что в качестве исходной методологической установки при исследовании философских учений должно быть выявление конкретно-исторических условий той или иной эпохи и общественно-политической практики классов и государств. Однако это верное само по себе положение в свое время было односторонне понято некоторыми советскими исследователями и истолковано в том смысле, что любые идеи и теории являются простой реакцией (рефлексом) на исторические условия, простой проекцией или непосредственным отображением классовых интересов в сфере понятий и представлений. Установка на прямолинейное выведение идей из экономического базиса и классовых интересов была распространена и на математические воззрения Платона, в частности на его отношение к точным наукам.

Отношение Платона к точным наукам. Не говоря о философии, многогранное творчество Платона распространяется не только на область античной политической, правовой, этической, эстетической, психологической, педагогической и экономической мысли, но также и на историю античной литературы и историю точных наук в античном мире. Хотя с именем Платона не связаны какие-либо открытия в области точных наук, однако за ним нередко признавались (и признаются) значительные заслуги в истории античной математики, в частности определение основных математических понятий, установление новых методов в геометрии (например, метода доказательств от противного) и т. п.

[14] Стремясь представить Платона как автора «Государства» «реальным политиком», П. С. Попов склонен, пожалуй, к стиранию граней между понятия и «утопия» и «реставрация»; так он пишет: «Прежде всего надо отказаться от того истолкования, согласно которому развитие политической системы Платона закончилось крахом потому, что эта система — утопическая. Она была утопична лишь в том смысле, что опиралась не на прогрессивные тенденции развития общества, а на старое, отжившее. Новый общественный строй на основе этой системы не мог сложиться. Но ее реализация, как временная победа реакции, была, вероятно, возможна» (там же, с. 175).

Одной из первых работ, посвященных этой теме, была статья М. Выгодского «Платон как математик»[15]. К сожалению, отвергая за древним мыслителем какие бы то ни было заслуги в истории математики, М. Выгодский не сумел по достоинству оценить учение Платона о числах и величинах и пришел к выводу о всецело «реакционной» роли Платона в математике и «развитии точных наук вообще» (с. 195). По словам автора, в сочинениях Платона мы имеем дело не с математикой как таковой, а с «математической мистикой», граничащей порой с «математической мистификацией» (с. 199).

Для подтверждения выдвинутых положений М. Выгодский обращается к диалогу «Тимей», в котором изложена натурфилософия, учение о происхождении и устройстве вселенной Платона. Утверждая, что Платон все выводит «из творческих актов разумно действующего существа» (с. 199), автор полагает, что четыре стихии (огонь, воздух, вода и земля), из которых платоновский бог творит мир, были заимствованы философом у Эмпедокла. «Но,— продолжает М. Выгодский,— голая апелляция к божеству была бы еще недостаточна для настроенного весьма рационалистически торговца, владельца мануфактурной мастерской, архитектора, механика и т. д. И вот Платон «научно» подкрепляет свои метафизические построения, апеллируя притом к самой точной науке — математике...» (с. 201). Справедливо указывая на заимствование Платоном атомистической теории Демокрита, М. Выгодский пишет, что Платон попытался объяснить превращение элементов (огня, воды и воздуха) друг в друга «по «химическим» формулам вроде такой: 1 вода=1 огонь+2 воздух, или придавая каждому элементу число, соответствующее числу его граней: 20=4+(2-8)» (с. 203).

Если учесть, что в доплатоновской натурфилософии превращение элементов изображается либо как упорядоченный процесс перехода противоположностей (холодного и теплого, сухого и влажного) друг в друга (Анаксимандр, Гераклит), либо как процесс разрежения и сгущения первоначала-воздуха (Анаксимен), либо же как процесс, где первоначало-огонь, «мерами» возгарающий и «мерами» угасающий, то стремление Платона объяснить становление и разложение элементов, их взаимопревращение по «химическим» формулам и с помощью математических (числовых) отношений представляет собой шаг вперед и заслуживает одобрения. Однако, по мнению **М.** Выгодского, «такая поверхностная теория строения вещества (т. е. теория вещества, основанная на представлении об элементах, как состоящих из плоскостей треугольников и многогранников.— *Ф. К.)* является поистине поверхностной для столь глубокомысленной философии... Платон видел в математике не орудие исследования внешнего мира, а лишь средство для квази-научного обоснования своего по существу религиозного мировоззрения» (с. 204).

Между тем «поверхностная», с точки зрения М. Выгодского, теория строения вещества Платона вполне глубокомысленна. Даже столь критически настроенный к Платону исследователь, как Э. Франк, в работе «Платон и так называемые пифагорейцы»[16] показал, что платоновская теория геометрического строения элементов есть не что иное, как разновидность атомизма Демокрита и представляет собой один из (математических) способов познания мира[17].

На тесную связь платоновской теории строения вещества с атомизмом Демокрита обратил внимание также и Г. Баммель в статье «Демокрит и Платон»[18], написанной по поводу книги Э. Франка. Г. Баммель вслед за Э. Франком трактует атомизм Демокрита как количественный (математический); основное положение атомизма, по его мнению, заключалось в «количественном строении материи всего мироздания» (с. 475). Иными словами, в атомизме «действительно или истинно существующим было лишь то,

[15] См. Вестн. Ком. Академии, 1926, кн. XVI, с. 192—215.

[16] См.: *Frank E.* Plato und sogenannten Pythagoreer. Halle, 1923.

[17] «На заре древнегреческой науки возникли... два направления научного поиска, неизменно присущие физической науке на всех этапах ее существования. Во-первых, физики всегда искали ту вещественную основу, из которой состоят вещи — будь то четыре стихии, химические элементы, атомы и молекулы или, наконец, элементарные частицы в нашем теперешнем понимании. Во-вторых, они пытались раскрыть и выразить с помощью математических формул количественные закономерности (физические законы), которым подчиняются процессы, происходящие в природе. В разные эпохи на первый план выступала то одна, то другая из этих сторон» *{Романский И. Д.* Анаксагор. М., 1972. с. 15).

[18] См.: Архив К. Маркса и Ф, Энгельса, кн. третья. М.— Л., 1927, с. 470-479.

что выражалось числовыми отношениями; вещь лишалась всех своих воспринимаемых нами в ощущениях качеств, оставалась одна лишь математическая форма —- фигура, положение и место; определить данный предмет для атомизма означало то же самое, что указать его фигуру, положение и место; определением предмета было число, анализ его числового выражения, его формы, *идеи»* (там же).

В центральной части статьи Г. Баммель писал: «Вот этот количественно логический характер атомизма был заимствован Платоном у Демокрита даже вместе с его терминологией—«идея», «элемент», «логос», (понятие), «Синтез» (συμπλοκή) и «диайрезис» (разделение) . Также и для него чистая форма эмпирического, «идея», была единственным подлинным предметом научного познания, также и для него эта «идея» не заключала в себе ничего качественного; это было число, но для него это число *уже не было числом атомов и вообще числом чего-либо, но было просто числом,* «идеальным» числом, не имеющим отношения ни к чему другому. Тело для него есть «ничто», пустое пространство, оно существует только постольку, поскольку пространство наполняется по образцу трансцендентных «чисел» или «идей» — геометрическими формами. Поэтому идеи Платона также являются числами, как у Демокрита, но в отличие от его атомов-идей эти числа различаются *качественно,* как друг с другом «не сравнимые», «идеальные числа», существующие в вечности еще до происхождения нашего мира. Поэтому и получилось так, что мельчайшие неделимые частицы, из которых также и по Платону образуются тела, представляют собой не твердые материальные тельца, как у Демокрита, но бестелесные математически-идеальные точки, или, поскольку точка есть начало линии, атомные линии» (с. 475).

Оставляя в стороне некоторые неясности в рассуждениях Г. Баммеля (мы имеем в виду положение о том, что идеи-числа Платона не заключают в себе «ничего качественного» и в то же время «различаются качественно»), отметим, что геометрическая теория строения элементов Платона и вопрос об отношении этой теории к атомистике Демокрита и по настоящее время привлекает внимание исследователей. Одним из дискутируемых был и остается вопрос о природе геометрических фигур, идей-чисел Платона. Не вдаваясь в его детали, укажем лишь, что А. Ф. Лосев в своей книге «Античный космос и современная

наука» (М., 1927) в противоположность Г. Баммелю, не рассматривая геометрические фигуры Платона и его идеи-числа в качестве неких чисто идеальных сущностей, отстаивал положение, согласно которому платоновские геометрические фигуры (треугольники) «говорят не о некоей идеально-геометрической поверхности, но суть формулы определенным образом организованного пространства со всеми его тремя измерениями» (с. 18). Другими словами, геометрические формы Платона, по мнению А. Ф. Лосева, обладают некоторыми физическими свойствами и представляют собой дискретные объемные величины.

В настоящее время аналогичного взгляда придерживается М. Д. Ахундов. Констатируя своеобразное преломление математического атомизма Платона в современной физике (в связи с тезисом В. Гейзенберга о том, что в квантовой физике налицо «поворот от Демокрита к Платону»[19], т. е. от атомов первого к математическим формам последнего), М. Д. Ахундов считает, что противопоставление в данном случае Платона Демокриту некорректно, поскольку математические фигуры и математические пропорции, которые Платон кладет в основу элементов с целью их количественного, рационального познания,— «это, вообще говоря, не столько отличие, сколько дальнейшее развитие рациональных идей математического атомизма Демокрита, амеры которого были призваны для измерения длин в атомном мире»[20].

[19] См.: *Гейзенберг В.* Открытие Планка и основные философские вопросы учения об атомах.— Вопросы философии, 1958. № И, с. 61—69. Говоря о повороте от Демокрита к Платону в современной физике, В. Гейзенберг полагает, что «открытие Планка содержало уже указание на то, что атомная структура материи должна пониматься как выражение математических форм в законах природы» (с. 65). Критические замечания по поводу статьи В. Гейзенберга см.: *Кузнецов И. В.* В чем прав и в чем ошибается Вернер Гейзенберг.— Вопросы философии, 1958, № 11, с. 70-80.

[20] *Ахундов М.* Д. Проблема прерывности и непрерывности пространства и времени. М., 1974, с. 46. Сходство в концепциях строения материи Демокрита и Платона М. Д. Ахундов находит в том, что как у того, так и у другого «в основе бытия лежат математические неделимые элементы — амеры и элементарные треугольники соответственно. У Демокрита амер суть минимум протяжения материи. Не являются чисто математическими объектами и элементарные треугольники Платона... Они отличаются как от сугубо математических фигур, так и от объектов физического мира. Вернее будет охарактеризовать элемента-

Платон — объективный идеалист, тяготеющий к религиозному мировоззрению. Однако его нельзя назвать спиритуалистом, верящим в чисто духовного, абсолютно свободного и личностного бога христианства, творящего мир из чистого слова-логоса. Платон, без сомнения, язычник, воспринимающий мир как космос — божественный порядок, организованный высшим разумом прекрасный строй вещей. И регулятивной идеей его мировоззрения в целом является идея о наличии в мире и в самой человеческой жизни порядка и гармонии: «Но достоинство каждой вещи, буть то утварь, тело, душа или любое другое существо, возникает во всей своей красе не случайно, но через слаженность, через правила того искусства, которое ей присуще... Значит, это какой-то порядок, присущий каждой вещи и для каждой вещи особый, делает каждую вещь хорошей» (Горгий, 506 d—c).

Принцип порядка, согласно Платону, пронизывает все области бытия: «Мудрецы учат... что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную «порядком» («космосом»), а не «беспорядком», друг мой, и не «бесчинством». ...Ты не замечаешь, как много 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» (там же, 508 а). Из приведенного следует, в частности, что принцип всеобщего порядка более всего и очевиднее всего проявляется в геометрии, «геометрическом равенстве». Геометрическое равенство как «самое истинное и наилучшее равенство» есть «суждение Зевса» (Законы, 757 а). Вместе с тем, согласно Платону, геометрическое равенство, будучи проявлением всеобщего порядка, является выражением подлинной справедливости.

Вполне понятно, что подобное отождествление таких совершенно разнородных феноменов, как «всеобщий порядок», «геометрическое равенство» и «справедливость», для аналитического мышления современного человека представляется произвольной игрой воображения, свободным полетом фантазии и даже продуктом мистики. Однако если попытаться понять Платона исходя из него самого, т. е. не судить о нем по аналогии с современным стилем мышления, то легко обнаружится свойственный Платону, как и большинству греческих философов, синтетический взгляд на мир как единое целое и вместе с тем художественно-эстетическое восприятие мира как стройного и соразмерного порядка (т. е. как космоса), что и привело необычайно развитое художественное воображение Платона к приравниванию разнородных явлений и проведению между ними аналогии[21].

Итак, геометрическое равенство, по мнению Платона, есть справедливость. Это обстоятельство позволило уже упомянутому советскому исследователю С. Я. Лурье поставить вопрос об отношении математики (геометрии) Платона к его политическим воззрениям. В статье «Платон и Аристотель о точных науках»[22] С. Я. Лурье выдвинул тезис, согласно которому «пропаганда» Платоном геометрии, не преследуя каких-либо познавательных целей, была полностью направлена на порабощение народа, на защиту интересов аристократии своего времени, и потому платоновское выражение «бог всегда геометризирует» означает только: «Бог — враг демократического поравнения!» (с. 309). Поскольку положение о том, что Платон использовал математику исключительно в со-

ные треугольники Платона как математические фигуры, обладающие некоторыми физическими свойствами» (с. 45).

21 В современной науке аналогия считается одним из приемов или способов научного поиска, называемого моделированием. Очевидно, этими соображениями вызвана высокая оценка А. Ф. Лосевым платоновской «математизации» элементов физического мира и учения Платона о числе и числовых гармониях (отношениях) как формах, лежащих в основе мира, человеческой жизни и всех вещей. А. Ф. Лосев в своей книге «История античной философии. Софисты. Сократ. Платон» (М., 1969, с. 326) пишет: «С точки зрения современной науки и в том числе современной математики и кибернетики в методах Платона под фантастической поверхностью открывается глубокий внутренний смысл. Но, правда, именно кибернетическая природа платоновских философски-эстетических числовых операций, когда число понимается как модель-регулятор всего бытия, требует для своего усвоения полного пересмотра всей философской системы Платона в целом. Но это должно быть предметом уже особого исследования».

22 См.: Архив истории науки и техники, вып. 9. М,— Л., 1936. с. 303-313.

циально-политических целях, имеет место и поныне[23], рассмотрим его несколько подробнее.

С.Я. Лурье указывает в первую очередь на то, что «в греческих демократических государствах все громче раздавалось требование всеобщего поравнения вплоть до «передела земли» (γης αναδασμός) и «отмены долгов» (χρεών αποκοπή^ Для античной интеллигенции прежняя ее база — земледельческая аристократия — стала уже слишком узкой; ей стало необходимо опираться и на зажиточный городской класс. А для этого не годилось полное отрицание каких бы то ни было прав за простонародьем; необходимо было признавать и за ним какие-то крохи политических прав. И вот в противовес демократическому учению о «численном равенстве» (ίσότης αριθμητική), к которому эта интеллигенция относилась пренебрежительно, выдвигается теория «равенства по достоинству» (ισότης κατ' 'α ffj ^"^)·

Далее С. Я. Лурье ссылается на античных авторов (Ксенофонта, Исократа) и Платона, который замечает, что «демократия... уделяет некое равенство в равной мере и равным неравным» (Государство, 558 с), а говоря о двух (арифметическом и геометрическом) видах равенства (Законы, 757 в), рассматривает одно из них как «равенство мер, веса и числа», а другое — как «самое истинное и наилучшее равенство, ибо оно есть суждение Зевса... Он уделяет большему — большее, меньшему — меньшее, каждому давая соразмерно его природе».

23 Так, К. Поппер в своей работе «Открытое общество и его враги» (*Popper K.* The Open Society and its Enemies, v. 1. London, 1957) развивает идею о том, что экскурсы Платона в область математики и ето рассуждения об арифметическом и геометрическом равенствах понадобились ему лишь затем, чтобы обосновать «политический тоталитаризм» и «холистическое» (антииндивидуалистическое и антидемократическое) понимание справедливости. Отметим также, что, за исключением некоторых терминологических новшеств («тоталитаризм» и т. п.) и грубой модернизации Платона, аргументация Поппера в остальном мало чем отличается от той, которая выдвигалась до него (например, Э. Франком и С. Я. Лурье). Об отношении К. Поппера к Платону см.: *Robinson R.* Essays in Greek philosophy. Oxford. 1969, p! 74—100; *Giannaras A.* Piaton und K. R. Popper.— ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ. ΑΘΗΝΑΙ, 1973, N 3; S. 208—225. Критику попперовского сближения К. Маркса с Платоном см.: *Данилова Л. Н.* Фальсификация учения К. Маркса в духе платонизма.— Вопросы философии. 1966, № 5, с. 118-126.

С. Я. Лурье ссылается также на Аристотеля, утверждающего, что «демократическая справедливость состоит в том, чтобы иметь поровну по числу, а не по достоинству» (Политика VI 2, 1317 в 4). Говоря, что рассуждения Платона об арифметических и геометрических равенствах или об арифметических и геометрических пропорциях «впоследствии перепевались и Аристотелем» (с. 309), С. Я. Лурье приводит еще один довольно любопытный отрывок из аристотелевской «Политики» (V 1 1301 а 26 и сл.): «Народу свойственно из того, что (все граждане) равны в каком-либо отношении, делать вывод, что они равны и абсолютно (απλώς); так как в равной степени свободны, то они считают, что они и абсолютно равны. Олигархия же из того, что (граждане) не равны в каком-либо отношении, заключает, что они абсолютно (απλώς) не равны... Поэтому первые как равные считают справедливым от всего получать равную часть, а вторые как неравные стараются получить больше, чем следует... Ведь бывает двоякое равное: по числу (αριθμώ) и по достоинству» (κατ'άξίαν).

Итак, заключает С. Я. Лурье в своей книге «Очерки по истории античной науки» (М.— Л., 1947), «культ геометрии у идеалистических философов IV в. объяснялся в первую голову вовсе не любовью к чистой отвлеченной науке: геометрия чтилась потому, что она давала чисто лаучный и, как тогда казалось, решающий аргумент в политическом споре о лучшей форме правления» (с. 310). В этой связи становится понятным и стремление С. Я. Лурье показать, что «Платон и Аристотель только по недоразумению попали в число творческих деятелей античного естествознания» (с. 6).

Оставим Аристотеля и обратимся к вопросу о том, в чем Платон видел главную ценность математики и математических занятий[24]. Знание вообще, познание идеи добра в особенности, говорил он, приобретается «долгим путем», а не дается, так сказать, разом, каким-то одним прыжком, каким-то мистическим озарением (Государство, VI 504 в —505 а). Платон полагал, что наука о числах побуж-

24 По мнению С. Я. Лурье («Платон и Аристотель о точных науках», с. 309), смысл знаменитой надписи на входе в платоновскую Академию — «пусть не входит сюда никто, кто не знает геометрии» — был исключительно антидемократическим и означал следующее: «Пусть ни один противник геометрического равенства, т. е. ни один демократ, не войдет в мой дом!»

