



· МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО ·



ПЛАТОН



В. АСМУС

ПЛАТОН



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»

Москва 1975

1Ф
А90

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

А $\frac{10501-025}{004(01)-75}$ БЗ-84-9-74

ПРЕДИСЛОВИЕ

В истории мировой культуры Платон — великое явление. Он жил в древнегреческом обществе, но как деятель — философ, ученый, писатель — принадлежит всему человечеству. Платон — один из учителей человечества. Учителем его делает не только то, что в начале IV в. до н. э. он учредил в окрестностях Афин школу, названную потом Академией и просуществовавшую несколько веков. Учение, излагавшееся самим Платоном в его книгах, а впоследствии его преемниками в Академии, было полно заблуждений. Основные точки зрения этого учения не только фантастичны, на наш современный взгляд, но в прямом смысле слова превратны, глубоко ошибочны. И все же Платон — один из учителей человечества. Не будь его книг, мы не только хуже понимали бы, кем были древние греки, что они дали миру, — мы хуже понимали бы самих себя, хуже понимали бы, что такое философия, наука, искусство, поэзия, вдохновение, что такое человек, в чем трудности его исканий и свершений, в чем их увлекающая сила. Платоном был создан и разработан один из двух основных, главных типов философского мировоззрения. Платон — создатель философского идеализма. Материализм был развит и осознан как принци-

пиальное философское воззрение старшим современником Платона Демокритом, гениальным греческим мыслителем и энциклопедическим ученым конца V—начала IV в. до н. э. Идеализм же как учение и мировоззрение, принципиально противоположное материализму, был осознан и развит впервые только Платоном. С этого времени вся последующая история философии оказывается историей борьбы материализма и идеализма. Демокрит и Платон — зачинатели и корифеи этой завязавшейся на рубеже V—IV вв. до н. э. борьбы двух основных философских направлений. Отныне во всем дальнейшем развитии философии явственно обнаруживаются «две линии» — Демокрита и Платона, как назвал их Ленин. До Платона идеализм выступает еще в зачаточной, частичной форме. Это учение пифагорейцев о переселении и перевоплощении душ. Это учение италийских философов Парменида и Зенона о противоположности достоверного «знания», добываемого посредством ума, и ненадежного, обманчивого «мнения», доставляемого чувствами. Это учение Анаксагора, друга и учителя Перикла, об «Уме», который, прикоснувшись в некоторой точке к хаосу материальных частиц, внес в них движение и разделение, в результате которого хаос начал преобразовываться в «космос». Это воззрение мегарцев, представителей одной из сократовских школ, утверждавших существование «бестелесных идей». Но как бы ни приближались к идеализму все эти учения, творцы их еще были далеки от создания идеализма как мировоззрения. Даже Сократ, намечающий поворот древнегреческой философии от первоначального материализма VI—V вв. до н. э. к идеализму, был далек от этого. Он не отделял

еще «идей» от «вещей». Правда, он утверждал, будто человек может познавать в самом себе не тело, но только душу, так как лишь душа находится будто бы целиком в нашей власти. Но именно поэтому он отказывался от построения всеохватывающей идеалистической космологии и идеалистического учения о бытии: и строение мира, и природу внешнего бытия он провозглашал недоступными человеческому познанию. Он даже не интересовался познанием этих вещей. Если он клонился к идеализму, то его идеализм только «антропологический»: идеалистическое учение о человеке и человеческой душе. У Платона же идеализм охватывает вопросы и о природе, и о человеке, и о душе человека, и о познании, и об общественно-политическом строе, и о языке, и об искусстве — поэзии, скульптуре, живописи, музыке, — и о красноречии, и о воспитании. Если в целом греки были создателями как бы «пробных систем» философии, то Платон создал «пробную систему» идеализма.

В кругу вопросов, составлявших эту систему, некоторые настолько занимали ум Платона, что он разрабатывал их не только как философ, но и как ученый. Такими были специальные вопросы математики, астрономии (космологии), музыкальной акустики. Учение Платона — глава не только в истории античной философии, но и в истории античной науки. Школа Платона одна из школ античной математики. Изучение математики Платон рассматривал не в плане одной лишь педагогики — как стадию в воспитании ума, как тренировку логическую и диалектическую, — но и в плане задач положительного знания. Платон-философ неотделим от Платона-математика.

Многогранность его дарования удивительна. В нем не только философ сочетается с ученым. В свой черед философ и ученый неотделимы в нем от художника: поэта, драматурга. Платон излагал свои философские и научные идеи в литературных произведениях. Оригинальным было здесь не само соединение философской и научной мысли с литературной формой. В этом отношении у Платона были предшественники.

Ранние греческие философы и ученые постоянно излагали свои воззрения в стихах. Профессиональным странствующим поэтом был Ксенофан (известному его стихотворению подражал Пушкин). Философскими поэмами были сочинения Парменида, Эмпедокла. Признаки диалогической обработки можно обнаружить в отрывке Демокрита, изображающем спор чувств и разума. Но для всех них, за исключением Демокрита с его блистательной прозой, поэтический язык был лишь средством. Аристотель даже сомневается, можно ли, например, Эмпедокла всерьез считать поэтом, а не «физиологом», т. е. попросту физиком.

Другое дело Платон. В нем философ, художник, поэт — в неразрывном единстве. Как ученый крупного стиля, Платон мыслит гипотезами, но эти гипотезы становятся у него мифами. При этом он не приспособляет к своим точкам зрения ходячие, всем известные мифы, но щедро создает мифы заново с неистощимым и мощным воображением, смело и изобретательно. Он излагает свои идеи не в трактатах, не в докладах, не в статьях, а в диалогах. Диалоги эти — сцены, еще лучше сказать — философские комедии и драмы. Может быть, прототипом этой формы стали для него комические сценки Эпихарма,

с которыми Платон легко мог познакомиться во время своего нахождения в Сицилии, месте деятельности этого поэта. Но как далеко ушел Платон от своего прототипа! Диалоги Платона полны живого драматического движения; широко и свободно набросанные, выразительные по краскам и живописному изображению характеров, они блещут иронией, насмешкой, дышат вдохновением и страстью.

В его диалогах очерчены и целые группы лиц, и отдельные лица: ученики и друзья Сократа, софисты, поэты, сам Сократ, Аристофан, Алкивиад, Протагор, Горгий и многие другие. За некоторыми выведенными в диалогах фигурами стоят их знаменитые философские прототипы; историки и исследователи Платона не раз высказывали догадки, что, например, за образом Кратила в диалоге этого имени скрывается знаменитый основатель кинической школы Антисфен, за образом Калликла в «Горгии» — основатель киренской школы Аристипп и т. п.

Цели, каким служит язык платоновской прозы, очень разнообразны. То он средство индивидуальной характеристики лица, то средство создания и закрепления вновь возникающего термина философии, теории познания, логики. Но во всех этих применениях это гибкий, выразительный, прозрачный, вместе точный и образный язык. Изучая его в подлиннике, удивляешься не столько тому, как возникает, складывается «на наших глазах» философский язык Древней Греции, сколько тому, какого совершенства он успел уже достигнуть — в диалогах Платона — в первой половине IV в. до н. э.¹

¹ Впрочем, оригинальность достижений Платона в разработке философского языка, наверное, представ-

Цель настоящей книги — краткая характеристика Платона, философа, ученого, писателя-художника. Предлагаемая работа не исследование для специалистов. По жанру она относится к научно-популярной литературе. Но это не беллетризованная биография. Воображение, без которого нельзя написать никакой книги, даже наиболее специальной, введено здесь в определенные рамки. Оно служит не порождению вымышленных фактов, разговоров, размышлений и т. д. Цель его только в связывании и в осмыслении фактов, достоверно известных или весьма вероятных.

лась бы нам менее поразительной, если бы до нас дошли полностью утраченные сочинения Демокрита, Протагора, Горгия, а также Гераклита.

I. ЖИЗНЬ ПЛАТОНА

Так же, как его учитель Сократ, Платон был коренной афинянин, и деятельность его, за исключением двенадцатилетней отлучки в города Африки, Сицилии и Южной Италии, протекла в Афинах. Афины в первой половине IV в. до н. э. были блестящим центром греческой культуры. Но после Пелопоннесской войны, в которой афинская держава потерпела тяжелое поражение, наступил экономический и политический упадок. Афины утрачивают первенствующее положение, возглавленный ими союз греческих городов-государств (полисов) разваливается. Гегемония над государствами Греции переходит к Спарте.

Однако, несмотря на военное и политическое поражение, первенствующая роль Афин в греческом Просвещении не ослабевает. Через одиннадцать лет после гибели Сократа, казненного руководителями афинской державы, в тех же Афинах ученик Сократа Платон основывает собственную школу (Академию). Вскоре она становится центром научных и философских исследований и учений. Многочисленные ученики и последователи школы множат ее славу и влияние. Среди них вскоре выделяется, становится гордостью Академии гениальный Аристотель (впоследствии он учредит собственную школу — Ликей).

Исходной точкой всего этого блестящего развития философии в Афинах была деятельность Сократа, выступавшего одновременно и против развившегося в V в. до н. э. материализма, и против субъективизма и релятивизма софистов.

Выступление Сократа против материализма и материалистической натурфилософии имело своеобразный гносеологический корень. В V в. до н. э. в различных культурных центрах древнегреческого мира возник ряд натурфилософских гипотез, создатели которых ставили сходные вопросы, давая на них различные, а иногда и противоположные ответы. Наиболее значительными из них были гипотезы Эмпедокла, Анаксагора, пифагорейцев и атомистов конца V—начала IV в. до н. э. Левкиппа и Демокрита. Уже при первом знакомстве с ними легко заметить, что между ними существуют серьезные разногласия в объяснении физических и физиологических явлений, в представлениях об устройстве космоса и т. д. В глазах Сократа эти разногласия были доказательством несостоятельности всех этих гипотез не только в существе их содержания, но и в самом подходе, на основе которого различные философы развивали свои взаимно противоречащие построения. Сократ выдвинул идею, согласно которой достоверное знание может быть достигнуто только с помощью понятия, строго фиксирующего в предмете познания его особенные признаки и черты, в силу которых этот предмет принадлежит некоторому обнимающему его общему роду. Впервые орудием достоверного познания истины было провозглашено понятие. Но Сократ ограничил применение открытого им метода определения понятий областью этики. Из свидетельств о Сократе, оставленных его учениками

Ксенофонтом и Платоном, видно, что Сократ занимался исследованием таких понятий, как «мудрость», «дружба», «мужество» и т. п.

Платон расширил область этих исследований. Сократовский метод определения понятий он распространил на всю область онтологии, космологии, психологии, теории познания, этики, теории воспитания, теории общественно-политического устройства, законодательства, эстетики и учения о художественном воспитании. Философский идеализм, которому Платон следовал, превращается у него — впервые в истории греческой мысли — в философскую систему.

В этой системе нет ничего схоластического. Свои основные доктрины Платон выработал в живом общении с близкими к нему по духу мыслителями и в страстной борьбе против учений, им отвергавшихся. Основатель Академии, одной из знаменитейших школ древности, Платон не замыкался в ее стенах. Он хотел быть и был одной из деятельных сил кипевшей вокруг него жизни. История его философской деятельности пронизана борьбой, которая принимает порой драматический характер, а самого философа ставит на грань жизненной катастрофы.

Поэтому очерку философского учения Платона должен быть предпослан очерк его жизни и деятельности.

К несчастью, задачу такого очерка легче постулировать, чем выполнить. Сведения о жизни Платона скудны, неполны и противоречивы. Платон родился в знатной и богатой семье на острове Эгина, неподалеку от Афин. Со стороны отца, Аристона, род Платона восходит к последнему царю Аттики Кодру, со стороны матери, Периктионы, — к семье родственников знаменитого за-

конодателя Солона. Дом этот был воспет Анакреоном и другими греческими поэтами. Родственником матери Платона был также известный афинский политический деятель, впоследствии тиран, Критий.

По-видимому, именно Критий ввел Платона в круг Сократа и его учеников. Философская деятельность Платона началась не очень рано. Есть предание, будто ей предшествовали занятия атлетикой и даже успешные выступления на истмийских состязаниях, а также опыты Платона в области художественной литературы, музыки и живописи. Впоследствии Платон, как верно заметил Теодор Гомперц, не то чтобы отрекся от них, но скорее поставил свои художественные склонности и дарования на службу философии (18, стр. 205)*. Еще до вступления в число учеников Сократа Платон учился философии у Кратила. Это был последователь Гераклита, не оставившийся перед самыми крайними и парадоксальными выводами из его учения. У Кратила основной тезис Гераклита абсолютизируется: не только нельзя дважды войти в одну и ту же реку, но и один раз. И точно так же нельзя назвать никакую вещь по имени: имя одно и то же, но вещь изменяется непрерывно. Выход один: вовсе не называть вещи, а только указывать на них пальцем. Впоследствии Платон выскажет иронически об этом учении.

С годом гибели Сократа (399) заканчивается первое пребывание философа в Афинах. Платону было в это время двадцать восемь лет. Он покидает родину и возвращается в Афины толь-

* Здесь и далее первая цифра в скобках означает порядковый номер цитируемого произведения в списке литературы (в конце книги).

ко через двенадцать лет. За это время Платон побывал в Египте, Кирене, Южной Италии и Сицилии (последовательность, в какой он посетил эти страны, указывается различными древними авторами по-разному). Пребыванию в названных странах предшествовала задержка в близкой к Афинам Мегаре, где главой центра молодых философов и ученых был Евклид (не автор знаменитых «Начал», а его «однофамилец»).

Впечатления и сведения, вынесенные из пребывания в Египте, сыграли важную роль в формировании научных и политических воззрений Платона. Хотя Египет испытал в 525 г. до н. э. вторжение персов, социальный и политический строй государства не был поколеблен. По-видимому, особо сильным оказалось произведенное на Платона впечатление от бытовавших в Египте фиксированных форм разделения труда, а в области науки — от практиковавшихся там форм обучения арифметике. Наиболее длительным было пребывание Платона в Гелиополе, центре египетской религии.

Из Египта Платон прибыл на побережье африканской Кирены. Здесь он общался с видным греческим астрономом и сведущим в музыкальной акустике математиком Феодором, которого он впоследствии вывел как действующее лицо в трех своих диалогах.

Может быть, вслед за пребыванием в Кирене последовал переезд Платона в Южную Италию, так называемую Великую Грецию. Здесь было много основанных греками городов. Большим успехом пользовалось учение пифагорейцев. Одной из задач Платона в его путешествии в Италию было ознакомление с этим учением, в осо-

бенности с результатами математических исследований учеников Пифагора. В это время центром деятельности пифагорейцев был Тарент. Крупнейшей умственной силой Тарента был тогда пифагореец Архит, государственный деятель, стратег и ученый: математик, физик, механик.

На Платона личность Архита произвела глубокое впечатление. Он ценил в Архите сочетание политической и научной деятельности в одном лице не меньше, чем его научные достижения.

За периодом пребывания в Южной Италии последовал переезд Платона в Сицилию. На побережье этого большого острова греки утвердились давно. В начале IV в. до н. э. в греческих городах сицилийского побережья боролись между собой политические силы так называемой тирании, представлявшей переходную форму от господства старой аристократии к господству рабовладельческого «демоса» («народа»), и силы демократии. Крупнейшим в то время городом не только в греческой Италии, но и во всем греческом мире были Сиракузы. Это был значительный политический и блестящий культурный центр. Сиракузские правители призывали к своему двору выдающихся поэтов, музыкантов, живописцев, строителей. Власть в Сиракузах в то время принадлежала энергичному и властолюбивому тирану Дионисию. Благодаря энергии и целеустремленности он в течение 38 лет удерживал в своей власти город-государство, в котором не утихало пламя классовой борьбы и борьбы партий. При дворе Дионисия развилось искусство мимов, у которых Платон, быть может, учился мастерству индивидуальной характеристики персонажей своих диалогов. Здесь же Пла-

тон наблюдал искусство, с каким мимический поэт Софрон вводил в свои произведения персонажи древних мифов, а также знакомился со сценками сатирического поэта Эпихарма, осмеивавшего парадоксы гераклитовского учения о непрерывном потоке становления.

Во время пребывания в Сиракузах Платон сблизился с родственником тирана, Дионом. Но Дионисий наблюдал с неудовольствием и даже с некоторой опаской за усиливавшимся влиянием Платона и его идей на Диона. Платон вынужден был покинуть Сиракузы, однако по пути в Афины был высажен в Эгине, которая находилась тогда в острой вражде с Афинами. Платону грозило обращение в рабство, но, к счастью для него, в это время в Эгину прибыл из Кирены Анникерид, с которым Платон познакомился во время своего пребывания в его стране. Анникерид помог через друзей Платона в Афинах организовать выкуп философа и добился его освобождения.

В 387 г. до н. э., в сорокалетнем возрасте — в том самом, какой греки считали временем расцвета, или «акмэ» (ασμε), человека, — Платон вернулся в Афины. По прибытии он основал на краю Афин, в роще героя Академа свою школу, получившую название Академии. Вскоре вокруг Платона собрались ученики. Часть из них пришла в Академию для изучения наук, и прежде всего математики. Уже для принятия в школу требовались определенные математические знания. Математика была в Академии не только научной пропедевтикой, но и важным предметом научных исследований, проводившихся учеными школы. Школа Платона — эпоха в истории античной математики. Знаменитый современный

алгебраист и историк древней математики Ван дер Варден, автор прекрасного труда «Пробуждающаяся наука», называет весь период развития древнегреческой математики от Архита Тарентского до Евклида включительно «веком Платона» (10, стр. 205—275).

В своей математике Платон развивал взгляды, характерные для его идеалистического учения, о различии между чувственными вещами и их идеальными прообразами. В математике, думал он, точные выводы возможны не по отношению к чувственно воспринимаемым вещам, а только по отношению к идеальным предметам. Хотя математики пользуются чувственно воспринимаемыми фигурами и рассуждают о них, однако думают не о них, а о вещах, образом которых они являются; «доказательство они ведут для квадрата и диагонали в самой их сущности, но не для начерченных фигур... они именно и пытаются уяснить то, что можно видеть только умственными очами» (Государство, VI, 510 D—E).

Взгляд Платона на математику, конечно, есть идеализм. Но, как всякое крупное идеалистическое построение, он имеет гносеологический корень. В данном случае это необходимость для математической науки в переходе от непосредственного чувственного созерцания математических объектов к более высокой ступени абстракции. Так, при доказательстве несоизмеримости стороны квадрата с его диагональю нельзя ограничиться эмпирическим измерением прямолинейных отрезков: вопрос о том, имеют ли они общую меру или нет, лишен смысла, так как, например, ширина волоса уложится целое число раз в любом начерченном отрезке. «Вопрос о со-

измеримости имеет смысл только для отрезков создаваемых мыслью» (10, стр. 201).

Из математики Платон заимствовал свой метод доказательства при помощи приведения к абсурду, т. е. при помощи опровержения принятых гипотез (24). Этот метод основывался на мысли, что чувственно воспринимаемые вещи изменчивы и противоречивы. Напротив, истинное бытие не может обладать взаимно противоречащими свойствами.

К школе Платона примкнули крупнейшие математики его века. Список их сообщает Прокл в своем «Каталоге». Самыми выдающимися из них были Архит из Тарента, Теэтет и Евдокс. Из них Архит первый ввел Платона в круг проблем математики. Он же познакомил Платона с философией пифагорейцев. Теэтет и Евдокс были учителями Платона в области математики, но они же были его учениками в философии. Все они были его друзьями. В конце IV в. до н. э. результаты математики, добытые ее развитием в школе Платона, были собраны в трудах Евклида, прежде всего в его «Началах». По сообщению Прокла, Евклид сам был выучеником платоновской школы. В «Началах» Евклида, а также в его «Теории гармонии» и «Явлениях» излагаются как раз те четыре науки, которые Платон рекомендовал в своем «Государстве» в качестве философской пропедевтики. Эти науки — арифметика, геометрия, теория гармонии и астрономия. Сами «Начала» Евклида, по-видимому, продолжение традиции, основы которой были заложены примыкавшими к школе Платона авторами «Начал», предшествовавших евклидовским, математиками Гиппократом, Леонтием и Февдием.

Объем математических исследований, проведенных в школе Платона математиками — последователями философии Платона, был велик. Поразительно разнообразна деятельность Архита. С помощью остроумнейшего построения Архит решил так называемую делийскую задачу об удвоении куба. В связи со своей музыкальной теорией он доказал несколько теорем, относящихся к пропорциональности чисел. В сущности вся VIII книга «Начал» Евклида, излагающая арифметическую теорию непрерывных пропорций и теорию подобных чисел, — произведение Архита. Птоломей считает Архита самым крупным пифагорейским теоретиком музыки. Архит дал теоретическое обоснование той музыкальной теории, которая излагается в труде Евклида «Sectio canonis». Велики его заслуги также в разработке механики. Диоген Лаэртский сообщает, что Архит первый разработал систематически механику на основе математики. Он не только писал о машинах, но был также конструктором машин. В частности, ему приписывают изобретение летающего деревянного голубя.

К «веку Платона» относится также деятельность Теэтета и Евдокса. Блестяще одаренный творческий математический ум, безупречный логик в разработке математических проблем, Теэтет был выведен Платоном в одноименном диалоге. В нем формулируется результат, который подробнее был развит в X книге «Начал» Евклида и который дал возможность представить геометрическое понятие о соизмеримости сторон как арифметическое свойство чисел, измеряющих площади квадратов. Ван дер Варден убедительно обосновал предположение, что в основе X и XIII книг Евклида лежит труд Теэтета.

Еще более крупным деятелем науки был Евдокс из Книда. Это был разносторонний ученый: математик, астроном, медик, философ, географ. В астрономии он прославился, предложив математическое решение задачи, поставленной Платоном: при помощи каких равномерных круговых движений можно объяснить видимые движения планет относительно неподвижных звезд на небесном своде? Евдокс придумал замечательную по остроумию и изобретательности модель солнечной системы, исходя в качестве основного допущения из гипотезы о шаровидной Земле как о неподвижном центре, вокруг которого движутся 27 концентрических сфер. Из них внешняя — сфера неподвижных звезд, а остальные вводятся для объяснения движения Солнца, Луны и пяти известных в то время планет.

В своих математических исследованиях Евдокс применял метод, который впоследствии получил не совсем точное название «метода исчерпывания». Это метод доказательств, в котором рассматривается круг, заключенный между вписанным и описанным многоугольниками, площади которых отличаются друг от друга менее чем на любую заданную величину. В доказательствах Евдокса, как показал Ван дер Варден, «вполне отчетливо содержится современное понятие о пределе: вписанные многоугольники приближаются к кругу в самом строгом смысле, так что разность между ними может быть сделана меньше произвольно заданной площади» (10, стр. 256). Евдоксу принадлежит также разработка теории пропорциональности.

Менее значительными учеными, чем Теэтет и Евдокс, были называемые в «Каталоге» Прок-

ла Амикл, Менехм и брат Менехма Динострат. О деятельности Амикла, кроме его дружбы с Платоном, ничего не известно. Менехм и Динострат относятся уже к послеплатоновскому периоду развития школы.

В умственной атмосфере Академии вырос и созрел гений величайшего из учеников Платона Аристотеля, который пробыл в Академии целых двадцать лет.

После основания Академии Платон совершил еще две поездки в Сицилию при преемнике Дионисия I Дионисии II, получившем власть в 367 г. до н. э. Инициатором приглашения был тот самый Дион, с которым Платон подружился во время своего первого пребывания в Сицилии. Платон принял приглашение, надеясь осуществить через посредство Дионисия свой проект идеального государственного строя. Он потребовал, чтобы его державный воспитанник прошел курс обучения, начинавшийся с изучения математики. Но вскоре враждебные Платону придворные Дионисия внушили ему мысль, будто целью Платона было отдаление Дионисия от государственных дел и способствование возвышению Диона. Поводом для обвинения Диона послужили перехваченные его письма к карфагенским полководцам. Отправленный в ссылку Дион, впрочем, хотел примирения с тираном. При содействии правившего в Таренте Архита он склонил Платона к тому, чтобы подготовить в Сиракузах почву для такого примирения. Но план этот не имел успеха, и Платон решил вернуться в Афины. При отъезде он был задержан. Только в результате настояний Архита ему удалось покинуть Сиракузы и уехать в Спарту, где он встретился (в 360 г. до н. э.) с Дионом.

Разрыв Диона с Дионисием Младшим закончился тем, что Дион поднял восстание против Дионисия. В 357 г. до н. э. он отплыл от берегов Занта и направился в Сицилию. Среди его друзей были участники Академии Платона: Евдем, Тимонид, Каллип. Дион одержал победу, но в 354 г. до н. э. был убит бывшим платоновцем Каллипом, который на короткое время захватил власть в Сиракузах.