дает к «созерцанию бытия» (525 а — е), т. е. способствует философским изысканиям. «Долгий путь», о котором говорил древний мыслитель, представляет ряд этапов, последовательное прохождение которых является условием познания идеи блага. Этапы эти — искусство счета (арифметика), геометрия, в том числе стереометрия, астрономия, музыка и диалектика (т. е. высшая наука, универсальный метод рационального постижения истинного бытия — идеи блага). Так обстоит дело с определением места и значения математики и геометрии в системе идеалистического учения Платона.

Несомненно, Платон и Аристотель переносили математические представления о пропорциях на общественно-политическую жизнь и говорили о равенстве арифметическом и геометрическом как о разных видах справедливости и соответственно разных формах государственного правления. Ф. Д. Гарвей в работе «Два вида равенства»[25] показал, что из открытых пифагорейцем Архитом трех видов пропорции — арифметической, геометрической и гармонической[26] — в эпоху греческой классики первые две пропорции применялись в политике, в частности в дебатах о лучшем политическом строе.

Ф. Д. Гарвей, подробно разбирая употребление термина ἰσότης (равенство) от пифагорейцев до поздней античности, приходит к выводу, что идея «арифметического равенства» не была присуща демократам — ее им приписали антидемократы (с. 127), И действительно, афинская демократия, основываясь на равенстве граждан перед законом, никогда не признавала абсолютного равенства граждан по достоинству (κατ'άξίαν): важнейшие

[25] См.: *Harvey F. D.* Two Kinds of Equality.— In: Classicae et Medievalia, 1965, N 26, p. 101—146.

[26] Пропорции, установленные Архитом (В 2 ДК), характеризуются так: в арифметической пропорции первый термин настолько же превосходит второй, насколько второй — третий (например, 6, 4 и 2, где 6 — 4 = 4 — 2); в геометрической пропорции первый термин так же относится ко второму, как второй к третьему (например, 8, 4 и 2, где 8 : 4 = 4 : 2), причем большие термины (8 :4) находятся в таком же отношении, что и меньшие (4:2); в гармонической пропорции (например, 6, 4 и 3), где разность между первым и вторым терминами так же относится к первому термину (6 — 4 = 2; где 2 : 6 = 1 : 3), как разность между вторыш и третьим — ко второму (4 — 3 = 1, где 1:3), причем отношение между большими терминами (6 : 4 = 11/2) больше отношения между меньшими (4 : 3 = 11/3),

государственные должности (например, должность стратега) не избирались жребием. Так, Перикл, признанный вождь афинской демократии, в надгробной речи, переданной Фукидидом (II 37, 1) говорил: «По отношению к частным интересам законы наши предоставляют равноправие для всех; что же касается политического значения (αξίωσιν), то у нас в государственной жизни каждый им пользуется предпочтительно перед другим не в силу того, что его поддерживает та или иная политическая партия, но в зависимости от его доблести (αρετή,-), стяжающей ему добрую славу в том или другом деле».

Если, таким образом, античная демократия в «золотой век Перикла» в наиболее существенных пунктах основывалась на принципе «геометрического равенства», то возникает вопрос, что же з таком случае давало основание Платону и Аристотелю считать «арифметическое равенство» (арифметическую пропорцию) парадигмой демократии? Что именно имели в виду Платон и Аристотель, когда первый в уже цитированном нами отрывке из «Горгия» (508 а) призывает Калликла не стремиться к «превосходству над остальными» и, стало быть, не пренебрегать «геометрией», а второй в «Политике» (V 1, 1301 а — в), отстаивая «геометрическое равенство», критикует не только демократов как сторонников «арифметического равенства», но и олигархов, которые решительно не признают вообще никакого (и ни в каких отношениях) равенства между гражданами[27].

Судя по всему, Платон и Аристотель, критикуя демократию за ее тяготение к «арифметическому равенству», имели в виду не умеренную демократию Перикла, которая, по словам Фукидида, была по имени демократией, а на деле — правлением первого гражданина, а ту мало-

[27] «Равенство,— пишет Аристотель,— бывает двоякого рода: равенство (просто) по количеству и равенство по достоинству. Под количественным равенством я разумею тождество и равенство по количеству и величине, под равенством по достоинству—(равенство) по пропорции. Например, в количественном отношении три больше двух, два больше одного, в пропорциональном отношении — четыре больше двух, два больше одного: два есть равная часть четырех и единица — равная часть двух, потому что два есть половина четырех, единица — половина двух... абсолютно справедливым может быть только равенство по достоинству» (Политика V 1. 1301 а — в).

привлекательную демократию, которая сложилась в ходе Пелопоннесской войны и в последующем становилась все более уравнительной и все более тяготела к требованию всеобщего «поравнения». Бесспорно, что Платон и Аристотель как враги тирании были вместе с тем и противниками всеобщего, пусть демократического, «поравнения». Поэтому в известном смысле можно согласиться с С. Я. Лурье, который пишет в своей книге «Платон и Аристотель о точных науках»[28], что знаменитое выражение Платона «ты пренебрегаешь геометрией» означало, что «ты чужд... умеренно-аристократической точки зрения на государственное устройство» (с. 308).

Философия Платона. Платон — родоначальник объективного идеализма, одного из основных направлений в истории философской мысли с античных времен и до наших дней. Идеализм Платона, являющийся предметом изучения и разных толкований вот уже свыше 2000 лет, рассматривался многими советскими историками философии. Исследование в советской истории философии исторического процесса в целом с точки зрения борьбы «линий» Демокрита и Платона имело положительный смысл и сыграло большую роль в развитии советской историко-философской науки. Диалектический метод идеалистической философии Платона создавал дополнительные условия для различения объективного идеализма Платона от диалектического материализма, марксистско-ленинской диалектики.

Однако эта установка на противопоставление двух «линий» в истории философии, принимавшая подчас излишне прямолинейный характер, приводила в отдельных случаях к схематизации истории философии и обеднению ее содержания. Это в первую очередь относится к Платону, все учение которого подчас сводилось к теории идей, без учета того, что творчество великого философа не исчерпывается идеалистическим решением основного вопроса философии .

«Очерки по истории философии» (т. 1. М.—Л., 1929) В. Сережникова принадлежали к числу первых работ, в которых история греческой философии была рассмотрена с позиции борьбы двух «линий» в истории философии. Касаясь методологических проблем истории философии, В. Сережников подчеркивал марксистское положение о классовой сущности философских учений и одновременно выступал против упрощенных, вульгарно-социологических попыток *«объяснить* историю идей *исключительно* влиянием классовой борьбы» (с. 18). В главе, посвященной Платону (с. 145—147), автор довольно обстоятельно изложил различные части учения древнего философа в контексте социально-политической и идеологической борьбы аристократической и демократической партий Афин периода жизни и деятельности Платона.

Однако в ряде случаев В. Сережников отходил от провозглашенного им же методологического подхода к истории философии. Так, теорию идей Платона, составляющую важнейшую часть его идеалистической философии, В. Сережников объяснял по преимуществу (если не исключительно) борьбой Платона «против натурфилософии» (т. е. против естественно-научного и материалистического миропонимания). Говоря, что Платон противопоставил телеологическое объяснение природы свойственному натурфилософам механическому объяснению, В. Сережников писал: «Все миропонимание Платона насквозь проникнуто *телеологизмом.* Его подчеркивает Платон на каждом шагу, становясь в вопиющее противоречие с научными достижениями своего времени в области естествознания, главным представителем которого был тогда *Демокрит. Против механистического объяснения мира Демокритом* и направлена вся эта надуманная, внутренне противоречивая, детски наивная и научно совершенно несостоятельная система Платона» (с. 141). Но если система Платона была столь «надуманной» и столь «наивной», то становится непонятным, каким образом, говоря словами автора, «Платон на все последующее время предопределяет идеалистическую философскую мысль» (с. 146)?

Таким образом, В. Сережников, верно раскрывая идеалистическую сущность философии Платона, в некоторых существенных моментах недооценивал творчество Платона и его роль и значение в истории философии.

Более объективную оценку творческой деятельности Платона В. Сережников дал в предисловии к своему переводу диалога Платона «Теэтет»: «Несмотря на всю неприемлемость для нас философии Платона, исторический Платон был крупнейшим мыслителем, со своих

28 См.: Архив истории науки и техники, вып. **9. М.— Л., 1936.**

идеалистических позиций разработавшим многие вопросы теории познания, диалектики, логики»[29]. В этом же предисловии автор справедливо напоминает общеизвестное высказывание В. И. Ленина относительно философского идеализма в заметке «К вопросу о диалектике»[30].

Позиция М. А. Дынника в отношении Платона в работе «Очерки истории философии классической Греции» (М., 1936, с. 186—216) также не свободна от негативизма. Преобладание односторонней критики наследия Платона (с позиции современности) не позволило М. А. Дыннику по достоинству оценить учение древнего мыслителя и послужило источником далеко не всегда заслуженных порицаний и осуждений в его адрес[31].

Наконец, на давний вопрос, является ли Платон монистом или дуалистом, трактовка философии Платона, предложенная В. Сережниковым и М. А. Дынником, позволяет сделать вывод о философском дуализме Платона[32].

Вопрос об отношении мира вещей к миру идей в учении Платона и поныне остается камнем преткновения для исследователей, одни из которых, акцентируя внимание главным образом на диалоге Платона «Федон», отмеченном наибольшим влиянием пифагорейских идей о нематериальной и самостоятельной природе души и теле как «темнице» души, склонны считать Платона дуалистом; другие, напро-

[29] *Платон.* Теэтет. М.—Л., 1936, с. 5—6.

[30] См.: *Ленин В. И.* Соч., т. 29.

[31] Так, высказывание платоновского Сократа «знание не может быть перелито, словно из сосуда, из одной души в другую» квалифицируется следующим образом:«В этом положении особенно сказывается реакционность Платона, его враждебность всякому массовому воспитанию, массовому образованию и просвещению» *(Дынник М. А.* Очерки истории философии классической Греции, с. 196).

Согласно М. А. Дыннику, противопоставление Платоном устной речи письменной требовалось последнему лишь в целях пропаганды идеализма: «Здесь, конечно, сказывается большой опыт пропагандиста и агитатора, который учитывает значение устной беседы... Его диалектика есть способ при помощи яшвой устной речи пропагандировать идеализм» (там же, с. 199).

[32] «В философии Платона впервые *раздваивается мир* на: 1) мир идей, потусторонний, трансцендентный мир и 2) мир явлений, окружающий нас, мир, изменяющийся, текучий» *(Сережников В.* Указ. соч., с. 146; курсив мой.—Ф. *К.*\ см. также с. 140); *«Два мира* конструируются в платоновском идеализме: мир вещей и мир идей» *(Дынник М. А.* Указ. соч., с. 201; курсив мой,— *Ф. К.;* см. также с. 191, 192).

тив, ссылаясь на диалоги «Парменид», «Софист», а также на некоторые другие произведения афинского философа, настаивают на монистическом характере его идеализма. Дискуссия по этому вопросу и по сей день носит весьма острый характер[33]. Что же касается самого Платона, то у него не было полной ясности в вопросе о взаимоотношений между миром идей и миром вещей, не говоря уже о способе изложения Платоном своих мыслей и суждений, которые он часто облекал в форму образов, метафор и аналогий, а также мифов, нередко им самим сочиненных.

Отмеченный выше односторонний и упрощенный подход к философии Платона в начале 40-х годов довольно успешно преодолевался, приводя к возникновению более объективных оценок учения древнегреческого философа, примером чего могут служить последующие работы М. А. Дынника, в частности написанная им в коллективном труде «История античной диалектики» (М., 1972) глава о Платоне, где отмечается эволюция идеализма и диалектики греческого философа (с. 178—200).

Значительным шагом вперед в изучении философского наследия Платона явился вышедший в 1940 г. первый том «Истории философии» под редакцией Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ю. Юдина и при участии Б. С. Чернышева, В. Ф. Асмуса, М. А. Дынника и О. В. Трахтенберга. Несмотря на элементы внеисторического подхода к Платону и перенесение на его философию современных схем мысли, в главах, посвященных Платону, признается эволюция взглядов философа, сложность и разнообразный характер его учения об идеях, отмечается его заслуга в разработке диалектики понятий.

Авторы «Истории философии» делят творчество Платона на четыре периода. К первому они относят так называемые сократические диалоги («Апология Сократа», «Критон», «Лахес», «Хармид» и т. п.), в которых Платон, по их мнению, «еще не выходил из рамок сократовского этического идеализма» (с. 154).

[33] Укажем на некоторые работы последних лет, в которых обсуждается учение Платона об идеях: *Schipper E. W.* Is Plato Idealist? — Studium Generale, 1971, N 24; *Cherniss H. F.* The Philosophical Economy of the Theory of Ideas.— Plato..., 1971, I; *Wedberg A.* The Theory of Ideas — Plato..., 1971, I; *Bambrough R.* The disinity of Plato's thought or. What plato did not say.— Philosophy, 1972, v. 47, N 182; см. также: *Lesniak K.* Piaton. Warzhawa, 1968; *Vlastos G.* Platonic Studies. Princeton, 1973; и др.

Ко второму (переходному) периоду литературной деятельности Платона отнесены диалоги «Протагор», «Горгий», «Евтидем», «Кратил», «Теэтет», «Менон», «Ион» и «Менексен», в которых Платон «уже приступил к переработке сократовского этического идеализма в систему объективного идеализма». «Однако здесь,— продолжают авторы, — он еще не развивает в положительной форме своего учения об идеях, но главное внимание обращает на критику материалистических, сенсуалистических и софистических учений» (с. 155). Система объективного идеализма формируется, по мнению авторов «Истории философии», в третий (зрелый) период творчества Платона, к которому относятся диалоги «Пир», «Федр», «Федон», «Парменид», «Софист» и в особенности «Государство» (кроме первой книги), где «его философские, эстетические, этические, психологические, политические и педагогические взгляды приведены в связь и образуют целую систему объективного идеализма» (с.156). Для последнего, четвертого, периода философской деятельности Платона (диалоги «Тимей», «Критий», «Законы» и «Эпиномис») «характерен известный старческий упадок, эклектическое соединение учения об идеях с пифагорейским учением о числах» (там же).

Проблема взаимоотношения бытия (идей) и небытия (материи) при объяснении движения и изменения вещей, играющая громадную роль в философии Платона (с. 158), заставила последнего пересмотреть свою теорию идей. Этот пересмотр, по словам авторов, заключался в том, что «проблема изменения, движения, перехода («смесь» бытия и небытия), которая в основных диалогах Платона решалась на основе противопоставления «истинного бытия» и «небытия», в «Пармениде» ставится как вопрос о взаимоотношении «бытия» и «небытия» в пределах самих идей. Если противопоставление «бытия» (идей) и «небытия» (материи) приводило к тому, что идеи понимались как неподвижные и неизменные духовные сущности, а движение (соединение «бытия» и «небытия») приписывалось лишь чувственным вещам, то одновременное включение и «бытия», и «небытия» в область идей приводило к пониманию этих идей как движущихся, переходящих друг в друга, а вместе с тем к большей последовательности в проведении идеалистического монизма. Диалог «Парменид» — наиболее яркий образец платоновской идеалистической диалектики» (с. 159).

Во избежание переоценки диалектики Платона авторы оговариваются, что «основной формой платоновского учения об идеях является не диалектика идей, данная в «Пармениде», а то понимание идей, которое им развито в «Пире», «Государстве», «Федре», «Федоне» и которое исключало из мира идей всякое возникновение, развитие, движение и уничтожение» (там же).

Добавим, что «диалектика идей», понимаемая как учение о единстве противоположностей (бытия и небытия) их взаимопроникновения, дана Платоном не только в «Пармениде», но и в ряде других его диалогов, в частности в «Софисте» и «Федре». «Диалектике идей» Платона в отличие от идеалистической диалектики Гегеля не свойственно развитие, прогресс. В этом смысле она «неисторична»: ей присущ лишь циклизм, повторение уже пройденного, точнее, вечное движение единого космоса в самом себе, в пределах своей единой и неизменной сущности.

Наконец, авторы «Истории философии» справедливо напоминают о том, что платоновская материя не есть просто «небытие», отсутствие бытия вообще, она неотвратимым образом вместе с идеями участвует в «образовании чувственных вещей» (с. 158), служит, как и идеи, конструктивным принципом каждой вещи.

Однако трактовка идей Платона как абстракций и метафизических сущностей (с. 157, 168) наряду с указанием на то, что идеи Платона не всегда являются абстрактными гипостазированными сущностями (с. 159), поставила авторов названного труда в несколько затруднительное положение при решении вопроса о монизме или дуализме Платона. Впрочем, как утверждают они, «Платон не дал четкого ответа на вопрос о характере взаимоотношения между вещами и идеями» (с. 158).

По сравнению с рассмотренным трудом первый том «Истории философии», выпущенный в 1957 г. (с. 105—110), страдает преувеличениями негативной и упрощенной критики Платона, что в свое время отмечалось в рецензии на эту работу[34].

В отличие от названного труда в работах В. Ф. Асмуса, написанных в разное время, в опубликованных в те же годы работах В. В. Соколова «Античная философия» (М.,

34 См.: ***Гулыга А. В., Ильенков Э. В., Сидоров М. И.*** **Первый том «Истории философии»,— Вопросы философии, 1958, № 2, с, 139—140.**

1958) и Л. П. Соколова «Борьба между Демокритом и Платоном по вопросу о категориях единичного, особенного и всеобщего» (Уч. зап. Щадринского пед. ин-та, 1959, вып. 3, с. 56—121), как и в его работе «Борьба между материализмом и идеализмом в древнегреческой философии до Аристотеля вокруг категорий единичного, особенного и всеобщего» (М., 1959. Автореф. канд. дис), дается в целом объективная критика платонизма. В работе «История античной философии» (М., 1965; с. 123—192) В. Ф. Асмус дает всестороннее изложение учения Платона, особенно его диалектики, обращая особое внимание на глубокие противоречия в творчестве философа, которые обнаруживаются в диалогах «Парменид», «Софист» и других по такой фундаментальной проблеме, как теория идей. Обстоятельным анализом мировоззрения Платона, при строгом учете его идеализма, отличаются также сравнительно недавно вышедшие труды В. Ф. Асмуса «Платон» (М., 1969) и большая статья к последнему переводу платоновского «Государства»[33].

В работе «Платон» В. Ф. Асмус оспаривает распространенное среди некоторой части историков философии представление о дуализме мира идей и мира вещей в учении Платона. Автор обращает внимание на то, что «идеализм Платона — учение прежде всего онтологическое» (с. 50). Это значит, что «идеи» Платона — не абстракции, не формы человеческого сознания, а формы единого бытия, объективные сущности, созерцаемые человеческим умом (душой). «Идеи» как царство подлинного бытия первичны по отношению к материи как сфере «небытия». Но под «материей» Платон понимает не вещественную основу, или субстанцию, вещей; «материя» («небытие») для Платона — это беспредельное начало и необходимое условие пространственного обособления множества вещей, существующих в чувственном мире (с. 47, 56).

Согласно образной характеристике Платона, материя является «кормилицей» и «восприемницей» всякого рождения и возникновения. Таким образом, «материя» и мир чувственных вещей — не одно и то же. Противопоставляя мир истинного бытия миру «небытия», Платон рассматривает мир чувственных вещей как единство, порождение

35 См.: *Платон.* Соч., т. 3, ч. 1. М., 1971, с. 579—613.

активного мира идей и пассивного мира материи. Будучи детищем мира «бытия» и мира «небытия», чувственный мир вещей занимает «среднее» положение между этими сферами: каждая вещь чувственного мира «причастна» своей «идее» и «материи». Вследствие этой «причастности» каждая вещь, с одной стороны, представляет собой, пусть несовершенное и искаженное, но все же отображение идеи, или ее подобия, а с другой — она имеет отношение к «материи» как беспредельной делимости, «небытию», становлению.

В. Ф. Асмус показывает, что платоновский мир чувственных вещей, или мир становления, объемлемый «душой мира», сопричастен бытию и небытию и «совмещает в себе противоположные определения *сущего* и *не-сущего»,* «тождественного и нетождественного, неизменного и изменчивого, неподвижного и движущегося, причастного к единству и множественного» (с. 58, 59). Таким образом, то, что иногда расценивается как дуализм Платона, на деле оказывается диалектическим (хотя и идеалистическим) учением о единстве противоположностей, теорией, ниспровергающей всякий дуализм.

В рассматриваемой работе В. Ф. Асмуса особый интерес представляет глава, названная «Платоновская самокритика учения об «идеях» в диалогах «Парменид» и «Софист». Автор показывает, что хотя платоновская самокритика теории идей всегда озадачивала историков философии, тем не менее не подлежит сомнению, что не Аристотель, а Платон в диалогах «Парменид», «Филеб» и «Софист» первым «подверг выработанную им самим теорию «идей» суровой критике» (с. 115). Наряду с этим В. Ф. Асмус раскрывает несостоятельность предположения некоторых историков философии (С. Зохера, А. Ибервега. Р, Шааршмидта), что диалоги, содержащие критику теории «идей», написаны не Платоном, а другим автором (с. 121 — 124).

Выясняя основные моменты платоновской самокритики, В. Ф. Асмус останавливается, в частности, на знаменитом возражении против платоновской теории идей, которое впоследствии получит название «третий человек»[36].

36 Суть этого возражения в изложении В. Ф. Асмуса сводится к следующему: «Предпосылку теории «идей» составляет предположение, будто при рассмотрении сходных вещей в уме возникает общий для всех этих вещей образ, или идея. Однако если мы сличим эту идею с вещами, образом которых в уме она является.

Это возражение, обычно приписываемое Аристотелю, в действительности, по мнению автора, принадлежит Платону: «Лишь в силу какой-то косной традиции большинство историков античной философии обходят вниманием этот замечательный факт и представляют дело так, будто «третий человек» — оригинальное изобретение критической мысли Аристотеля» (с. 118). Отвечая на вопрос, чем была вызвана платоновская «самокритика», т. е. критика Платоном собственной теории идей, В. Ф. Асмус, вслед за А. Н. Гиляровым[37], считает, что «все противоречия теории «идей» могут быть выведены из диалектического учения Платона о нераздельном единстве тождественного и иного, единого и многого, пребывающего и подвижного» (с. 125).

По достоинству оценивая роль и значение диалектики Платона в истории идеалистической диалектики, В. Ф. Асмус пишет: «Впоследствии Гегель повторит — на более высокой ступени — путь, пройденный Платоном, платонизмом и неоплатонизмом, и будет доказывать, что диалектика бытия и небытия («ничто») необходимо приводит к *становлению,* которое и есть единство противоположностей — «бытия» и «ничто» (с. 59; см. также с. 232—234).

Глубокий анализ учения древнегреческого философа дан и в статье А. Ф. Лосева «Платон»[38]. Эта работа, снабженная списком всех необходимых первоисточников и обширной библиографией, в настоящее время может служить итогом историко-философского изучения Платона в нашей стране. Выявляя особенности объективного идеализма Платона, А. Ф. Лосев показывает, что «Платон никогда не переставал быть греком, т. е. человеком античной культуры, и потому Платон, противопоставлявший идеальный мир чувственному, не мог оставаться при таком дуализме» (с. 268). Это означает следующее: наивысшей действительностью у Платона является «единое», которое есть не абстрактно-математическое единство всего сущего, а конкретное «тождество всего идеального и материального... тот первопринцип, из которого путем его дробления возникает идеальное и материальное» (с 268).

Свойственное Платону стремление понимать «идеальный мир максимально реально» заставляет его ввести ограничения для идеального мира не только сверху, в виде «единого», но и снизу, в виде «мировой души»: «Если идеальный мир,— продолжает А. Ф. Лосев,— вечно неподвижен, а материальный вечно движется, то такое противопоставление возможно для Платона только потому, что имеется начало одинаково и неподвижное, и вечно движущееся. Это и есть душа космоса и душа всего, что в него входит, она и есть такое идеальное, которое дает способность двигаться и жить всему живому и неживому» (там же).

Таким образом, хотя Платон и противопоставляет неподвижный идеальный мир подвижному материальному миру, он не стоит на позициях дуализма. Ограничивая идеальный мир сверху «единым», а снизу «душой мира», Платон выдвигает идеалистически-пантеистическую и вместе с тем диалектическую идею существования некоего начала («мировой души»), которое одновременно и неподвижное и вечно движущееся. Поэтому «самым прекрасным, самым возвышенным и благородным порождением идеального мира с его «единым» и с его душой является у Платона обыкновенный чувственный космос и гармоничное движение небесных тел» (там же). В концепциях «единого» и «мировой души», идеально воплощающих себя в материальном мире, в чувственном космосе, А. Ф. Лосев видит то главное, что отличает идеализм Платона от большинства идеалистических систем нового времени.

Труды А. Ф. Лосева, посвященные анализу учения Платона и написанные им на протяжении более чем полувековой научной деятельности, заслуживают того, чтобы выделить их в особый раздел изучения Платона в нашей стране. Не считая первой и еще не вполне зрелой работы «Эрос у Платона», написанной в 1916 г., А. Ф. Лосев в домарксистский период своей научной деятельности опубликовал ряд таких крупных работ, как «Античный космос и современная наука» (М., 1927), «Очерки античного символизма и мифологии» (т. 1. М., 1930) и др. В этих трудах,

то, как между этими вещами и их идеей в уме существует сходство, необходимо должна возникнуть новая идея, общая для всех вещей и их первой идеи. Далее таким же образом должна возникнуть новая идея — для первых двух и для соответствующих им вещей и т. д. до бесконечности» (там же, с. 117—118). Иначе говоря, для каждой вещи должна существовать не одна-единственная «идея» (ее прообраз), а бесконечное множество обусловливающих ее «идей».

[37] См.: *Гиляров А. Н.* Платон как исторический свидетель. Киев, 1891.

[38] См[2]; Философская энциклопедия, т. 4. М., 1967, с. 262—269.

насыщенных терминологическими исследованиями и направленных против спиритуалистического понимания платонизма, на первый план выдвигается космолого-астрономическая трактовка учения Платона, согласно которой платонизм является космологической диалектикой, диалектикой мифа. В этих работах философия Платона рассматривается в контексте всей античной философии и, в частности, в связи с Аристотелем, перевод XIII и XIV книги «Метафизики» которого А. Ф. Лосев опубликовал с детальными комментариями.

В труде «Критика платонизма у Аристотеля» (М., 1929), посвященном критике Аристотелем теории идей Платона, А. Ф. Лосев оспаривает ее справедливость. В последующем А. Ф. Лосев отказался от такой оценки аристотелевской критики, однако в работах последних десятилетий уже с иных исходных позиций он возвращается к своей первоначальной идее. Так, в упомянутой выше статье «Платон» в «Философской энциклопедии» А. Ф. Лосев высказал соображение, согласно которому не Аристотель, а сам Платон первым «подверг резкой критике разрыв идей и вещей и формулировал те самые аргументы, которые Аристотель задним числом направил против якобы платоновского дуализма, заимствуя их вероятнее всего из того же Платона (Парменид, 130 а — 135 с)»[39].

Правда, А. Ф. Лосев не исключает при этом и возможности того, что «Аристотель в своей критике идей меньше всего имел в виду Платона, а скорее, как и сам Платон, мегарскую школу, тем более что и сам Аристотель учил о надкосмическом «нусе» — уме, «форме форм», которая, будучи совокупностью всех идей, управляет, как и у Платона, всем материальным миром»[40].

Вопрос о критике Аристотелем теории идей Платона требует, таким образом, дальнейшего, более детального рассмотрения. Кроме того, учение об идеях, с которым обычно связывается платонизм, нигде не изложено Платоном в систематической форме. Не удивительно поэтому, что оно было и остается предметом различных реконструкций и интерпретаций.

В капитальных трудах А. Ф. Лосева по истории античной эстетики, философии и мифологии, в частности в

[39] См.: Философская энциклопедия, т. 4. М., 1967, с. 264.

[40] Там же, с. 264-265.

его многотомной «Истории античной эстетики» (т. I М, 1963; т. И, 1969; т. III, 1974; т. IV, 1975) последовательно развивается концепция тесной (подчас несколько искусственной) связи идей Платона и всех представлений греков с античным способом производства и рабовладением.

Считая вопрос «о существенной связи взаимоотношений рабовладельческой формации с возникшей из нее культурой» кардинальным вопросом всей теории античной культуры (там же, т. 1, с. 34); полагая, что «человек рабовладельческой формации обязательно должен решительно все на свете понимать либо *как вещь,* как *физическое тело,* либо как *живое существо,* неразумное и безличное» (там же, с. 35); оговариваясь, однако, что сказанное имеет целью вовсе не отрицание духовной жизни в античности и растворение античных надстроек в рабовладельческом базисе (с. 35—36), а выявление общего способа «развертывания этих (античных.— *Ф. К.)* культурных надстроек» и показ их существенной связи с «базисом рабовладельческой формации» (с. 36), А. Ф. Лосев находит и в таком специфическом вопросе, как платоновская теория идей, оригинальные черты — черты материального, телесного, зримого и даже скульптурного восприятия Платоном провозглашенного им царства вечных идей.

Вполне понятно, что такие сложные проблемы, как античная культура и ее «базис», особенности греческой философии и ее главные проблемы, теория идей Платона и его «Государство», вызывающие постоянные и оживленные дискуссии в мировой литературе, могут решаться самым различным образом. В этой связи можно принимать либо не принимать концепцию А. Ф. Лосева относительно теории идей Платона и всей античной культуры, выраженную особенно в таком обширном и насыщенном фактическом материалом труде, как «История античной эстетики», обоснованность его критики спиритуалистического трактования платонизма и всей культуры греко-римского мира и т. д. Однако несомненно также, что без обстоятельного знакомства с главными трудами А. Ф. Лосева (в частности, без изучения его статей, относящихся к последнему переводу сочинений Платона[41], в которых дан подробный композиционный анализ каждого диалога с привлечением множества советских и зарубежных исследований) невоз-

[41] См.: *Платон.* Соч. в трех томах. М., 1968—1972.

можно сколько-нибудь серьезное исследование античной философии и особенно философии Платона.

Переводы **сочинений Платона.** В советской литературе имеется ряд новых переводов сочинений Платона на русский язык (некоторые произведения Платона переводились также на грузинский и армянский языки). В вышедших еще в 20-е годы шести томах (из предполагаемых пятнадцати) «Полного собрания творений Платона»[42] под редакцией видных знатоков греческого языка С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, Э. Л. Радлова были использованы новейшие греческие издания Платона. Однако эти переводы были снабжены чрезмерно краткими вводными статьями и примечаниями к диалогам Платона. Указанный недостаток был устранен в другом большом переводе произведений греческого философа, вышедшем в трех томах (четырех книгах) и осуществленном в конце 60 — начале 70-х годов под редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Наряду с хорошим качеством переводов к ним даны обстоятельные примечания и вводные статьи, вполне отвечающие требованиям современной историко-философской науки. Кроме того, в 1965 г. был осуществлен перевод «Избранных диалогов Платона» (1965) под редакцией А. Н. Егунова, а ряд переводов отдельных диалогов и отрывков из сочинений Платона вошел в различные учебные хрестоматии по античной литературе и другие пособия и сборники.

Учитывая большой интерес к сочинениям Платона и произведениям других античных авторов со стороны широкого круга советских читателей, можно надеяться, что в недалеком будущем будем располагать переводом на русский язык «Полного собрания сочинений» Платона.

[42] *Платон.* **Полн. собр. творений в 15 томах. Новый перевод под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, Э. Л. Радлова, т. I (Евтифрон, Апология Сократа, Критон, Федон). Пг. 1923; т. IV (Парменид, Филеб). Л., 1929; т. V (Пир, Федр). Пг., 1922.**

ПЛАТОН В ДРЕВНЕАРМЯНСКИХ ПЕРЕВОДАХ

С. С. АРЕВШАТЯН

В истории формирования древнеармянской науки — философии, грамматики, риторики и других светских научных дисциплин переводная литература играла чрезвычайно важную роль. Школа переводчиков, созданная изобретателем армянского алфавита Месропом Маштоцем (362 — 440 гг.) и его ближайшим сподвижником, католикосом Сааком Партэвом (ум. 439 г.), уже в первые десятилетия существования армянской письменности обогатила новорожденную отечественную литературу десятками важнейших переводов с греческого и сирийского языков. Сразу же после создания алфавита (405 г.) Маштоц и Саак Партэв приступили к переводу Библии и других религиозно-литературных источников, имевших первостепенное значение для армянской церкви. В сложных социально-политических условиях нарастания военной и идеологической экспансии Сасанидского Ирана основоположники армянской письменности и их ученики с помощью переводов стремились в кратчайший срок создать предпосылки для развития отечественной литературы, создать идеологическую базу для успешной борьбы в защиту армянской церкви, которая после падения царства Аршакидов (428 г.) стала одним из важных политических институтов, оплотом борьбы против ассимиляторской политики Сасанидов, насаждавших в Армении зороастризм.

За полвека целенаправленной напряженной деятельности древнеармянской школой переводчиков, кроме Библии, были переведены сочинения Василия Кесарийского, Григория Назианзина, Иоанна Златоуста, Евсевия Кесарийского, Афанасия Александрийского, Ефрема Сирина и других видных церковных писателей и мыслителей. Следует отметить, что целый ряд произведений вышеуказанных авторов дошел до наших дней именно благодаря армянским переводам; их греческие и сирийские оригиналы были утрачены уже в раннем средневековье.

Переводная литература способствовала зарождению соответствующих жанров древнеармянской письменности. В течение первой половины V в. было создано свыше десятка оригинальных произведений древнеармянской классической литературы. Прежде всего следует указать на сочинения самого Маштоца и его ближайших учеников и единомышленников —- Корюна, Езника Кохбаци и других, которые по своему характеру и содержанию, как и все переводные произведения того времени, не выходят за рамки христианской книжности — патристики, апологетики, каноники, агиографии и т. п.

С 60-х годов V в., когда идеологическая агрессия Сасанидов была устранена и позициям христианства в Армении опасность уже не угрожала, развернулась деятельность младшего поколения учеников Маштоца и Саака Партэва, плеяды ученых и переводчиков, получивших образование в крупнейших центрах греческой науки и литературы — в Афинах, Константинополе, Александрии. Эти деятели основали так называемую грекофильскую школу и стремились своими переводами и оригинальным творчеством обогатить армянскую культуру достижениями античной науки и философии. Грекофильство представителей этого течения выражалось лишь в приверженности к греческой культуре, но отнюдь не в политической ориентации. Это было плодотворное культурное эллинофильство, противопоставляемое и местному консерватизму темных клерикальных кругов, и византийскому имперскому экспансионизму, и бесперспективному в политическом отношении персофильству.

Деятели грекофильской школы основное свое внимание сосредоточили на светских научных дисциплинах. В отличие от поколения старших переводчиков грекофилы на первый план выдвинули «семь свободных искусств», особенно грамматику, риторику и философию, планомерно и последовательно расширяли и пополняли древнеармянскую литературу переводами, важными, с их точки зрения, памятниками античной науки. Первым среди них явилось «Искусство грамматики» классика древнегреческой грамматической науки Дионисия Фракийского 1, переведенное в 460—470-х годах. Вслед за ним были переведены труды

[1] См.: *Адонц Н,* Дионисий Фракийский и армянские толкователи. Пг., 1915.

по риторике — «Книга хрий» (или «Книга пользы»), принадлежащая в основной своей части перу видного ритора Афтония, а затем «Прогимнасмы» («Риторические упражнения») Теона Александрийского[2]. В это же время, примерно в 470-х годах, с греческого было переведено 14 философских сочинений Филона Иудейского, из коих семь трактатов («Толкование Бытия», «Толкование Исхода», «О разуме животных», «О провидении», «О боге», «Об Ионе», «О Самсоне») утрачены в оригинале и дошли до нас лишь в армянских переводах[3].

На втором этапе деятельности грекофильской школы в 480—510-х годах, когда армянская философская мысль совершила важный для ее дальнейшего развития поворот от патристики и апологетики к неоплатонизму, были переведены сочинения Аристотеля («Категории», «Об истолковании»), Порфирия («Введение в Категории Аристотеля»); и два обширных анонимных комментария к «Категориям» и «Об истолковании», приписываемые Ямвлиху[4], а также «Определения» Гермеса Трисмегиста[5]. Эти переводы наряду с оригинальными произведениями армянских мыслителей сыграли решающую роль в формировании светской философской науки, в становлении онтологии, гносеологии и логики, а также специальной научно-философской терминологии.

Примерно с 10—20-х годов VI в. начинается следующий, третий этап деятельности грекофильской школы, который характерен преобладанием неоплатонизма как отдельного направления философской мысли Армении. В это же время разворачивается научная деятельность Давида Анахта — крупнейшего представителя древнеармянской философии. Именно к этому периоду и относится перевод сочинений Платона на армянский язык.

[2] *Теон.* Прогимнасмы. Ереван. 1938. (Публикация Я. Манандяна на греч. и древнеарм. яз.).

[3] *Philonis Judaei* Sermones tres hactenus inediti, Venetiis, 1822; *Philonis Judaei* Paralipomena Armena, Venetiis, 1826. (Публикация М. Авгеряна, древнеарм. тексты изданы с его же параллельным переводом на латинский яз.).

[4] См.: *Корюн, Мамбрэ, Давид.* Собрание сочинений. Венеция, 1833 (на древнеарм. яз.); см. также: *Аревшатян С. С.* Пути становления древнеармянской философии.-— Вопросы философии, 1972, № 10.

[5] Определения Гермеса Трисмегиста, публикация Я. Манандяна. перевод с древнеарм. С. С. Аревшатяна.— Вестник Матендарана, т. 3. Ереван, 1956.

Уникальная древнеармянская рукопись, хранящаяся в фондах армянского католического монастыря на острове св. Лазаря в Венеции, донесла до нас древнеармянский перевод пяти диалогов Платона — «Евтифрон», «Апология Сократа», «Тимей», «Законы» и «Минос», которые еще в прошлом веке были опубликованы членами венецианской конгрегации мхитаристов А. Сукряном[6] и Г. Зарбалналяном[7].

Подавляющее большинство исследователей до последнего времени считало, что эти переводы выполнены в XI в. видным армянским ученым и философом Григорием Магистросом (990—1058 гг.). Основанием для этого послужило письмо самого Магистроса, адресованное ученому монаху Саргису, в котором он, говоря о своих литературных занятиях, между прочим отмечает, что «два сочинения Платона—диалоги «Тимей» и «Федон»... а также «Геометрию» Евклида я начал переводить, и если господь пожелает продлить наши дни, я приложу все старания и не поленюсь перевести все остальные труды греков и сирийцев»[8].