В политических планах Диона, несомненно, отразились в какой-то мере взгляды Платона на государство. Дион стремился установить власть, которая была бы способна стать выше и жестких форм тирании Дионисия Старшего и рабовладельческой демократии. Устройство государства, о котором помышлял Дион, стало бы какой-то смесью из элементов монархического, аристократического и демократического строя.

Остаток своей долгой жизни Платон провел в Афинах. Попытка вмешаться в ход политических событий и перестроить общество принесла ему горькое разочарование. В последнем своем крупном произведении — «Законах» — Платон отказывается от ряда ригористических черт своей первоначальной системы воспитания и политической системы.

СОЧИНЕНИЯ ПЛАТОНА

Литературная деятельность Платона продолжалась в течение полувека. Платон — первый крупнейший философ древности, от которого до нашего времени дошли все (или почти все) философские сочинения. Учение, излагаемое в них, не свободно от противоречий. В некоторых из них излагается идеалистическое учение о бытии

и о познании, получившее наименование теории «идей». Но есть среди сочинений, дошедших под именем Платона, и такие, в которых теория эта отсутствует. Есть, наконец, и такие сочинения, в которых Платон подвергает собственную теорию «идей» серьезной критике (например, диалог «Парменид»).

Не удивительно поэтому, что уже более полутора столетия лет учеными обсуждается «платоновский вопрос». Так называют исследования, филологические и философские, посвященные вопросам: 1) о подлинной принадлежности Платону дошедших под его именем сочинений и 2) об их хронологии, или исторической последовательности их написания.

«Платоновский вопрос» породил огромную, с трудом обозримую специальную литературу. Из трех с половиной десятков сочинений Платона, написанных в форме диалога, большая часть была заподозрена (по крайней мере отдельными исследователями) в том, что в действительности не принадлежит Платону. Обычно важным доводом, решающим вопрос о подлинности, считается наличие указаний Аристотеля, который был прямым учеником Платона, на принадлежность того или иного диалога именно Платону. Там, где такие указания отсутствуют, открывается простор для скептической критики.

Не менее шатки в большинстве случаев данные также и для установления хронологической последовательности диалогов Платона. В них редко упоминаются события, даты которых достоверно известны из истории. В большинстве случаев датировка затруднена и основанием для нее могут быть лишь косвенные соображения.

Впоследствии для решения проблемы хронологии написания диалогов Платона стали применять так называемый стилометрический метод. Он состоит в статистическом изучении некоторых повторяющихся стилистических особенностей языка платоновских диалогов.

«Платоновскому вопросу» кроме работ инициаторов этого «вопроса» были посвящены в XIX в. исследования видных ученых филологов и историков философии: Л. Кемпбелла, В. Диттенбергера, Д. Пейперса, К. Риттера, Г. Зибекка, Г. Арнима и других. В конце XIX столетия Винцент Лютославский обобщил некоторые результаты предыдущих исследований в работе «О новом методе определения хронологии диалогов Платона» (20), а также в работе «Происхождение и развитие логики Платона» (21).

Применяя всевозможные методы исследования, в том числе метод стилевой характеристики, исследователи выделяют несколько групп диалогов. Самая ранняя из них, группа так называемых сократических диалогов. В них Платон, находящийся еще под влиянием Сократа, исследует главным образом понятия этики. Таковы, например, «Евтифрон», «Хармид», «Лакхет», «Менон». В более поздний период были написаны «Кратил», «Пир», «Федон» и первая книга «Государства».

Еще позднее возникли остальные книги «Государства», «Федр», «Теэтет» и «Парменид». Наконец, к последнему периоду деятельности Платона относятся «Софист», «Политик», «Филеб», «Тимей», «Критий» и «Законы». В подлинности всех этих сочинений, т. е. в их действительной принадлежности Платону, вряд ли возможно сомневаться. Подлинными являются,

по-видимому, и такие неясные по своей хронологии диалоги, как «Ион» и «Гиппий Большой», который, несомненно, возвещает начало будущей теории «идей».

По форме, по характеру и достоинствам изложения диалоги Платона неоднородны. Часть из них написана с почти драматической живостью изображения. Это блестящие сцены из духовной жизни Афин. В этих диалогах действующие лица — ярко очерченные характеры, в центре которых стоит личность Сократа, софисты, поэты, рапсоды, политические деятели. Таковы, например, диалоги «Протагор», «Федон», «Пир». Диалоги эти принадлежат истории древнегреческой литературы в не меньшей степени, чем истории древнегреческой философии.

Другую часть философских сочинений Платона составляют произведения, в которых диалогическая форма только видимость, слабо обрамляющая основное теоретическое содержание. Это диалоги-трактаты. В них исследуются труднейшие и отвлеченнейшие проблемы диалектики. Значение их не в художественном воплощении философских воззрений, а в их диалектическом развитии и обосновании. Образцы таких диалогов — «Софист», «Парменид», «Филеб». Несмотря на свойственную Платону замечательную ясность изложения, они по сложности содержания принадлежат к числу труднейших произведений мировой философской литературы.

Итальянским исследователем А. Кьяпелли (A. Chiapelli) было высказано предположение, что некоторые диалоги в первоначальной редакции были написаны в повествовательной форме и лишь впоследствии были изложены в форме драматической (16, стр. 320—333).

II. ИДЕАЛИЗМ. УЧЕНИЕ ОБ «ИДЕЯХ» («ВИДАХ»)

Даже люди, не изучавшие историю философии или поверхностно ее изучавшие, представляют себе более или менее смутно, что идеализм есть учение, по которому истинное бытие вещей — мысль, идея, понятие. Особенно сильно действовал укоренению этого представления в новое время Гегель. Для Гегеля действительно суть бытия вещи и даже мира в целом есть «идея». Природа — лишь иная форма существования «идеи», ее «инобытие». О человеческом обществе и о сознании общественного человека нечего и говорить. Это самодвижение той же «идеи», шествующей по возвышающимся ступеням сознания вплоть до «абсолютной» идеи, до ее раскрытия в искусстве, религии и философии.

Однако в этом своем содержании идеализм возник отнюдь не сразу. Ни в VI, ни в V вв. до н. э. никому из греков даже не снилось, что можно предполагать, будто суть бытия — «идея» в гегелевском смысле этого термина. Правда, элеец Парменид утверждал, что «одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит», и некоторые историки философии, прежде всего тот же Гегель, склонны были толковать этот тезис как тезис о тождестве бытия и мысли, в смысле позднее возникшего идеализма.

Но это толкование — явная модернизация. В действительности тезис Парменида был выражением мысли о недопустимости мыслить существование небытия. Небытия нет, и его даже нельзя помыслить. Даже когда мы пытаемся мыслить небытие, оно существует, во всяком случае как предмет мысли.

Больше того. Само бытие и небытие для Парменида вовсе не только категории отвлеченной мысли. «Бытие» — вещественное бытие, мир тел и телесных свойств. «Небытие» — отсутствие тел, или пустота. Существуют только тела, пустоты нет и быть не может. Вселенная — сплошной огромный телесный шар. В нем нет частей, нет отдельных вещей и нет пустоты, которая их отделяла бы друг от друга или вмещала в себя, как в пустом ящике.

Таким образом, для Парменида единство мыслимого и мысли означает вовсе не то, что всякий предмет есть мысль, или «идея», а лишь то, что всякая мысль есть мысль о каком-то предмете. Беспредметных мыслей не существует и существовать не может. Познание всегда предметно.

Изложенное толкование тезиса Парменида вполне соответствует характеру ранней древнегреческой философии. Философия эта возникла не как идеалистическое, а как материалистическое воззрение на мир. При этом первые греческие мыслители были физики не менее, чем философы. Они поставили вопрос о физическом первоначестве мира. Даже «Логос» Гераклита оказывается понятием физики — физики огня, огненным словом.

Но уже в самых ранних философских построениях греков заметны, как указал Энгельс, за-

родыши будущих разногласий. Впоследствии разногласия эти привели не только к различиям, но и к принципиальной противоположности материализма и идеализма.

Противоположность эта не сразу возникла, и философия не сразу воспользовалась термином «идея» для выражения сущности идеалистического воззрения. Чрезвычайно интересно, что само слово «идея» было введено в греческую философию не Платоном. Слово это было использовано его старшим современником, материалистом Демокритом. Имеется сообщение, что «идеями» Демокрит называл свои телесные атомы, или материальные элементы вещей.

На первых порах это сообщение может показаться совершенно парадоксальным, сбивающим с толку. Атомы — идеи? Как это возможно? И как можно утверждать тождество атомов и идей, будучи материалистом? Недоумение быстро рассеивается, как только мы обратимся к филологии. Слово «идеи» (*ideai*) означает у Демокрита то же, что слово «формы» (*morphai*). «Атомы-идеи» значит: «атомы-формы». По смыслу слово «формы» близко здесь к слову «фигуры». И действительно атомы Демокрита отличаются друг от друга не по цвету, или температуре, или гладкости (шероховатости) и т. п., а по фигуре. Это формы-фигуры элементов бытия. По Демокриту, эти формы-фигуры не воспринимаемы с помощью чувств. Для этого они слишком малы. Как мы сказали бы сейчас, они существуют не в макром мире, а в микромире. Их нельзя видеть глазами, осязать пальцами, обонять ноздрями. Однако существование и свойства их вполне достоверны для нашего познания. В их существовании нас удостоверяют

не чувства, а ум. Ведь ум проникает глубже того, что показывают нам в вещах чувства. Так применяет термин «идея» Демокрит. Для него «идеи» — формы, открывающиеся уму в вещах как элементы бытия этих вещей. Воззрение это находится в полном согласии с материализмом Демокрита

Принципиальную перемену в применение термина «идея» вносит Платон. У Платона слово «идея» и близкое к нему этимологически слово «вид» (eidos) также применяется для обозначения сущности предмета, равно как и для обозначения «формы», «фигуры», «облика», «вида». У него, как и у Демокрита, «идея» (или «вид») есть форма, постигаемая не чувствами, а умом.

Однако здесь сходство Платона с Демокритом в понимании термина «идея» прекращается и между ними обнаруживается противоположность. У Демокрита атомы-идеи, или атомы-формы, недоступны чувствам только из-за слишком малой величины. У Платона идеи-формы, или идеи-виды, недоступны чувствам потому, что сама природа их отнюдь не та, что природа вещей чувственного мира. Демокритовские идеи-формы телесны, его атомы — тела. Платоновские идеи-формы бестелесны. Иначе говоря, воззрение Демокрита на формы — материализм, воззрение Платона — идеализм. «Формы» Платона — нечувственные формы, и сознание (или созерцание) этих форм принципиально иное, чем познание (или созерцание) чувственных вещей.

Как утверждает Платон, в философии имеются два разряда, или класса, философов. Одни допускают, будто существовать может только то, что может быть воспринимаемо внешними

чувствами; другие — будто кроме чувственно воспринимаемого существует также и бытие бестелесное и именно в области бестелесного пребывает истинная сущность.

Эту противоположность двух воззрений Платон ярко изобразил в диалоге «Софист», где излагается беседа между странником из Элеи и Теэтетом. В ходе беседы выясняется, что в философии происходит род борьбы великанов из-за спора друг с другом о сущности (Платон, Софист, 246 А). А именно «одни все влекут с неба и невидимого на землю, обнимая руками просто скалы и дубы. Держась за все подобное, они утверждают, будто существует только то, что допускает возможность прикосновения к себе и ощупывания, и признают тела и сущность за одно и то же, всех же тех, кто говорит, будто существует что-либо бестелесное, они презирают окончательно, не желая ничего другого и слышать» (там же, 246 А—В). Напротив, те, кто вступает с ними в спор, «защищаются весьма предусмотрительно (доводами) сверху, откуда-то из невидимого (мира), решительно настаивая на том, что истинная сущность — это какие-то умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же тех и то, что те признают за истину, они, разлагая в своих исследованиях на мелкие части, называют не сущностью, а каким-то пребывающим в движении бытием» (там же, 246 В—С).

Перед нами первое свидетельство о происшедшей в IV в. до н. э. в Древней Греции борьбе материализма и идеализма.

Хотя до Платона в древнегреческой философии идеализм не существовал как учение осознанное и систематически разработанное, хотя Платон как основатель идеализма оригинален,

но вместе с тем его мышление опирается на элементы, которые могут быть обнаружены в предшествующих Платону философских учениях, религии и мистике.

Немалую роль среди этих учений сыграла философия элейцев, южноиталийских ученых Парменида и Зенона. От них Платон усвоил чрезвычайно важное для всей последующей философии различие между сущностью и явлением — между тем, что существует поистине, и тем, что кажется существующим, но не имеет истинного бытия. Четко формулирует Платон это различие в одном из важнейших поздних своих диалогов — в «Тимее». «Прежде всего, — утверждает Платон, — по моему мнению, надо различать: что всегда существует и никогда не становится и что всегда становится, но никогда не существует» (Платон, Тимей, 27 D).

Платон распространяет это различие на все предметы исследования. Он различает сущность прекрасного и его явление, сущность доброго и его явление и т. д. Из всех подобных сущностей он уделяет наибольшее внимание исследованию прекрасного. И это не удивительно. Платон — великий художник античного мира. Для него вопрос о прекрасном, о его сути, о его критериях — один из наиболее захватывающих. О нем он рассуждает в ряде диалогов: в «Гиппии Большем», «Федоне», «Пире», «Филебе», «Тимее» и др.

Постановка вопроса о сущности очень хорошо раскрывается в диалоге «Гиппий Большой», где излагается спор о прекрасном между Сократом и софистом Гиппием. Сократ представляет и выражает здесь точку зрения самого Платона. Софист же выведен как простоватый, даже глу-

поватый человек, не понимающий платоновской постановки вопроса.

Платон спрашивает софиста о том, что такое прекрасное в своем существе, не зависящем ни от каких частных его проявлений. Гиппий же отвечает наивным указанием на частный случай прекрасного: прекрасное — это красивая девица. Но Сократ тотчас заставляет Гиппия согласиться, что не с меньшей убедительностью должны быть признаны прекрасными и прекрасный конь, и прекрасная лира, и даже прекрасный кухонный горшок. Однако предметы чувственного мира, разъясняет Платон, оказываются и называются прекрасными не в безусловном, но всегда лишь в относительном смысле. Здесь Платон опирается на мысль Гераклита, подметившего относительность всего чувственного. Гиппий оказывается вынужден признать, что всякий предмет будет не безусловно прекрасным или даже вовсе не прекрасным в сравнении с каким-либо другим предметом, превосходящим его в том самом отношении, в каком был признан прекрасным первый.

Из дальнейшего спора выясняется, что Платон ставит вопрос не о вещах, прекрасных в относительном смысле, а о безусловно прекрасном как о таком, которое одно только и сообщает отдельным вещам качество или свойство быть прекрасными. «Я спрашивал, — поясняет Сократ Гиппию, — о прекрасном самом по себе, которое все, к чему бы оно ни присоединилось, делает прекрасным, — и камень, и дерево, и человека, и бога, и любое деяние, любое знание» (Платон, Гиппий Большой, 292 D). Иначе говоря, речь идет о таком прекрасном, которое «нигде, нико-

гда, никому не покажется безобразным» (там же).

Сбиваемый со своих позиций, софист перебирает еще ряд определений прекрасного. Но все они также оказываются несостоятельными. Так, прекрасное не может быть полезным. Ведь полезное всегда может быть таковым только в каком-либо отношении, т. е. никогда не может быть безотносительным. Но прекрасное не может быть и подходящим. Ибо подходящее, по Платону, есть то, что заставляет вещь лишь казаться прекрасной. Однако прекрасное, которого ищет Платон, не есть все лишь кажущееся. «Мы исследовали то, — поясняет Платон, — чем прекрасны все прекрасные предметы, подобно тому как все великое велико своим превосходством» (Платон, Гиппий Большой, 294 В).

И то же относится, по Платону, ко всем другим классам предметов и их свойств. Каждому классу одноименных вещей чувственного мира соответствует в мире вещей, постигаемых умом, некая вечная, не возникающая и не погибающая, безотносительная причина того, что делает вещь именно вещью этого и никакого другого класса. Указать эту причину — значит указать в противоположность явлению истинную сущность вещи.

Но возможно ли такое постижение? Он утверждает, что эта задача хотя и трудна, но разрешима. Она разрешима прежде всего потому, что предмет исследования существует объективно, в самой реальности. Эту безотносительно и объективно существующую причину вещи и ее столь же безотносительных и объективных свойств Платон называет чаще всего «видом» или «идеей».

Ни в одном из своих диалогов Платон не развивает свое учение об «идеях» в полном и систематическом виде. Но и тексты, в которых можно было бы искать ответы на все эти вопросы, находятся в сочинениях Платона, принадлежащих к различным периодам его полувековой философской эволюции. Возможно, что тексты эти обрисовывают не различные стороны единого воззрения Платона, а *различные фазисы* в развитии этого воззрения.

Наконец, тексты самого Платона освещают лишь частичные стороны проблемы. Отчасти же о взглядах Платона по сформулированному выше вопросу мы узнаем не из уст самого Платона, а из свидетельств других философов, например Аристотеля. А именно: Аристотель сообщает, будто в годы старости Платон уже отрицал существование ранее признававшихся им «идей» отношений, а также «идей» вещей, появляющихся в результате ремесленной и художественной деятельности человека.

В диалоге «Парменид», чрезвычайно важном для характеристики учения Платона (если считать его принадлежащим Платону, а не отвергать его подлинность, как это делают некоторые исследователи), доказывается, что при последовательном проведении учения об «идеях» необходимо принимать существование «идей» также и для вещей низменных, безобразных, отвратительных и т. п.

Как бы то ни было, внимательное рассмотрение текстов Платона показывает, что область «идей» представлялась ему не совсем однородной, «одноплановой»: в ней Платон намечает некоторую «иерархию», которая, однако, не сло-

жила у него в четко очерченную систему взглядов.

К области «идей», во-первых, принадлежат «идеи» высших по ценности категорий бытия. Таковы «идеи» *блага, истины, прекрасного, справедливого*. Это «идеи», которые немецкий философ Герbart назвал, говоря о Платоне, «идеями» абсолютных качеств.

Во-вторых, есть у Платона также «идеи» физических явлений и процессов (таких, как «покой» и «движение», «цвет» и «звук», «огонь»).

В-третьих, «идеи» существуют и для отдельных разрядов существ. Есть «идея» животного, «идея» человека и т. п.

В-четвертых, иногда Платон допускает также существование «идей» для предметов, производимых человеческим ремеслом или искусством (таких, как стол, кровать и т. п.).

В-пятых, большое значение в платоновской теории «идей» имели, по-видимому, особенно в исследовании понятий *науки*, «идеи» отношений. Так, доказывалось, что определением или оценкой равенства предполагается существование «равенства самого по себе», т. е. «идеи» равенства, доступной не чувствам, а уму (Платон, Федон, 74 А—75 В).

В понятии об идее у Платона сочетается то, что делает «идею» 1) *причиной* (*aitia*), или источником бытия вещей, их свойств и их отношений; 2) образцом (*paradeigma*), взирая на который демиург творит мир вещей; 3) целью (*telos*), к которой как к верховному благу стремится все существующее.

Но есть в этом понятии и еще один аспект, и притом чрезвычайно важный. В нем «идея» Пла-

тона сближается со смыслом, который это слово — под прямым влиянием именно Платона получило в обиходном словоупотреблении у цивилизованных народов. В этом значении «идеи» Платона уже не само бытие, а соответствующее бытию понятие о нем, замысел, руководящий принцип, мысль и т. п.

У самого Платона на первом плане стоит онтологическое и телеологическое значение слова «идея» в разъясненном выше смысле. Но так как, по убеждению Платона, различию видов бытия строго соответствует различие видов познания, направленного на бытие, то в плане познания «идеи», т. е. истинно сущему бытию, соответствует понятие об этом бытии.

По своему историко-философскому источнику и происхождению гносеологический аспект термина «идея» восходит у Платона к учению Сократа о знании. Именно Сократ определил знание как мысль, и притом как мысль, направленную на родовые, общие черты предмета, т. е. определил знание как общее понятие.

В плане познания бытия и сущностей бытия Платон понятия, или идеи, относящиеся ко многим одноименным вещам, называет «родами» и «видами». «Виды» получаются из «родов» в результате деления «рода», т. е. множества, которое включает в себе «род», на соподчиненные «роду» части его полного объема. В деле познания постоянно возникает задача постигнуть единый, охватывающий все свои частные разряды «род», а также обратная задача: различить все «виды» данного «рода». Рассмотрение области идей необходимо предполагает как искусство восходить к «роду» (соответственно к понятию о классе предметов), так и искусство

различать внутри «рода» входящие в него «виды».

Исследование «идей» есть созерцание умом самих сущностей, а не одних лишь теней сущностей (Платон, Государство, VII, 532 С; 534 В). Исследованием этим предполагается, во-первых, метод восхождения умом до «идей» как до начал. Это метод отыскивания во многом одного (*hen*) или общего (*ta coina*); отыскание единого и общего, будучи достигнуто, приводит душу к тому, что в понятии или посредством понятия душа созерцает саму «идею» в онтологическом смысле слова. Во-вторых, этим исследованием предполагается метод нисхождения, идущего от начал (родов) к видам, или, иначе говоря, метод деления родов на виды.

Характеристика этого двойного метода развита Платоном в «Федре». Здесь первый метод называется соединением, а второй метод — делением (*diairesis*) (Платон, Федр, 249 В—С; 265 D—266 В; 277 В; ср. Государство, VI, 511 В и там же, VII, 533).

Итак, «идеи» Платона — зримые умом фигуры, или формы, вещей. Но сказать, что у Платона «идеи» — формы, еще совершенно недостаточно. «Идеи» — не только сами по себе существующие формы. Платон наделяет их целым рядом важных свойств. Наиболее полная характеристика этих свойств «вида», или «идеи», развита Платоном при исследовании «идеи» прекрасного в диалогах «Федон», «Пир», «Филеб».

По Платону, к созерцанию прекрасного философ поднимается по ступеням. Кто поднимается по ступеням созерцания прекрасного не беспорядочно, но в правильной последовательности, тот в конце этого подъема «увидит нечто уди-

вительно прекрасное по природе» (Платон, Пир, 210 Е). «Он увидит прежде всего, что прекрасное существует вечно, что оно ни возникает, ни уничтожается, ни увеличивается, ни убывает; далее, что оно ни прекрасно здесь, ни безобразно там; ни что оно то прекрасно, то не прекрасно; ни что оно прекрасно в одном отношении, безобразно в другом; ни что в одном месте оно прекрасно, в другом безобразно; ни что для одних оно прекрасно, для других безобразно» (там же, 211 А).

Далее мы узнаем, что перед созерцающим «идею» прекрасного созерцаемое «не представит... в виде какого-либо облика, либо рук, либо какой иной части тела, ни в виде какой-либо речи или какой-либо науки, ни в виде существующего в чем-либо другом, например, в каком-либо живом существе, или на земле, или на небе, или каком-либо ином предмете» (там же, 211 А—В).

Опираясь на эту характеристику, можно установить ряд важных признаков платоновского определения прекрасного, и не только его одного, но и признаков каждого «вида» («эйдоса»), каждой «идеи». Эти признаки — объективность бытия «идеи», ее безотносительность, независимость от всех чувственных определений, от всех условий и ограничений пространства, времени и т. д.

«Идея» противопоставляется у Платона всем ее чувственным аналогам, подобиям и отображениям в мире вещей, воспринимаемых нами посредством чувств. Чувственные вещи необходимо изменчивы и преходящи, в них нет ничего прочного, устойчивого, тождественного, постоянного. Эта непрерывная текучесть, изменчивость чув-

ственных вещей раскрывается в ряде диалогов Платона, в том числе в «Федоне». «А что мы скажем, — спрашивает здесь Сократ Кебета, — о многих прекрасных вещах, ну, допустим, о прекрасных людях, или плащах, или конях, что мы скажем о любых других вещах, которые называют тождественными или прекрасными, короче говоря, обо всем, что одноименно вещам самим по себе? Они тоже неизменны или, в полную противоположность тем, первым, буквально ни на миг не остаются неизменными ни по отношению к самим себе, ни по отношению друг к другу?» — «Они все время меняются», — отвечает Кебет (Платон, Федон, 78 E).

Напротив, «идея» прекрасного, т. е. прекрасное само по себе, истинно-сущее прекрасное, не подлежит — так утверждает Платон — никакому изменению или превращению, идея эта совершенно тождественна самой себе и есть вечная сущность. «То бытие, существование которого мы выясняем в наших вопросах и ответах, — спрашивает Сократ, — что же оно всегда неизменно и одинаково или в разное время иное? Может ли, равное само по себе, прекрасное само по себе, все вообще существующее само по себе, то есть бытие, претерпеть какую бы то ни было перемену? Или же любая из этих вещей, единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях ни малейшей перемены не принимает?» — «Они должны быть неизменны и одинаковы, Сократ», — отвечает Кебет (там же, 78 D).

Как «идея» прекрасное есть сущность, чувственно не воспринимаемая. Платон характеризует сущность, например сущность прекрасного,

как *безобразную, бесформенную*. Такими чертами характеризуется истинносущее в «Федре». Это не лишенность формы, или безусловное отсутствие формы, а *нечувственный* характер образа, или формы. По разъяснению Платона, в этом диалоге местопребывание «идей» — не чувственно зримые, а «наднебесные места» (*hyperaganiai topos*). Эти места «занимает бесцветная, бесформенная, неосязаемая сущность (*hē gar achrōmatos te cai ashēmatistos cai anaples oysia ontōs oysa*), подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — разуму» (Платон, Федр, 247 С).

Только несовершенство нашего способа мышления, только привычка к чувственному восприятию внушает нам, по Платону, ошибочное представление, будто «идеи» находятся в каком-то пространстве подобно чувственным вещам, которые представляются нам как обособленные друг от друга. Согласно утверждению Платона, источник этой иллюзии — *материя*. Под «материей» Платон понимает, собственно говоря, не вещество, а постигаемый каким-то «незаконным рассуждением» род пространства, причину обособления единичных вещей чувственного мира. Взирая на этот род пространства, «мы точно грезим и полагаем, будто все существующее должно неизбежно находиться в каком-то месте и занимать какое-нибудь пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небе, то и не существует» (Платон, Тимей, 52 В).

Но взгляд этот, наделяющий «идею» чувственно воспринимаемой формой, по Платону, ошибочен. Вследствие этого взгляда, говорит Платон, даже и освободившись от этой иллюзии, даже и после пробуждения «мы не можем

определенно выражать правду, отличая все эти и сродные им представления от негрязящей, действительно существующей природы» (Платон, Тимей, 52 С).

Форма, какой является «идея», по Платону, не чувственная. Только в несобственном, чрезвычайно неточном смысле к «идеям» Платона могут быть прилагаемы определения пространства, времени и числа. В отношении «идей» они лишь метафоры, уподобления. В строгом смысле слова «идеи», как их понимает Платон, запредельны по отношению к чувственному миру.

Здесь мы достигли точки, остановившись на которой и оплядываясь на ранее изложенное, мы можем характеризовать принципиальную основу философии Платона. Учение Платона есть идеализм, так как, согласно Платону, реально существует не чувственное явление предмета, но лишь его умопостигаемая, бестелесная, не воспринимаемая чувствами сущность.

Но идеализм существовал в истории философии в двух формах; как идеализм субъективный и как идеализм объективный. Для субъективного идеализма реально только то, что является человеку в субъективных формах сознания. Субъективный идеализм антропологичен, он опирается на идеалистически истолкованные формы человеческого сознания. Его принцип хорошо выразил старший современник Сократа Протагор: «Человек есть мера всех вещей: существующих в том, что они существуют, несуществующих в том, что они не существуют»¹ (цитируется по 25).

¹ Тезис Протагора противоречит, однако, его воззрению, также засвидетельствованному, согласно которому в основе природы лежит «текучая материя» (влияние гераклитовского материализма).

Напротив, для объективного идеалиста в основе всех явлений лежат сущности, бестелесные по своей природе, но существующие объективно, независимо от субъекта. Поскольку они бестелесны, учение это — *идеализм*. Поскольку они существуют объективно, это *объективный идеализм*.

Учение Платона об «идеях», конечно, есть учение идеализма объективного. Нечувственная и вместе объективная природа «идеи» четко характеризуется Платоном в диалоге «Филеб» (на примере идеи прекрасного). «Под красотой форм, — разъясняет в этом диалоге Платон, — я пытаюсь понимать не то, что хочет понимать под ней большинство, то есть красоту живых существ или картин; нет, я имею в виду прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности, изготавливаемые при помощи отвесов и угломеров, — постарайся хорошенько понять меня. В самом деле я называю это прекрасным не тем, что прекрасно по отношению к чему-либо, как это можно сказать о других вещах, но тем, что вечно прекрасно само по себе, по своей природе, и возбуждает некоторые особенные, свойственные только ему наслаждения, не имеющие ничего общего с удовольствием от щекотания» (Платон, Филеб, 51 С—D). А несколько ниже, рассмотрев вопрос о видах наслаждения и об отношении наслаждения к благу, Платон объявляет нелепым мнение тех, кто думает, «будто блага и красоты нет ни в телах, ни во многом другом и будто оно заключено только в душе» (Платон, Филеб, 55 В).

Чрезвычайно важно, приступая к ознакомлению с Платоном, понять сразу, что его идеализм не субъективный, а объективный и что, как та-

ковой, он противостоит всякому субъективизму. «Идеи» Платона — не понятия человеческого ума, не формы человеческого сознания, не явления человеческой субъективности. Правда, в учении Платона, чрезвычайно сложном, есть и та сторона, которая приводит Платона к пониманию «идей» («вида») не только как формы или сущности бытия предмета, но также и как понятия об этом предмете. Однако это значение термина «идея» («вид») у Платона не основное, а производное.

Идеализм Платона — учение прежде всего онтологическое. Его гносеологический аспект — вторичный. Но и в плане гносеологическом «идеи» рассматриваются у Платона как идеи о формах бытия, а не сознания, сущности, а не явления. В этом отношении объективный идеализм Платона — исторический прообраз объективного идеализма Гегеля. Абсолютная идея Гегеля прежде всего идея как объективно сущее бытие. Понятием идея становится лишь на определенной ступени своего диалектического развития. Логика Гегеля («Наука логики») начинается не с категорий «понятия», а с категорий «бытия».

Попытаемся теперь пристальнее присмотреться к учению Платона об «идеях». Прежде всего зададимся вопросом, что представляет область платоновских «идей»: некое множество сущностей или их единство? И то и другое. Царство «идей» Платона не просто множество, или сумма, или набор сущностей. Это «упорядоченное» множество, или система. Не входя в подробности своего воззрения, Платон поясняет, что в системе «идей» имеются «идеи» высшие и низшие. Так, одной из высших в системе

«идей» оказывается, по Платону, наряду с «иде-ей» истины идея «прекрасного». Но наивысшая, по Платону, «идея есть не идея истины и не идея прекрасного, а идея блага» (agathon). «Благо, — читаем в одном месте «Государства», — не есть сущность, но по достоинству и силе — стоит выше пределов сущности» (Платон, Государство, VI, 509 В). Оно доставляет познаваемым предметам «не только способность быть познаваемыми, но и способность существовать и получать от него сущность» (Платон, Тимей, VI, 509 В). Оно «непредполагаемое», «начало всяческих» (там же, VI, 511 В).

Учение Платона об «идее» блага как о высшей «идее» чрезвычайно существенно для всей системы его мировоззрения. Оно сообщает философии Платона характер не просто объективного идеализма, но вместе с тем идеализма телеологического. Царство «идей» — царство целесообразности. Именно «идея» блага стягивает все множество идей в некоторое единство. Это единство цели. Порядок, господствующий в мире, есть порядок целесообразный: все направляется к благой цели. Всякое временное и относительное существование имеет целью некое объективное бытие; будучи целью (telos), оно есть вместе с тем благо (agathon) (Платон, Филеб, 53 Е—54 D). Это бытие и есть сущность всех вещей, подверженных генезису (Платон, Политик, 283 D), их образец (Платон, Теэтет, 176 Е).

Все вещи стремятся достигнуть блага, хотя — в качестве чувственных вещей — не способны его достигнуть. Так, для всех живых существ верховная цель — счастье. Но счастье, как разъясняет в ряде диалогов Платон, состоит именно в

обладании благом. Поэтому всякая душа стремится к благу и все делает ради блага.

Но критерий всякого *относительного* блага — благо безусловное. Поэтому из всех учений философии наивысшее, по Платону, — *учение об «идее» блага*. Лишь при руководстве «идей» блага справедливое становится пригодным и полезным. «Без «идей» блага все человеческие знания, даже наиболее полные, были бы совершенно бесполезны» (Платон, Государство, 505 А—В).

Учение об объективной целесообразности, или телеология, Платона тесно связано с его теологией, с его учением о *богах*. Платон не только не скрывает, но сам выдвигает и подчеркивает связь своего идеализма, своей теории «идей» с религией, с мистикой. Существование бога необходимо для самого познания «идей». Для нас идеи непостижимы полностью. Зато они безусловно постижимы для разума бога. Божественный разум предполагает существование божественной жизни (Платон, Софист, 248 Е). Бог не только существо живое, он — совершенно благо (Платон, Тимей, 29 Е). Бог и есть само благо. Направляя все к благой цели, он создает мир по собственному подобию, т. е. согласно «идее» совершеннейшего живого существа (Платон, там же).

Хотя бог — истинное бытие, он необходимо полагает себя в ином бытии, которое уже не истинно. С другой стороны, неистинное бытие, или «инобытие», будучи положено бытием самобытным, необходимо стремится утвердить себя в последнем. Поэтому человек необходимо влечется к божеству. Желая познать благо, он стремится познать бога; желая обладать благом, он стремится стать причастным сущности бога.

Или, как Платон разъясняет в «Законах» (Платон, Законы, 716 А), бог есть и начало всех вещей, и их середина, и конец. Он — начало, так как от него все происходит; он — середина, так как он — *сущность* всего, что имеет происхождение; и он — конец, так как все к нему стремится, как к своей цели.

Иногда Платон, говоря о «благе», приближается к грани агностицизма и даже мистицизма. «Благо» для него, как уже было сказано, превышает бытия и человеческого познания. Но хотя «благо» скрывается во мраке непостижимого, некоторые черты «блага» все же могут быть уловлены. В известном смысле Платон отождествил «благо» с *разумом*. А так как, по Платону, разумность обнаруживается в целесообразности, то «благо» Платон сближает с целесообразным.

В свою очередь целесообразность есть соответствие вещи ее «идее». Поэтому постигнуть, в чем «благо» вещи, — значит постигнуть «идею» этой вещи. Постигнуть же «идею» — значит, свести все многообразие чувственных, причинно обусловленных явлений «идеи» к их сверхчувственному и целесообразному единству, или закону (Платон, Федр, 249 В—С; 265 D—E). Например, чтобы ответить на вопрос, почему для Земли лучше быть шаровидной (или, быть может, наоборот, плоской), почему ей лучше находиться в центре мира (или, быть может, наоборот, вне этого центра), необходимо указать разумное основание того или иного свойства. С этой точки зрения задача объяснения мира состоит в том, чтобы свести все частные законы, действующие в мире, к единому общему, а затем из этого общего вывести все частные (Пла-

тон, Государство, 511 В—С). Таким образом, общий закон вещей оказывается общим для них «благом», а все частные законы — их частными «благами».

В частности, для человека одна из наиболее полных характеристик блага дана Платоном в «Филебе». Здесь в качестве условий человеческого блага указаны: 1) участие в вечной природе «идеи»; 2) воплощение «идеи» в действительности; 3) наличие *разума* и обладание *знанием*; 4) владение некоторыми науками, искусствами, а также обладание правильными мнениями и 5) некоторые виды чистых чувственных удовольствий, например, от чистых тонов мелодии или цветов в живописи (Платон, Филеб, 64 С и 66 А).

Таковы главные черты учения Платона об «идеях». Нетрудно заметить, что учение это должно было порождать ряд вопросов. Чем более определенно характеризовал Платон нечувственную и даже сверхчувственную, идеальную природу «эйдосов», или «идей», тем труднее было ему объяснить, каким образом их сущность может сделаться предметом человеческого познания, да еще вдобавок познания достоверного. Уже постижение «идеи» прекрасного, на котором так часто останавливается Платон, представляет труднейшую задачу. В самом деле, прекрасное как «идея» вечно, чувственные вещи, называемые прекрасными, преходящи: они возникают и погибают; прекрасное само по себе неизменно, прекрасные чувственные вещи изменчивы и т. д.

На первых порах все эти сопоставления, вернее, противопоставления естественно порождают впечатление, что у Платона область «идей» со-

вершению противоположна области чувственных вещей. Нет и не может быть никакого перехода от мира бестелесных «идей» к миру вещей и обратно. Следуя этому первому впечатлению и не принимая достаточно во внимание всю совокупность воззрений Платона, некоторые историки античной философии, в частности исследователи учения Платона, характеризовали это учение как *дуализм* обоих миров — «идей» и «вещей», сверхчувственных идеальных образцов и их чувственных подобий.

Однако глубокое отличие платоновских «идей» от одноименных с ними и обусловленных ими чувственных вещей не есть все же совершенный *дуализм* обоих миров. По Платону, мир чувственных вещей не отсечен от мира «идей»: он стоит в каком-то отношении к миру «идей». Платон пытается как-то характеризовать это отношение. По его собственному выражению, вещи «причастны» «идеям». Миру истинно сущего бытия (*to ontōs on*), или миру «идей», у Платона противопоставлен не мир чувственных вещей, а мир небытия (*τὸ μὲν οὐκ ὄν*). Что же оно такое, это «небытие»? По разъяснению Платона, «небытие» — это «материя». Но под «материей» Платон понимает отнюдь не вещественную основу, или субстанцию вещей. «Материя» Платона, как уже было сказано, — беспредельное начало и условие пространственного обособления множества вещей, существующих в чувственном мире. В образах мифа Платон характеризует материю как всеобщую «кормилицу», как «восприимницу» всякого рождения и возникновения.

Однако «идеи» и «материя», иначе области «бытия» и «небытия», противостоят у Платона не в качестве начал *равноправных* и *равносиль-*

ных. Это не две «субстанции» — духовная и «протяженная» (материальная), как они изображались в XVII в. в философии Декарта. У Платона миру, или области, «идей», нечувственных прообразов, принадлежит неоспоримое и безусловное первенство. Так как «идеи» — истинно сущее бытие, а материя — небытие, то, по Платону, не будь «идей», не могла бы существовать и «материя». Правда, небытие существует необходимо. Более того, необходимость его существования ничуть не меньше необходимости существования самого бытия¹. Однако в связи категорий сущего «небытию» необходимо предшествует «бытие». Чтобы «материя» могла существовать в смысле Платона — в качестве «небытия», т. е. как принцип обособления отдельных вещей и их множества в пространстве, — необходимо существование непространственных «идей» с их сверхчувственной, только умом постигаемой целостностью, неделимостью и единством.

Здесь возникает естественный вопрос: в каком отношении к миру «идей» и к миру «материи» («небытия», «пространства») стоит мир чувственных вещей? Чувственный мир, каким его представляет Платон, не есть ни область «идей», ни область «материи». Он есть нечто «среднее» (to metaxy) между обеими сферами. Впрочем, «срединное» положение чувственных вещей между миром бытия и небытия не следует понимать так, будто, по Платону, над миром чувственных вещей непосредственно возвышается мир «идей». Между областью «идей» и областью вещей у Платона посредствует еще «душа мира», или мировая душа (hē tou cosmoу psychē). Чув-

¹ Положение это, возможно, отражает влияние философии Демокрита и Левкиппа.

ственный мир не непосредственное, но все же *порождение* мира «идей» и мира «материи». При этом мир «идей» есть мужское, или активное, начало, мир «материи» — начало женское, или пассивное, а мир чувственно воспринимаемых вещей — детище обоих.

Мифологически отношение «вещей» к «идеям» — отношение *порожденности*; объясненное в философских терминах¹, оно — отношение «причастности» вещей «идеям». Каждая вещь чувственного мира «причастна» и своей «идее», и «материи». «Идее» она обязана всем, что в ней относится к «бытию», иначе — всем, что в ней вечно, неизменно, тождественно. Поскольку чувственная вещь «причастна» своей «идее», она есть пусть несовершенное и искаженное, но все же ее *отображение*, или *подобие*. Но поскольку чувственная вещь имеет отношение к «материи», к беспредельной делимости «кормилицы» и «восприемницы» всех вещей, она причастна к *небытию*.

Мир чувственных вещей есть, по мысли Платона, область непрекращающегося *становления*. Мир этот, объемлемый *душой мира*, сопричастен бытию и небытию, совмещает в себе противоположные определения *сущего* и *не-сущего*.

Все это сложное построение Платона глубоко уходит своими корнями в почву предшествующей Платону греческой философии. *Парменидовскую* характеристику бытия, истинно сущего Платон перенес на свои «идеи». Это — их вечность, самотождественность, безотноситель-

¹ Впоследствии Аристотель будет оспаривать именно философскую вразумительность и точность платоновских терминов «участие», «причастность» и будет утверждать, что это только пустые метафоры.

ность, независимость от определений и условий пространства и времени, их целостность и единство. Напротив, *гераклитовскую* характеристику бытия Платон перенес на мир чувственных вещей. Это — их непрерывная изменчивость и подвижность, превращение в иное, относительность.

Так как мир чувственных вещей занимает, по Платону, «серединное» положение между областью бытия и небытия, будучи порождением обеих этих областей, то он в какой-то мере соединяет в себе противоположности, он — *единство* противоположностей: бытия и небытия, тождественного и нетождественного, неизменного и изменчивого, неподвижного и движущегося, причастного к единству и множественного.

Учение это указывает путь для последующего развития диалектики. 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».

Конечно, гегелевская диалектика не есть лишь порождение предшествующей ей истории идей. Она явилась в истории философии как отражение понятий философом диалектических черт развития самого бытия. Однако *в том именно виде*, в каком мы знаем гегелевскую диалектику, она никогда не сложилась бы в сознании Гегеля, если бы диалектике Гегеля не предшествовала платоновская диалектика. Философии Платона принадлежит важное место не только в истории идеализма, но, в частности, и в истории *идеалистической диалектики*.

III. УЧЕНИЕ О ЗНАНИИ

Рассмотренный в предыдущей главе логический аспект учения об «идеях» вводит нас в учение Платона о знании. Это учение в свою очередь неотделимо от его учения о душе. Вопрос о знании отнюдь не ставится у Платона ни как отдельная, изолированная, ни тем более как основная проблема философии. Основопологающее значение гносеологическая проблема получила только начиная с XVII в. и только в некоторых направлениях и учениях философии. Конечно, и у Платона имеются исследования и рассуждения (особенно в «Государстве»), посвященные вопросу о знании и о его видах. Однако учение Платона о познании неотделимо от его учения о бытии, от его психологии, от его учения о человеке (антропологии), от его учения о мире (космологии), от его диалектики.

Подчеркнуть зависимость теории познания Платона от других частей его философии, и в том числе от его психологии, необходимо для исправления некоторых неверных толкований учения Платона. В конце XIX в. в Германии появился ряд работ по истории греческой философии, и в частности по Платону, авторы которых отступили от чувства исторической реальности. В первую очередь это относится к исто-

рическим работам неокантианцев марбургской школы. И основатель этой школы Герман Коген, и позже примкнувший к ней Пауль Наторп, и еще позже сложившийся как ученый Эрнст Кассирер написали ряд работ, посвященных Платону и греческой философии. В этих работах, особенно в капитальном труде Наторпа *Platos Ideenlehre*, 1903¹, не только подчеркивается и преувеличивается значение гносеологической проблемы у Платона, но и вся его теория познания сближается с теорией Канта. Порой Платон начинает выглядеть чуть ли не как античный «трансценденталист» марбургского чекана. Исторически это была бесспорная «модернизация» или, как когда-то говорили, «стилизация» Платона под Когена и Канта.

Конечно, у Платона налицо ряд учений, которые могут быть истолкованы как предвосхищение в какой-то мере не только теории врожденных идей Декарта, но даже трансцендентального априоризма Канта. Выделение и анализ этих сторон и тенденций философии Платона правомерны, а мастерское их исследование, бесспорно, останется заслугой историко-философских работ марбургской школы. Однако еще более очевидна дурная тенденциозность сближения Платона с Кантом.

Правомерен и плодотворен подход крупнейшего советского исследователя платонизма проф. А. Ф. Лосева, для которого так называемый трансцендентализм Платона только один, и при

¹ В добавлении ко 2-му изданию этого исследования (*Metakritischer Anhang*), опубликованном в 1920 г., Наторп уже существенно изменяет свою точку зрения на Платона.

всей его важности отнюдь не последний, не завершающий аспект платонизма, но аспект, подчиненный высшим его аспектам, в том числе прежде всего *диалектическому*.

Платоновское учение о познании тесно связано с его учением о душе. Платон видит в душе начало, *посредствующее* между миром нечувственных «идей» и миром чувственных вещей. Высшее целевое назначение души — постижение «идей». Поэтому природа души должна быть сродни природе «идей». Когда душа ведет исследование сама по себе и не встречает препятствий, она «направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно» (Платон, Федон, 79 D). Пребывая в непрерывном соседстве и соприкосновении с постоянным и неизменным, она «и сама обнаруживает те же свойства» (там же, 79 E). Это и есть то ее состояние, которое называют размышлением. Размышляя, душа «решительно и безусловно ближе к неизменному, чем к изменяющемуся» (там же, 79 E). Она в высшей степени *подобна* (*homoiotaton*) «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному в самом себе» (там же, 80 B).

Та душа, которая в течение всей жизни человека умышленно избегала любой связи с телом, остерегалась его и сосредоточивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь, иными словами, посвящала себя истинной философии, — такая душа, говорит Платон, «уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное и, достигши его, обретает блаженство... и — как говорят о посвященных в таинства — впредь навеки поселяется среди богов» (там же, 81 A). В то же время, бу-

лучи самым движением, душа есть нечто вечно подвижное. Но именно поэтому она лишь в высшей степени *подобна* «идеям», но не полностью им тождественна. Она лишь «причастна» свободному от условий времени и не зависящему от изменений бытию. Одновременно она причастна также и становлению (*genesis*). Высшая природа души дана в сращении с чувственными склонностями, а эти склонности направлены на преходящее. В нашем мире душа напоминает морского полубога Главкона, сына Сизифа и Меровы. В этом Главконе, нынешнем обитателе моря, трудно узнать его истинную прежнюю природу. Из прежних частей его тела «одни переломались, другие стерлись и совершенно испорчены волнами, иные же приросли вновь, образовавшись из раковин, морских мхов и кремней,— до того, что его природа стала походить гораздо скорее на звериную, чем на прежнюю. Так созерцаем мы и душу, исполненную множеством зол» (Платон, Государство, 611 D).

Развитие этой мысли о «серединном» положении души между миром чистого бытия и миром обусловленных телом страстей и желаний сложилось у Платона в учение о *тройном* составе души.

Не легко решить вопрос, откуда Платон мог почерпнуть идею этого тройного деления. Диоген Лаэртций, автор богатого сведениями жизнеописания древних греческих философов и изложения их учений, полагает, будто первым наметил его Пифагор. Но уже Эдуард Целлер высказал соображение, что приписанная Пифагору классификация частей или способностей души возникла в работах поздних пифагорейцев и носит следы влияния Платона (26).

С другой стороны, сохранилось сообщение Стобея об ученике Пифагора Арезе Кротонском, который будто бы наметил учение, согласно которому душа человека состоит из трех частей. Части эти — ум (*noos*), аффективное, или страстное, начало (*thymōsis*) и начало желания (*epithymia*). В соответствии с этим и Платон различает в душе («Государство», IV, 435 С; 441 С; IX, 580 Е) три части: 1) разумную (*to logisticon*), 2) аффективную (*to thymoeidēs*) и 3) вожделеющую (*to epithymēticon*). Уже у пифагорейцев классификация душевных функций сопровождалась наивными указаниями на области их телесной локализации. Так поступает и Платон: ум он помещает в голову, аффективное начало — в груди, а начало вожделения — ниже грудобрюшной преграды, в печени.

А в «Федре» (246 А) учение о душе связывается у Платона одновременно и с мифологическими мотивами его космологии и антропологии, и с его теорией знания. Здесь Платон, пользуясь образом мифа, уподобляет «идею» души соединенной силе, состоящей из крылатой колесницы и возничего. Возничий управляет парой коней, из коней его один прекрасен и благороден и происходит от таких же, другой противоположен этому и происходит от противоположных. Отсюда и управлять ими неизбежно тяжело и трудно.

Знание, по Платону, относится к бесцветной, бесформенной и неосязаемой сущности, зримой только для одного кормчего души — разума (Платон, Федр, 247 С—D).