Исходя из данного сообщения Гр. Магистроса, можно было заключить лишь, что он начал переводить «Тимея» и «Федона», однако неясно, удалось ли ему, чрезмерно занятому политическими и военными делами, обремененному к тому же обязанностями правителя Месопотамии, осуществить свое намерение? Кроме того, если даже он завершил перевод, то является ли сохранившийся древнеармянский текст «Тимея» его переводом или более древним, грекофильским? Что же касается «Федона», то армянский перевод Гр. Магистроса вообще не дошел до нас, если только он был выполнен. Кроме того, возникает законный вопрос — когда и кем были переведены «Евтифрон», «Апология Сократа», «Минос» и «Законы», о которых Гр. Магистрос не говорит вовсе?

На все эти естественно возникающие вопросы исследователи древнеармянских источников не давали ответа и, обходя их, на основании вышеуказанного сообщения Гр. Магистроса приписывали ему перевод всех сохранившихся платоновских диалогов. Традиция эта берет начало

[6] **Диалоги философа Платона — Евтифрон, Апология Сократа и Тимей. Венеция, 1877 (на древнеарм. яз.).**

[7] **Диалоги Платона — Законы и Минос. Венеция, 1890 (на древнеарм. яз.).**

[8] **Письма Григория Магистроса. Александрополь, 1910, с. 66 (на** древнеарм. **яз.),**

от первого издателя мхитариста Арсена Сукряна, который, считая вопрос о времени перевода и исполнителе решенным, опубликовал тексты трех диалогов («Евтифрон», «Апология Сократа», «Тимей») как переводы Гр. Магистроса[9]. На этом же основании акад. Я. Манандян в своем исследовании, посвященном литературной продукции грекофильской школы[10], исключил их из числа древних переводов.

Однако по существу вопрос не может быть решен на основании письма Гр. Магистроса по той простой причине, что если даже Магистросу удалось завершить перевод «Тимея» и «Федона», то наличные тексты дошедших до нас диалогов Платона, в том числе и перевод «Тимея», не могут быть приписаны ему как из-за архаичной грекофильской лексики, так и вследствие явных следов этих переводов в научно-философской армянской литературе VI и VIIВВ.МЫ имеем в виду следы древнеармянского перевода диалогов Платона в сочинениях Давида Анахта, а также в трудах ученого и мыслителя VII в. Анания Ширакаци.

Проведенный нами анализ лексики древнеармянских переводов сочинений Платона со всей очевидностью показал, что дошедшие до нас тексты относятся к третьей группе грекофильских переводов и по своей терминологии, лексико-стилистическим особенностям родственны сочинениям Давида Анахта, а также псевдоаристотелевским произведениям «О мире» и «О добродетели», переведенным на армянский в VI в. Сличение лексики перевода диалогов Платона с другими переводами показало большую близость к терминологии древнеармянских версий сочинений Филона, Порфирия, Аристотеля, т. е. произведений, переведенных на первом и втором этапах деятельности грекофильской школы. Весьма характерно, что наряду с широким использованием удачных словообразований — философских терминов, созданных на втором этапе, в переводах диалогов Платона встречаются и редчайшие искусственные формы, обороты и термины-кальки, вскоре в последующих переводах закономерно отброшенные грекофилами как не

[9] **См.: Диалоги философа Платона. Предисловие, с. 10.**

[10] **См.: *Манандян Я.* Грекофильская школа и этапы ее развития, Вена, 1928 (на арм. яз.)**

оправдавшие себя крайности[11], Однако эти особенности лексики древнеармянских переводов диалогов Платона не дают еще основания относить их к продукции первого или второго этапов, а лишь свидетельствуют о том, что среди переводов третьего этапа они являются наиболее ранними, ибо в диалогах Платона встречаются уже и такие новые термины, которые были созданы грекофилами лишь на третьем этапе[12].

Выявленные нами особенности лексики древнеармянских переводов Платона свидетельствуют о том, что они выполнены на третьем этапе деятельности грекофильской школы и входят в ту же группу философских памятников, что и сочинения Давида Анахта, псевдо-Аристотеля и других, но в этой группе они являются наиболее ранними, и поэтому по своей лексике ближе стоят к переводам предшествующей, второй группы (Аристотель, Порфирий, Аноним и др.), чем остальные переводы VI в.

В пользу древности переводов сочинений Платона и их принадлежности к продукции грекофильской школы говорит и очевидный факт их влияния на язык древнеармянских версий трудов Давида Анахта. Свои философские произведения Давид, адепт александрийской школы неоплатонизма, писал на греческом языке в течение первой половины VI в. После возвращения в Армению его труды в середине или самое позднее в третьей четверти VI в. были переведены грекофилами на армянский язык, возможно, при участии или под наблюдением самого автора. Сличение древнеармянских версий сочинений Давида и Платона показало, что переводчик Давида не только знаком с лексикой армянских версий Платона, но и в необходимых случаях почти дословно использует ряд положений из армянских переводов его диалогов. Так, например, в «Определениях философии» Давида[13] имеются ссылки и цитаты из «Тимея» и «Апологии Сократа», где

[11] Подробный анализ лексики и философской терминологии см.: *Аревшатян С. С.* О времени перевода диалогов Платона на армянский язык.— Вестник Матенадарана, т. 10, Ереван, 1971 (на арм. яз., резюме на русск. и франц. яз.).

12 См.. там же, с. 14.

13 Давид Анахт (Непобедимый). Определение философии. Ереван, 1960, с. 4, 110. Ср.: Диалоги философа Платона — Евтифрон. Апология Сократа, Тимей. Венеция, 1877, с. 107, 115 (на древнеарм. яз.)

переводчик не только пользуется соответствующими местами из находившихся в его распоряжении переводов Платона, но и механически переносит в текст Давида не оправдавшую себя искусственную глагольную форму инфинитив-перфекта, скроенную по образцу греческого[14]. Следует отметить, что эта искусственная, чуждая армянскому языку форма очень быстро вышла из употребления и ни в одном из последующих грекофильских переводов не применялась.

Редким и архаичным грецизмом является также встречающаяся в переводе диалога «Минос» искусственная форма родительного падежа с окончанием ойр, созданная и примененная во второй группе переводов, в частности, в древнеармянской версии «Введения» Порфирия. Эта же форма применяется и в диалоге «Минос»[15], а в последующих переводах она вовсе выпадает из обращения, как излишняя и слишком искусственная для армянского языка. В текстах Давида эта форма встречается лишь в цит ах из «Введения» Порфирия и самостоятельно уже не употребляется.

Указанные лексико-терминологические особенности и текстовые параллели дают нам возможность точно установить место диалогов Платона в группе грекофильских переводов VI в., переведенных вслед за сочинениями Аристотеля и Порфирия и до появления армянских версий трудов Давида и псевдо-Аристотеля. Об этом говорит не только факт влияния армянских версий диалогов Платона на труды Давида, появившиеся на армянском языке в середине VI в., но и определенное влияние на мыслителя и ученого VII в. Анания Ширакаци, который в своей «Космографии» также .пользовался армянским переводом «Тимея». Достаточно сличить II и III главы «Космографии» Ширакаци[16] с соответствующими местами «Тимея»[17], чтобы убедиться в том, что среди «добрых языческих философов»[18] и их трудов, к которым автор «Космог-

[14] См.: там же, Определение философии, с. 66 и Апологию Сократа, с. 71.

[15] См.: Диалоги Платона — Законы и Минос. Венеция, 1890, с. 473.

16 Ширакаци Анания. Космография и календарь. Ереван, 1940, с. 9, 10; 15, 16 (на древнеарм. яз.). См. также *Ширакаци Анания.* Космография. Ереван, 1962, с. 43, 44, 49, 50.

[17] Диалоги философа Платона — Евтифрон, Апология Сократа, Тимей, с. 94, 95; 96, 98; 99, 101; 135, 136; 160.

18 Ширакаци Анания. Космография, с. 37.

рафии» проявил благосклонное отношение, был и армянский перевод «Тимея».

Кроме указанных нами лексико-терминологических особенностей, характерных для третьего этапа деятельности грекофильской школы, в пользу древности перевода диалогов Платона говорит и то, что древнеармянские переводчики-грекофилы, будучи последователями неоплатонизма, уделяли особое внимание философии Платона и его письменному наследию. Можно ли было допустить, чтобы деятели грекофильской школы, получившие философское образование в крупнейших центрах неоплатонизма и примкнувшие к нему, обошли бы в своей переводческой деятельности труды идейного вождя того философского направления, к которому сами принадлежали?

Ограничение сочинениями одного лишь Аристотеля было бы принципиальным отступлением от тех мировоззренческих основ, на которых базировалось учение неоплатонизма. Вполне закономерно, что уже на первом этапе грекофильской школы были переведены труды последователя платоновской философии Филона Александрийского. Так же не случайно, что на втором этапе наряду с трудами Аристотеля почти одновременно был переведен труд его комментатора неоплатоника Порфирия.

Внимание, уделяемое грекофилами Аристотелю, мотивировалось тем, что его учение лишь дополняет философию Платона, не изменяя сущности платоновского учения. Знание трудов Аристотеля для неоплатоников эпохи раннего средневековья сводилось к умению толковать Платона с помощью Аристотеля, который воспринимался и трактовался ими как верный ученик и последователь Платона. Это отношение очень ярко отразил и Давид Анахт в своем «Толковании Категорий Аристотеля», особо отметив, что философ, т. е. философ-неоплатоник «должен знать все платоновские сочинения, чтобы сделаться единомышленником Платона и чтобы аристотелевские сочинения стали бы введением к трудам Платона»[19]. В данном указании главы армянских неоплатоников отчетливо сформулирована одна из важных программных установок грекофильской школы — овладение философским наследием Платона. Именно поэтому перевод его сочинений наряду с трудами Аристотеля для древнеармянских переводчиков-неоплатоников был настоятельной необходимостью.

Исторически и логически неизбежный для того времени факт перевода сочинений Платона подтверждается филологическими и текстологическими данными. Архаическая лексика и стиль этих переводов выдержаны строго в духе грекофильской переводной литературы и не могут быть отнесены к XI в., т. е. к тому времени, когда были выполнены переводы Григорием Магистросом.

Древнеармянские переводы «Тимея», «Евтифрона», «Апологии Сократа», «Миноса» и «Законов» Платона являются одним из важнейших достижений грекофильской школы первой половины VI в. Вместе с переводами трудов Аристотеля, Филона Александрийского, Порфирия и других античных мыслителей они сыграли важную роль в формировании древнеармянской философии.

[19] **Толкование Категорий Аристотеля. СПб., 1911, с. 29 (на древнеарм. яз.). См. также: *Аревшатян С. С.* Наследие Давида Непобедимого в новом освещении.— Вестник Матенадарана, т. 9. Ереван, 1969 (на арм. яз.).**

БЕСЕДА О ЛОГОСЕ В ПЛАТОНОВСКОМ «ТЕЭТЕТЕ»
(201c — 210d)

Т. В. ВАСИЛЬЕВА

I

Задача предлагаемой работы — привлечь внимание читателей к заключительному эпизоду платоновского «Теэтета» (201 c—210 d), пока еще не получившему, к сожалению, как по смыслу, так и по содержанию своему достаточно полного перевода ни на русский, ни на иные европейские языки[1]. Эпизод этот интересен и важен тем, что в нем обсуждаются, определяются или просто упоминаются в тесной связи одного с другим основополагающие понятия древнегреческой философии, стоящие за такими труднопереводимыми на новые языки терминами, как έταστήαη, δόξα, λόγος, στοιχεία, είδος, ιδέα и пр.

Рассмотрению понятия επιστήμη , которое в русском переводе по установившейся традиции передается как «знание», посвящен весь диалог, воспроизводящий беседу Сократа с математиком Феодором из Кирены и афинским юношей Теэтетом, чей облик и духовный склад оказались поразительно близкими Сократу.

«Что есть знание?»,— спрашивает Сократ. «Знание— это искушенность мастера»,— таков первый ответ Теэтета. «Но ведь каждый мастер искушен в своем ремесле, мы же ищем единый вид, выразимый единым словом» (145 d—148 e). «Знание есть чувство»,— это второй ответ (151 e). Но чувства несовершенны и непостоянны. Закрывши глаза, отвернувшись, в отдалении и через много лет мы продолжаем знать увиденное однажды. Чувство — еще не знание (151 e—169 e). Уступая настояниям Сократа, Феодор берет на себя роль своего учителя Протагора, чтобы защитить утверждение последнего: «Знание есть мнение», однако Сократ без труда опровергает ученика вместе с учителем. Сколько людей, столько и мнений. Но не всякого человека и не всякое мнение истинно. Знание — единое, непреложное знание — не есть мнение (170—187 в). Но ведь бывает мнение, согласное с истиной. «Не следует ли сказать, что истинное мнение есть знание?» — таков третий ответ Теэтета, произнесенный с далеко уже не той решительностью, какая звучала в первых его ответах. Ты прав, соглашается Сократ, какое же знание бывает помимо истинного мнения! Однако истинное мнение бывает и помимо знания. Судья, выслушивающий речи истцов и ответчиков, не мог бы судить, если бы он не получал истинного мнения, но знания он, не побывавший на месте преступления, иметь не может.

Истинное мнение и знание — не одно и то же (187 c—201 e). Отсюда и начинается тот заключительный эпизод, рассмотрение которого составляет задачу предлагаемой статьи. Теэтет в четвертый раз пытается ответить на вопрос о знании. «Я слышал от кого-то, что знание есть не просто истинное мнение, но αληθής δόξα μετά λόγου»,— это выражение и есть тот камень преткновения, который не позволяет, как нам кажется, удовлетворительным образом перевести весь следующий за ним разговор, посвященный выяснению смысла или, вернее, трех смыслов, трех значений употребленного здесь термина λόγος.

Но если именно этот термин трояко истолковывается здесь же, в этом самом эпизоде, то в чем, собственно, состоит проблема? Разве не сводится задача переводчика в таком случае лишь к простому нахождению в новом языке более или менее подобающего эквивалента древнему термину «логос» сообразно платоновскому его истолкованию? Оказывается, нахождение это совсем не просто.

Обратимся к русским переводам. «Теэтет», 201 c — d: Перевод, опубликованный в 1879 г.

«Теэтет. Теперь пришло мне на мысль то, Сократ, что я слышал от кого-то, но забыл было. Он сказал, что истинное мнение с умом есть знание, а без ума — отлично от

[1] **Здесь и в дальнейшем приводятся следующие издания переводов: *Платон.* Соч. Перевод В. Карпова, т. 5. СПб., 1879; *Платон.* Теэтет. Перевод с греч. и прим. В. Сережникова. М.—Л., 1936; *Платон.* Соч. в трех томах. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса, т. 2. М., 1970 (переводчик «Теэтета» — автор предл. статьи); Piatons Werke, Ubers, von F. Schleiermacher, v. 2, Bd. 1. Berlin, 1824; Die Gesamtausgabe von Piatons Dialogen, Übers, von O. Apelt, Bd. 4; Leipzig, 1922; The dialogues of Plato, tr. by B. Jowett, v. III. Oxford. 1953; *Plato.* Oueres completes, v. 8, p. 2. Paris, 1955; *Conford F. M.* Plato's theory of knowledge. N. Y., 1935.**

знания. И в чем не представляется ума, то не познаваемо,— так называл он это, — а в чем представляется, то познаваемо».

Перевод, опубликованный в 1936 г.

«Теэтет. Сейчас пришло мне в голову, что я слышал от кого-то, Сократ, но потом забыл. Он утверждал, что истинное мнение с определением есть знание, а без определения оно не имеет ничего общего со знанием, и вещи, не доступные определению, непознаваемы, по его собственному выражению, и только вещи, доступные определению, составляют предмет знания».

Перевод, опубликованный в 1970 г.

«Теэтет. Сейчас я вспомнил то, что слышал от кого-то, но потом забыл: он говорил, что знание — это истинное мнение с объяснением, а мнение без объяснения находится за пределами знания. Что не имеет объяснения, то непознаваемо — так он это назвал, — а то, что его имеет, познаваемо».

Не будем сейчас ставить вопроса, насколько каждый из этих переводов помогает проследить развитие мысли в заключительном эпизоде диалога. Поставим вопрос иначе: сравнивая три разных перевода, можем ли мы сказать, что все они передают нам один и тот же текст Платона? Ответ, по-видимому, приходится дать такой: сопоставление всех трех переводов позволяет вычислить лежащий где-то за ними общий субстрат подлинника, но, взятые порознь, они направляют мысль читателя по существенно различным путям.

Много лет отдавший изучению Платона, посвятивший ему не один том своих трудов и постоянно к нему возвращающийся проф. А. Ф. Лосев однажды очень удачно сравнил платоновские сочинения с большими оркестровыми произведениями, по отношению к которым перевод может претендовать лишь на роль скромного и бедного переложения той или иной темы для какого-либо несложного инструмента[2]. В этом, вероятно, и кроется причина того, что перевод Платона никогда не может ограничиться или быть исчерпан каким-то одним вариантом; переводы бесконечно пересматриваются, даются *разные* переводы, и разноречивость их не должна компрометировать их точность, скорее напротив: разноречивость *точных* переводов служит залогом постепенного возрастания полноты того общего перевода, который включает в себя и те переводы, которые выполнены для издания сочинений Платона, и те, что даются в научных исследованиях как средство интерпретации платоновской мысли. Он составляет достояние словесной и умственной культуры того или иного народа и разделяет вместе с ней все превратности ее бытия и развития.

Трудность, перед которой стояли исследователи и переводчики прошлого и начала нынешнего столетия, заключалась в том, что они главным образом стремились проследить развернутую в указанном эпизоде теорию знания, а способ ее развертывания, в частности употребленные здесь сравнения и аналогии, не приходил им на помощь, но лишь затемнял, по их мнению, смысл рассуждения. Не только диалектическое соотношение между единым, множеством и целым иллюстрируется здесь примером соотношения букв, слогов и слова, но и сам логос определяется также через эти буквы и слоги. Как выход из затруднения было принято (гласно или негласно) убеждение в том, что указанные аналогии не совсем удачны[3] и задачу перевода можно не осложнять передачей угадывающихся здесь намеков и параллелей.

В последующие годы вместе с повышением интереса к *способу* рассуждений Платона были предприняты попытки и в указанном эпизоде достичь такой интерпретации логоса, которая не отстраняла бы буквенных аналогий, но включала бы их структуру в рассматриваемое здесь понятие. Был обнаружен ряд моментов, сближающих в данном случае понятие логоса с понятием числа[4].

В предлагаемой работе мы попытаемся дать еще одно переложение заключительного эпизода «Теэтета», избрав в качестве перелагаемой темы развитое здесь противопоставление множественности и единства, а в качестве ин-

[2] См.: *Лосев А. Ф.* Жизненный и творческий путь Платона.— В кн.: *Платон.* Соч. в трех томах, т. 1. М., 1968, с. 62.

[3] См.: *Скворцов Н.* Платон о знании. М., 1871, с. 128 (раздел «Примечания к тексту диалога»).

[4] См.: *Gadamer Я. G.* Piatons ungeschriebene Dialektik.— In: Kleine Schriften. III, Idee und Sprache. Tübingen, 1972, S. 31—33. Библиография и критический разбор такого рода концепций даны в многотомном труде А. Ф. Лосева «История античной эстетики» (см. т. 2, 3. М., 1974, с. 337 и сл.).

струмента — один из полузабытых русских эквивалентов греческого логоса, для перевода данного эпизода до сих пор, насколько нам удалось установить, не употреблявшийся, Для этого нам придется брать текст (или, как теперь чаще говорят, контекст) платоновского диалога в изначальном смысле этого понятия как *плетение* мысли, где переплетаются и соединяются многочисленные нити и каждая нить вносит в плетение свою окраску, свою фактуру, связывая все участки ткани в единое полотно. Постараемся при этом с возможно большим вниманием и уважением отнестись к тому, что Платон оставил нам свое учение именно в таком непрямом и опосредованном драматургией диалога выражении, и пусть исходной аксиомой для нас станет утверждение: если Платон[5] так сказал, значит Платон считал нужным так сказать.

II

В заключительном эпизоде «Теэтета» сплетаются две нити философской беседы о знании: δόξα и λόγος. Библиографический список трудов, посвященных прямо или косвенно рассмотрению содержания и употребления этих излюбленных терминов древнегреческой философии, мог бы составить целую книгу и предмет обсуждения также для целой книги[6]. Что же касается вариантов перевода этих терминов на новые языки, то их перечень будет значительно короче: термин δόξα передается почти исключительно словом «мнение» (или латинским opinio и производными от него в новых языках), в переводах термина «логос» превалируют, как правило, различные обозначения логической деятельности.

Счастливая особенность рассматриваемого диалога состоит в том, что почти каждое из упоминаемых в нем

[5] **Изучение того, *как* высказал Платон то, что он высказывал, становится особенно актуальным сейчас, когда увлечение поисками свидетельств для реконструкции так называемого неписаного учения Платона в ряде работ западных ученых не только вытеснило интерес к письменным его сочинениям, но и поставило под сомнение ценность платоновских диалогов как философских источников, оставив за ними значение «лишь литературных произведений» (см.: Das Problem der ungeschriebenen Lehre Piatons, Herausg. von J. Wippern. Darmstadt, 1972, особенно S. 449).**

6 См.: *Лосев А. Ф.* **История античной эстетики, т. 1. М., 1972, с. 342 и сл., 698, 704.**

понятий здесь же и определяется,—в этом Сократ видит золотое правило всякой философской беседы (164 c—d). Произнесши слово δόξα, Теэтет и Сократ выясняют для себя значение этого термина (189 d сл.). Их рассуждение сводится к следующему. Душа, рассматривая вещи, мысленно дает себе логос, состоящий из вопросов и ответов, утверждений и отрицаний, в результате чего она приходит к чему-то непротиворечивому и устойчивому, что и есть докса. Иначе говоря, заключает Сократ, докса есть логос, но не перед прочими и не в звуке, но в молчании и перед собой. Можно видеть, что докса означает здесь устоявшийся результат внутреннего рассмотрения, определенный для себя, но не выраженный для другого. Вот почему в предлагаемом переложении этой темы докса передается русским словом «воззрение», в котором присутствует значение «суждения», «учения», «мнения», но при этом еще и сохраняется ощутимая связь с непосредственным восприятием, видением, рассмотрением, кроме того, моменты субъективности и объективности в такой передаче этого термина оказываются уравновешенными.

Итак, воззрение само по себе, как говорится в «Теэтете», не есть знание. В четвертый раз отвечая на вопрос о знании, Теэтет представляет на обсуждение слышанное им когда-то выражение: αληθής δόξα μετά λόγου («истинное воззрение с логосом».)

Здесь Сократ предлагает Теэтету дать себе отчет в том, что же, собственно, значит это слово «логос».

Первый смысл слова λόγος— обнаруживать свою мысль через звуки посредством глаголов и имен, отпечатлевая свое воззрение в потоке, исходящем из уст, как в зеркале или в воде (206 d).

«И делать это может всякий... если он не глух и нем от рождения; поэтому, сколько ни есть правильных воззрений, все они обнаруживаются при посредничестве логоса...»

Второй смысл слова λόγος состоит в следующем: когда о чем-то спрашивают, что это такое, в ответ перечисляются составляющие это буквы... Например... если на вопрос что есть повозка, мы сможем назвать колеса, оси, кузов, поручни, ярмо (207a).

Третий смысл логоса — это приобретение знака, по которому искомое можно было бы отличить от всего прочего (208 c).

Из сопоставления трех этих ответов на вопрос о значении слова λόγος можно заключить, что в данном эпизоде платоновского диалога λόγος понимается, во-первых, как членораздельная речь, во-вторых,— как членоразделяющая мысль, берущая предмет в его членораздельном складе, и, в-третьих,— как та же членоразделяющая мысль, на этот раз берущая предмет в его членораздельном отличии от всякого иного предмета. Таким образом, αληθής δόξα μετά λόγου оказывается истинным воззрением, соединенным с членораздельно высказанной отчетливой мыслью, проясненным ею[7].

Как же передать по-русски сплетение этих нитей платоновского текста, не впадая при этом в унисон с переводами из Декарта или Спинозы?

До сих пор мы оставляли без внимания еще одну нить текста. Дело в том, что Сократ отвергает и этот четвертый ответ на вопрос о знании. Ни само по себе истинное воззрение, ни оно же с поручительством логоса не удостаиваются его доверия. Дает ли он свой ответ на вопрос о знании? Нет. Значит ли это, что и Платон уклоняется от ответа? Из других сочинений Платона мы можем судить о том, что для него есть знание[8], да и в этом диалоге он двумя намеками указывает на то, что истинное познание познает вещи не в их многосложности, но в их едином неразложимом виде, едином облике, подвластном логосу в той же мере, в какой подвластен ему элемент (205 c — d). Почему же не дает ответа Сократ? Каково его последнее слово?

«Теперь же я должен идти к царскому портику из-за того обвинения, что написал на меня Мелит. Завтра, Феодор, мы опять здесь встретимся» (205 c — d).

Мы знаем, какие последствия для Сократа имело обвинение Мелита. Знаем мы и то, о чем беседовали на другой день Сократ, Феодор, Теэтет, Сократ Младший и некий Чужеземец, — о темах этого дня речь заходит не раз, но как будто бы впервые: ни намека на вчерашнее. Разговор, не оконченный в «Теэтете», продолжен не был. А может быть, ответ все-таки дается в этом диалоге, однако не прямой, не декларативный, не тот назидательный ответ, который профессор Академии дал бы своим ученикам, но иной — ответ, какой художник Платон дает своей совести художника.

III

Вспомним экспозицию диалога: только что пронесли смертельно раненого и смертельно больного Теэтета. Тенью смерти отмечены начало и конец этого произведения Платона. Это «обрамление», о котором любят говорить литературоведы, эта скорбная перекличка двух трагических нот не должна ли прояснить нам смысл диалога? Славный, благородный юноша стал доблестным мужем. И вот Эвклид провожает его в последний, по всей вероятности, путь. Обрел ли знание Теэтет? Имел ли его Сократ? Скептическое настроение, вообще свойственное сократическим беседам Платона, оборачивается в этом диалоге настроением трагического скептицизма. Ни слова не произносится в утверждение истины. В скорбном соседстве предстают роды души и смерть тела, печальным содружеством связываются повитуха и воин.

Диалог этот, один из наиболее важных по смысловому содержанию обсуждаемых в нем проблем, можно признать и одним из наиболее глубоких в художественном отношении. Есть у Платона сочинения более гармонически и пластически совершенные, более пестро расцвеченные изобразительными элементами, более щедро украшенные драматическими действиями и характерами, но, пожалуй, нет у него произведения более пессимистического (даже в тех сочинениях, где смерть Сократа как бы присутствует на

[7] Б. Парэн, автор книги «Эссе о логосе у Платона» (см.: *Parain B.* Essai sur le logos platonicien. Paris, 1942), анализируя данный эпизод «Теэтета», высказывает убеждение, что пока мы понимаем здесь логос как некоторую логическую операцию, мы не сумеем дать ни удовлетворительного перевода, ни верного истолкования всему эпизоду в целом, и предлагает усилить в переводе моменты, связанные с языком (правда, автор берет язык в специфическом смысле языка науки, преимущественно математической) и речью, привлекая для этого такие термины, как «формула» («формулировка») или «пропозиция» (т. е. «предложение» в грамматическом смысле и «теорема» — в математическом). Ф. М. Корнфорд (Op. cit., p. 142 и сл.) указывает на соединение здесь в термине «логос» одновременно значения «речи», «определения», «перечисления», «отчета» и т. п., в переводе же находит возможным подменять одно английское слово другим (сохраняя в скобках λόγος) в зависимости от того, какой стороной поворачивается логос в том или ином микроконтексте.

[8] Об этом ясно и просто написано В. Ф. Асмусом (см.: *Асмус В. Ф.* Платон. М., 1969, с. 61—99).

самих страницах, как в «Критоне», «Федоне», «Апологии», а не нависает отдаленной тенью, как здесь, больше жизнеутверждения и утверждения неоспоримых истин, чем в «Теэтете») и, мы бы сказали, более проникновенного. Именно здесь мы находим исполненный с бесконечным сочувствием к модели портрет философа вообще, почтенного и смешного, мудрого и беспомощного, именно здесь Сократ говорит о желаемом бегстве отсюда (из края смертной природы) — туда, в свободный от зол край (187 a), именно здесь (144 d — e) Сократ пристально вглядывается в своего юного собеседника, как в самого себя[9], и уходит, оставив того в недоумении,— а может быть, и в беседе старый повелитель лишь испытывал самого себя (ср. 157 c)? Теэтету помогал он освободиться от гнетущего душу бремени или только себе? Да и не сон ли все, что произошло? (158 c),

В недоумении остаемся и мы. Нить платоновской мысли, казалось, была уже у нас в руках — и вот она оборвалась. Может быть, здесь речь шла не о логосе и не о знании, но через них — об ином? Однако наше недоумение поможет нам вытянуть еще одну нить переводимого текста — его «подтекст». Дело в том, что ни одно сочинение Платона не истолковывается однозначно и не исключает толкований взаимопротивоположных. Язык точных наук неприемлем для передачи платоновского языка. Но чтобы язык перевода мог сохранить многозначность и глубокую многозначительность оригинала, его должны составлять самые простые слова.

IV

Что же значит этот λόγος Платона? Каким словом должны мы его передать? Но это слово уже было произнесено нами тысячу раз. Сколько же можно, как говорил Сократ, перематывать туда-сюда один и тот же свиток, закрывая глаза на то, что написано в каждой его строке!

Платон. «Теэтет», 201 c — 210 d.

«Теэтет. Теперь я вспомнил, Сократ, то, что слышал от кого-то, но потом забыл. А говорил он, что знание — это

9 Этот мотив «зеркала» усилен удвоением и повторением: Теэтет сходен с Сократом ликом, Сократ младший — именем; в «Политике» (258 a) это еще раз подчеркивается уже прямым авторским текстом для тех, кто не услышал этого мотива в подтексте «Теэтета».

истинное воззрение, проясненное словом[10], а не проясненное словом — вне знания; и для чего нет слова — то непознавательно — так он это и назвал — и для чего есть слово — то познавательно.

10 Итак, λόγος мы переводим как «слово». После окружного пути через ум, определение, объяснение и пр. и пр. мы опять приходим к тому, с чего начинаются всякие уроки греческого языка: λόγος есть мысль, выраженная в речи, мысль изреченная. «Мысль изреченная есть ложь»,— как сказал Ф. Тютчев, и он был прав не только художественной правотой, которой художник всегда прав, но еще и другой, если угодно,— этимологической — правотой. Нам стоит лишь принять, что фраза эта отвечает не на наш вопрос о мысли изреченной, но на вопрос о лжи. Что есть ложь? Ложь есть мысль, мысль изреченная. Здесь обнаруживает себя этимологическое родство греческого «логоса» и нашего слова «ложь». Есть отрасль языковедческой науки, именуемая этимологией («корнесловием»), у которой в распоряжении словари, учебные курсы, научные журналы, историко-лингвистические методы. Однако, помимо этой, существует еще другая этимология, которую мы бы назвали поэтической. Этимологические гипотезы платоновского «Кратила» потрясают душу своей фантастической смелостью, и с точки зрения этимологической науки они совершенно несуразны. Но еще более потрясает душу то, что в подавляющем своем большинстве эти гипотезы удалось не только перевести, но и воспроизвести на материале германской лексики вдохновенному переводчику Платона Ф. Шлейермахеру, чей подвиг, хочется думать, будет когда-нибудь повторен и на поприще российской словесности.

Этимологические гипотезы, а в терминах античной риторики — этимологические фигуры — это одна из тех поэтических вольностей, приверженность к которым поэты сохраняют от давних времен и до наших дней. Сколько таких гипотез, имеющих подчас смысл и философских гипотез тоже, поставил, например, Лукреций, не поясняя их, но лишь связывая в стихе слова voluntas (изволение) и voluptas (вожделение), mater (мать) и materies (материя). Имеющий уши, да слышит! Ф. И. Тютчев услышал этот глубокий нижний тон русского слова «ложь» (этимологически ни ложь, ни вранье не несут в себе отрицание истины или правды). Можем ли мы в тон ему сказать: «Знание есть истинное воззрение, пронизанное ложью»? Если бы мы стремились передать дух диалога, если бы задачей нашего перевода было выражение, выявление его трагически-скептического тона, мы бы так и сделали. «Все, что вы называете знанием, есть ложь. Знание — ложь». И в таком переводе не было бы противоречия замыслу Платона. Однако наша задача иная: попытаться перевести слово Платона, т. е. и пробивающуюся в смене вопросов и ответов мысль и ту ясную, точную в каждый момент и в далекой перспективе, хотя и не однозначную, речь, к которой Сократ не менее придирчив, чем к мысли. Именно этой сократической придирчивости мы обязаны тем, что имеем свидетельства самого Платона о значении слова λόγος. Выдер-

Сократ. Очень хорошо. Но скажи, это самое познавательное и непознавательное как он различал? — Одно ли слышали об этом ты и я?

Теэтет. Право, не знаю, смогу ли я это связно изложить. Вот если бы кто другой рассказывал, мне думается, вслед за ним и я припомнил бы то, что слышал.

Сократ. Ну что же, не хочешь рассказывать свой сон — слушай мой. Пожалуй, я тоже слышал от каких-то людей, что первые, как бы сказать, буквы, из которых складываемся и мы, и все прочее, не имеют для себя слова. Каждую из них самое по себе можно только именовать, но прибавить что-либо к этому невозможно, даже и того, что она есть или не есть; ибо тогда ей приписывалась бы бытность или небытие — ей же нельзя привносить ничего, коль скоро кто-то говорит только о ней одной, ведь к ней неприложимы ни «само», ни «то», ни «отдельное», ни «единственное», ни «это», равно как и многое другое, тому подобное, что то и дело прикладывается ко всему, будучи иным для того, к чему оно относится. А если бы о такой букве можно было вести речь и если бы для нее было свое собственное слово, то во всем прочем не было бы нужды. На самом же деле ни одно из таких первоначал нельзя описать словом, ибо ему не дано даже быть, но только лишь именоваться; первоначало имеет только имя[11], то же, что складывается из первоначал, будучи само некоторым переплетением, подобно этому из переплетения имен получает свое слово, ибо существо слова в сплетении имен. Таким образом, эти буквы бессловесны[12] и непознаваемы, однако

жит ли русское слово ту нагрузку, иод которой стоит платоновский логос? Но ведь оно уже несло нагрузку греческого логоса не одно столетие. Впрочем, кому одного слова покажется недостаточно, тому мы предлагаем везде, где в переводе — «слово», читать — «осмысленное слово».

11 Имя здесь, по-видимому, не притязает ни на какую более интимную и существенную связь с вещью, нежели ту, какую имеют с вещью ярлык, номенклатурный номер, наконец, просто задержавшийся в прикосновении к ней указующий перст. Это имя (здесь даже уместнее сказать «это наименование») безотчетно, в этом контексте оно противостоит слову, которое есть отчет.

12 «Бессловесными» (алогичными) и непознаваемыми Платон именует первоначала потому, что они неразложимы (бесчленны), и тем самым членоразделяющему логосу нет здесь применения; по определению «элемент» и «логос» несовместимы, также по

они ощутимы, Познанью же, описанию, истинному воззрению доступны слоги. Следовательно, если кто-то получит истинное воззрение на что-либо помимо слова, то душа будет владеть истиной, но не знанием, ибо кто не может дать отчет и подобрать слово для чего-то, тот не знает этого. Привлекая же слово, он постигает все это и в конце концов подходит к знанию. Вот мой сон. Слышал ли то же или иное?

Теэтет. Совершенно то же самое.

Сократ. Итак, тебе нравится утверждение, будто истинное воззрение, проясненное словом, есть знание?

Теэтет. Положительно нравится.

Сократ. Значит, Теэтет, толпы мудрецов давно состарились в поисках того, что мы вот так в один день взяли и постигли?

Теэтет. Во всяком случае, последнее наше рассуждение, по-моему, прекрасно.

Сократ. Пожалуй. Ведь всякое знание может быть помимо слова и правильного воззрения? Впрочем, кое-что в этом рассуждении мне не нравится.

Теэтет. Что же?

Сократ. То, что с виду сказано наиболее складно: будто бы эти буквы непознаваемы, познаваем же род слогов.

Теэтет. Разве это неверно?

Сократ. Это нужно еще выведать. Возьмем заложниками те примеры, на которых все это было высказано.

Теэтет. Какие же?

Сократ. Возьмем буквы и слоги нашего письма. Или, по-твоему, не они были образцом для говорившего то, что мы обсуждаем?

Теэтет. Да нет, они, конечно.

Сократ. Давай-ка проверим их, а более — проверим самих себя, хорошо ли мы выучили азбуку. Прежде всего вот что: слоги можно прояснить словом, а буквы — нет?

Теэтет. Пожалуй, да.

определению неприложимо сюда и обсуждаемое знание, предполагающее применение логоса. Но отсюда можно заключить также и то, что обсуждаемое здесь знание есть логическое знание, а не какое-либо другое, на возможность которого Платон указывает в диалоге «Менон» (86 а), где состояние сведущей души, имеющей истинные воззрения, не пробудившиеся еще к логическому знанию, обозначается причастием от глагола μαν&άνω, что дает нам основание условно назвать это знание «математическим».

Сократ. Вот и мне так кажется. Поэтому, если кто-то произнесет первый слог имени Сократа вот так: С — о, — как, Теэтет, прояснить, что это значит? Ну, что ты ответишь?

Теэтет. Что это сигма и омега.

Сократ. Это и есть твое слово, проясняющее этот слог?

Теэтет. По-моему, да.

Сократ. Тогда точно таким же словом ты можешь прояснить и сигму?

Теэтет. Но на какие же буквы можно разобрать букву? Ведь сигма относится к безгласным звукам, это всего лишь какой-то шум, похожий на свист в глотке. А взять бэту — так это и не голос и не шум, да и большинство букв тоже. Поэтому очень хорошо сказано, что буквы нельзя прояснить словом. Из них только семь наиболее сильных обладают голосом, слову же не причастна ни одна.

Сократ. Что же, друг, мой, — вот мы и нашли истинное знание?

Теэтет. Очевидно.

Сократ. Итак, правильно ли мы доказали, что буква непознаваема, а слог — познаваем?

Теэтет. По-видимому, да.

Сократ. А скажи, за слог мы почитаем обе буквы, а в случае, когда их больше, все буквы или же некий единый облик, возникший от их сложения?