Увидев с течением времени сущее, душа бывает довольна этим. Созерцая истину, она пи-

тается ею и предается радости. Следуя за шествием богов, души, наиболее способные следовать за божеством и уподобившиеся ему, увлекаются вращательным движением неба. Во время этого круговращения душа созерцает знание — не то знание, которому присуще рождение, и не то, которое не изменяется при изменении того, что мы называем знанием теперь существующего, но то, которое заключается в том, что существует как действительно существующее (Платон, Федр, 247 D—E).

Для психологии Платона характерно, что души различных людей он представляет — и в отношении нравственных доблестей, и в отношении способности к познанию — далеко не однородными и не равноценными. Даже души, наиболее способные следовать за божеством и уподобившиеся ему, с трудом созерцают сущее, так как «возничию» этих душ приводятся в смятение «конями». Другие души, направляясь вслед за богами вверх, на крайний поднебесный свод, то поднимаются, то опускаются и, так как кони сильно рвутся, одно видят, другого не видят. Все остальные, стремящиеся следовать к высшей области, вследствие бессилия своего носятся в поднебесном пространстве, пытаясь опередить друг друга. Вследствие порочности «возничих» у многих душ ломаются крылья. Все такие души, несмотря на большие труды, уходят, не достигнув созерцания сущего, и, уйдя, довольствуются пищей, в основе которой лежит представление (Платон, Федр, 248 B).

Душа, никогда не видевшая истины, не примет человеческого образа. Ибо человек должен понимать истину на основании того, что называется идеей. Исходя из многих чувственных

восприятий, он переходит путем логического рассуждения к единому (Платон, Федр, 249 В).

Путь к усмотрению этого единства лежит, по Платону, через *воспоминание* (anamnēsis). «Это единое, — поясняет Платон, — есть воспоминание о том, что некогда наша душа видела, когда она с богом шествовала, сверху смотрела на то, что мы называем теперь существующим, и «ныряла» в действительно сущее» (Платон, Федр, 249 В—С).

Отсюда Платон делает вывод, что одно только размышление человека, любящего мудрость, способно окрыляться: при помощи *памяти* такой человек всегда пребывает по возможности при том, будучи при чем божество оказывается божественным (там же, 249 С).

Учение, здесь сформулированное в образах мифа, более обстоятельно развивается (в плане теории познания) в диалогах «Теэтет» и «Менон». Предмет «Теэтета» — именно вопрос о *существовании знания*. Платон поясняет, что ему важно выяснить не то, какие существуют *частные* виды знания, а то, что такое знание *само по себе* (Платон, Теэтет, 146 Е). Диалог не дает *положительного* ответа на вопрос, но последовательно рассматривает и опровергает три выдвинутых философами, но несостоятельных с точки зрения Платона, решения этого вопроса. Это: 1) взгляд, согласно которому знание есть *чувственное восприятие*, 2) взгляд, согласно которому знание — *правильное мнение*, и 3) взгляд, согласно которому знание — *правильное мнение со смыслом*.

Чтобы исследовать, а затем опровергнуть отождествление знания с чувственным восприятием, Платон рассматривает теоретическую

основу этого отождествления. Она состоит в учении о безусловной текучести всего существующего и о его безусловной относительности. При этом Платон метит не в Гераклита с его учением о непрерывном потоке, а в Протагора. Доводы Платона в первую очередь направлены против знаменитого тезиса Протагора о человеке как о мере всех вещей: «мерой», возражает Платон, может быть только человек, уже обладающий знанием. Далее против учения Протагора и его единомышленников о безусловной текучести всего являющегося выдвигается возражение, согласно которому защитники этого учения лишены возможности точно указать, что именно движется, или течет: все ускользает от определения в вечном и безусловном потоке движения (*Платон, Тезет, 182 В*). Наконец, Платон указывает, что при безусловной текучести всего познание оказывается невозможным еще и потому, что посредством одних лишь чувственных восприятий невозможны умозаключения, без которых, однако, не достигается никакое знание о сущности. Ответ на вопрос, что такое знание, необходимо искать в том, что получает душа, когда осуществляет рассмотрение сущего сама по себе (*Платон, Тезет, 187 А*).

Необходимое для подлинного знания единство принципиально не может быть найдено в области чувственных восприятий, так как в этой области все течет и все лишено необходимой определенности.

Так обосновывает Платон вывод, согласно которому чувственному, как текучему, необходимо должно предшествовать нечто уже не текучее, и не чувственное, а потому и знание не

может быть тождественно чувственному восприятию.

Но знание, во-вторых, не может быть и «правильным мнением» (*hē alēthes doxa*). Опровержению этого утверждения посвящены в «Теэтете» страницы 187 А—201 С.

Утверждение это предполагает, будто возможно не только «правильное» (т. е. истинное) мнение, но и мнение *ложное*. Однако, по Платону, это не так. Он доказывает, что тот, кто имеет ложное мнение, не может пребывать во лжи *безусловно*: для него по крайней мере *что-то истинно* (если он знает, что его мнение ложно) или даже *все истинно* (если он не знает, что мнит ложно). С другой стороны, из *предмета* ложного мнения также нельзя вывести никакой лжи.

Ложное мнение нельзя представить себе и как такое мнение о существующем, которое мыслит его как *другое* существующее. Для такого мышления была бы необходима различающая и сравнивающая деятельность рассудка, а так как сравниваемые предметы различны, то и при этом условии ложь не может возникнуть.

Итак, ложное мнение невозможно. Но если это так, то нельзя говорить о соотносительном с ним *истинном* мнении. Отсюда получается вывод, что знание нельзя определять как «правильное мнение».

По Платону, лжи вообще не может быть ни в каких ощущениях и ни в каких чувственных образах. Здесь Платон предвосхищает утверждение, которое позднее вслед за ним разовьет в своих логических работах Аристотель, а в новое время — Декарт. По Платону, ложь впер-

вые появляется только тогда, когда возникает вопрос о том, как следует *соединять* то, что мы *ощущаем* и *представляем*, с тем, что мы *знаем*. Вообще никакое определение лжи, по Платону, невозможно, если ему не предшествует определение самого знания (*Платон, Теэтет, 199 С—200 D*).

Мы пришли, таким образом, к выводу, что ложное мнение невозможно. Но знание нельзя определить, думает Платон, и просто как *истинное* мнение — независимо от соотносительности мнения истинного с мнением ложным. Платон обосновывает этот тезис, сравнивая сообщение *истины* с внушением *убеждения*. Внушение убеждения равносильно внушению *мнения*. Такова обычная цель речей оратора или судьи. Если при этом судья выскажет правду, то внушаемое им мнение, конечно, будет и *истинным*. Но из этого примера как раз и видно, что *знание* и *правильное* мнение отнюдь не одно и то же.

В-третьих, некоторые утверждают, будто знание не просто «истинное мнение», а «истинное мнение со смыслом» (*doxa alēthēs meta logou epistēmē*). Опровержению этого утверждения в «Теэтете» посвящаются страницы 201 С—210 А.

Сначала Платон анализирует примеры, из которых как будто видно, что одно «истинное мнение» еще не дает *знания* и что для возникновения знания к истинному мнению должно присоединиться еще нечто — «смысл». Так отдельные звуки С и О еще не образуют слога СО: чтобы возникло знание слога, к простому сочетанию звуков должно присоединиться *предварительное* осознание их единства и целостности в «эйдосе» («виде») слога.

Если теперь мы зададимся вопросом, что же такое соединение элементов со смыслом, то придется выяснить само понятие «смысла». Исследование это приводит к выводу, что знание не может быть определено и как «соединение истинного мнения со смыслом». Как бы ни понимать «смысл», то ли как выражение в слове (*logos*), то ли как перечисление элементов, то ли как указание на отличительный признак, прибавка «смысла» к «правильному мнению» не создает и не может создать того, что зовут *знанием*.

Таким образом, знание не есть ни ощущение, ни правильное мнение, ни соединение правильного мнения со смыслом. Во всех случаях *знание* следует отграничить от чувственности и рассматривать не как порождение чувственных образов и представлений, а как *предшествующее* им условие. «Теэтет» Платона подводит плотную к мысли, что знание должно быть *соединением, синтезом* чувственности и ума и что именно ум осмысливает элементы чувственного опыта.

Каким образом возможен этот синтез различных и отграниченных друг от друга деятельности чувств и ума? В решении этой задачи новую ступень исследования представляет диалог «Менон». Он не велик по объему, но важен для понимания учения Платона о знании.

Непосредственный предмет «Менона» — определение существа *добродетели*. Какими бы частными признаками ни определялась добродетель, существенно, что о добродетели имеется некое *общее понятие*. Научиться самой добродетели невозможно. Зато изучимо и обязательно должно быть изучено *знание* о добродетели.

Как и в «Теэтете», в «Меноне» сопоставляются «правильное мнение» и «знание». В из-

вестном смысле «правильное мнение» вполне правомерно. Оно может управлять совершением любого дела не хуже знания, с не меньшей пользой. Так, политики, например Фемистокл, правят городами, основываясь не на знании, а на правильном мнении.

Однако *знание* все же — и, по Платону, с полным на то основанием — ценится *значительно* выше правильного мнения. Эту разность оценки Платон поясняет при помощи аналогии со статуями Дедала: статуи эти, «пока не связаны, бегут и убегают, а связанные стоят неподвижно» (Менон, 97 D, пер. А. Ф. Лосева). То же следует сказать и о правильных мнениях. Пока они остаются постоянны, они хороши и производят доброе. Но все дело в том, что они не могут («не хотят») долго оставаться неизменными. Они «убегают» из человеческой души и потому лишены ценности, до тех пор пока кто-нибудь не свяжет их размышлением о причине. Такое «связывание» Платон называет *припоминанием*.

В платоновском понятии «припоминания» необходимо разобраться. На первый взгляд может показаться, будто, заговорив о «припоминании», Платон покидает почву трезвого философского исследования и всецело отдается во власть мифотворческой фантазии. Выведенный в «Меноне» Сократ предлагает мальчику, никогда не изучавшему геометрии, решить задачу удвоения данного квадрата. Посредством искусно поставленных вопросов он наводит мальчика на правильное решение поставленной перед ним задачи. Из этого факта тотчас извлекается философский вывод: «Получается, что в человеке, который не знает чего-нибудь, жи-

вут верные мнения насчет того, чего он не знает... Теперь эти мнения зашевелились в нем, словно сны... При этом он все узнаёт, хотя его будут не учить, а только спрашивать, и знания он найдет в самом себе... А ведь найти знания в самом себе — это и значит припомнить, не так ли? — Конечно. — Значит, то знание, которое у него есть сейчас, он либо когда-то приобрел, либо оно всегда у него было... Если оно всегда у него было, значит, он всегда был знающим, а если он когда-либо приобрел, то уж никак не в нынешней жизни... А если он приобрел их (знания. — В. А.) не в нынешней жизни, то разве не ясно, что они появились у него в какие-то иные времена, когда он и выучился [всему]?.. А поскольку и в то время, когда он уже человек, и тогда, когда он им еще не был, в нем должны жить истинные мнения, которые, если их разбудить вопросами, становятся знаниями, — не все ли время будет сведущей его душа? Ведь ясно, что он все время либо человек, либо не человек... Так если правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна, то не следует ли нам смело пускаться в поиски и припоминать то, чего мы сейчас не знаем, то есть не помним?» (Платон, Менон, 85 С—86 С, пер. А. Ф. Лосева).

Мифологическая подоснова этого воззрения очевидна. По убеждению Платона, сближающему его с орфиками и пифагорейцами, душа наша бессмертна. До того как она вселилась на Землю и приняла телесную оболочку, она будто бы созерцала истинно сущее бытие. Она сохранила о нем знание даже под гнетом земных чувственных впечатлений, удаляющих от постижения истинно сущего.

Воззрение это, конечно, миф идеалиста или мистика. Но в оболочке этого мифа выражено и философское содержание. Это мысль о связи всех знаний, которая отражает всеобщую связь всех вещей: «Раз все в природе друг другу родственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, — люди называют это познанием, — самому найти и все остальное, если только он будет мужествен и неутомим в поисках...» (Платон, Менон, 81 D).

В «Теэтете» Платон отграничил знание от чувственных впечатлений. Здесь же он показал, что наряду со знанием существуют неясные и нерасчлененные акты «мнения», также опирающегося на чувственные впечатления. В «Меноне» теория познания Платона делает следующий шаг. Здесь знание еще более резко, чем в «Теэтете», отграничено от чувственности, а «истинное мнение» отделено от «мнения» просто. В этом диалоге, кроме того, показано, каким образом в знании впервые происходит синтез истинного мнения с чувственностью. Происходит этот синтез посредством того, что Платон называет «связыванием» всегда текучей чувственности: «Будучи связанными, мнения становятся, во-первых, знаниями и, во-вторых, устойчивыми. Поэтому-то знание ценнее правильного мнения и отличается от правильного мнения тем, что оно связано» (Платон, Менон, 97 D — 98 A).

Следующий этап в исследовании вопроса о знании — диалог «Пир». В нем, так же как в «Теэтете» и «Меноне», рассматривается вопрос о связи знания с чувственностью. «Правильное мнение» толкуется здесь как постиже-

ние, занимающее *середину* между знанием и чувственностью. Понятие «середины» — важное понятие философии Платона. На его значение указал в своих исследованиях учения Платона профессор А. Ф. Лосев. В широком смысле платоновская «середина» — диалектическое *опосредствование*, категория *перехода* связи.

В «Пире» *знание и чувственность* сближены, по-видимому, до полного слияния, до неразличимости. Но это их сближение представлено не столько как результат философского анализа, сколько в *образах мифа*. Мифологическим воплощением середины представлен демон любви и творческого порождения Эрот. Сын богатства и бедности, Пороса и Пеннии, Эрот соединяет, совмещает в себе качества отца и матери. Он ни бессмертен, ни смертен, ни богат, ни нищ, он стоит посередине также между мудростью и невежеством (Платон, Пир, 203 В — 204 А).

Особенность «Пира», делающая этот диалог *новой* после «Теэтета» и «Менона» ступенью в развитии вопроса о знании, как это прекрасно показал проф. А. Ф. Лосев, в том, что единство знания и чувственности толкуется в «Пире» не как «фиксированное», а как единство в *становлении*: «Бессмертное и смертное, вечное и временное, идеальное богатство и реальная скудость, знание и чувственность, красота и безобразие — объединились здесь в одну цельную жизнь, в одно совокупное порождение, в один самостоятельный результат, в одно становящееся тождество» (14, стр. 400).

При этом становление, о котором говорит «Пир», происходит, как подчеркнул А. Ф. Лосев, главным образом в сфере знания: Эрот «Пира» — Эрот *познавательного* и созерцатель-

ного восхождения; поучение Диотимы, излагаемое ею Сократу, — поучение о том, какой путь познания необходим, чтобы достичь интуиции прекрасного, а сама эта интуиция в значительной мере характеризуется как интуиция ума. Воспитание чувств, которым сопровождается познавательное восхождение, образует, если так можно выразиться, лишь сопутствующий «обертон».

Сказанным анализ знания у Платона не ограничивается. В «Государстве» единство знания и чувственности, данное в «Меноне» и «Пире», Платон представляет с еще более высокой точки зрения. «Государство» и изображает становление знания в образах мифа, и развертывает анализ вопроса об отношении между бытием и знанием, об отношении знания и бытия к *благу*.

Введением в анализ всех этих вопросов является миф, которым открывается VII книга «Государства». Это знаменитый миф о *пещере*. Платон приглашает нас вообразить следующую картину: люди находятся в огромной подземной пещере, которая имеет сверху выход для света. Они живут в ней с детства, скованные по ногам и по шее — так, что могут видеть только то, что находится перед ними, не имея возможности поворачивать голову вокруг. До этих узников доходит свет от огня, горящего далеко вверху и позади них. Между этим огнем и узниками проходит на высоте дорога, а против дороги построена наподобие ширм стена. Мимо стены идут люди. Они несут возвышающиеся над стеной разнообразные предметы: сосуды, статуи, фигуры. Одни из путников разговаривают, другие молчат.

Вся эта воображаемая картина, по Платону, — подобие нашей человеческой жизни, точнее, нашего человеческого познания. Мы — узники в пещере. Мы видим не самые вещи, а тени от вещей, падающие на стену пещеры. Мы называем только видимые нами тени, но воображаем, будто называем самые вещи.

Теперь представьте себе, приглашает нас Платон, будто кто-то развязал обитателей пещеры, заставил их встать, поворачивать шею, ходить и смотреть на свет. Что бы при этом испытали освобожденные? Они испытали бы от внезапно поразившего их блеска только чувство боли и бессилия взирать на то, тени чего они видели прежде. Им казалось бы, будто тени, виденные ими тогда, более истинны, чем то, на что они пытаются взирать теперь.

Вообразим далее, будто кто-то стал такого развязанного узника силой увлекать вверх по крутому всходу и не отпускал до тех пор, пока не вытащил его на солнечный свет. Насильно увлекаемый таким образом узник страдал бы, досадовал на увлекающего его ввысь, и, когда он вышел бы на свет, его ослепленные блеском глаза даже не могли бы видеть истинно существующие предметы.

Из всего представленного в этом мифе Платон извлекает вывод, прямо относящийся к познанию. Чтобы созерцать горнее, заключает он, понадобилась бы привычка к восхождению, упражнение в созерцании. Сначала раскованному узнику было бы легко смотреть только на тени, затем на отражающиеся в воде фигуры людей и других предметов и только в последнюю очередь на самые предметы. Упражняющийся в созерцании освобожденный узник ви-

дел бы находящиеся на небе светила и самое небо легче ночью, взирая на сияние звезд и луны. И только в завершение всех упражнений он оказался бы способным созерцать солнце — не изображение его на воде, а солнце само по себе. Только пройдя весь этот путь восхождения к свету, раскованный узник, вышедший из пещеры, смог бы познать солнце, т. е. заключить о нем, что оно, в видимом месте всем управляя, есть некоторым образом причина всего, что усматривали его товарищи, когда сидели скованные во мраке пещеры.

Кто достиг такого освобождения, тот не станет завидовать людям, которые, находясь в пещере, выдавали за знание свое созерцание чувственно воспринимаемых теней истинно сущего. Он уже не будет мечтать о почестях и похвалах, какие узники в пещере воздавали друг другу, и о наградах, которые давались тому, кто с проницательностью смотрел на проходящее и внимательно замечал, что обычно бывает прежде, что потом, что происходит вместе, и, основываясь на этом, угадывал, что имеет быть (Платон, Государство, VII, 514 А — 516 D).

«Этот-то образ, — заключает Платон, — надобно весь прибавить к тому, что сказано прежде, видимую (т. е. чувственную. — В. А.) область зрения уподобляя житью в узилище, а свет огня в нем — силе солнца» (Государство, VI, 517 А — В).

Все это воззрение на знание теснейшим образом связано с учением о «благах». По Платону, идея «блага» не есть ни бытие, ни знание, но начало, которым порождаются и бытие и знание. Также и эту свою мысль Платон поясняет аналогией со зрением. Создатель чувств поро-

дид и силу видеть, и силу, или способность, быть видимым. Но чтобы увидеть, например, цвета, необходимо, чтобы к этим двум силам, или «родам», присоединился третий род — свет. Но свет исходит от Солнца. Хотя Солнце не само зрение, оно есть его *причина* (Платон, Государство, VI, 507 D — 508 A — B).

Применим сказанное о зрении к познанию. То же самое значение, которое принадлежит благу «в мыслимом месте» по отношению к уму и к созерцаемому умом, принадлежит и Солнцу «в видимом месте» по отношению к зрению и зримому. Душа познает, направляясь на то, что озаряется истиной и сущим. Но если она вращается в том, что покрыто мраком, она рождается и погибает, руководится мнением и тупеет. Именно это, доставляющее истинность познаваемому и сообщающее силу познающему, следует, по Платону, называть идеей *блага*, а также причиной *знания* и истины, поскольку она постигается умом. Считать свет и зрение солнцеподобными справедливо, но считать их самим Солнцем несправедливо. И точно так же признавать знание и истину благовидными справедливо, но считать которое-либо из них самым благом несправедливо. Ибо природу блага надлежит ставить и выше знания, и выше истины (Ср. Платон, Государство, VI, 508 E — 509 A).

Рассматривая «виды», или «идеи», философ может или рассматривать их реализацию в мире вещей, или, напротив, подниматься в мысли до их начала, пребывающего выше всякого знания. В *первом* случае душа использует «идеи» в качестве «гипотез», или «предположений»: разделяя род на виды, душа «принуждена

искать... на основании предположений, пользуясь разделенными тогда частями как образами и идя не к началу, а к концу» (Государство, VI, 510 В). Это как бы путь вниз: от «идей» к вещам. Так поступают, «когда ваяют или рисуют; все это — тени и образы в воде. Пользуясь ими как образами, люди стараются усмотреть те, которые можно видеть не иначе как мыслью» (там же, 510 Е).

Род познаваемого, постигаемый не чувствами, не воображением, а только мыслью, Платон называет «мыслимым» (νοῦτον). В «мыслимом», поясняет Платон, имеются две «части». Для отыскания первой части душа вынуждена основываться на предположениях и не доходит до начала, так как не может подняться выше предположений, но пользуется самыми образами, или подобиями, отпечатлевающимися на земных предметах (Платон, Государство, VI, 511 А).

И есть вторая часть мыслимого, второй случай рассмотрения «идей». В этом случае душа идет не к «концу», а к «началу»: она сводит все «гипотезы» к идее «блага», как к тому, что пребывает выше всех «предположений». «Узнай же теперь, — говорит Платон, — и другую часть мыслимого... ее касается ум силою диалектики, делая предположения, — не начала, а в существенном смысле предположения, как бы ступени и усилия, пока не дойдет до непредполагаемого, до начала всяческих. Коснувшись же его и держась того, что с ним соприкасается, он таким образом опять нисходит к концу и уже не трогает ничего чувственного, но имеет дело с эйдосами через эйдосы, для эйдосов и оканчивает на эйдосах» (Платон, Государство, VI, 511 В — С, пер. А. Ф. Лосева).

Это понимание «блага» выводит мысль за пределы одного лишь познания. Платоновское «благо» (to agathon) — и знание и бытие, точнее говоря, оно *выше* знания и блага. По отношению к знанию и бытию «благо» мыслится как совмещающее в себе *противоположные* определения. Оно *имманентно* по отношению к бытию и знанию, так как оно их источник и их основная сила. В то же время оно *всецело трансцендентно* по отношению к бытию и знанию.

ВИДЫ ЗНАНИЯ

Так решается вопрос об отношении знания и бытия к благу. Учение это — классический образец идеалистической объективной телеологии, т. е. учения о целесообразности на основе объективного идеализма. К нему восходят все последующие учения о целесообразности от Аристотеля до Шеллинга и Гегеля.

Но в той же VI книге «Государства» Платон развивает понятие о *видах знания*. Основное деление классификации Платона — деление знания на *чувственное* и *интеллектуальное*. Чувственное знание — *низший* вид, интеллектуальное — *высший*. Каждая из этих сфер в свою очередь делится на «мышление» (poēsis) и «рассудок» (dianoia).

Под «мышлением» Платон понимает деятельность одного лишь ума, свободную от примеси чувственности, непосредственно созерцающую интеллектуальные предметы. Это та деятельность, которую Аристотель назовет впоследствии «мышлением о мышлении» (poēsis poēseōs), а неоплатоники — вслед за Платоном — *интеллектуальной интуицией* («умным видением»).

Тот же термин используют впоследствии Фихте и Шеллинг. Даже Гегель, отвергший этот термин, отнюдь не отрицал существования непосредственного интеллектуального созерцания предметной истины. Все эти идеалисты, начиная с Платона, полагали, будто, находясь в сфере интеллектуальной интуиции, познающий пользуется умом ради самого ума.

Второй вид интеллектуального знания — «рассудок». Под «рассудком» Платон понимает такой вид интеллектуального знания, при котором познающий также пользуется умом, но уже не ради самого ума, а для того, чтобы понимать чувственные вещи. «Рассудок» Платона уже не непосредственный, не интуитивный, а опосредствованный, «дискурсивный» вид знания. И в сфере «рассудка» познающий применяет интеллектуальные «эйдосы», но применяет их только в качестве «гипотез». Рассудок, согласно Платону, действует *между* сферами ума и мнения. Он ниже ума и выше ощущений.

Чувственное знание Платон также делит на две области: «веру» (pistis) и «подобие» (eikasía). Посредством «веры» мы воспринимаем вещи в качестве существующих и утверждаем их в этом качестве. «Подобие» — вид уже не *восприятия*, а *представления* вещей, или интеллектуальное действие с чувственными образами вещей. От «мышления» оно отличается тем, что здесь нет действия с чистыми «эйдосами». Но «подобие» отличается и от «веры», удостоверяющей существование. «Подобие» — мыслительное построение, основывающееся на «вере».