Теэтет. Мне кажется, все буквы мы считаем слогом.

Сократ. Взгляни же на эти две: сигму и омегу. Обе составляют первый слог моего имени. Разве не это знает тот, кто знает этот слог?

Теэтет. А разве нет?

Сократ. Значит, он знает сигму и омегу?

Теэтет. Да.

Сократ. Как же так? Ни ту, ни другую он не знает и, не зная ни одной, вдруг узнает обе?

Теэтет. Это ужасно нелепо, Сократ.

Сократ. Но ведь ежели, чтобы узнать обе буквы, надо знать каждую из двух, то необходимо, следовательно, заранее знать все буквы, чтобы когда-либо узнать слог, — и таким образом уносится стремглав прекрасное, нами сложенное слово.

Теэтет. Кто бы мог ожидать?

Сократ. Знать, плохо мы его стерегли. Ведь, пожалуй, за слог следовало бы принять не буквы, а возникающий из

них некий единый вид[13], имеющий свой собственный единый облик[14], иной, нежели эти буквы.

Теэтет. Ну конечно же. И скорее всего это более верно, чем первое.

Сократ. Давай посмотрим и не будем малодушно отступаться от великого и священного слова.

Теэтет. Ни в коем случае.

Сократ. Пусть же будет так, как мы только что сказали: единый облик, всякий раз возникающий из сложенных букв, есть слог, будь то в грамматике или во всем прочем.

Теэтет. Разумеется.

Сократ. Поэтому частей у слога быть не должно.

Теэтет. Почему?

Сократ. Потому, что если есть части, то целым неизбежно будут все эти части. А ведь твое слово было, что возникающее из частей целое есть некий единый вид, иной, нежели все части.

Теэтет. Да, это так.

Сократ. А все и целое, по-твоему, одно и то же или разное?

Теэтет. Мне это не совсем ясно. Но раз уж ты велел мне постараться, то я скажу без опасений, что это разное.

Сократ. Старания твои, Теэтет похвальны. А можно ли то же сказать и о твоем ответе — следует проверить.

Теэтет. Давай же проверим.

XLI

Сократ. Итак, целое отлично от всего — таково было наше последнее слово?

Теэтет. Да.

Сократ. А можно ли сказать, что отличаются чем-то «все вместе» и «все»? Например, когда мы считаем: один, два, три, четыре, пять, шесть или когда мы произносим такие выражения: «дважды три» или «трижды два» либо «четыре да два» или «три да два да один», или «пять да один», — говорим ли мы всякий раз одно и то же или разное?

Теэтет. То же самое.

Сократ. И это было шесть или что-то иное?

Теэтет. Нет, не что иное.

Сократ. Значит, все вместе, названное в каждом из этих выражений, было шесть?

13 («эйдос»),
14 Ιδεα («идея»).

Теэтет. Да.

Сократ. Не получается ли, что говоря «все вместе», мы ничего не добавляем?

Теэтет. Ничего не поделаешь.

Сократ. И получается, что мы выговариваем не что иное, как шесть?

Теэтет. Не что иное.

Сократ. Итак, что касается чисел, то, приговаривая «все» и «все вместе», мы величаем одно и то же?

Теэтет. Очевидно, да.

Сократ. Вот наше слово об этом. А скажи, число плетра[15] и сам плетр — одно и то же?

Теэтет. Да.

Сократ. То же самое и для стадия?[16]

Теэтет. Да.

Сократ. Так же и число войска и самое войско? И все подобное таким же образом? Ведь каждое из них есть и сущее «все» и число «все».

Теэтет. Да.

Сократ. А число каждого есть не что иное, как его части?[17]

Теэтет. Не что иное.

Сократ. А что имеет части, то будет из частей?

Теэтет. Очевидно.

Сократ. А все части есть все, как мы договорились, коль скоро все будет все число.

Теэтет. Так.

Сократ. Значит, целое не будет из частей, ибо тогда оно было бы всем, будучи всеми частями.

Теэтет. Видимо, не будет.

Сократ. А то, что есть часть,— разве иного чего-то часть, а не целого?

Теэтет. Часть — это часть всего.

Сократ. Ты храбро отбиваешься, Теэтет. А когда это все ничего не претерпело, оно есть то же самое все?

Теэтет. Непременно.

Сократ. А целое — разве не есть то же самое, у чего не

[15] Плетр — мера длины или площади.

[16] Стадий — мера длины.

[17] В русском языке слово «число» мы привыкли понимать как число вещей, сочетание «число вещи» режет нам слух, однако именно в этом сочетании нам придется понять и запомнить слово «число», выступающее в русских переводах единственным заменителем греческого αριθμός.

отнято ничто ни с какой стороны? То же, у чего что-то отнято, не есть ни все, ни целое, причем из одного и того же вместе получается одно и то же.

Теэтет. Теперь мне кажется, что целое ничем не отличается от всего.

Сократ. Итак, мы говорили, будто у чего есть части, то и как целое, и как все будет всеми этими частями?

Теэтет. Да, так мы и говорили.

Сократ. Вернемся опять к прежнему. Если слог не есть буквы, то неизбежно буквы эти он будет иметь не как свои части, иначе, будучи тождественным этим буквам, он будет познаваем наравне с ними?

Теэтет. Так.

Сократ. Значит, во избежание этого мы полагали его отличным от этих букв?

Теэтет. Да.

Сократ. Что же? Если буквы не суть части слога, то можешь ли ты указать какие-то другие части слога вместо его букв?

Теэтет. Нет, конечно. Смешно было бы, Сократ, отбросив одни буквы устремляться за другими, — а признай я у слога части, вышло бы именно так.

Сократ. Разумеется, Теэтет. Последнее наше слово было то, что слог есть некий облик, не имеющий частей.

Теэтет. Видимо, так.

Сократ. Помнишь, дружок, как немногим раньше мы одобрили то суждение, что-де нет слова для первоначал, из которых складывается все прочее, поскольку каждое из первоначал лишено состава, и неправильно было бы прилагать к нему отличные от него и чуждые ему словечки «есть», «это», каковая причина и делает его бессловесным и непознаваемым.

Теэтет. Помню,

Сократ. Не это ли причина также и того, что единый вид не имеет частей? Ибо я не вижу другой причины.

Теэтет. Кажется, другой и нет.

Сократ. Так не причислить ли и слог к тому же виду, коль скоро он не имеет частей и есть один единый облик?

Теэтет. Скорее всего, да

Сократ. Следовательно, если слог состоит из многих букв и есть нечто целое, буквы же — его части, то равно познаваемы и равно изречимы будут и слоги и буквы, поскольку все вместе части оказались тем же, что и целое.

Теэтет. Правильно.
Сократ. Если же он — единое и не имеет частей, то как слог, так и букву нельзя прояснить словом и нельзя познать, ибо все это вызвано одной и той же причиной.
Теэтет. Ничего не могу возразить.
Сократ. Итак, мы не можем принять того суждения, что-де слог доступен познанию и речи, буква же — напротив?
Теэтет. Нет, если мы поверим нашему слову.
Сократ. А с другой стороны, не примешь ли ты скорее противоположное утверждение, в правоте которого ты мог убедиться сам, обучаясь грамоте?
Теэтет. Какое же?
Сократ. Обучаясь, ты старался различать каждую букву самое по себе и на взгляд и на слух, чтобы в речи и в письме тебя не смущало их расположение. Не правда ли?
Теэтет. Истинная правда.
Сократ. Ведь и у кифариста, я думаю, ты научился в конце концов умению следить за каждым звуком и определять, от какой струны он исходит. Не так ли? А звуки — это буквы музыки, и с этим согласится всякий.
Теэтет. Непременно.
Сократ. И если судить обо всем прочем следовало бы, отправляясь от постигнутых нами букв и слогов, то мы сказали бы, что для совершенного усвоения любого урока род букв дает и более отчетливое и более могущественное знание, чем род слогов. И если кто-то утверждал бы, что слог познаваем, а буква не познаваема по рождению своему, то мы подумали бы, что это ребячество, вольное или невольное.
Теэтет. Несомненно.
Сократ. Мне кажется, доказать это можно еще иначе, однако не забыть бы нам об исходном нашем утверждении. Рассмотрим, в каком, собственно, смысле сказано, что слово, сопровождающее возникновение истинного воззрения, становится конечным знанием.
Теэтет. Давай посмотрим.

Сократ. Итак, повтори, что означает у нас это самое слово. На мой взгляд, речь идет об одном из трех.
Теэтет. Из каких трех?
Сократ. Первое, пожалуй, вот что: обнаруживать свою мысль через звуки посредством глаголов и имен, отпечатлевая свое воззрение в потоке, исходящем из уст, как в

зеркале или в воде. Или ты не находишь, что слово имеет этот смысл?
Теэтет. Нахожу. По крайней мере можно утверждать, что произносящий слова так именно и поступает.
Сократ. И делать это может всякий, т. е. более или менее удачно объявлять свои воззрения по поводу каждой вещи, если он не глух и нем от рождения; поэтому, сколько ни есть правильных воззрений, все они обнаруживаются при посредничестве слова, и, следовательно, ничье правильное воззрение не окажется вне знания.
Теэтет. Ты прав.
Сократ. Не будем, однако, поспешно обвинять в пустословии того, кто объявил знанием то, что мы теперь рассматриваем. Ведь может статься, слово его было не об этом, но об ином. А именно: когда о каждом спрашивают, что это такое, и ответ дается посредством [перечисления составляющих это] «букв».
Теэтет. О чем ты говоришь, Сократ? Приведи какой-нибудь пример,
Сократ. Например, Гесиод говорил, что в повозке сто деревянных частей, назвать которые я не в состоянии, да и ты, я думаю, тоже. Но достаточно и того, если на вопрос, что есть повозка, мы сможем назвать в ответ колеса, оси, кузов, поручни, ярмо.
Теэтет. Думаю, этого достаточно,
Сократ. А может быть, наш ответ показался бы смешным, как если бы на вопрос о твоем имени мы стали бы произносить один за другим слоги и сочли бы себя грамматиками, способными сказать свое слово об имени Теэтета по всем правилам грамматики потому только, что, имея правильное воззрение, мы выговариваем буква за буквой наши слова. Ведь мы заявили до этого, что нельзя рассуждать о чем-то со знанием дела, пока, имея о каждом истинное воззрение, не определишь его посредством [перечисления составляющих его] «букв»,
Теэтет. Правда.
Сократ. Получается, что мы относительно повозки имеем правильное воззрение, тот же, кто способен разложить ее существо на сто частей, вместе с этим присоединяет к истинному воззрению еще и слово, причем бывший обладатель воззрения становится искушенным знатоком, ибо он определил целое через буквы[18].

[18] **Как одно слово состоит из букв (иначе: как, произнося слово, мы произносим одну за другой его буквы), так наше слово о**

Теэтет. Но разве это хорошо? Как по-твоему, Сократ?
Сократ. Так же, как по-твоему, дружок. И если ты допускаешь, что слово для каждого есть путь, проходящий через буквы, а путь через слоги или через что-то еще большее неразумен, то скажи мне об этом, чтобы мы вместе могли это рассмотреть.
Теэтет. Я охотно это допускаю.
Сократ. Считаешь ли ты кого-нибудь знатоком чего-то, когда он то же самое относит порой к одному, порой — к другому или когда к тому же самому он относит то одно, то другое?
Теэтет. Клянусь Зевсом, я не считаю.
Сократ. А не припомнишь ли ты, с чего и ты и другие начинали изучение букв?
Теэтет. Ты, разумеешь, что к тому же самому слогу мы относили то одну, то другую букву или ту же самую букву ставили то в подобающий, а то и в иной слог?
Сократ. Я разумею это.
Теэтет. Нет, клянусь Зевсом, я этого не забыл и не считаю знатоками тех, кто допускает подобное.
Сократ. Тогда как же? Если в одно и то же время, изображая имя Теэтета, кто-то подумает, что следует напирать Тиеи, и напишет их, а потом, принимаясь писать имя Феодора, тоже напишет Тиеи, подумав, что так и следует,— то, скажем ли мы, что он знает первый слог ваших имен?
Теэтет. Но мы только что договорились, что в этом случае его нельзя считать знатоком.
Сократ. А что мешает ему так же поступить и со вторым, и с третьим (и с четвертым) слогом?
Теэтет. Ничто.
Сократ. Однако он соединяет с истинным воззрением перечисленные буквы, когда пишет имя Теэтета по порядку?
Теэтет. Это ясно.
Сократ. Значит, еще не имея знания, он уже имеет, как мы говорим, правильное воззрение?
Теэтет. Да.

повозке может состоять из многих слов, каждое из которых будет словом об одной из составляющих повозку частей. Логос в этом случае сохраняет собирательное значение глагола λέγειν и означает не просто проговоренную мысль о предмете, но сложносоставную мысль о сложно-составном предмете. Слово в таком смысле означает не одно слово, но много слов, как в сочетаниях; «Слово о полку Игоревом», «Слово о словах» и т. п.

Сократ. И правильное воззрение он проясняет словом, поскольку он держит путь через буквы, а мы согласились, что это и есть слово.
Теэтет. Правда.
Сократ. Выходит, бывает правильное воззрение в соединении со словом, которое нельзя назвать знанием.
Теэтет. Боюсь, что да.

XLIII

Сократ. Мы полагали, что обогатились наиболее истинным словом о знании, но, как видно, это был сон. Или не будем винить себя раньше времени? Ведь может статься, слово нужно определять не так, как мы рассмотрели, а последним из тех трех видов, ибо мы говорили, что только один из них имел в виду тот, кто определил знание как правильное воззрение, проясненное словом.
Теэтет. Ты прав. Действительно, одно еще осталось. Первое было как бы изображение мысли в звуке, второе — недавно рассмотренный путь через буквы к целому,— а что же третье? Каково будет твое слово?
Сократ. Таково, как сказали бы многие: уметь назвать какой-либо знак, по которому искомое можно было бы отличить от всего прочего.
Теэтет. Какое слово и о чем мог бы ты указать для примера?
Сократ. Например, если угодно, заговорив о солнце, я думаю, достаточно будет показать, что оно самое яркое из всего идущего по небу над землей.
Теэтет. Разумеется.
Сократ. Подумай же, чего ради это сказано. Не об этом ли мы недавно толковали, что-де если схватишь отличие каждой вещи от прочих, то схватишь, как говорят некоторые, слово именно этой вещи? А пока ты захватываешь что-то общее, то у тебя будет лишь слово общности этих вещей.
Теэтет. Понимаю. И мне кажется, было прекрасно называть именно это словом [19].
Сократ. Кто же соединяет с правильным воззрением на какое-то сущее отличение его от прочих, тот и будет знатоком того, от чего прежде он имел лишь воззрение.
Теэтет. Так мы и скажем.

[19] Здесь следует иметь в виду, что как буква для собеседников из диалога Платона означает в грамматическом смысле и букву, и звук — вещи, в современной лингвистике противополож-

Сократ. И вот теперь, оказавшись уже совсем близко к тому, что я обрисовал, подобно живописцу, я ничего не могу разобрать. А ведь издали изображение казалось таким красноречивым!

Теэтет. В чем же дело?

Сократ. Расскажу, если смогу. Коль скоро я имею правильное воззрение от тебя, то, присоединив к нему еще и слово, я узнаю тебя, если же нет, то останусь лишь с одним воззрением?

Теэтет. Да.

ные, так и слово может быть понято и как собственно слово, и как противостоящее ему в новейшей науке понятие. Таким образом, сумма значений логоса в данном контексте — членораздельная, четко артикулированная и отчетливо выраженная вовне мысль. Можно ли утверждать, что у Платона логос имеет такое значение везде и всегда? Ответ на такой вопрос должен быть дан лишь на материале этих «везде и всегда», т. е. путем просмотра одного за другим всех контекстов, где встречается это слово. Такая задача выходит, разумеется, за рамки предлагаемой статьи. Однако уже теперь можно с уверенностью сказать: нить, которую нам удалось нащупать под словом «логос» в контексте «Теэтета», сама является сложно сплетенной и многообразно окрашенной, но какими бы своими волокнами или оттенками ни выступала данная нить на лицевой стороне текста (иные волокна и оттенки оставались бы на это время скрытыми с изнанки), ее фактура, вполне выявившаяся, наверное, лишь здесь, в «Теэтете», останется неизменной везде и всегда, т. е. свою членораздельную четкость логос будет сохранять в значениях и речи, и смыслового склада, и понятия или любой другой логической категории. М. Хайдеггер, рассматривая этимологическую емкость и сферу приложения термина λόγος в древнегреческой философии, приходит к выводу, что в основе своей λόγος означает собирательное единение и в этом смысле может быть отождествлен с Единым (см.: *Heidegger M.* Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1954, S. 213, 219—220). М. Хайдеггер, бесспорно, прав, возводя философский смысл логоса к значению глагола λέγειν, традиционный перевод которого — собирать (sammeln), однако в таком толковании ускользает один существенный момент: «собирать» — это «брать» — слово, принадлежащее другому, столь же важному для философской терминологии семантическому гнезду (по-гречески λαμβάνω); глаголу же λέγειν более адекватен русский глагол «сочетать», исходящий из того же корневого гнезда, что и «считать» (как и «читать»; ср. латинский глагол legere и германский lesen), «счет», «отчет», «четкость», «отчетливость». Этим характером отчетливости и многосложной членораздельности логос как раз и отличен не только от Единого, но и от других понятий, с которыми он то и дело тесно соприкасается, как-то: «речь», «мысль», «ум», «эйдос».

Сократ. А слово было истолкованием твоего отличия?

Теэтет. Так.

Сократ. Когда же я имел лишь воззрение, то прежде всего я не захватывал мыслью ничего из того, чем ты отличаешься от других?

Теэтет. Видимо, нет.

Сократ. Значит, я мыслил что-то общее, что тебе присуще ничуть не в большей степени, чем кому-то другому?

Теэтет. Непременно.

Сократ. Так скажи, ради Зевса, чем же больше в таком случае я имел воззрение от тебя, нежели от кого-то другого? Предположим, что мыслил я, будто существует вот этот Теэтет, который есть человек, с носом, глазами, ртом и прочими членами тела. Разве такое рассуждение заставило бы меня мыслить Теэтета скорее, чем Феодора или — по пословице — последнего из мидийцев?

Теэтет. А как же быть?

Сократ. Но если я мыслю не только имеющего нос и глаза, но курносого и пучеглазого, то не больше ли я мыслю тебя, нежели себя самого или кого-то такого же?

Теэтет. Ничуть не больше.

Сократ. И не прежде, я думаю, получится воззрение от Теэтета, чем когда эта твоя курносость даст мне какой-то отличительный от других, какие я видел, курносостей памятный признак,— и так же во всем остальном, из чего ты состоишь. Она же, если я и завтра тебя встречу, напомнит мне о тебе и даст правильное воззрение.

Теэтет. Ты совершенно прав.

Сократ. Значит, по поводу каждого бывает и правильное воззрение и воззрение отличительное?

Теэтет. Очевидно.

Сократ. Тогда что бы еще могло значить это присоединение слова к правильному воззрению? Ведь крайне смешным оказывается наставление, призывающее примыслить, чем что-то отличается от прочего.

Теэтет. Почему?