С этими различиями у Платона тесно связано различие знания и мнения. Знает тот, кто

любит созерцать истину. Например, знает прекрасное тот, кто мыслит о самих прекрасных вещах, кто может созерцать как само прекрасное, так и причастное ему, кто причастного не принимает за само прекрасное, а самого прекрасного не принимает за всего лишь причастное ему. Мысль такого человека справедливо назвать знанием (*gnōmē*).

В отличие от знающего обладатель мнения любит прекрасные цвета, образы, звуки, но его ум бессилён видеть и любить природу самого прекрасного. *Мнение* не есть незнание, но оно не есть и знание: оно темнее знания и яснее незнания (*Платон, Государство, V, 478 C—D*). Так, о тех, кто усматривает многое справедливое, но самого справедливого не видит, правильно будет сказать, что они обо всем *мнят*, но не *знают* того, о чем имеют мнение. И напротив, о тех, кто созерцает само неделимое и всегда себе равное, справедливо сказать, что они *всегда знают* всё это, но не *мнят*.

В отличие от мнения знание есть *потенция*, особый род существующего. Род этот характеризует *направленность*: знание направляется к своему предмету, и всякая потенция, направляющаяся к одному и тому же и делающая одно и то же, называется той же самой в отличие от всякой, направленной на иное и делающей иное.

Математические предметы и *математические* отношения Платон выделяет в особый вид бытия и соответственно в особый предмет знания. В системе видов знания математическим предметам также принадлежит некое «серединное» место. Это место между областью «идей» и областью чувственно воспринимаемых вещей, а также областью их отображений.

«Идеи» постигаются только посредством знания, и знание возможно только относительно «идей». Это развитие учения элейцев, которые полагали, что истинно сущее бытие, и только оно одно, постигается разумом.

В отличие от «идей» математические предметы и математические отношения постигаются посредством рассуждения, или размышления рассудка. Это и есть второй вид знания.

Чувственные вещи постигаются посредством мнения (*doxa*). О них невозможно достоверное знание, их нельзя постигнуть с помощью рассуждения; если их можно постигнуть, то лишь недостоверно, лишь гипотетически.

Итак, размышление, направленное на математические предметы, занимает, по Платону, *середину* между подлинным знанием и мнением. Почему же математические предметы занимают такое положение?

Дело в том, что, по Платону, математические предметы родственны и вещам, и «идеям». Предметы эти как «идеи» неизменны; природа их не зависит от отдельных экземпляров, представляющих их в чувственном мире. Например, природа треугольника не зависит от того, какой частный треугольник мы станем рассматривать. Но вместе с тем, поясняет Платон, математики вынуждены прибегать для достижения своих предметов к помощи отдельных фигур. Фигуры же эти рисуются или представляются посредством *воображения*. Именно поэтому математическое знание не есть знание, совпадающее с тем, при помощи которого постигаются «идеи». Оно совмещает в себе черты истинного знания с некоторыми чертами мнения.

Разумное постижение истинно сущих родов бытия, или «идей», — совершеннейшее знание — Платон называет «диалектикой».

Для Платона диалектика — это не логика только, хотя в ней есть и логический (и даже формально-логический) аспект; это не учение о познании только, хотя в ней есть и гносеологический аспект; это не учение о методе только, хотя в ней есть и аспект метода. Диалектика Платона прежде всего учение о *бытии*. Идеализм Платона, так же как и его теория познания и диалектика, имеет явно выраженный онтологический характер. «Идеи» Платона прежде всего истинно сущие роды бытия. В соответствии с этим «диалектика», как ее понимает Платон, это прежде всего учение об онтологических прообразах, образцах и причинах вещей чувственного мира. Поэтому «диалектика» Платона соприкасается не только с его учением о душе (психологией), учением о познании (гносеологией), учением о мышлении (логикой), учением о методе (методологией), но и со всем комплексом учений о мире (космологией), о системе небесных светил (астрономией), о числах, о душе мира и т. д.

Здесь мы достигли пункта, где изложенное выше понимание родов бытия, соответственно «идей», должно быть существенно дополнено и даже исправлено.

Как мы видели, «идеи» в сравнении с вещами чувственного мира были наделены у Платона признаками, которыми элеец Парменид характеризовал свое истинное бытие: «идеи» вечны, не рождаются и не погибают,

не изменяются, всегда тождественны себе, неподвижны, безотносительны в своем бытии.

В нашей советской философской литературе такое воззрение на бытие называется «метафизическим»¹. Согласно этой терминологии, вос-

¹ Термин «метафизика» первоначально имел другой смысл и означал не способ воззрения на бытие, а особую область исследования бытия. В I в. до н. э. ученый Андроник из Родоса, заново издавший рукописи сочинений Аристотеля, вслед за группой трактатов, посвященных вопросам физики (*ta physica*), поместил группу трактатов, относящихся к области исследования, которую сам Аристотель называл «первой философией» (*hē prōtē philosophia*). Это были исследования, посвященные умозрительному познанию высших, первоначальных, принципов бытия и познания. Трактаты по «первой философии», группированные и изданные Андроником, получили название «Метафизики» (*ta meta ta physica*), буквально «то, что следует после физики». Впоследствии под термином «метафизика» стали понимать всякие, не только аристотелевские, исследования умозрительных вопросов о высших началах бытия и познания. Стали появляться под таким названием книги и трактаты. Некоторые предпочитали термин «первая философия». Например, Декарт свой основной труд, излагавший умозрительное учение о бытии и познании, назвал «Размышления о первой философии» (*Cogitationes de prima philosophia*). Другие вместо аристотелевского термина «первая философия» предпочитали пользоваться термином Андроника Родосского «метафизика». Так поступали не только схоластики. Например, итальянский философ конца XVI — первой половины XVII в. Кампанелла назвал свой трактат о бытии «Метафизикой». Метафизическим исследованием (*Disquisitio metaphysica*) назвал свой трактат, направленный против метафизики Декарта, французский материалист и последователь Эпикура Пьер Гассенди.

Кант постоянно в своих работах говорит о метафизике в античном смысле этого понятия, разумея под «метафизикой» «первую философию». Но уже у Канта к этому, прежнему значению термина присоединяется новое. Дело в том, что Кант мечтал о разработке новой

ходящей к Энгельсу, отцом древнегреческой метафизики был Парменид. Но не был ли его продолжателем также и Платон? Не совпадает ли развитая им характеристика истинно сущего бытия с *метафизической* характеристикой этого бытия у элейца? В известном смысле именно так и было. В ряде диалогов Платон развивает, бесспорно, метафизическую, в марксистском смысле этого термина, характеристику истинно сущего бытия, или «идей». Доказательства были представлены выше.

Однако в чрезвычайно важных диалогах: в «Софисте», «Пармениде», а также в некоторых других — Платон *отступает* от метафизической характеристики «идей». В этих диалогах он стремится доказать, что высшие роды всего сущего: бытие, движение, покой, тождество и изменение — могут мыслиться только таким образом, что каждый из них и есть и не есть, и равен и не равен самому себе, и пребывает как тождественный самому себе и переходит в «иное» по отношению к самому себе, в противоположное себе.

метафизики, «критически» по методу, т. е. основанной на предварительном исследовании вопроса о границах доступного человеку познания бытия. Эту «критическую» метафизику Кант противопоставил всей прежней, которую он называл «догматической».

Гегель, так же как и Кант, понимает под «метафизикой» философию, характеризующуюся методом познания. Но в то время как для Канта старая «мстафизика» есть метафизика «догматическая», докритическая, для Гегеля старая и отвергаемая им метафизика неприемлема потому, что практикуемый в ней метод исследования чужд диалектике. Иными словами, термин «метафизика» у Гегеля одновременно и сохраняет свое значение — умозрительного учения о бытии и познании, — и приобретает значение *новое, частное*. В этом

Когда философ характеризует истинно сущее как вечное, неизменное, неподвижное и тождественное, он еще не характеризует, по Платону, *всей его сущности*. В силу доказательств, развиваемых в «Софисте», должна быть отвергнута не только безусловная *подвижность*, но и безусловная *неподвижность* сущего. Как только сущее делается предметом истинного философского познания, обнаруживается, что познаваться оно не может ни при условии, что сущее рассматривается как движущееся, ни при условии, что оно рассматривается как неподвижное. Кто познает, тот действует (Платон, Софист, 248 D — E); то, что познается, испытывает действие. И действие, и страдательное состояние предполагают *изменение*, а изменение в свою очередь предполагает *движение*.

К противоречиям ведет и исследование *познания*. Познание сущего предполагает *разум*, разум может быть мыслим только в *душе*; душа же, будучи живой, необходимо причастна *движению*. «Поэтому, — рассуждает Платон, —

новом и частном значении «метафизика» у Гегеля значит именно «старая метафизика», т. е. догегелевская *антидиалектическая метафизика*.

Маркс и Энгельс установили *новое* применение слова «метафизика», связали это слово с характеристикой не предмета исследования, а только *его метода*. Под *предметом* исследования они стали понимать весь *материальный мир*. В методе исследования они строго различили метод, отрицающий диалектический характер происходящих в мире процессов, и метод, характеризующий все эти процессы как диалектические. Первый метод получил теперь название «метафизики» или «метафизического» метода, второй — «диалектики» или «диалектического» метода.

Кто знает происхождение и историю терминов «метафизика» и «диалектика», тот никогда не встретится

для философа и для всякого, кто особенно ценит знание, по-видимому, совершенно необходимо не принимать неподвижной вселенной...» (там же, 248 D). Еще менее допустима, еще более нелепа, по Платону, точка зрения тех, «которые двигают сущее всеми способами» (там же). Решение вопроса состоит в том, чтобы поступать подобно детям, которые делают, «чтобы все было неподвижным и двигалось», т. е. «признавать бытие и вселенную вместе и недвижной и подвижной» (там же).

Но как показывает Платон, это решение приводит к новому противоречию. Кто утверждает, что движение и покой равно существуют, тот должен: 1) или признать, что движение и покой тождественны с бытием, а следовательно, тождественны между собой, 2) либо признать, что бытие, хотя и кроет в себе движение и покой, но тем не менее отличается от них обоих. В первом случае получается нелепый вывод, будто движение должно остановиться, а покой — двигаться. Во втором — бытие, будучи отличным и от движения и от покоя, не должно ни двигаться, ни покоиться. Но «что не движется, — спрашивает Платон, — как тому не покоиться... что не покоится, как, опять-таки, тому не двигаться?» (Платон, Софист, 250 D).

Разрешение сформулированного здесь противоречия Платон дает в том же «Софисте» в учении о родах сущего (там же, 254 D — 258 B). Движение, читаем здесь, несовместимо с поко-

с затруднениями в их понимании и применении. Напротив, затруднения и недоразумения неизбежны для тех, кто не понимает, какие изменения в значение этих терминов были внесены в сравнении с античностью Кантом, Гегелем и классиками марксизма.

ем и покой — с движением. Но так как движение *существует* и покой *существует*, то бытие должно быть совместимо и с движением, и с покоем. Итак, мы уже получили три высших рода: бытие, движение и покой.

Станем исследовать дальше. Каждый из этих трех родов есть одновременно и тождественный (по отношению к самому себе), и иной (по отношению ко всем остальным родам).

Отсюда необходимо возникает новый вопрос: об отношении родов тождественного и иного к родам покоя и движения. Совпадают ли эти роды между собой или же тождественное и иное должны быть *отличаемы* от движения, покоя и бытия?

Платон доказывает, что тождественное и иное должны быть *отличаемы* от покоя и движения. И о покое, и о движении, так же как и о всяком другом роде, необходимо приходится утверждать, что они одновременно и тождественны (по отношению к себе), и представляют иное (по отношению к другому). Но так как покой и движение — противоположности и так как все, что высказывается о противоположностях, не может быть ни каждой из этих противоположностей в отдельности, ни той и другой вместе, то покой и движение должны *отличаться* от тождественного и иного.

Тождественное отличается и от бытия. В самом деле, если бы тождественное *не отличалось* от бытия, то, утверждая, будто покой существует так же, как существует и движение, мы должны были бы утверждать, будто покой тождествен с движением. Но если тождественное отличается не только от покоя и движения, но также и от бытия, то это значит, что в тожде-

ственном мы должны признать *четвертый* и *самостоятельный* род сущего наряду с родами *покоя*, *движения* и *бытия*.

То же самое Платон доказывает и относительно *иного*. Иное отличается не только от тождественного и от покоя. Иное отличается также и от бытия. В самом деле, иное всегда относительно, и только относительно (Платон, Софист, 255 D). Напротив, к природе бытия принадлежит и относительное, и безусловное. Поэтому «иное» образует *пятый* род сущего, самостоятельный по отношению к родам бытия, покоя, движения и тождественного.

В учении Платона об *ином* существует очень важная особенность. Состоит она в том, что, по Платону, все первые четыре рода сущего — и бытие, и покой, и движение, и тождественное — принадлежат или причастны роду *иного*. Так, движение есть иное. Оно иное не как движение, но лишь поскольку движение не есть покой, не есть бытие, не есть тождественное.

В качестве *иного* по отношению ко всем остальным каждый род сущего не есть все остальные роды. Движение не есть покой. Но в то же время движение есть, поскольку оно как *существующее* движение должно быть причастно бытию. Далее. Движение не есть тождественное. Но в то же время, будучи движением, т. е. самим собой, оно причастно тождественному и в этом смысле есть и тождественное. Движение и есть, и не есть тождественное. Оно одинаково причастно тождественному и иному. Будучи иным в отношении к покою и тождественному, движение есть иное в отношении к самому иному. Поэтому движение одновременно и есть, и не есть иное.

Будучи иным и по отношению к бытию, движение — в этом смысле — не есть бытие или, иначе, есть небытие. Оно есть одновременно и бытие, и небытие: бытие — поскольку причастно бытию; небытие — поскольку причастно иному и, стало быть, есть иное, чем бытие, т. е. небытие.

Эту характеристику Платон распространяет и на все остальные роды сущего. Каждый из них одновременно есть и бытие, поскольку он причастен к бытию, и небытие, т. е. иное, чем бытие, поскольку он причастен иному. Не избегает этой участи и само бытие: так как бытие есть иное, чем покой, движение, тождественное и чем само иное, то оно не есть все эти роды и, стало быть, будучи бытием, есть в то же время в указанном смысле и небытие (Платон, Софист, 257 А — В).

Особенно важно при этом заметить, что небытие, о котором у Платона идет речь при обсуждении родов сущего и отношений между ними, означает у него отнюдь не нечто совершенно противоположное бытию. Небытие есть лишь иное, чем бытие. Оно, если можно так сказать, не есть «чистое» небытие. Платон остается верен мысли элейца Парменида, который утверждал, будто «чистое» небытие не может быть даже мыслимо. Кто говорит, например, будто нечто не есть великое, тот не высказывает этим, будто это невеликое противоположно великому, т. е. мало он хочет сказать только то, что оно есть нечто иное, чем великое. В этом смысле, например, «некрасивое» есть особый вид иного, существующий так же, как существует «красивое» (там же, 257 D — E). С этой точки зрения «некрасивое» есть одно существующее, которое

мы противопоставляем другому существующему (Платон, Софист, 257 Е).

Так как «иное» есть род существующего, то все случаи «иного» также должны быть существующими. Область «иного» поистине беспредельна. Каждое отрицание, мыслимое относительно какого-либо понятия, означающего известный предмет бытия или известное свойство этого предмета, очерчивает беспредельную область «иного», которая противопоставляется, как один вид существующего, другому понятию, как другому виду существующего. Таким образом, «существующее, бесспорно, становится тысячи раз несуществующим» (там же, 259 В).

Противоречия здесь не получается именно потому, что всякая частная область «иного» рассматривается Платоном как нечто *существующее*. Мысль эта восходит не только к элейцам, но, быть может, даже к атомистам — к хорошо известному их утверждению, согласно которому «небытие» существует «ничуть не меньше», чем «бытие». Однако имеется принципиальная противоположность между смыслом этого утверждения у Платона и у атомистов. Понятие «небытия» у атомистов — одно из понятий их материалистического учения о мире. «Небытие» для них — то же, что *пустое пространство, пустота*.

Это не абстрактно-онтологическое понятие, а понятие их материалистической космологии и атомистической физики.

Но и для Платона «небытие» *существует*, хотя соотносительное с ним «бытие» Платон вразрез с атомистами понимает идеалистически: как бытие «бестелесных видов».

Положение о существовании «небытия» Платон выводит из необходимости, с какой бытие переходит в свое иное. Самый переход этот толкуется у Платона не только как необходимый для мысли, но в силу соответствия между видами познания и предметами познания как выражающий природу самого бытия.

В то время как в «Софисте» излагается «диалектика» пяти высших родов сущего, в «Пармениде» исследуется «диалектика» единого и многого. Эта диалектика принадлежит к изощреннейшим построениям мировой философской мысли¹.

По учению, развиваемому в «Пармениде», бытие, поскольку оно рассматривается *само по себе*, едино, вечно, тождественно, неизменно, неподвижно, бездейственно и не подлежит страданию. Напротив, то же самое бытие, поскольку оно рассматривается *через свое иное*, множественно, возникает, содержит в себе различия, изменчиво, подвижно и подлежит страданию. Поэтому, согласно *полному* определению своей сущности, бытие одновременно и едино и множественно, и вечно и преходяще, и неизменно и изменчиво, и покоится и не покоится, и движется и не движется, и действует и не действует, и страдает и не страдает. В каждой паре этих определений все вторые определения высказываются как определения иного. Но так как иное есть иное по отношению к бытию, или, другими словами, иное бытия, то все эти определения оказываются определениями

¹ Виртуозное исследование этой диалектики развито А. Ф. Лосевым в труде «Очерки античного символизма и мифологии», т. I. М., 1930.

также и самого бытия. Итак, бытие как по самой своей природе (онтологически), так и по своему понятию (гносеологически и логически) включает в себе противоположные определения.

IV. ДИАЛЕКТИКА ПЛАТОНА И ЗАКОН ПРОТИВОРЕЧИЯ

Как же следует понимать противоположность этих определений? Может быть, так, как, по видимому, понимал ее Гегель, т. е. так, будто диалектика Платона отменяет закон противоречия — и в качестве закона бытия, и соответственно в качестве закона мышления? Вопрос этот чрезвычайно важен.

Сопоставление и анализ относящихся к этому вопросу текстов Платона приводит к выводу, что противоположные определения сущего, развиваемые Платоном в «Пармениде» и в других диалогах, отнюдь не означают, будто Платон отказывается от закона противоречия. Мы уже видели выше, что, доказывая в «Софисте», будто существующее становится тысячи тысяч раз несуществующим, Платон тут же разъясняет, что это происходит «бесспорно» (*apamphibētētos*) (Софист, 259 В). Однако следует ли из «бесспорности» этого утверждения, будто оно находится в отношении противоречия к противоположному ему утверждению? По счастью, для ответа на этот принципиальный вопрос не приходится строить никаких гипотез. Платон сам представил совершенно недвусмысленные разъяснения. А именно, хотя Платон доказывает, что одно и то же бытие едино и

множественно в одно и то же время, он поясняет при этом, что «единым» и «множественным» оно оказывается в *различных отношениях*: бытие «едино», поскольку оно рассматривается в отношении к самому себе, к своей тождественной основе. И то же самое бытие «множественно», поскольку оно рассматривается в другом отношении — в отношении к своему «иному».

Так обстоит дело с противоположностью единства и множества. Но то же самое необходимо сказать и о других определениях бытия у Платона: все они мыслятся как противоположные, но не как *противоречащие друг другу в одном и том же отношении*. Иначе говоря, по Платону, в строгом мышлении противоречие неосуществимо.

Особенно ясно это платоновское понимание противоположности выступает в замечательном месте IV книги «Государства», к анализу которого мы и обратимся. Здесь обсуждается именно вопрос, возможно ли, чтобы противоположности относились к одному и тому же предмету, рассматриваемому в одно и то же время и в *одном и том же отношении*. Возможно ли, спрашивает здесь Платон, чтобы одно и то же стояло и двигалось в отношении к одному и тому же (Платон, Государство, IV, 436 С).

Чтобы точно ответить на поставленный вопрос, Платон считает необходимым предварительно устранить одно недоразумение. Если бы, рассуждает он, кто-нибудь, видя, что человек стоит и в то же время движет руками и головой, стал утверждать, будто человек этот стоит и вместе движется, то с утверждающим это нельзя было бы согласиться, но следовало бы сказать, что в таком человеке одно стоит, а дру-

гое движется (там же). Так же невозможно согласиться и с человеком, который стал бы утверждать, будто кубарь вместе и стоит и движется, когда, уткнувшись в одно место наконецником своей оси, вращается *вокруг* своей оси. Согласиться с этим, рассуждает Платон, невозможно по той причине, что такие вещи «вращаются и не вращаются в отношении не к одному и тому же» (Платон, Государство, IV, 436 D — E). О таких вещах следовало бы точно сказать, «что в них есть и прямое и круглое и что в отношении прямо́ты (т. е. в отношении оси. — В. А.) они стоят — ибо никуда не отклоняются, — в отношении окружности же совершают круговое движение» (там же, IV, 436 E).

По Платону, тот, кто поймет несостоятельность утверждения, приписывающего одному и тому же предмету свойства, противоречащие друг другу в одном и том же отношении, уже не впадет в подобное недоразумение и не станет уверять, «будто что-нибудь, будучи тем же в отношении к тому же и для того же, иногда может терпеть или делать противное» (Платон, Государство, IV, 437, A).

Вывод Платона, как это подчеркивает он сам, относится не к некоторым частным случаям противоречащих утверждений. Это общая предпосылка всех возможных случаев противоречащего отношения, *всеобщий онтологический и логический закон*. «Чтобы через рассуждение о всех таких недоумениях и через доказывание их несправедливости не подвергаться нам необходимости удлинять свою речь, — поясняет Платон, — мы примем это положение за верное и будем двигаться вперед, условившись, что даже в случае, если бы что показалось нам иначе,

а не так, мы будем решать все, исходя из этого положения» (*Платон, Государство, IV, 437 А*).

Положение, о котором идет речь, есть не что иное, как закон противоречия, или закон немыслимости противоречия. В качестве закона он означает невозможность¹ и недопустимость мыслить противоречащие утверждения об одном и том же предмете, в одно и то же время, в одном и том же отношении.

В предметах мысли противоречия несовместимы. Они несовместимы не только, когда мы мыслим «идеи» самих предметов, но и когда мы мыслим «идеи» их качеств. Положение это Платон развивает в «Федоне». «Мне кажется, — поясняет здесь Платон, — не только большое само по себе никогда не согласится быть одновременно и большим и малым, но и большое в нас никогда не допустит и не примет малого, не пожелает оказаться ниже другого. Но в таком случае одно из двух: либо большое отступает и бежит, когда приблизится его противник — малое, либо гибнет, когда противник подойдет вплотную» (*Платон, Федон, 102 Е*).

Таким же образом обстоит дело и со всеми другими противоположностями. Несколько ниже процитированного места в ответ на слова одного из собеседников, напомнившего Сократу, что в прежних своих рассуждениях он как будто допускал возможность происхождения большего из меньшего и меньшего из большего и вообще противоположного из противоположного, Сократ, устами которого здесь говорит сам

¹ Невозможность, разумеется, для правильного мышления, т. е. мышления, соответствующего бытию; в неправильном мышлении попытки нарушения закона противоречия возможны и даже часты.

Платон, разъясняет, в чем состоит отличие его теперешнего тезиса от прежних его рассуждений. «Тогда мы говорили,— поясняет Платон,— что из противоположной вещи рождается противоположная вещь, а теперь — что сама противоположность никогда не перерождается в собственную противоположность. Ни в нас, ни в своей природе» (там же, 103 В).

Смысл этих разъяснений очевиден. Совмещение противоположностей допустимо, по Платону, в чувственных вещах, но недопустимо в определениях мысли. Определения эти должны рассматриваться в качестве тождественных себе.

Напротив, чувственные вещи могут переходить в противоположные себе. Чувственный мир есть, по Платону, область, в которой «противоположное происходит из противоположного, в любом случае, когда налицо две противоположности» (Платон, Федон, 70 Е).

Более того. Согласно Платону, в предметах чувственного мира противоположное не только переходит в свое противоположное, но и в одной и той же вещи в одно и то же время совмещаются противоположные качества, притом не случайно, а необходимым образом. «В этих именно (чувственных. — В. А.) прекрасных предметах, — спрашивает Платон, — не проявляется, думаешь, ничего безобразного? В этих справедливых — ничего несправедливого?» (Платон, Государство, V, 479 А). «Нет, — отвечает философ, — они по необходимости являются как-то и прекрасными и безобразными» (там же).

Однако противоположности, таково убеждение Платона, могут совмещаться только для мнения, только для низшей части души, направленной на познание чувственных предметов.

Напротив, для *разумной* части души, направленной на познание истинно сущих «видов», или «идей», непреложным будет закон, запрещающий совмещение противоположных утверждений об одном и том же предмете. «Не сказали ли мы, — поучает Платон, — что одному и тому же невозможно мыслить противоположное об одном и том же?» (Платон, Государство, X, 602 E). «Да, и правильно сказали. Следовательно, — заключает Платон, — часть души, имеющая мнение, противоположное мере, не одна и та же с частью ее, мыслящей согласно мере» (там же, X, 603 A). Эта, худшая часть души, допускающая совмещение противоречащих определений, проявляется в нас, по Платону, например, когда, приступая к измерению и обозначая нечто как большее, меньшее или равное сравнительно с другим, душа представляет себе «противоположное в отношении одних и тех же вещей» (там же, X, 602 E).

Но из того, что в правильном мышлении противоречие не должно допускаться, вовсе, по Платону, не следует, будто в человеческом мышлении противоречие *не может вообще возникнуть*. Оно на каждом шагу возникает. Люди пытаются мыслить то, чего они никоим образом не должны мыслить, — противоречие.

Больше того. При известных условиях анализ противоречий, возникших в мысли, может стать, по Платону, условием познания истины, свободной от противоречий. Как же это возможно?

Мы уже знаем, что, по учению Платона, душа всеведуща. Будучи бессмертной, неоднократно рождаясь и воплощаясь, душа все видела — и здесь, и в преисподней, — так что нет вещи, которой она не знала бы (Платон, Менон,

81 А—D). Но чтобы извлекать из души погребенные в ней и позабытые ею знания, необходимо вызвать душу к размышлению. Однако, по Платону, не всякое впечатление или мысль способны сделать это. Вызвать душу к мышлению могут только такое впечатление или такая мысль, которые заключают в себе противоречие. «Не вызывает на размышление, — говорит Платон, — то, что не переходит в противоположное ощущение, тогда как то, что переходит в противоположное ощущение, то есть когда ощущение говорит об одном несколько не меньше, чем о противоположном, я считаю вызывающим на размышление» (Платон, Государство, VII, 523 С).

Обычно понятия составляются людьми без должного исследования, поспешно и самонадеянно и постоянно таят в себе оставшиеся незамеченными противоречия. Таково невежество обычных людей. Но таково же и невежество софистов, мнящих себя всезнайками. Чем невежественнее человек, тем меньше у него повода к исследованию. Не зная ничего, невсегда не знает и того, что он ничего не знает. Он доволен собой и не стремится к знанию.

Напротив, философ стоит посередине между полным незнанием невежды и всеведением богов. Философ — стремящийся к знанию, любитель мудрости (*philosophia* — «любовь к мудрости»).

Вместе с тем философ и любитель «диалектики». Здесь «диалектика» означает искусство побуждать к исследованию посредством указания противоречий, скрывающихся в обычных, поспешно составленных мнениях о различных вещах. Сопоставляя мнения, мастера «диалек-

тики» «показывают, что эти мнения находятся между собой в противоречии... в одно и то же время, о тех же самых вещах, в том же самом отношении и тем же самым образом» (Платон, Софист, 230 В).

Нельзя выразиться яснее. То, что Платон называет здесь «диалектикой», есть не искусство открывать противоречия, поистине существующие в самих вещах, а искусство обнаруживать и разоблачать противоречия в сбивчивых мнениях относительно вещей, которые, как таковые, никаких противоречий в себе не скрывают и скрывать не могут. Именно потому, что по Платону, недопустимо мыслить противоречивые утверждения об одном и том же, в одно и то же время, в одном и том же отношении, обнаружение подобных противоречий в мнениях о рассматриваемом предмете изобличает мнимого знатока предмета в его действительном невежестве. Изобличенный испытывает мучительное недоумение. Но вместе с тем желание освободиться от этого тягостного состояния побуждает его напрячь все свои силы. В результате знания, погребенные в его душе, начинают проясняться. Сначала они «шевелиются в нем, словно сны» (Платон, Менон, 85 D). Если бы диалектик начал «часто и по-разному спрашивать (его. — В. А.) о том же самом... он в конце концов ничуть не хуже других приобрел бы на этот счет точные знания» (там же).

Платоновское понимание противоречия отнюдь не есть «логика противоречия», осуществленного или допущенного в бытии и в познании. Значение противоречия у Платона чисто эвристическое. Противоречие не столько раскрывает у Платона содержание усматриваемой

истины, сколько побуждает мысль отворотиться от мнимого знания и обратиться к истинному знанию. Платон не алогист и не неоплатоник III—V вв. н. э., пытающийся развить синтез логического и алогического. Платон — рационалист в логике, обосновывающий непреложное значение закона противоречия.

Вместе с тем «диалектика» для Платона есть путь (*methodos*), или движение, мысли — через неистинное к истинному. Именно поэтому наряду с учением об использовании противоречий как всего лишь отрицательных условий освобождения знания от сбивчивости и неистинности Платон в ряде мест определяет «диалектику» и как *положительную*, более того, как *верховную* философскую науку, ведущую к постижению истинно сущего. Понятая в этом смысле «диалектика» провозглашается Платоном высшей из всех наук, завершающей все дело знания. «Не кажется ли тебе, — поучает платоновский Сократ, — что диалектика, как некое оглавление наук, стоит у нас наверху и что никакая другая наука, по справедливости, не может стоять выше ее: ею должны завершаться все науки» (Платон, Государство, VII, 534 E).

«Диалектику» — в разъясненном выше смысле — Платон ставит даже выше геометрии. «Все другие искусства, — разъясняет он, — имеют в виду либо человеческие мнения и пожелания, либо происхождение и состав, либо обработку того, что происходит и составляется (Платон, Государство, VII, 533 B). Если же есть и такие науки, как геометрия и примыкающие к ней, которые «как бы грезят о сущем», то науки эти, по Платону, не в состоянии усматривать его наяву, так как, пользуясь предположениями,

они оставляют их неподвижными и не могут дать им основания (там же, VII, 533 С). Только диалектический метод, по Платону, возводит предположения к самому началу — с тем чтобы утвердить их.

Понятая в этом смысле диалектика есть метод восхождения от данных предположений ко все более высоким основаниям, пока, наконец, ум не дойдет до наивысшего основания. Метод этот есть, согласно Платону, метод чистого умозрения. Это движение, которое осуществляется в мышлении, отрешенном от всего чувственного (там же, VII, 532 А).

Однако это нечувственное восхождение по ступеням ума до непредполагаемой основы есть лишь первая половина диалектического пути. Это «путь вверх». Дойдя до непредполагаемого «начала всего», коснувшись этого начала и придерживаясь того, что с ним соприкасается, ум начинает совершать вторую половину своего пути. Это «путь вниз». А именно: ум «вновь нисходит к концу и уже не прикасается ни к чему чувственному, но имеет общение лишь с «видами» («эйдосами») через «виды», для «видов» и заканчивает «видами» (Платон, Государство, VI, 511 В—С).

Итак, «диалектика получила двойное определение — как метод восхождения от предположений к их умопостигаемой непредполагаемой основе (вплоть до лежащего на пределе всяческого постижения «блага») и метод обратного нисхождения — по ступенькам «видов» к исходным предположениям.

Все это двойное постижение, или движение исследуемой мысли, имеет аспект бытия (онтологический) и аспект познания (логический).

В плане бытия оно направлено на постижение сущностей бытия («видов», «идей»). Его цель — усмотрение, умозрительное видение бытийных первообразов. В плане логическом познание, о котором говорит Платон, есть метод последовательного сведения низших понятий в высшие роды и обратного разделения высших родов на входящие в них и обнимаемые ими низшие, *видовые* понятия.

Первая половина задачи «диалектического» — в платоновском смысле — исследования состоит в том, чтобы, «сосредоточиваясь на одной идее, вести к ней все рассеянное во многих местах» и чтобы, «определяя каждый вид в отдельности», выяснить, «о чем хотят всегда поучать» (Платон, *Федр*, 265 D), т. е. чтобы стало ясным, к какому родовому бытийному единству относятся все мыслимые под ним и в нем видовые своеобразия.

Вторая половина той же задачи состоит в том, чтобы уметь «разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни один член, словно дурные повара» (там же, 265 E). В том же «Федре» Сократ поясняет, что «диалектиками» он называет тех, кто способен «охватывать взглядом и единое и множественное», разделять на части и сводить в одно целое (там же, 266 B). А несколько ниже Сократ поучает Федура, что овладеть искусством красноречия не может тот, кто не в состоянии «определять все соответственно» с идеей вещи, а определив, снова «все подразделять на виды», пока не дойдет «до неделимого» (там же, 277 C).

Несколько подробнее метод восхождения от низших понятий к высшим характеризуется

в платоновском «Филебе»: «...мы всегда должны полагать одну идею относительно каждой вещи и соответственно этому вести исследование: в заключение мы эту идею найдем. Когда мы наконец схватим ее, необходимо смотреть, нет ли кроме нее одной еще двух или трех идей или какого иного числа, а затем с каждым из этих единств поступать таким же образом — до тех пор пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое и беспредельное многое, но как количественно определенное» (Платон, Филеб, 16 С — D).

Что касается *обратного* движения исследования, или нисхождения от высшего понятия к понятиям низшим, то Платон связывает этот метод с методом *проверки* предположений. Последняя состоит в том, что «диалектик» рассматривает, что вытекает из принятого им начала, а также исследует, согласны ли между собой следствия, вытекающие из этого начала (Платон, Федон, 101 D). И Платон поясняет свою мысль следующим образом: «Если... кто ухватится за самое основу, ты не обращай на это внимание и не торопись с ответом, пока не исследуешь следствия, из нее вытекающие, и не определишь, в лад ли друг другу они звучат» (там же).

Во всех этих исследованиях Платон широко пользуется *дихотомией*. Это такое расчленение объема понятий на две части, при котором рассматриваемый предмет может оказаться только в одной из получившихся частей объема, между которыми существует отношение противоречащей противоположности. Отбросив ту, в которой предмет не может находиться, «диалектик» делит оставшуюся половину объема вновь на

две части, затем вновь исключает ту, в которой предмет не может оказаться, и т. д. Этот последовательный ход или постепенный спуск по лестнице «дихотомии» продолжается до тех пор, пока исследование не дойдет до уже неделимой части объема, в которой и должен находиться искомый предмет. Образцы применения дихотомии Платон дал в «Софисте», «Федре», «Политике» и ряде других диалогов.

Разъяснения Платона ясно обнаруживают ограниченный характер «диалектики» Платона. «Диалектика» эта — важный этап в развитии логики: в развитии учения о категориях, о суждении, об утверждении и об отрицании, о противоречии и об его видах, о родах и видах понятий, о методах определения, индукции и разделения понятий. Логика Платона подготовила содержание логики Аристотеля, хотя еще не в систематизированной форме¹. Однако «диалектика» Платона отнюдь не есть учение о развитии через противоположности. Система Платона не знает никакой истории, никакого развития; для нее характерны цикличность и повторение уже бывшего.

¹ Очень содержательную и точную характеристику логических идей Аристотеля развил А. С. Ахманов (9, стр. 58—70).

V. ПЛАТОНОВСКАЯ САМОКРИТИКА УЧЕНИЯ ОБ «ИДЕЯХ» В ДИАЛОГАХ «ПАРМЕНИД» И «СОФИСТ»

Учение Платона об «идеях» не осталось неизменным. В диалогах «Парменид», «Филеб» и «Софист» Платон подверг выработанную им самим теорию «идей» суровой критике.

Мы видели, что учение Платона об «идеях» было многогранно. В нем совмещались аспекты онтологический, этический, гносеологический, методологический и логический. Во всех этих аспектах «идея», или «эйдос», Платона выступает как бестелесная и постигаемая лишь умом причина, через причастность которой только и существуют все вещи чувственного мира, как прекрасный и совершенный образец всех несовершенных вещей, как цель, к которой люди и вещи стремятся, как понятие мышления об общей сущности вещей.

Впоследствии Платон отступил от некоторых черт этого воззрения. В названных выше диалогах он выдвигает ряд веских доводов, говорящих о сомнительности или даже прямо о невозможности принять данное учение. Некоторые из этих доводов, бесспорно, предвосхищают знаменитые возражения, которые ученик Платона Аристотель выдвинул впоследствии против платоновской теории «идей».

Основное сомнение возникает у Платона прежде всего по вопросу о самой возможности

существования «идей» с теми их свойствами, которые он приписал им и которые были охарактеризованы выше. Но даже если мы допустим существование подобных «идей», возникает вопрос об их отношении к вещам. А именно: придется или принять, будто единая и вечная идея как бы раздроблена, рассеяна в бесчисленном множестве порождаемых ею вещей, или — а это еще хуже — допустить, что, находясь в вещах, идея целиком находится и вне себя, и в самой себе, и при этом как тождественная себе. Все эти вопросы и точки зрения возродились и утонченно разрабатывались в средневековой философии («схоластике») в так называемом споре об «универсалиях», или общих родах.

Ранее, до самокритики, развитой в «Пармениде» и «Софисте», Платон отвечал на подобные вопросы ссылкой на то, что вещи якобы «участвуют» в «идеях», или «причастны» «идеям». Но теперь — на уровне «Парменида» и «Софиста» — этот ответ уже не удовлетворяет его (так же как он впоследствии не удовлетворит и Аристотеля).

В самом деле. Допустим, что каждая вещь есть то, что она есть, вследствие «участия» в одноименной «идее». Тогда необходимо представляются две возможности: или «идея» должна целиком заключаться в каждой из вещей, подходящих под эту «идею», или каждая вещь должна заключать в себе лишь часть своей «идеи». Но, по Платону, невозможно ни то, ни другое.

Во-первых, «идея» не может присутствовать в каждой из соответствующих этой «идее» вещей: если бы это было так, то единая «идея» должна

была бы одновременно существовать в различных местах.

Во-вторых, «идея» не может присутствовать в одноименной с ней вещи также и частично. Ведь тогда она окажется делимой и вопреки своему определению будет уже не единой. Кроме того, если каждая вещь, например, велика вследствие присутствия в себе части того, что велико само по себе, то получится нелепый результат: все великое будет велико вследствие участия в том, что меньше великого, так как часть меньше своего целого.

Таким образом, «идея» не может заключаться в вещах ни целиком, ни частью. А это значит, что вещи не могут быть «причастными» своим «идеям», или «участвовать» в них (Платон, Парменид, 130 А — 131 Е).

Далее, невозможно представить не только бытие «идей», но и способ, посредством которого ум может дойти до их познания. Предпосылку теории «идей» составляет предположение, будто при рассмотрении сходных вещей в уме возникает общий для всех этих вещей образ, или идея. Однако если мы соотнесем эту идею с вещами, образом которых в уме она является, то, так как между этими вещами и их идеей в уме существует сходство, необходимо должна возникнуть новая идея, общая для вещей и их первой идеи. Далее, совершенно таким же образом должна возникнуть новая идея — для первых двух и для соответствующих им вещей и т. д. до бесконечности. Но если это так, то получается неожиданный и парадоксальный вывод: для каждой вещи должна существовать уже не только одна единственная «идея» (ее прообраз), как это первоначально утверждала

теория, а бесконечное множество обуславливающих ее «идей».

Это и есть знаменитое возражение против платоновской теории «идей», которое впоследствии повторит против Платона Аристотель и которое получит название «третий человек». 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.

Парадоксальность платоновской теории «идей» как будто снимается, если предположить, что «идеи» — только наши мысли, а не само бытие и что они могут существовать в нашем уме.

Однако и эта оговорка не спасает дела. Согласно Платону, мысль — всегда мысль о чем-нибудь существующем (предпосылка Парменида в философии Платона). Поэтому, мысля идею как понятие, мы тем самым мыслим о том едином, вечном, тождественном, что налицо во всех вещах, обнимаемых «идей». Это и есть не что иное, как «идея» в онтологическом смысле, т. е. первообраз вещи. Больше того. Допустим, что идеи только мысли и что единичные вещи существуют в силу своего «участия» в идеях. В таком случае необходимо допустить одно из двух: или что все вещи состоят из мыслей и, следовательно, все мыслит, или же что все есть безмысленная мысль (Платон, Парменид, 132 В — С).

Отношение между «идеями» и вещами возможно представить еще и так, будто «идея» — прототип вещей, а вещи — подобия «идей». Но непонятно, как в этом случае согласовать сущест-

вание вещей несовершенных и даже низменных с совершенством их «идей». И какие вообще могут быть мыслимы роды «идей»? Можно ли допустить наряду с существованием «идей» благого, справедливого, прекрасного и т. д. существование «идей» столов, волос, грязи и т. п.? (Платон, Парменид, 130 В—Е).

Но даже если бы объяснение нашего познания «идей» не встретило всех этих препятствий, то возникла бы, как указывает сам Платон, трудность другого рода. Если бы бытие «идей» и могло быть обосновано, то учение об «идеях» неизбежно должно было бы подвергнуться самому радикальному преобразованию. А именно пришлось бы отвергнуть исходное положение о неизменности «идей» и об их неподвижности. Полное отрицание в истинно сущем бытии движения так же исключает возможность истинного знания о сущем, как и признание его подвижности. Платон доказывает это в диалоге «Софист». «Против того, — говорит он здесь, — кто уничтожает науку, знание и разумение и, однако же, утверждает что-либо о чем-нибудь, необходимо бороться всеми доводами» (Платон, Софист, 249 С—D).

Таковы возражения, которые Платон выдвинул в «Пармениде» и «Софисте» против собственной теории «идей». Но выходом из этих трудностей не может быть, по Платону, и простое отрицание существования «идей»: оно ведет к еще большим затруднениям, так как лишает знание его предмета и делает невозможной верховную философскую науку — диалектику (Платон, Парменид, 135 А—В).

Критика учения об «идеях», содержащаяся в «Пармениде» и «Софисте» (а также и в «Фи-

лебе»), резко выделяет эти диалоги по их содержанию из круга остальных сочинений Платона. При этом бросается в глаза одно важное обстоятельство. Это молчание Аристотеля о «самокритике» Платона. Как ученик Платона, Аристотель должен был, конечно, превосходно знать сочинения своего учителя, тем более те, в которых рассматривались важнейшие философские вопросы. Однако Аристотель нигде ни словом не упоминает о том, что у Платона была собственная критика теории «идей». Больше того. В своей «Метафизике» Аристотель прямо заявляет, будто Платон никогда не входил в разбор вопроса об «участии» вещей в «идеях».

Для освещения этого вопроса имеют известное значение также особенности литературного стиля и изложения «Филеба», «Софиста» и «Парменида». На первый взгляд кажется, будто эти произведения принадлежат не автору «Федона», «Федра», «Пира», а какому-то другому писателю. В этих сочинениях, правда, сохраняется форма философского диалога. Но здесь нет характерного для литературных шедевров Платона обилия красок, пластических изображений самих участников философских споров, а в самих спорах — драматической выразительности и напряженности. Вместо всего этого — виртуозный логический анализ понятий, предельно отвлеченная диалектика, порой граничащие с педантизмом приемы логической дихотомии.

Все эти особенности трех знаменитых платоновских диалогов стали для ряда специалистов по истории античной философии поводом к радикально скептическим выводам. Первыми выступили Зохер, Ибервег, Шааршмидт. Они пы-

тались доказать, что диалоги, содержащие критику теории «идей» и включенные в античные собрания сочинений Платона, написаны не Платоном, а другими авторами. Особенно выделяется аргументация Ибервега (Überweg). Ученый этот подчеркнул, что в «Пармениде» против теории «идей» Платоном выставлен довод: «третий человек» — тот самый, который разработал Аристотель и которому он придавал особо важное значение¹. Но Аристотель нигде не указывает на соавторство Платона в выдвижении этого довода. Следовательно, заключает Ибервег, или мы должны признать, что автором «Парменида» не может быть Платон, или же (если он все же принадлежит Платону), что Аристотель воспользовался, как своим изобретением, тем, что было изобретено Платоном, т. е. совершил плагиат. Но последнее противоречит нравственному облику Аристотеля.

Принятие отрицательного результата критики по вопросу о подлинности «Парменида» равносильно утверждению, что никакой «самокритики» теории «идей» у Платона не было и что теория эта осталась до конца его дней незыблемым философским убеждением.

¹ Почему аргумент Аристотеля называется «третий человек»? «Первый» человек, согласно учению Платона, — человек как предмет чувственного восприятия.

«Второй» человек — «идея» человека, т. е. человек как умообразный первообраз человека в бестелесном мире «идей». Но так как, по учению Платона, для всего сходного должна существовать в качестве причины этого сходства «идея», то кроме чувственного человека и умопостигаемого человека («идеи» человека) должен существовать и «третий» человек — «идея», обуславливающая сходство между человеком «первым» и «вторым», чувственным и идеальным.

Скептицизм в «платоновском вопросе» не оставил незатронутыми даже те из дошедших под именем Платона сочинений, которые историко-философская традиция считала самыми важными для характеристики учения Платона. Этот скептицизм, или «гиперкритицизм», не имел, однако, успеха в русской историко-философской науке. Известный историк античной философии акад. АН Украинской ССР Алексей Никитич Гиляров, а также советский ученый проф. Алексей Федорович Лосев не сочли доводы против подлинности «Парменида» и «Софиста» ни решающими, ни убедительными. Возбуждение сомнений в том, что им самим с полным убеждением, *bona fide*, утверждалось, акад. А. Н. Гиляров считает наиболее характерным для Платона методом исследования истины (21, стр. 354), а не основанием для отрицания у Платона взглядов, которые он всесторонне рассматривал, против которых он сам выдвигал возражения, но которые, однако, непреложно удостоверяются всей совокупностью его сочинений.

Что касается полного молчания Аристотеля о платоновской «самокритике» теории «идей», то, согласно разъяснению А. Н. Гилярова, молчание это ничего не доказывает (там же, стр. 355—356). Если основываться только на Аристотеле, то пришлось бы, например, утверждать, будто Платон не допускал существования «идей» отношений, «идей» отрицаний, «идей» продуктов ремесленной деятельности и произведений искусства или будто Платон не видел в «идеях» целей бытия и целей генезиса. Но эти учения налицо в ряде сочинений Платона, тех самых, на которые сам Аристотель по дру-

гим поводам и в других случаях ссылается как на бесспорно принадлежащие Платону. Так, об «идеях» отношений и отрицаний Платон говорит в «Федоне» и «Софисте», об «идеях» произведений искусства — в «Государстве» и «Кратиле», об «идеях» как целях существующего и возникающего — в «Федоне», «Филебе» и «Государстве». А так как нет оснований заподозрить Аристотеля в намеренном искажении учений Платона, то неточность, встречающуюся у Аристотеля в характеристике теории «идей», естественнее объяснить небрежностью (12, стр. 356).

В частности, что касается довода «третий человек», то, как указывает А. Н. Гиляров, довод этот совершенно ясно намечен в «Государстве» и в «Тимее». В «Государстве» Платон доказывает, что бог мог создать только одну идеальную скамью, «так как если бы он создал две, то появилась бы вновь одна, вид которой имели бы те две первые, и истинно сущей скамьей была бы та единая скамья, а не эти две» (Платон, Государство, X, стр. 597). Еще показательнее рассуждение Платона в «Тимее». Здесь он ставит вопрос: правильное ли предполагать единый мир или беспредельное множество миров? По Платону, правильное предполагать, что мир един, если только он построен по образцу: «То, что содержит в себе все умопостигаемые животные, не может существовать как второе при другом, так как в таком случае должно было бы существовать еще другое животное, обнимающее собой те два, как их части, и тогда было бы правильное сказать, что мир устроен не наподобие их, а наподобие того, которое их обнимает» (Платон, Тимей, 31 А — В).

В литературе о Платоне была высказана и другая точка зрения в объяснении платоновской «самокритики», т. е. критики Платоном собственной теории «идей». Авторы этой точки зрения или, точнее, гипотезы — Джордж Грот, Джексон и Гирцель. Все они не отрицают подлинности, т. е. принадлежности Платону «Филеба», «Парменида» и «Софиста». Но они полагают, что эти диалоги поздние в творчестве Платона и что они относятся к периоду, когда у самого Платона возникли сомнения в истинности теории «идей». Однако, согласно А. Н. Гилярову, и в этой гипотезе нет необходимости: все противоречия теории «идей» могут быть выведены из диалектического учения Платона о нераздельном единстве тождественного и иного, единого и многого, пребывающего и подвижного (12, стр. 355).