Сократ. Потому что оно приказывает нам к тому, чье отличие от прочего мы имеем правильное воззрение, присоединить правильное воззрение на то, чем оно отличается от прочего. И сколько бы мы ни перематывали туда-сюда один и тот же свиток, это ничего не прибавит к тому наставлению, которое по справедливости следовало бы назвать приказанием слепого, ибо лишь в ослеплении простительно

приказывать присоединить то, что имеем, чтобы постигнуть то, от чего мы уже имеем воззрение.

Теэтет. Если это так, то что же ты хотел выведать, задавая вопросы?

Сократ. Если бы «узнать», мой мальчик, означало присоединить слово, а не отличительное воззрение, то мы бы радовались приобретению прекраснейшего из слов о знании. Ведь познание — это некоторое овладение знанием,— не так ли?

Теэтет. Так.

Сократ. Значит, на вопрос, что есть знание, можно ответить, видимо, что это правильное воззрение со знанием различия. Ведь присоединение слова заключалось для него в этом.

Теэтет. Видимо.

Сократ. Вот уж простодушны мы были бы, если, исследуя знание, мы говорили бы, что знание — это правильное воззрение со знанием будь то различия, будь то чего другого. И выходит, Теэтет, что ни чувство, ни истинное воззрение, ни слово, присоединившееся к истинному воззрению, пожалуй, не есть знание,

Теэтет. Видимо, нет.

Сократ. И мы все еще беременны чем-то и мучимся, дружок, этим знанием или все уже произвели на свет?

Теэтет. Клянусь Зевсом, с твоей легкой руки я сказал больше, чем носил в себе.

Сократ. И повивальное искусство наше признает все это мертворожденным и недостойным воспитания?

Теэтет. Решительно все.

XLIV

Сократ. Итак, если ты впредь соберешься забеременеть чем-то, Теэтет, и разродишься, то после нынешнего упражнения плоды твои будут гораздо лучше; если же будешь пуст, то менее тягостен будешь окружающим, целомудренно и кротко полагая, что не ведаешь того, чего не изведал. Ведь только этого умеет добиваться мое искусство, а больше ничего, и мне неведомо ничто из того, что известно прочим великим и дивным мужам, сколько ни есть их и сколько ни было. А повивальное искусство мать моя и я получили в удел от бога, она — для женщин, я — для юношей, благородных и славных. Теперь же я должен идти к царскому портику из-за того обвинения, что написал на меня Мелит. Завтра, Феодор, мы опять здесь встретимся.

ПЛАТОН И СЛОВА, ОБОЗНАЧАЮЩИЕ СВЕТ И ТЕМНОТУ

Ю. М. КАГАН

Всем известно, что свет, блеск, сияние, белый цвет — это, помимо всего, еще и символ, отражающий положительное качество, добро. А черный цвет, темнота, тьма — тоже символ, отражающий соответственно отрицательное качество, зло. Прежде чем исследовать, какие суждения высказывал об этом Платон, посмотрим, везде ли, всегда ли свет и тьма символизировали добро и зло. У всех ли народов? Во все ли времена?

А. Веселовский в «Исторической поэтике» сообщает, что у чувашей, например, «черный» в переносном смысле часто означает «хороший», «честный». Сравнивая, как обстоит дело у других народов, А. Веселовский писал, что причины закрепления того или иного переносного значения, установление определенных параллелей между разными явлениями иногда неуловимы[1].

Если же попытаться выявить эти причины, то окажется, что человеку, живущему в христианской культуре, христианство представляется как такой феномен, который, оказав огромное влияние на историю, создал *новую* систему понятий и образов света и тьмы, резко отличающуюся от языческих представлений этого рода. На это обстоятельство указывают многие авторы. Так, например, в «Памятниках латинской средневековой литературы IV—IX вв.» читаем, что тем, «кто принял христианское вероучение во всем его внутреннем содержании... пришлось создать и использовать в своих сочинениях *новую систему* (курсив мой.— *Ю. К.)* понятий (например... «искупление», «благодать»...) ...и образов (например, «тьма — свет»...)[2].

[1] *Веселовский А.* **Историческая поэтика. Л., 1961, с. 83. Один африканец на вопрос, как его народ представляет себе черта, ответил: «Черт? Такой светлый: лицо светлое, волосы светлые...»**

[2] *Грабарь-Пассек М. Е.* **От античности к средневековью, IV-**

Совершенно противоположный взгляд по этому поводу высказан Н. Я. Берковским в книге «Романтизм в Германии». Рассуждая о «Гимнах» Новалиса, он пишет: «Античность по неизбежности... исчезла навсегда, наступила новая эра, христианская, с противоположным античности миропониманием, обесценивающим новых богов и древнюю культуру... *Перестали воздавать... почести свету, наступило царство ночи* (курсив мой. — *Ю. К.).* Христианство и религия ночи у Новалиса отождествляются, в таком отождествлении Новалис, по всей вероятности, не усматривал для христианства чего-либо оскорбительного, скорей, он думал, что оно укрепляет и возвышает христианство»[3]. В чем же дело? Как объяснить столь противоречивые суждения?

Этимология слов, обозначающих темноту, несколько настораживает. Греческое σκότος, родственное готскому skadus, немецкое Schatten (тень), греческое σκιά родственно готскому skeinan, немецкому scheinen (казаться) и Schein (свет, сияние). Μέλας (черный) родственно латинскому mulleus (красный), немецкому malen (рисовать), красить. Δνόφος, κνέφας (темнота, сумерки) Шантрен отказывается этимологизировать, полагая, что эти слова — языковое табу. Русское слово «темнота» того же корня, что и латинское tenebrae, или немецкое Dunkel. Но этот же корень и в слове Dämmerung — сумерки, рассвет. «Темнота» этимологически родственна «туману». Слово «небо», связанное для нас с чем-то светлым, этимологически восходит к санскритскому nabhah, греческому νεφέλη, латинскому nebula. И если в каком-нибудь тексте сравнят что-нибудь с цветом неба, то без контекста будет совершенно неизвестно, о светлом цвете идет речь или же о темном. Ведь и слово «нимб» — «сияние», «ореол» восходит к латинскому nimbus — «грозовая туча», обозначавшему, следовательно, когда-то вовсе не свет, а тьму. Слово «мрак» или — что одно и то же — «морок» по чередованию гласных связано с глаголами «меркнуть» и «мерцать», т. е. с чем-то, обозначающим наличие света. Эти слова родственны немецкому Morgen — утро. Ясно только, что словом «мрак» обозначался какой-то световой феномен.

VIII вв.— В кн.: Памятники средневековой латинской литературы. М., 1970, с. 16.

3 Берковский Н. Я. Романтизм в Германии. Л., 1973, с. *201.*

Примеры такого рода можно было умножить, но этимология мало что доказывает, потому что слово получает значение в контексте, и, для того, чтобы узнать, как относились к словам «свет» и «тьма» люди разных культур, одних этимологии, разумеется, недостаточно. Нужны тексты. При этом хорошо было бы сравнить тексты, если не одного времени, то хотя бы одного жанра. Однако кое-какие выводы можно сделать и по текстам разного времени и разных жанров.

У Гомера слово ἀκλιτος — мрак, тьма, употребляется почти исключительно только в описаниях момента смерти героя, когда тьма покрывает ему очи: Ил. IV 461, 503, 526; V 47; VI 11; XIII 575, 672; XIV 519; XVI 316, 325, 607; XX 393, 471; XXI 181. Почти повсюду здесь одно и то же эпическое клише. Глагол σκιάω — при описании наступления вечера: Од. II 388, III 487, 497; XI 12; XV 185, 296, 471. Так же везде одно и то же клише. Σκότιος определяет слово νόξ — ночь (мрачная, темная ночь) — Од. XIV 457. Слово ζόφος[4] употребляется для обозначения страны света — Запада (Ил. XII 240; Од. XIII 241; IX 26, X 190; III 335) или мрака подземного царства (Ил. XV 191; XXI 56; XXIII 51; Од. XI 57, 155). Интересно заметить, что ζόφος в этом последнем значении определяется прилагательным ἠερόεις — воздушный — эпитет Тартара и темных пещер (Ил. VIII 13, Гимн Гермесу 172, 234, 256, 359). То есть слово «воздушный» имело совсем не тот смысл, который мы придаем ему, допустим, в русском языке[5], и «воздух» αήρ (и производные от него) тоже следует включить в число слов, обозначающих темноту[6]. В Од. VII 15 ἀθέσφατος αήρ

[4] Слово, характерное главным образом для поэзии. Шантрен этимологически сближает его с ζέφυρος — ветер, зефир.

[5] У Срезневского в Материалах для Словаря древнерусского языка «въздохъ» — это не только одна из четырех стихий, но и *покров, завеса, делающая предмет невидимым.* Значению слова αήρ у Гомера посвящена специальная работа, (см.: Lois P. Sur le sens du mot chez Homere (Revue de Philologie, de Literat, et d'Histoire Anciennes, 1948, v. 22).

[6] У Анаксимена «беспредельный воздух» -— источник возникновения всего, что существует, существовало и будет существовать» (А 7). Диоген Аполлонийский считает, что воздуху присуще и мышление, его воздух, как пишет А. Ф. Лосев, «...все знает» (см.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, с. 128).

это — темное, сумрачное небо. Таким воздухом у Гомера окутывались боги, чтобы стать невидимыми (Ил. XI 752; XVII 649; XXI 6, 597).

Из приведенных примеров видно, что слова, обозначающие темноту, у Гомера определяют либо цвет, либо как-то связаны с невидимым и поэтому неведомым, с тем, что от людей скрыто[7],

Негативного переносного значения эти слова у Гомера не имеют.

У Гесиода среди «темных» слов обращает на себя внимание слово ἀήροεις, определяющее Тартар. Тартар у Гесиода мрачный, мглистый, сумрачный (Теог. 119, 727, 736, 807)[8]. Возникнув из Хаоса, Ночь — безусловная темнота — у Гесиода почти первична, потому что она вместе с Эребом (а Эреб —"Ερεβος тьма, мрак) порождает День (Теог. 119 сл.). Получается, что Хаос, Ночь, Мрак — начала, не поддающиеся оценке, не положительные и не отрицательные, а *созидающие.*

У орфиков, теогония которых похожа на теогонию Гесиода, Хаос тоже изначален, а Ночь подбивает Зевса поглотить вселенную, чтобы потом он же, Зевс, и породил всех богов и все сущее[9].

В знаменитом перечне десяти парных начал у пифагорейцев Аристотель «свет и тьму» помещает рядом с «хорошим и дурным»[10]. Известно, что Парменид «построил... первую противоположность, которую он назвал

[7] Для греков, как и позднее для римлян, «видеть» и «ведать» — слова почти равного значения. Интересно в связи с этим столь частое у греков понимание «слепоты-зрячести»: слепой Гомер, слепой Демодок, слепой Фамира, ослепляющий себя мифический Эдип и исторический Демокрит... Эти слепцы обретают способность иного видения, способность узреть невидимое (об этом см.: *Голосовкер Я. Э.* Сказания о титанах. М., 1955).

[8] А. Ф. Лосев в работе «Гесиод и мифология» писал: «Гесиоду принадлежит весьма важное учение о том, что в глубине Земли в Тартаре залегают НАЧАЛА и КОНЦЫ всех вообще божественных и человеческих дел» (см.: Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина. М., 1954, т. 83, с. 282).

[9] В индийской мифологии бог Варуна, этимологически равный греческому Урану,— это *темное* небо. Варуна и Митра — это мрак и свет, ночь и день. Варуна — верховный бог, он вездесущ, он же в Ригведе является носителем «Риты» — «хода вещей», порядка,. закономерности (см.: *Радхакришнан С.* Индийская философия, т. I. М., 1956, с. 60).

[10] *Аристотель,* Метафизика I 5, 986 а 15 (М,—Л., 1934, с, 27),

светом и мраком...»[11]. Эмпедокл, рассуждая о цветах, полагал цвет огня белым, а воды — черным, огонь считал Враждой, а Влагу (несмотря на ее черноту) — объединяющей Любовью.

Первое из противопоставлений пифагорейцев — это «предел и беспредельность». Причем пифагорейцы (Филолай 44 В 10) понимали, что эти противоположности как-то диалектически объединены. Позднее идею предела греки чаще всего связывали с идеей закономерности, упорядочивания, совершенства и оценивали ее положительно[12]. Понятие беспредельности греки соотносили с неорганизованностью, беспорядком, несовершенством и оценивали ее отрицательно. В каждой из десяти пар, таким образом, первая имела знак плюс, а вторая — минус. Пара «свет — тьма» не представляла исключения[13]. Однако у Анаксимандра все происходит из божественного Беспредельного, которое невозможно себе представить, потому что оно во мраке, его не видно. Оно очень напоминает также мглистый темный воздух, который полагали первоначалом Анаксимен и Диоген Аполлонийский.

Выходит, что у эпических поэтов и у ранних философов темное — это либо просто цвет (тогда он противостоит белому так же, как сладкое противостоит горькому[14] и насколько сладкое лучше горького, настолько белое лучше

[11] Цит. по кн.: *Маковельский А.* Досократики, ч. 2. Казань, 1915, с. 41.

[12] Ср.: *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего Средневековья.— Античность и Византия. М., 1975.

[13] Вопрос о пределе и беспредельном весьма сложен. Здесь речь идет только о прославленной аполлоновской гармоничности греков, а не, допустим, о мистерийных культах, с которыми, конечно, ни в коем случае нельзя не считаться, ибо они играли достаточно важную роль в народной жизни. В этой связи особенно интересен культ Диониса с его непременно ночными сборищами. Одна из главных и древних культовых имен Диониса — «Никтелий» — ночной. Софокл называет его «начальником ночных криков» (Антигона 1146). Подобны дионисийским менадам были и Эринии — «дщери Ночи», отнимающие у человека разум; их называли «черными», они проникали и в гармоничный храм Аполлона (а был ли Аполлоы-Локсий гармоничен? Локсий — значит «темный»!). В. Иванов писал о «доаполлоновском, прадионисийском прошлом» парнасского культа. См.: *Иванов В.* Дионис и прадионисийство. Баку, 1923.

[14] Интересно, что в Книге пророка Исайи (5, 20) тоже есть подобное сопоставление: «Горе тем, которые зло называют добром, и свет тьмой, горькое почитают сладким, и сладкое горьким».

черного), либо это такая созидающая темнота, которая не дана людям в опыте, темнота, вероятно, похожая на ту, о которой речь шла в Теогонии Гесиода[15].

Если мы проследим случаи употребления слов, обозначающих темноту, у Платона, то увидим в местах, где встречается слово σκότος, следующее:

1. Это слово есть в определении воздуха, «прозрачнейшая разновидность которого зовется эфиром, а более мутная — туманом и мглой» (Тимей 58 d)[16].

2. Есть оно и в противопоставлении свету, в прямом и переносном значении этого слова. Причем свет — это счастье, а тьма — несчастье:

«Ведь нет такого закона, чтобы сходили во *мрак* и странствовали под землей те, кто уже вступил на путь поднебесного странствия — напротив, им назначена светлая жизнь и дано быть счастливыми» (Федр, 256 d); «... на радость и усладу людям возникал свет из *тьмы,* поэтому его и назвали himera («сладень») (Кратил 418 c); «Где во взаимоотношениях нет света, но царит *тьма,* там никто не может правильно достичь заслуженного почета, власти и подобающих прав» (Законы V 738 e).

3. В рассуждении о зрении, которое для Платона, как и вообще для греческих философов, является важнейшим из всех чувств:

«Разве не были его глаза охвачены *мраком* при таком внезапном уходе от солнца» (Государство 516 c); «... есть два нарушения зрения, то есть по двум причинам: либо когда переходят из света в *темноту,* либо из *темноты* на свет» (там же, 518 a). «А удивительно разве... если кто-нибудь, перейдя от божественных созерцаний к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным? Зрение еще не привыкло, а между тем, прежде чем он привыкнет к окружающему *мраку* его заставляют выступать на суде или еще где-нибудь и сражаться по поводу теней справедливости или изображений, отбрасывающих эти тени, так что приходится спорить о них в том духе, как это воспринимают люди, никогда не видавшие самое справедливость» (там же, 517 d).

[15] **Как справедливо отмечает Ф. Х. Кессиди в своей книге «От мифа к логосу» (М., 1972, с. 115 и сл.), концепция Гесиода очень близка к представлениям милетских философов.**

[16] **Все переводы даются по изданию: Платон. Соч. в трех томах, М., 1968-1972.**

4. К этому примыкают те случаи употребления слова σκότος, когда из невозможности видеть следует помрачение духа, препятствующее какому бы то ни было знанию:

«... толпа, как бы ощупью шаря *в потемках,* называет причину — чуждым, как мне кажется, именем» (Федон 99 b); «...Законодатель же, по-моему, разогнав... *дымку,* должен создать у других ясное мнение» (Законы II 663 b); «... надо выяснить мою мысль, выставить ее, точно образчик на свет, а то ведь сейчас мы находимся как бы во *тьме»* (там же, 788 c); «Трудность и *неясность* здесь создает то...» (там же, VIII 837 a).

Такое же значение имеет и глагол σκοτω (Протагор 339 e), и прилагательное σκοτώδης (Кратил 412 b).

5. Употребляется слово σκότος и в значении покрова, под которым свершается нечто неупорядоченное, а следовательно, плохое:

«... произведет для государства такого ребенка, который, если это пройдет незамеченным, будет зачат не под знаком жертвоприношений и молитв, ... а под покровом *мрака,* как плод ужасной невоздержанности» (Государство V 461 b); «... для поступков, совершаемых тайно, среди *мрака,* путем обмана» (Законы IX 864 c); «...ввергнет в *мрак* и в конце концов преисполнит всяческим злом...» (там же, 875 c).

6. Один раз σκότος обозначает тьму, похожую на ту, которая была у Гесиода. И взгляд Платона на такого рода нерасчлененную, непроглядную тьму определенно отрицательный:

«... всякий раз, когда она [душа] устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с *мраком* возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их и так и этак, и кажется, что она лишилась ума» (Государство VI 508 d).

7. При описаний идеального уклада стародавних времен в Атлантиде, где цари живут не по человеческим законам, а по законам божественным, тем, которые заповедал бог Посейдон. Мрак — это условие для свершения дел чрезвычайной важности. Во мраке вершили суд:

«... а затем, когда пир и необходимые обряды были окончены, наступила *темнота* и жертвенный огонь остывал, все

облачались в прекраснейшие иссиня-черные столы, усаживались на землю при клятвенном огневище и ночью, погасив в храме все огни, творили суд и подвергались суду, если кто-либо из них нарушил закон; окончив суд, они с наступлением дня записывали приговоры на золотой скрижали и вместе с утварью посвящали богу как памятное приношение» (Критий 120 b).

Здесь смысл слова σκότος близок к гесиодовскому, древнему, когда мрак полон значительности. И обычай этот — вершить суд во мраке — установили не люди, а бог морских стихий.

Слово σκοτεινός — темный с антонимами φανός светлый, яркий и έλλόγιμος заметный, выдающийся — по сравнению со словом σκότος (темнота) не дают ничего нового, так же как и слова σκοτεινώς, σκοτοδινία, σκοτώ, σκοτώδης, αμυδρός, άχλύς ασαφής, ασάφεια, ασαφώς, έπίσκίος, αφανής, αφανίζω.