VI. ТЕОРИЯ «ИДЕЙ», КОСМОЛОГИЯ ПЛАТОНА И ПИФАГОРЕЙСКОЕ УЧЕНИЕ О ЧИСЛАХ

Учение Платона разрабатывалось в течение более чем полувека. За это время оно не осталось одним и тем же, но развивалось и изменялось. Важным этапом в идейном развитии Платона оказалось происшедшее еще в Италии его сближение с пифагорейцами, влияние их религиозно-этического учения, их философии числа и их космологии.

Ранние пифагорейцы (VI в. до н. э.) представляли скорее религиозно-нравственную секту, чем научную школу. Но уже основатель школы Пифагор пришел на основе занятий математикой, музыкальной акустикой и астрономией к убеждению, что все сущее происходит из «чисел». На эту мысль, которая может показаться странной, Пифагора и его учеников навело прежде всего открытие числовых закономерностей, лежащих в основе благозвучных музыкальных интервалов октавы, квинты и кварты.

Принципиальное значение этого открытия трудно переоценить. Для непосредственного восприятия музыкальные интервалы казались явлением чисто качественных различий: вот это — благозвучный аккорд октавы, а это — квинты, а это — кварты. Исследования пифагорей-

цев показали, что основу этих качеств образуют именно количественные различия, определяемые числом. Иными словами, качество сводится к лежащему в его основе числу. Качество — только видимость, реальность и сущность — в числе.

Воззрение это, подтверждавшееся в области музыкальной акустики, подтверждалось как будто и в астрономии. Распределение орбит планет в мировом пространстве также сводилось к числовым пропорциям и отношениям.

Пифагорейцы не ограничивались установлением роли числа в частных сферах акустики и астрономии. Принцип, обоснованный в этих сферах, они обобщили и превратили в основной принцип своего учения о бытии. Все произошло из числа. В основе всех качественных свойств и различий лежат свойства и отношения чисел.

Как ни наивно было это воззрение, в нем таилась важная и глубокая мысль. Пифагорейцы первые наметили принцип будущего математического естествознания. В дальнейшем их догадки и наблюдения привели к гораздо более серьезным и важным обобщениям. Этико-религиозная секта, не утрачивая этого своего характера, становится одновременно и научной школой. Пифагорейцы разрабатывают вопросы математики, акустики, космологии, психологии, медицины.

Математические и космологические учения пифагорейцев IV в. (таких, как Архит) и конца V в. (таких, как Филолай), несомненно, были известны Платону и должны были привлечь его внимание. Возможно и вероятно, что не только пифагорейцы повлияли на Платона, но что пифагорейские теории IV в. сами сложи-

лись и развивались под влиянием платонизма. В позднем и весьма важном для понимания платонизма диалоге «Тимей» Платон прямо вкладывает излагаемое им космологическое учение в уста пифагорейца.

Согласно этому учению, мир есть живое существо, имеющее форму шара. Как живое существо мир имеет душу. Это мировая душа (*hē tou cosmoū psychē*). Душа не есть часть мира. Душа окружает весь мир и состоит из трех начал: «тождественного», «иного» и «сущности». Начала эти — высшие основания «предельного» и «беспредельного» бытия, т. е. бытия идеального и материального. Они распределены согласно законам музыкальной октавы и в кругах, увлекающих небесные светила собственным движением.

Тело мира состоит из элементов земли, воды, огня и воздуха. Элементы эти образуют пропорциональные соединения — по законам чисел. Круг «тождественного» образует круг неподвижных по отношению друг к другу звезд. Круг «иного» — круг планет, перемещающихся на небесном своде относительно звезд и друг друга (Платон, Тимей, 36 В).

И звезды, и планеты — существа божественные; мировая душа одушевляет их, так же как и остальной мир (там же, 37 D). Поскольку элементы земли, воды, огня и воздуха телесны, то они, как геометрические тела, состоят из плоскостей. Стереометрическая форма земли — куб, воды — икосаэдр (двадцатигранник), огня — пирамида, воздуха — октаэдр (восьмигранник). Небо украшено по образцу додекаэдра (двенадцатигранника). Жизнью мира правят числовые отношения и гармония.

«Мировая душа» не только живет, но и познает. В своем круговом возвратном движении она, соприкасаясь с тем, что имеет сущность, свидетельствует о том, что с чем тождественно, что от чего отличается, а также где, когда и каким образом всему бывающему доводится быть — по отношению к вечно неизменному и по отношению к другому бывающему. Слово этого свидетельства одинаково истинно как по отношению к «иному», так и по отношению к «тождественному». Когда это слово относится к чувственному, возникают твердые истинные мнения и верования. Когда же оно относится к разумному, мысль и знание необходимо достигают совершенства.

Душа человека родственна душе мира: в ней подобная гармония и подобные же круговороты. Сначала душа жила на звезде, но впоследствии была заключена в тело, которое и стало причиной ее нестройности, или дисгармонии. Цель человеческой жизни — восстановление первоначальной совершенной природы. Достигается она изучением круговращений небес и гармонии. Орудием для ее достижения служат наши чувства. К той же цели ведут способность речи и музыкальный голос, служащий слуху, а через слух — гармонии. Движения гармонии родственны круговращениям души.

Математические, космологические, физические идеи «Тимея» неотделимы от мифологической фантастики, ставшей впоследствии предметом усердного комментирования в неоплатонической литературе. В «Тимее» излагается миф о вселении человеческих душ в тела птиц и зверей. Это вселение определяется нравственным подобием тому или иному виду живых существ. До-

стигнув очищения, душа вновь возвращается на свою звезду.

Сходство между учением Платона и пифагорейцев обнимает целый ряд пунктов. Сам Платон удостоверил это сходство в своем «Филебе». «Древние, — говорит он здесь, — которые были лучше нас и обитали ближе к богам, передали нам сказание, что все, о чем говорится, как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность» (Платон, Филеб, 16 С — D).

Из этого строения сущего Платон выводит метод его познания. А именно «мы всегда должны полагать одну идею относительно каждой вещи и соответственно этому вести исследование: в заключение мы эту идею найдем» (там же).

Область «идей» образует своего рода иерархию, связанную в некую систему. Поэтому, найдя искомую «идею», необходимо рассмотреть, не существует ли кроме нее еще какого-либо другого числа идей, и затем «с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору... как количественно определенное» (там же, 16 D).

Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству не непосредственно после единства, но лишь «после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и единым...» (там же). Напротив, «современные мудрецы», которым в этом вопросе возражает Платон, непосредственно после единства помещают беспредельное, и потому промежуточные члены ускользают от них.

Здесь Платон говорит о пифагорейцах как о родоначальниках искусства различать роды, виды и устанавливать их субординацию. Действия над понятиями связаны у пифагорейцев с их учением о числах. Все познаваемое, согласно их взгляду, имеет свое число. В числе в свою очередь различаются два рода: четные и нечетные числа. Кроме них существует смешанный род — число четно-нечетное. Каждый из этих родов делится на виды, а эти виды — на принадлежащие им виды.

Близость своего учения к пифагорейскому Платон отмечает и в диалоге «Политик». Но в нем он и осуждает пифагорейцев — за то, что они не умеют правильно применять найденную ими истину. Диалектика пифагорейцев несовершенна. Они не умеют открывать истинную субординацию вещей. Они или сводят в единство различные вещи, или разделяют вещи, как плохие повара, о которых Платон говорит в «Федре», не на их действительные естественные части. Напротив, согласно Платону, истинный метод предполагает умение сочетать двоякое: при усмотрении *родового единства* не упускать из виду *видовые различия*, а при рассмотрении видовых различий неустанно вести исследование до того, пока все эти различия не будут включены в пределы соответствующего рода.

Сродство «идей» Платона и «чисел» пифагорейцев очевидно. «Идеи» и «числа» — бестелесные прообразы пластических телесных типов вещей, а также прообразы закономерности, согласно которой все совершается в мире. Как и у пифагорейцев, у Платона «идея» — единое в многообразии, одновременно причина и цель, сообщающая многому характер общности; у

Платона, как и у пифагорейцев, «число» — причина порядка, связь вечно постоянного мирового строя.

В поздний период своего развития Платон пришел к тому, что попросту отождествил свои «идеи» с «числами» пифагорейцев.

Сведя все существующее к «числам», пифагорейцы выделили в сущем как его основные и всеопределяющие противоположности *предел* и *беспредельное* (*peras* и *apeiron*). При этом «предел» они характеризовали как начало доброе, мужское, разумное и неподвижное, а «беспредельное» — как дурное, женское, неразумное и подвижное.

В своем позднем воззрении Платон подобным образом исходит из мысли, будто вселенная образована необходимостью, которая подчинилась разумному убеждению (Платон, Тимей, 48 А и 28 А). Поэтому Платон говорит о причинах двоякого рода: о тех, которые совместно с умом создают прекрасное и доброе, и о тех, которые, будучи лишены ума, производят всякий раз без порядка что придется.

В своей космологии Платон сближает необходимость с *пространством* и называет ее, как и пространство, на своем полумифологическом языке «кормилицей происхождения» (там же, 46 Е).

Роль, какую по отношению к разнообразию существующих вещей играет у пифагорейцев *беспредельное* (*apeiron*), в философии Платона относительно того же разнообразия вещей играет «кормилица происхождения». Многообразие вещей, производимых идеей-числом, — результат ограничения, обособления и определения пустого пространства.

Элементы физического мира — огонь, вода, воздух. Они представляют каждый в отдельности пустое пространство, ограниченное плоскостями. Сами эти плоскости состоят из треугольников. Из смешанных между собой видов треугольников и возникло беспредельное множество вещей природы.

Для нашего представления о природе пространственные определения неизбежны. С их помощью мы представляем себе не только все множество вещей природы, но даже вечные роды сущего. Такой способ представления внушает нам сама «кормилица происхождения».

Согласно космологии Платона, истинно сущая природа совмещает в себе единство и двойственность: она есть и неизменное, тождественное себе бытие, и отличное от него подобие этого бытия в изменчивом и нетождественном мире вещей. Как отличающаяся от бытия, «кормилица происхождения» есть *небытие*, но, как *присущая* небытию, она есть *сущее* небытие. При этом тождественное себе бытие есть «идея», начало бестелесное, идеальное. Напротив, «иное», или вечно существующее пространство, есть начало *телесное*, материальное.

Наконец, имеется знаменательная близость между Платоном и пифагорейцами и в их учениях о начале, посредствующем между *идеальной* и *вещественной* сферами. У пифагорейцев это средний Космос, или область правильного движения; он посредствует между горним Олимпом, местопребыванием чистых стихий, и дольным Ураном, местом становления. У Платона этому посредствующему началу пифагорейцев соответствует «мировая душа». Платоновская «мировая душа» посредствует между идеаль-

ным и телесным мирами, а также осуществляет начало движения, подчиненного мере.

У пифагорейцев дополнением к учению о «мировой душе» является их учение — астрономическое и вместе с тем философское — о «центральной огне». Этот огонь, идущий от центра мира, порождает небесные светила, окружает мир; он есть причина порядка во вселенной.

Сходное видим и у Платона: «душа мира» направляется из центра, окружает, или облекает, весь мир; она есть начало порядка и закономерного строя; от нее получают жизнь небесные светила. Даже ход образования мировой души имеет соответствие в учении пифагорейцев о числах.

VII. УЧЕНИЕ ПЛАТОНА ОБ ОБЩЕСТВЕ И ГОСУДАРСТВЕ

Крупнейшие умы Греции в течение большей части V в. до н. э. были приверженцами демократических убеждений. Таковы были Эмпедокл, софист Горгий, драматург Эврипид, философ и ученый Демокрит, историк Геродот, крупнейший из софистов старшего поколения Протагор. Эмпедокл — один из основателей демократии в Акраганте. Горгий вынужден был за свои демократические убеждения поплатиться изгнанием из родных Леонтин. Эврипид равно отвергал монархию и власть богатого меньшинства — олигархию. Демокрит заявлял, что бедность в демократическом государстве лучше благоденствия при дворе царя. Свобода (*isopolitia*) и равенство (*isogoria*) восхвалялись Геродотом. Протагор разработал теоретическое обоснование демократии и написал проект демократической конституции для афинской колонии Фурий.

Для обладания политическими правами эти теоретики и сторонники демократии не признавали никакого ценза, кроме общественных доблестей: справедливости (*dicē*) и добросовестности (*aidōs*). Кто обладает ими, тот вполне способен участвовать в обсуждении общественных и политических дел.

Протагор, выведенный Платоном в одноименном диалоге, разъясняет своим слушателям, что афиняне (как, впрочем, и все остальные люди), когда речь заходит о каком-либо ремесле, думают, что только немногим принадлежит право советовать. Если же кто, не принадлежа к этим немногим, все же подаст совет, то совет этот не принимают. Протагор находит, что афиняне так поступают с полным на то правом. Но когда те же афиняне приступают к совещанию относительно гражданской доблести, где все дело в справедливости и рассудительности, тут они принимают, как и следует, совет всякого человека, так как всякому подобает быть причастным этой доблести (*Платон, Протагор, 322 D и 323 A*). Но если считается, что всякий человек причастен этой доблести, значит, всякого можно признать и советчиком, когда дело касается именно ее (там же, 323 C).

Необходимые для общественной жизни и для блага общества нравственные качества даны людям не как *прирожденные* им доблести, доблестям этим *научаются*, и возникают они не сами собой, а в результате *воспитания, упражнения и обучения* (там же, 323 C — 324 D).

Итак, теоретики античной демократии признали за всяким гражданином полиса право быть избираемым на все государственные должности независимо от сего «профессиональной» подготовки к делам по управлению государством.

Следствием этого принципа была частая сменяемость выборных лиц. Всякий свободный мог быть избран на должность. Но проходило время, и само дело показывало, способен или неспособен избранный выполнять свои обязанно-

сти. Особенное впечатление производили удачи или неудачи стратегов, полководцев или адмиралов (навархов), а также дипломатов. В случае неудачи провинившихся отзывали в Афины, требовали отчета, привлекали к ответственности — вплоть до суда, обложенного правом суровой кары, включая смертную казнь. При этом настроения державного демоса менялись самым поразительным образом. Никакие заслуги в прошлом, никакие победы, равносильные спасению отечества, как, например, заслуги победителей персов, не могли спасти от падения, а порой и от гибели героев, которых еще накануне славил нация.

Поразительна частота подобных случаев в демократических Афинах. Знаменитый победитель персов при Саламине Фемистокл в 471 г. подвергается ostracism. Преследователи гонятся за ним по всей Греции, и наконец он находит убежище и покровительство при дворе персидского царя Артаксеркса. Вознесенный афинским демосом после изгнания Фемистокла Кимон, удачливый победитель при Эвримеданте, победитель Фасоса, быстро утрачивает достигнутое положение после того, как соглашается стать во главе отряда, отправленного из Афин на помощь Спарте против мессенского войска, осажденного в скалах Ифомы. Как и его предшественник Фемистокл, Кимон вынужден уйти в изгнание, и только тяжелое поражение греков в Египте, где они были разбиты персами, вернуло его к руководящей роли в Афинах. Платон был прекрасно знаком со всеми основными чертами демократического режима Афин, равно как и с главными событиями афинской истории современного ему и непосредственно

предшествовавшего периода. Но Платон глядел на этот режим и на эти события, на переменчивость политических оценок и симпатий афинян не глазами сочувствующего зрителя или участника, а глазами противника афинской демократии.

При этом суждения Платона по политическим вопросам вовсе не были случайными высказываниями далекого от общественной жизни философа. Взглядам Платона на общество и государство принадлежит важное место в его философском мировоззрении.

Платон менее всего похож на отвлеченного, аполитичного мыслителя. С философским идеализмом, с интересом к умозрительным построениям и теориям в нем сочетается напряженный интерес к общественным отношениям. Его чрезвычайно занимал вопрос о том, каким должно быть совершенное общежитие и каким воспитанием должны быть люди подготовлены к такому общежитию. Платон не только классик античной идеалистической философии, онтологии и теории познания. Он одновременно классик античной социологии, политической теории и педагогики.

Об интересе Платона к разработке теории общественного устройства хорошо говорит в рецензии на русский перевод «Поэтики» Аристотеля Н. Г. Чернышевский: «Платона многие считают каким-то греческим романтиком, вздыхающим о неведомом и туманном, чудном и прекрасном крае, стремящимся... далеко от людей и земли. Платон был вовсе не таков... Он не был праздным мечтателем, думал не о звездных мирах, а о земле, не о призраках, а о человеке. И прежде всего Платон думал о том,

что человек должен быть гражданином государства...» (15, стр. 307).

Не удивительно поэтому, что вопросам общественно-политическим Платон посвятил, не считая произведений меньшего калибра, два наиболее обстоятельных и тщательно разработанных своих произведения: трактат «Государство» и произведение глубокой старости «Законы». Оба они чрезвычайно характерны для Платона, но далеко не равноценны. В «Государстве» учение об обществе и его идеальном политическом устройстве разработано в тесной связи с центральным учением платоновского идеализма — с теорией «идей», оно несет на себе печать ригоризма и философской непреклонности: в нем идеальное категорически противопоставлено — как образец и как норма должного — несовершенной эмпирической действительности. В то же время в «Государстве» запечатлено удивительное знание и понимание столь резко критикуемой Платоном эмпирической действительности.

В сравнении с «Государством» «Законы» — произведение, гораздо более «компромиссное»: в нем сделан ряд уступок требованиям эмпирической реальности.

К обоим этим большим трактатам примыкают, дополняя их, диалоги «Политик» и отчасти «Критий».

В «Политике» Платон разделяет сферу научного знания на предписывающую практические цели и на теоретическую. В науку, предписывающую цели, включается и наука, необходимая для государственного человека. Предмет ее — руководство государством, сходное по своей природе с искусством пастуха.

Существующим и, по Платону, несовершенным формам государственного устройства предшествовала в глубокой древности, в мифический век правления Хроноса, совершенная форма общежития.

В те времена сами боги, как божественные пастухи, управляли отдельными областями, а в обществе было достаточно всего необходимого для жизни, отсутствовали войны, разбои и раздоры. В те времена люди непосредственно рождались из земли, не нуждались в жилищах и постели, имели немало часов досуга для занятий философией. Они были свободны от необходимости борьбы с природой, и их соединяли узы дружбы.

Однако, по Платону, взять тогдашний строй за образец наилучшего устройства общества невозможно — этого не позволяют материальные условия человеческого существования: необходимость самосохранения, борьба против враждебной человеку природы и против враждебных народов.

Впрочем, недостижимый и невозстановимый образец «золотого века» проливает свет на условия, в которых приходится жить современному человеку: вглядываясь в этот строй, мы видим, в чем состоит зло, препятствующее правильному устройству общества, — зло, порождаемое хозяйственной нуждой, семейными отношениями, борьбой племен и народов.

Идеальному типу общежития Платон противопоставляет отрицательный тип общественного устройства, в котором главным двигателем поведения людей оказываются материальные заботы. По утверждению Платона, все существующие в настоящее время государства принад-

лежат к этому типу: «Каково бы ни было государство, в нем всегда есть два государства, враждебные друг другу: одно — государство бедных, другое богатых» (Платон, Государство, IV, 422 E — 423 A; *hē men penētōn, hē de ploysiōn*).

Отрицательный тип государства выступает, согласно убеждению Платона, в четырех возможных формах: как *тимократия*, *олигархия*, *демократия* и *тирания*. Каждая из этих форм есть последовательное ухудшение или извращение формы идеальной. В них вместо единомыслия граждан налицо раздор, вместо справедливого распределения обязанностей — насилие и принуждение, вместо стремления правителей и воинов-стражей к высшим целям общежития — стремление к власти ради низких целей, вместо отречения от материальных интересов — алчность.

Первой во времени из этих отрицательных форм выступила, по Платону, *тимократия*, т. е. власть, основанная на господстве честолюбцев. Вместе с первыми признаками упадка возникает страсть к обогащению. Первоначально в тимократии сохраняются еще черты совершенного строя: правители пользуются почетом, воины свободны от земледельческих и ремесленных работ и от всех забот материальных, трапезы общие, еще процветают упражнения в военном искусстве и в гимнастике. Со временем, однако, охотники до драгоценных металлов начинают втайне собирать и хранить золото и серебро. При содействии, какое им в этом оказывают жены, образ жизни меняется от простого и нетребовательного к роскошному.

Так начинается переход от тимократии к оли-

гархии — господству немногих (oligoi) над большинством.

Это правление, основывающееся на цензе: властвуют богатые, а бедные не имеют участия в правлении (Платон, Государство, VIII, 550 С).

В подобном городе «был бы по необходимости не один город, а два: один из людей бедных, другой — из богатых, и оба они, живя в том же самом месте, злоумышляли бы друг против друга (Платон, Государство, VIII, 551 D). В олигархическом государстве расточительные богачи, превращаясь в конце концов в бедняков, подобны трутням в пчелином улье. Но в отличие от пчелиных трутней, лишенных жала, многие из этих двуногих трутней с жалом: они преступники, злодеи, воры, святотатцы, мастера всяческих злых дел.

В олигархическом государстве не выполняется основной закон жизни общества, состоящий, по мысли Платона, в том, чтобы каждый член общества «делал свое», и притом «только свое». В олигархии же некоторые члены общества занимаются самыми различными делами: и земледелием, и ремеслами, и воинским делом. Кроме того, данное в олигархии человеку право на полную распродажу накопленного им имущества приводит к тому, что некоторые люди превращаются в бедняков, совершенно бесполезных и никчемных членов общества.

Дальнейшее развитие олигархии приводит к последовательному и необходимому изменению ее в еще худшую, по Платону, форму государственного устройства — в демократию. Это власть и правление народа, большинства (от греч. *dēmos* — «народ»). При этом противопо-

ложность между богатыми и бедными обостряется еще сильнее, чем при олигархии.

При олигархии неукротимая потребность молодых людей в деньгах толкает их в лапы ростовщиков, а быстрое превращение богатых в бедняков способствует возникновению зависти, злобы бедных против богатых и злоумышленных действий против государственного строя, гарантирующего богатым господство над бедными.

Неуклонно развиваясь, имущественная противоположность становится заметной, в том числе во внешности. С другой стороны, самые условия общественной жизни делают неизбежными не только частые встречи бедных с богатыми, но даже совместные действия тех и других: в играх, в состязаниях, на войне. Рост возмущения бедных против богатых приводит к восстанию. Если восстание заканчивается победой бедняков, то они часть богачей истребляют, другую часть изгоняют, а государственную власть, функции управления разделяют между всеми оставшимися членами общества. Это и есть демократия.

Но наихудшей формой отклонения от идеального государственного строя Платон признал *тиранию*. Это власть в обществе одного над всеми. Возникает она подобно предыдущим формам как *вырождение* предшествующей ей формы правления. Та же болезнь, которая заразила и погубила олигархию, еще сильнее заражает и губит демократию (Платон, Государство, VIII, 563 E).

По Платону, все, что нарушает меру, ведет к перемене в противоположную сторону; так бывает со сменой времени года, с растениями,

в телах и ничуть не меньше в способах правления: избыток свободы должен приводить отдельного человека и точно так же полис к рабству (там же, VIII, 563 E — 564 A).

Поэтому тирания происходит именно из демократии, сильнейшее и жесточайшее рабство — из величайшей свободы. Тиран возникает не из чего более как из корня, называемого *представительством*. В первые дни и в первое время он «улыбается и обнимает всех, с кем встречается, не называет себя тираном, обещает многое в частном и общем, освобождает от долгов, народу и близким к себе раздает земли и притворяется милостивым и кротким в отношении ко всем» (Платон, Государство, VIII, 566 D — E).

Но тирану необходимо непрерывно затевать войну, чтобы простой народ чувствовал потребность в вожде. А так как постройка война, сопровождаясь потерями, тяготами, поборами и разорением, возбуждает против тирана ненависть и так как граждане, в свое время способствовавшие его возвышению, будут осуждать оборот, который приняли события, то тиран, если он захочет сохранить власть, вынужден будет исподволь уничтожать своих осудителей, «пока не останется у него ни друзей, ни врагов, от которых можно было бы ожидать какой-нибудь пользы» (Платон, Государство, VIII, 566 E — 567 E).

Таковы в оценке Платона дурные формы политического устройства. Всем им он противопоставляет в своем «Государстве» утопию, или проект наилучшего государства.

УТОПИЯ ПЛАТОНА

В истории политических учений утопия Платона — одна из знаменитейших. Она, как всякая утопия, одновременно представляет и отражение ряда реальных черт современных Платону государств, например Египта, и критику ряда недостатков греческих полисов, и рекомендуемый взамен отвергнутых идеальный тип общежития.