Интересен контекст, в котором употреблено слово σκοτοδινιώ в диалоге Теэтет 155 с: «Когда я пристально вглядываюсь в это, у меня *темнеет* в глазах, но Сократ считает, что это хорошо!: «как раз философу свойственно испытывать такое недоумение».— То есть такая темнота — признак недоумения, признак удивления как начала познания.

Другое слово, примыкающее к словам, обозначающим темноту, αμυδρός «неясный» употреблено в диалоге «Софист» в сходном контексте: «Так как и бытие и небытие одинаково связаны с нашим недоумением, то можно надеяться, что насколько одно из двух окажется более или менее ясным, и другое явится в том же виде» (250 е). В «Метафизике» Аристотель писал: «вследствие удивления люди и теперь и впервые начали философствовать, причем вначале они испытали изумление по поводу тех затруднительных вещей, которые были непосредственно перед ними, а затем понемногу продвинулись на этом пути дальше и осознали трудности в более крупных вопросах, например относительно изменений луны и тех, которые касаются солнца и звезд, а также — относительно возникновения мира. Но тот, кто испытывает недоумение и изумление, считает себя незнающим (поэтому и человек, который любит мифы, является до некоторой степени философом, ибо миф слагается из вещей, вызывающих удивление). Если таким образом начали философствовать, убегая от незнания, то,

очевидно, к знанию стали стремиться ради постижения...» (I 982 M1—20)[17].

Слово ζόφος встречается у Платона лишь один раз (Ион 539 а) в цитате из Гомера, где речь идет о бездне Эреба (Од. XII 201 слл).

Темноту может обозначать также и слово ομίχλη 18, которым обыкновенно (Тимей 49 с, 66 е; Федон 109 а) называется туман как атмосферное явление. В Тимее 58 d ομίχλη в определении воздуха употребляется для характеристики темного цвета. Ὁμίχλη там синоним σκότος и стоит рядом с этим словом.

Можно отнести к словам, обозначающим темноту, и слово σκιά (тень) — феномен для Платона достаточно важный.

Дважды (Федр 229 с) σκιά употребляется в *бытовом* смысле при описании места, где человеку лучше, чем на жарком солнце[19], дважды (Федр 260 с, Федон 101 d) *иронически,* как о чем-то пустом и незначительном, в пословицах о тени осла и о боязни собственной тени. Однако более всего интересно слово σκιά в Государстве (VI 510 а, е; VII 515 b, 517 а, 522 b, 532 с), где речь идет о символе пещеры, об отражении света в пещерной темноте[20]. Здесь мы имеем одно из наименований вещи, а не самой вещи[21].

[17] Перевод А. В. Кубицкого (*Аристотель.* Метафизика. М.—Л., 1934, с. 22)..

[18] Слово, родственное русскому «мгла».

[19] Этот же смысл у слова *σκίαρός* (Законы I 625 в).

[20] В «Теогонии» Зевс был рожден «...в недоступной пещере на многолесной Эгейской горе средь чащи *тенистой»,* (483 и сл.). В. Н. Топоров в статье «К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными ближневосточными параллелями», обсуждая ведийскую космогонию, называет тень первой материей, одним из образов Вселенной (см.: Славянское и балканское языкознание. М., 1975, с. 7). На космогонический и мистический смысл тени в философии и эстетике старого Китая указывает Е. В. Завадская в своих работах «Тень как философско-эстетическая категория» (см. В кн.: Теоретические проблемы литератур Востока. М., 1974) и «Эстетические проблемы, живописи старого Китая». М., 1975. Рассуждая о космологических представлениях в Японии, Т. Григорьева много места уделяет важности тени, темного начала (см.: И еще раз о Востоке и Западе.—Иностр. литература, 1975, № 7).

[21] В этом же смысле Платон употребляет слово σκιαγραφία (Критий 107 с, Федон 69 в), у которого есть значение «живопись», «картина» (Государство II 365 с, X 602), и слово σκιαγραφώ (Законы 663 с) — свету и тени уподобляется справедливость и

Это же значение имеет слово σκιά в Софисте 266 b, где говорится об отличии отражения вещи от самой вещи в ее божественной сути.

Слово μέλας, которое могло бы иметь смысл темноты, у Платона обозначает черный цвет (более всего, конечно, в Тимее 67 е, где идет речь о «стягивании», «уплотнении» цвета, и далее в рассуждении о происхождении разных цветов — 68 с, 83 b — с, 85 а).

Переносного значения это слово не имеет, хотя известно, что черному цвету Платон совершенно определенно предпочитает белый — цвет, «приличествующий богам» (Законы XII 956 а), так же, как свет он, безусловно, предпочитает тьме. В диалоге Теэтет (181 с) черный цвет связан со старостью, с ухудшением: «что-то стареет само по себе, или становится черным или из мягкого — твердым...» В Государстве (IX 585 а) μέλας тоже в пейоративном смысле: «Можно подумать, что они глядят на серое, сравнивая его с черным и не зная белого — так заблуждаются они, сравнивая страдание с его отсутствием и не имея опыта в удовольствии».

Такое представление о преимуществе света мы находим не только у Платона. Оно является одним из главных принципов «всей античной эстетики вообще»[22], и не только греческой, но и римской.

В. Байервальтес в своем труде «Свет умопостигаемый. Исследование метафизики света у греков»[23] полемизировал с Г. Веттером, полагающим, что греки не всегда связывали свет с идеей благочестия, что такой взгляд возник под каким-то восточным влиянием — может быть, под влиянием манихейства[24].

В. Байервальтес утверждал, что метафизику света греки не заимствовали, что они сами совершенно самостоятельно одухотворяли свет. В доказательство он приводил и Гомера, у которого свет — символ счастья, спасения, исцеления, жизни, победы, красоты (Ил. VI, 5 сл., VIII 282,

несправедливость. К живописи Платон относится весьма неодобрительно.

[22] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. II, с. 581, 590; т. III, с. 241.

[23] *Beierwaltes W.* Lux intellegibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen. München, 1957.

[24] См.: *Wetter G. P. Phos.* Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit. Uppsala, 1915.

XVI 95, XVII 615; Од. IV 540 и пр.), и Сафо (98,6 слл.), и Пиндара (Истм. IV 45 сл., V 1 слл., Нем. III 64), и Софокла (Эдип царь 987, Трахин. 203 сл., Антиг. 599 сл., Аякс 709 слл.), и Еврипида (Алкеста 272, Ифиг. в Авл. 1218 сл., 1250 сл.).

Даже если не полностью соглашаться с мнением В. Байервальтерса, то все-таки в одном он убеждает — в том, что свет почитали задолго до христианства.

Из чего же исходил Новалис и другие поэты и мыслители, живущие до и после этого немецкого романтика, не связывая христианство с почитанием света?

Если исследовать в Библии случаи употребления слов со значением «тьма», «мрак», «облако», «мгла», то мы без труда увидим, что они встречаются достаточно часто и играют немалую роль

В 1-й главе Книги Бытия стоит: «Земля была безвидна и пуста и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою» (ст. 2). Вода, море — это стихия, хаос[25] (ср. Кн. Исайи 17, 12 сл.: «Шумят они, как шумит море. Рев племен! Они ревут, как ревут сильные воды. Ревут народы, как ревут сильные воды»). Свет в кн. Бытия возникает по слову Бога, он не отделен от Бога. Не Бог есть свет, а свет возникает по слову Его. «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один». Этот свет — не солнце, потому что светила были созданы на четвертый день творения (Бытие 1, 14-19).

Изначально существовала тьма. Свет явился потом. И не из тьмы, как это было у Гесиода, когда Ночь породила День, или как это было в финикийской мифологии, где начала всего сущего пребывали в темном воздухе, тьме и хао-

[25] Фалес Милетский первопричиной считал воду, полагая ее божественной, ибо она «не имеет ни начала, ни конца» (A I 36), т. е. бог — безобразный, космически стихийный, беспредельный.

На общность этих представлений вавилонской и шумерской космогонии указывает Уайтли. См.: *Whitley C. F.* The Pattern of Creation in Genesis.— In: Journ. of Near Eastera Studies, v. 17, N 1), а также П. А. Гринцер в статье «Две эпохи литературных связей» (см.: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971, с. 23). В индийской мифологии вода — порождение ночи и хаоса, нечто неупорядоченное, предшествующее всякому упорядочиванию (см.: *Радхакришнан С.* Указ. соч., с. 83).

се, а возник он по слову Божьему[26]. Невозможно здесь не вспомнить и того, что об этом писал Э. Кассирер: «Развитие мифического восприятия пространства всегда исходит из противопоставления дня и ночи, света и тьмы. Силу, которая распространяет это противопоставление на мифическое религиозное сознание, можно проследить вплоть до религий высокоразвитых культур. Отдельные из этих религий, особенно, например, иранская, являются как раз полным развитием, воплощенной систематизацией одного только этого противопоставления... В легендах о сотворении мира почти у всех народов и почти во всех религиях процесс творения связан с появлением света... Победа света становится началом мира, началом его созидания»[27].

Тьма — это нечто беспредельное, нерасчлененное, не имеющее структуры. Она многое в себе таит, но сама не изменяется. Сила, способная породить что-нибудь, находится вне ее. И сила эта — слово божие. В отличие от космоса-порядка в Библии olam — скрытое, завешенное[28]. Закон, начертанный на скрижалях, был дан Моисею из *мглы* (Исход 34, 5). Бог является во *тьме:* «Наклонил Он небеса и сошел — *мрак* под ногами Его... И *мрак* сделал покровом Своим, сению вокруг Себя *мрак* вод, облаков воздушных (Псалмы 18—17, 12 слл.); *«Облако и мрак* окрест Его...» (там же, 97—96, 2); «...сказал Господь: Он благоволит обитать *во мгле»* (1-я кн. Царств 8, 12)[29].

Тьма и ночь — время ожидания: «...я вспоминаю о Тебе на постели моей, размышляю, о Тебе в *ночные стражи»* (Псалмы 63—62, 7); «Рука моя простерта *ночью,* и не опускается ...» (77—76, 3); «Ибо — вот, *тьма* покроет Землю, и *мрак* — народы, а над тобою воссияет Господь, и слава Его над тобою» (Исайя 60, 2); «Посему *ночь* будет вам вместо видения, и *тьма* вместо предвещений» (Михей 3, 6).

[26] **В Библии бог лишен антропоморфизма, максимально спиритуализован. Это сила, оторванная от природы, в буквальном смысле слова — сверхъестественная.**

[27] ***Cassirer E.*** **Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 2. Berlin, 1925, S. 122 f.**

[28] ***Аверинцев С. С.*** **Указ. соч., с. 288.**

[29] **Св. Григорий Нисский говорил, что восхождение Моисея на Синай «во мрак, где Бог» (Исход 20, 21) гораздо важнее, чем встреча Моисея с Богом, явившимся ему в свете Неопалимой Купины (Исход 3, 2). На Синае Моисей остался наедине с Невидимым, уйдя от всего, что возможно увидеть или познать — и это было выше того, что доступно познанию.**

Время откровения — тоже не день, когда светло и можно все рассмотреть, а ночь и мрак, «... и вот напал на него... *мрак* великий. И сказал Господь Аврааму: знай, что потомки твои ...» (Бытие 15, 12 сл.). «И сказал Бог Израилю в видении *ночном...»* (там же, 46, 2); «И светильник Божий еще не погас [то есть еще была ночь], и Самуил лежал во храме, где ковчег Божий; возвал Господь...» (1-я Кн. Самуила 3,3 сл.); «День дню передает речь, и *ночь ночи* открывает знание» (Псалмы 18,3). В Новом Завете ангел отворил двери темницы *ночью* (Деяния 5, 19), Никодим приходил к Иисусу *ночью,* и ночная их очень важная беседа так и осталась тайной на все времена (Еванг. от Иоанна 7, 50; 19, 39). Ночь — время наибольшей сосредоточенности, возможности постижения: «Днем Он учил во храме, а *ночи* проводил на горе...» (Еванг. от Луки 21, 37).

В поздних книгах Ветхого Завета свет — это hokma — мудрость. А тьма, это sikult — глупость.

В Новом Завете можно указать много мест, в которых свет оценивается несравненно выше тьмы, однако и приведенных примеров, вероятно, достаточно, чтобы убедиться в том, что, хотя христианство и чтило свет, однако мрак оно отрицало не столь уж категорично и повсеместно. (Подобно тому как у греков не забыть ни Гесиода с его Ночью, ни орфики, ни Анаксимандра с его непросветленным Беспредельным.)

Это тот самый мрак, из-за которого вот уже почти две тысячи лет христианское богословие идет по двум путям — по пути утверждения мрака (богословие катафатическое) и по пути его отрицания (богословие апофатическое). Чрезвычайно разнообразны рассуждения о том, как сочетать божественный мрак с божественным светом, который по сравнению с мраком гораздо понятнее, казалось бы, потому что он — видим. Если мрак — это невозможность познать — сокровенность, то свет — это то, благодаря чему бог может быть познан, его видимый признак. Благодаря свету возможно умопостижение, уразумение иерархической структуры действительности, хотя и свет в Библии тоже явление, для обычных людей страшное. Савл, когда он еще не стал Павлом, таким светом был повержен наземь. Только в совершенно особых обстоятельствах люди приобретают способность видеть этот свет — как это случилось, например, на горе Фавор.

Такой мрак и такой свет не противопоставляются друг другу, а существуют рядом друг с другом.

Признание их сосуществования в греко-римском язычестве не получило сколько-нибудь широкого распространения. А. Ф. Лосев пишет: «Платон уже дошел до той диалектики, по которой *бесконечно сильный свет равен бесконечно сильной тьме.* Ведь свет виден только тогда и освещаемые им предметы видны только тогда, когда этот свет не берется в своем абсолютном бытии, а есть только расчленение видимых предметов между собою. Когда же свет настолько силен, что ничто другое, кроме него, уже не видно, он и сам теряет свою расчлененность и свою отличимость от тьмы. Такой *свет превращается в тьму* ... Эту диалектику света и тьмы, подробно развитую в неоплатонизме, прекрасно понимал уже и сам Платон...»[30].

Казалось бы, здесь речь идет о свете материальном, и все это рассуждение к нашей теме прямого отношения не имеет. Но для Платона и материальный свет, и свет духовный — равно являются символами блага (Государство 540 а). В. Байервальтес особенно это подчеркивает[31], считая, что чем более светла вещь и ярка, тем более она воплощена, умопостигаема и разумна. И вообще, все существующее есть постольку, поскольку оно светло, поскольку оно выявлено и, следовательно, постижимо. Значит, мрак — как нечто неумопостигаемое вроде бы и не существует.

Однако в Государстве (VI 509 в) Платон с его преклонением перед светоносностью солнца[32] писал, что для глубины умопостижения одного только света недостаточно: «Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, а также питание, хотя само оно не есть становление... Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой». Как видим, Платон здесь полагает благо трансцендентным (превышая

[30] *Лосев А. Ф.* **История античной эстетики, т. III, с. 242.**
[31] **См.:** *Beierwaltes W.* **Указ. соч., с. 65.**
[32] **Еще у Гомера солнце «все видит и слышит» (Ил., III 277, Од. XI 109, XII 323). В 8-м Орфическом гимне солнце называется «отцом времени», «оком справедливости». Солнце прославляла вся античность.**

его достоинства ... ἐπέκεινα»), В Федре (247 с) об этом запредельном существовании говорится как о *бескрасочном, невидном и незримом:* «Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспоет по достоинству. Она же вот какова (ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно, когда говоришь об истине): эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на нее-то и направлен истинный род знания».

Позднее не Платон, а Аристотель в сочинении «О цветах», противопоставляя темноту свету, писал: «свет есть цвет, темнота же — не цвет, а лишь недостаток света» (1.791 а 12—13; в 2—3). В трактате «О чувственном восприятии» — почти то же самое: «Присутствие огненного тела в прозрачном есть свет, отсутствие же его — темнота» (3, 439 а 19-21).

В дальнейшем гностики и неоплатоники, богословы и философы стремились постичь особое значение темноты и мрака, в которых таится нечто, не поддающееся расчленению, и тем не менее существующее; и оно не только существует, но оказывает чрезвычайное воздействие на жизнь (так же как поздняя античность признала «божественным подобием» — молчание)[33]. Такой мрак занимал многих великих людей: Плотина и Прокла, Филона Александрийского, Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина, Николая Кузанского, Джордано Бруно, немецких мистиков, Лютера, Канта.

Помимо богословов и философов, мрак, существующий и значимый, чрезвычайно интересовал некоторых писателей и поэтов, особенно немецких романтиков с их тончайшим ощущением важности тьмы, с их пониманием того, что темнота, антипластичность, нерасчлененность, невоплощенность могут породить и свет, и красоту. Они понимали, что без тьмы нет света, что он корнями уходит во тьму. К ним примыкают и русские поэты XIX—XX в. от Ф. Тютчева с его «древним хаосом родимым», с его любовью к «ночи всемирного молчания», от И. Анненского с его непостижимостью и мистичностью темноты, М. Цветаевой, для которой «...Ночь — как бы высказать? — Ночь

[33] **См.:** *Schneider K.* **Die schweigenden Götter. Hildesheim, 1966.**

— вещи исповедь!», до В. Брюсова, который о темноте и ночи писал много, но прозаично, ничего святого в них не находя. Близки к ним и философы-экзистенциалисты (например, Хайдеггер).

Возвращаясь к Платону, к его пониманию темноты, хочется привести слова А. Ф. Лосева: «В подавляющем большинстве случаев никакой окончательной формулы у Платона не дается, и читатель остается неудовлетворенным. Правда, читатель от этого получает, может быть, еще больше, чем в случае выработки окончательной и завершительной категории, поскольку приведенный в безостановочное движение ум читателя даже и после прочтения того или иного диалога Платона все еще продолжает двигаться дальше и разыскивать все новые и новые формулы мысли»[34].

[34] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. V, с. 7,

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 3

А. Ф. Лосев
Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба

А. А. Тахо-Годи
Миф у Платона как действительное и воображаемое 58

С. С. Аверинцев
Неоплатонизм перед лицом Платоновой критики мифопоэтического мышления 83

П. П. Гайденко
Обоснование научного знания в философии Платона 98

И. Д. Рожанский
Платон и современная физика 144

В. П. Яйленко
Платоновская теория основания полиса и эллинская колонизационная практика 172

Р. Б. Евдокимов
Должностные лица в идеальном государстве Платоновых «Законов» 191

А. И. Абрамов
Оценка философии Платона в русской идеалистической философии 212

Ф. Х. Кессиди

Изучение философии Платона в СССР 238

С. С. Аревшатян

Платон в древнеармянских переводах 269

Т. В. Васильева

Беседа о логосе в платоновском «Теэтете» (201 c - 210 d) 278

Ю. М. Каган

Платон и слова, обозначающие свет и темноту 301

ПЛАТОН
И ЕГО ЭПОХА

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Редактор издательства
Т. Б. Чернышова
Художник
С. А. Литвак
Художественный редактор
Н. Н. Власик
Технический редактор
Т. С. Жарикова
Корректоры
Ю. Л. Косорыгин, Н. Г. Васильева

ИБ № 5074

Сдано в набор 18.09.78.
Подписано к печати 21.03.79.
Т-01250. Формат 84X108V^{32}
Бумага типографская № 2
Гарнитура обыкновенная
Печать высокая
Усл. печ. л. 16,8 Уч.-изд. л. 17,7
Тираж 25000 экз. Тип. зак. 951
Цена 1 р. 30 к.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 94а
2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 10