Государством Платона руководят, как и в олигархии, немногие. Но в отличие от олигархии, где правителями отнюдь не бывают ни самые одаренные, ни наилучшим образом подготовленные, в государстве Платона правителями могут стать только лица, способные хорошо управлять государством: во-первых, в силу природных задатков; во-вторых, вследствие долголетней предварительной подготовки.

Основным принципом идеального государственного устройства Платон считает *справедливость*. Но как расшифровать это отвлеченное понятие в применении к государству и к деятельности гражданина в обществе? Присматриваясь к этому понятию, мы видим, как оно наполняется у Платона экономическим, политическим и социальным содержанием.

По разъяснению Платона, каждому гражданину государства «справедливость» отводит особое занятие и особое положение. Господство «справедливости» сплачивает разнообразные и даже разнородные части государства в гармоничное целое.

Наилучшая государственная система должна, по Платону, обладать рядом черт нравственной, экономической и политической организации, ко-

торые в своем соединенном действии были бы способны обеспечить государству решение самых важных задач. Такое государство, во-первых, должно обладать силой собственной организации и средствами ее защиты, достаточными для сдерживания и отражения враждебного окружения; во-вторых, оно должно осуществлять систематическое и достаточное снабжение всех членов общества необходимыми для них материальными благами; в-третьих, оно должно руководить духовной деятельностью и творчеством. Выполнение всех этих трех задач означало бы осуществление «идеи блага» как высшей идеи, правящей миром.

В утопическом государстве Платона необходимые для общества виды работы разделены между *специальными разрядами* граждан, но в целом образуют гармоническое сочетание.

За основу для распределения граждан государства по разрядам Платон взял различия между отдельными группами людей соответственно их нравственным задаткам и свойствам. Однако рассматривает Платон эти различия по аналогии с разделением *производительного труда*. Именно в разделении труда Платон видит фундамент всего современного ему общественного и государственного строя. Он исследует и происхождение существующей в обществе специализации, и состав имеющихся в нем отраслей.

Маркс чрезвычайно высоко оценил платоновский анализ разделения труда. Он прямо называет «гениальным» для того времени «изображение разделения труда Платоном, как естественной основы города (который у греков был тождественен с государством)» (2, стр. 239).

При этом основная мысль Платона состоит в утверждении, что потребности граждан, составляющих общество, *разнообразны*, но способности каждого отдельного лица к удовлетворению этих потребностей *ограниченны*. «Каждый из нас, — говорит Платон, — сам для себя бывает недостаточен и имеет нужду во многих» (Платон, Государство, II, 369 В). Отсюда прямо выводится необходимость возникновения общежития, или «города»: «Когда один из нас принимает других, либо для той, либо для иной потребности; когда, имея нужду во многом, мы располагаем к сожитию многих общников и помощников — тогда это сожитие получает у нас название «города»» (там же, II, 369 С).

Для Платона в высшей степени характерно, что значение разделения труда в обществе он рассматривает не с точки зрения *работника*, производящего продукт, а исключительно с точки зрения потребителей, принадлежащих в греческом полисе к *классу рабовладельцев*. По разъяснению Маркса, основное положение Платона состоит в том, что «работник должен приспособляться к делу, а не дело к работнику» (1, стр. 378).

Каждая вещь, согласно Платону, производится легче, лучше и в большем количестве, «когда один человек, делая лишь одно, делаетсообразно со своей природой, в благоприятное время, оставив все другие занятия» (Платон, Государство, II, 370 С).

Эта точка зрения, которую Маркс называет «точкой зрения потребительной стоимости» (1, стр. 378), приводит Платона к тому, что в разделении труда он видит не только «основу распада общества на сословия» (там же,

стр. 379), но и «основной принцип строения государства» (там же).

Каков *реальный* источник этого воззрения Платона? Наблюдением какого общества, какой общественной действительности оно было внушено или подсказано Платону?

Маркс показал, что источником платоновского государства были его наблюдения над общественным строем современного Платону Египта, сделанные им во время пребывания в Египте. Маркс показал также, что идеальное государство Платона «представляет собой лишь афинскую идеализацию египетского кастового строя; Египет и для других авторов, современников Платона... был образцом промышленной страны...» (там же).

В соответствии со всем сказанным разумное устройство совершенного государства, по Платону, должно основываться прежде всего на потребностях. Платон тут же развивает перечисление основных, необходимых для жизни в обществе потребностей. В городе-государстве («полисе») должны существовать многочисленные, четко дифференцированные отрасли общественного разделения труда. В нем должны быть не только работники, добывающие средства питания для граждан, строители жилищ, изготовители одежды, обуви, но и работники, изготавливающие для всех них орудия и инструменты их специального труда. Кроме них необходимы еще производители всевозможных вспомогательных работ, например скотоводы, доставляющие средства перевозки людей и грузов, добывающие шерсть и кожу.

Потребность во ввозе необходимых продуктов и товаров из других стран требует производ-

ства в государстве излишка товаров для внешней торговли ими, а также увеличения числа работников, изготавливающих соответствующие товары.

В свою очередь развитая торговля требует деятельности посредников по купле и продаже, по ввозу и вывозу. Таким образом, к уже рассмотренным разрядам разделения труда присоединяется такой же необходимый для государства разряд *торговцев*. Этим усложнение разделения труда не ограничивается: возникает потребность в различных разрядах лиц, участвующих в перевозках товаров.

Торговля, обмен товарами и продуктами необходимы государству не только для *внешних* сношений, но и *внутри* государства. Отсюда Платон выводит необходимость *рынка* и *чеканки монеты* как единицы обмена. В свою очередь возникновение рынка порождает разряд специалистов рыночных операций: мелких торговцев и посредников, скупщиков и перепродавцов.

Платон считает необходимым также специальный разряд *обслуживающих* наемных работников, продающих свои услуги за плату. Такими «наемниками» Платон называет людей, которые «продают полезность своей силы и именуют ее ценою наемной платой» (Платон, Государство, II, 371 E).

Указанными разрядами специализированного общественного труда исчерпываются работники, производящие необходимые для государства продукты либо так или иначе способствующие производству и потреблению. Все эти разряды, вместе взятые, составляют низший «класс» граждан в иерархии платоновского идеального государства.

Бросается в глаза то, что в платоновской теории разделения труда и специализации отсутствует, даже не называется класс *рабов*. Но в этом нет ничего удивительного. Проект Платона рассматривает разделение труда в государстве только между его свободными гражданами. Платон «не забыл», не мог забыть о рабстве. Рабство просто вынесено у него «за скобки» — как предполагаемая, сама собой разумеющаяся предпосылка, как условие деятельности свободной части общества и необходимой для нее дифференциации свободного труда.

Над «классом» разделенных по отраслям специализированного труда работников, или «ремесленников», у Платона стоят высшие «классы» — *воинов* («стражей») и *правителей*.

Весьма важна для жизни и благополучия общества потребность в специалистах военного дела. Но это уже не разряд среди прочих разрядов работников. Это особая, высшая в сравнении с ремесленниками часть общества, особый, как сказали бы мы теперь, класс. Выделение воинов в особую отрасль общественного разделения труда необходимо, по Платону, не только ввиду важности их профессии, но и в силу особой ее трудности, требующей и особого внимания, и технического умения, и специальных знаний, специального опыта.

При переходе от класса работников производительного труда к классу воинов («стражей») нельзя не заметить, что Платон нарушает принцип деления. Когда он говорит о низшем классе производящих работников, он характеризует различия между отдельными разрядами этого класса *по различиям их профессиональных функций*. Предполагается, что в отношении

нравственных черт все эти разряды стоят на одном и том же уровне: и земледельцы, и ремесленники, и купцы.

Другое дело *воины («стражи»)* и *правители (философы)*. Для воинов и правителей необходимость обособления от групп работников, обслуживающих хозяйство, обосновывается уже не на их *профессиональных* особенностях, а на *отличии их нравственных* качеств от нравственных свойств работников хозяйственной сферы. А именно нравственные черты работников хозяйства Платон ставит принципиально *ниже* нравственных достоинств воинов («стражей») и в особенности представителей *третьего, высшего* класса граждан — *правителей* государства.

Это нарушение принципа деления в учении Платона о различии классов идеального государства отмечено в прекрасной работе В. Я. Железнова «Экономическое мировоззрение древних греков» (13, стр. 99—100).

Впрочем, нравственная недооценка трудящихся несколько скрадывается у Платона оговоркой, согласно которой все три класса граждан в равной мере необходимы идеальному государству и, взятые все вместе, являют *великое и прекрасное*.

Еще важнее другая оговорка Платона, смягчающая резкость защищаемой им *аристократической* точки зрения. Эта оговорка состоит в признании, что между происхождением человека из того или иного класса и его нравственными и интеллектуальными свойствами нет *необходимой* связи: люди, наделенные высшими нравственными и умственными задатками, могут родиться в *низшем* общественном классе, и, наоборот, рожденные от граждан обоих высших классов могут оказаться с низкими душами.

Возможность подобного несоответствия явно угрожает гармонии государственного строя. Поэтому в число обязанностей *правителей*, согласно Платону, входит обязанность и право исследовать нравственные задатки детей и распределять их (а в случае необходимости перераспределять) между тремя основными классами государства.

Если в душе вновь родившегося окажется, по образному выражению Платона, «медь» или «железо», то, в каком бы классе он ни родился, его надлежит без всякого сожаления или снисхождения прогнать к земледельцам и ремесленникам. Но если у ремесленников родится младенец с примесью в душе «золота» или «серебра», то в зависимости от оказавшегося в ней достоинства вновь рожденный должен быть причислен либо к классу правителей, либо к классу воинов («стражей»).

Характерный для Платона (а впоследствии и для его ученика Аристотеля), как для ученого рабовладельческого общества, чисто «потребительский» взгляд на производительный труд имел результатом поразительный *пробел* в дальнейших анализах и построениях его утопии. Для Платона важно было строго отделить «высшие» классы от низшего. Что же касается вопроса о том, каким образом работники специализированного труда должны подготавливаться к квалифицированному выполнению своих функций, то в подробности его Платон не входит. Все его внимание сосредоточено на воспитании воинов («стражей») и на определении тех условий их деятельности и существования, которые закрепляли бы свойства, порожденные в них воспитанием.

Отсутствие интереса к исследованию специализированного труда не мешало Платону чрезвычайно полно характеризовать его структуру с точки зрения интересов общества в целом. Произошло это вследствие значения, какое Платон придает принципу исполнения каждым разрядом работников его особой функции.

Впрочем, с точки зрения Платона, значение общественного разделения труда состоит только в том, что оно подтверждает тезис об исключительной важности ограничения и регламентации: в нравственном отношении каждый разряд специализированного труда должен быть сосредоточен на «делании своего». Главная задача трактата Платона о государстве — проблема благой и совершенной жизни общества в целом и его членов.

Наисовершеннейшее благое государство обладает, как утверждает Платон, четырьмя главными доблестями: это 1) мудрость, 2) мужество, 3) сдерживающая мера¹ и 4) справедливость.

Под мудростью Платон понимает не какое-либо техническое знание или умение, но высшее знание, или способность дать добрый совет, когда речь идет о государстве в целом. Такое знание — «охранительное», а обладающие этим знанием правители государства — «совершенные стражи». «Мудрость» — доблесть, свойственная весьма немногим — философам, — и это не столько даже специальность по руководству го-

¹ Я вполне согласен с проф. А. Ф. Лосевым, который находит, что перевод греческого слова «σφῆρσις» посредством русского «благоразумие» неточен, даже безвкусен и что в применении к Платону термин этот почти непереводаем. Я пытаюсь передать смысл этого термина словами «сдерживающая мера».

сударством, сколько созерцание занебесной области вечных и совершенных «идей» — доблесть, в основе своей нравственная (Платон, Государство, IV, 428 В — 429 А).

Как утверждает Платон, только при правителях-философах государство не будет знать царящего в нем в настоящее время зла: «Пока в городах не будут либо царствовать философы, либо искренне и удовлетворительно философствовать нынешние цари и властители, пока государственная сила и философия не совпадут в одно... до тех пор ни для государств, ни даже, полагаю, для человеческого рода нет конца злу» (Платон, Государство, V, 473 D).

Но для достижения благоденствия правители должны быть не мнимыми, а истинными философами: под ними Платон понимает только «любящих созерцать истину» (там же, V, 475 E).

Вторая доблесть, которой обладает наилучшее по своему устройству государство, — «мужество» (*andreia*). Оно, так же как и «мудрость», свойственно лишь небольшому кругу лиц, хотя в сравнении с мудрыми этих лиц больше.

В отличие от «мудрости» и «мужества» третья доблесть совершенного государства, или «сдерживающая мера» (*sōphrosynē*), есть уже не качество особого класса, а доблесть, принадлежащая всем членам наилучшего государства. Там, где она налицо, все члены общества признают и соблюдают принятый в совершенном государстве закон и существующее в нем правительство, сдерживающее и умеряющее дурные порывы. ««Сдерживающая мера» приводит к гармоническому согласию лучших и худших сторон» (Платон, Государство, IV, 430 D—432 А).

Четвертая доблесть совершенного государства — «справедливость» (*dicaiosynē*). Ее наличие, ее торжество в государстве подготавливается и обуславливается «сдерживающей мерой». Именно в силу «справедливости» каждый класс, каждый разряд в государстве и каждый отдельный человек, одаренный известной способностью, получает для исполнения и осуществления свое особое дело. «Мы положили, — поясняет Платон, — что из дел в городе каждый гражданин должен производить только то одно, к чему его природа наиболее способна» (там же, IV, 433 A). Со всеми указанными выше тремя доблестями «состязается кроющееся в государстве стремление, чтобы каждый делал свое»: способность каждого делать свое борется за добродетель города с его мудростью, сдерживающей мерой и мужеством (там же, IV, 433 D).

Классовая точка зрения Платона, его социальный и политический аристократизм, восхищение обществом египетского типа с его кастовым строем, с характерным для него трудным осуществлением перехода из одной касты в другую получили чрезвычайно яркое выражение в платоновском понимании «справедливости». В этом понятии для Платона нет ничего уравнительного, сглаживающего или отрицающего различия классов. Менее всего Платон стремится к тому, чтобы уделить гражданам и классам граждан одинаковые права. Всеми силами он хочет оградить свое идеальное государство от смешения классов, от исполнения гражданами одного класса обязанностей и функций граждан другого класса. Он прямо характеризует «справедливость» как доблесть, не допускающую возможности подобного смешения.

Наименьшей бедой, по его мнению, было бы смешение или совмещение различных специальностей внутри класса работников производительного труда: если, например, плотник станет делать работу сапожника, а сапожник — работу плотника или если кто-либо из них захочет делать и то и другое.

Но было бы уже, по Платону, прямо губительно для государства, если бы какой-то ремесленник или промышленник, возгордившись своим богатством или могуществом, пожелал бы заняться воинским делом, а воин, неспособный и не подготовленный к тому, чтобы быть советником и руководителем государства, посягнул бы на функцию управления или если кто-нибудь захотел бы одновременно совершать все эти дела (*Платон, Государство, IV, 434 А—В*).

Даже при наличии первых трех видов доблести многоделание и взаимный обмен занятиями причиняют государству величайший вред и потому «весьма правильно могут быть названы злодеянием» (*сасоургия*) (там же, IV, 434 С), «величайшей несправедливостью против своего города» (*Платон, Государство, IV, 434 С*). И наоборот, «делание своего» (*оисеоргия*) во всех трех видах деятельности, необходимых для государства, «будет противоположно той несправедливости, — будет справедливостью и сделает город справедливым» (*Платон, Государство, IV, 434 С*).

МАКРОМИР ГОСУДАРСТВА И МИКРОМИР ДУШИ ОТДЕЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА

Для Платона государство не единственная сфера проявления «справедливости». Государст-

во как бы *макромир*, которому соответствует микромир в каждом отдельном человеке, в частности в его душе. Согласно Платону, в душе существуют и требуют гармонического сочетания три различных элемента, или начала: 1) *разумное* (*logisticon*), 2) *аффективное* (*thymos*) и 3) *неразумное*, или *вождедующее* (*alogiston te cai epithymēticon*), — «друг удовольствий и наслаждений».

В государстве совершенного типа три класса его граждан — правители, воины и работники производительного труда — составляют гармоническое целое под руководством наиболее разумного класса. Но то же, по Платону, происходит и с душой отдельного человека. В душе также три составные части. Если каждая из них будет совершать свое дело под разумным управлением, то гармония души не нарушится. При таком действии души *разумное* ее начало будет в ней господствовать, *аффективное* — выполнять обязанность защиты, а *вождедующее* — повиноваться и укрощать свои дурные стремления (там же, IV, 442 А). От дурных поступков и от несправедливости каждого отдельного человека ограждает именно то, и только то, что в его душе каждая ее часть исполняет предназначенную ей функцию.

Свой проект наилучшей организации общества и государства Платон считает вполне осуществимым только для греков. Для народов, окружающих Элладу, он неприменим в силу полной будто бы их неспособности к устройству общественного порядка, основанного на началах разума. Таков «варварский» мир в исконном смысле этого слова, обозначающем все негреческие народы независимо от степени их цивилизации и

политической зрелости. Согласно Платону, различие между «эллинами» и «варварами» настолько существенно, что даже нормы ведения войны будут иными в зависимости от того, ведется ли война между греческими племенами и государствами или между греками и «варварами». В первом случае должны соблюдаться принципы человеколюбия, продажа пленных в рабство не допускается; во втором — война ведется со всей беспощадностью, а побежденные обращаются в рабов. В первом случае вооруженной борьбы для нее подходит термин «домашний спор» (*stasis*), во втором — «война» (*polemos*) (Платон, Государство, V, 470 В).

Как уже было замечено, в утопии Платона не только выражены представления философа об идеальном государственном порядке, но и отражены важные черты действительного, реального античного полиса — далекие от намеченного философом идеала. Сам того не замечая и не желая, Платон обнажает классовое происхождение и классовую тенденцию своей утопии. Сквозь идеализирующие очертания изображаемой Платоном гармонии ясно проступает противоположность высших рабовладельческих классов и низших классов, резко обособленных друг от друга. В действительности «идеальное» государство Платона оказывается близко к осужденному самим Платоном отрицательному типу общества, разделенного на враждебные друг другу классы.

Эта реальная суть платоновского проекта не меняется от того, что Платон постулирует для своего утопического государства полное якобы *единомыслие* его классов. Постулат этот обосновывается у него ссылкой на происхождение всех людей от общей матери — земли. Именно по-

этому, утверждает Платон, воины должны считать всех остальных граждан государства своими братьями. Но вразрез с этим постулатом именуемые «братьями» (*hoi adelphoi*) работники хозяйственного труда третируются как люди *низшей* породы. Их следует охранять единственно для того, чтобы они могли без помех исполнять лежащие на них обязанности, но никак не ради них самих.

Разряды *воинов* и *философов* не только выполняют свои особые функции. Они *властвуют*, требуют повиновения себе и отнюдь не смешиваются с управляемыми. Философы добиваются от воинов («стражей»), чтобы те помогали им, как собаки помогают пастухам пасти «стадо» тружеников хозяйства.

Полная обособленность классов платоновского утопического государства сказывается даже во *внешних* условиях их существования. Так, воины не должны проживать в местах, где живут работники производительного труда. Постоянное местопребывание воинов — лагерь, расположенный так, чтобы, наблюдая и действуя из него, воинам было удобно возвращать к повиновению всех восставших против установленного порядка, а также легко отражать нападение неприятеля, откуда бы он ни явился.

По мысли Платона, воины не только члены государства, способные выполнять свою особую функцию в обществе — функцию «стражей». Воины должны быть наделены способностью и возможностью *совершенствоваться*, подниматься на более высокую ступень нравственной доблести. Некоторые из них могут после необходимой подготовки и стажировки становиться правителями-философами.

Но для этого, так же как и для совершенного выполнения воинами своих обязанностей, недостаточно одного лишь правильного воспитания. Люди — существа слабые, подверженные искушению, соблазнам и порче всякого рода. Чтобы избежать этих соблазнов, необходим нерушимо соблюдаемый строй жизни: определить и предписать его могут только правители-философы.

Этими соображениями объясняется особое внимание, какое Платон уделяет вопросу об образе жизни людей в идеальном государстве, и прежде всего об образе жизни класса *воинов* («стражей»). Именно от результатов их воспитания и от уклада их внешнего существования зависит облик проектируемого Платоном идеального государства.

В платоновской утопии на первый план выдвигается *нравственный* принцип. «Государство» Платона не только и даже, быть может, не столько социально-политический трактат, сколько трактат, излагающий теорию воспитания и теорию политической этики.

Будучи идеалистической, этика Платона оказывается, кроме того, аскетической.

О ТАК НАЗЫВАЕМОМ СОЦИАЛИЗМЕ УТОПИИ ПЛАТОНА

Из исследования «отрицательных» типов государства Платон вывел, будто основная причина порчи человеческих обществ и государственных систем в господстве *материальных* интересов и в их влиянии на поведение людей.

Поэтому устроители наилучшего государства (т. е. правители-философы) должны не только позаботиться об организации правильного вос-

питания воинов-стражей, но и установить такой порядок общежития, при котором устройство жилищ и права на имущественные блага не могли бы стать помехой ни для высокой нравственности воинов, ни для безупречного исполнения ими воинской службы, ни для надлежащего отношения их к людям своего класса и других классов общества.

Согласно Платону, основная черта этого порядка — лишение воинов права на собственность. Воины вправе пользоваться только тем, что минимально необходимо для жизни, здоровья и совершенного выполнения ими своих функций. У них не должно быть ни лично принадлежащего им жилища, ни мест для хранения собственного имущества.

Все, что необходимо воинам для исполнения их обязанностей, они должны получать от работников производительного труда, и притом в количестве не слишком малом, не слишком большим.

Питание воинов происходит исключительно в общих столовых. Весь распорядок и рамки жизни «стражей» направлены на ограждение их от губительного влияния личной собственности, и в первую очередь от тлетворного влияния денег. Если бы воины-стражи, рассуждает Платон, предались стяжательству, они уже не могли бы выполнять свой долг: они превратились бы в себялюбивых хозяев, враждебных всем остальным гражданам.

Интересно отметить, что, согласно Платону, способными к функциям воинов-стражей могут быть и женщины — лишь бы у них налицо были соответствующие задатки, и лишь бы женщина получила необходимое воспитание. В конечном

счете для защитника государства принадлежность к мужскому или женскому полу так же не имеет значения, как не имеет значения, какой сапожник — плешивый или кудлатый — шьет сапоги (Платон, Государство, V, 454 С — 455 А).

Из способности женщины наряду с мужчинами быть в классе «стражей» Платон выводит, что наилучшими женами для мужчин-стражей будут именно женщины-стражи. В силу постоянных встреч мужчин и женщин-воинов за общими гимнастическими и воинскими упражнениями, а также за общими трапезами между ними постоянно будет возникать взаимное естественное влечение.

Однако в идеальном государстве Платона для стражей возможна в сущности не семья, а лишь соединение мужчин с женщиной для рождения детей. Это тоже «браки», но браки своеобразные. Он увеличивает население, но не способен привести к образованию семьи. Согласно проекту Платона, «браки» эти должны втайне устраиваться правителями государства, которые стремятся лучших сочетать с лучшими.

Как только женщины рожают детей, младенцев отбирают у матерей и передают на усмотрение правителей, которые лучших из новорожденных направляют к кормилицам, а худших обрекают на гибель в скрытом месте. Впоследствии матери допускаются к кормлению младенцев, но в это время они уже не знают, какие дети рождены ими, а какие — другими женщинами. Все стражи-мужчины считаются отцами всех детей, а все женщины — общими женами всех стражей (Платон, Государство, V, 461 С — 461 Е).

В утопии Платона постулат общности жен и детей не курьез, он играет чрезвычайно важную роль. Для Платона осуществление этого постулата означает достижение высшей формы единства в государстве. Общность жен и детей в классе хранителей государства завершает то, что было начато общностью имуществ и потому есть для государства причина его высочайшего блага: «Имеем ли мы какое-либо большее для государства зло, чем то, которое разъединяет его и делает из него многие государства вместо одного, или большее добро, чем то, которое связывает его и делает единым?» (Платон, Государство, V, 462 В). По Платону, всякая разность чувств разрушает единство государства. Именно это происходит, «когда в государстве одни говорят: «это — мое», а другие: «это — не мое»» (там же, V, 462 С). Напротив, в совершенном государстве «большинство людей в отношении к одному и тому же одинаково говорит: «это — мое» или «это — не мое»» (там же, V, 462 С).

Общность достояния, отсутствие личной собственности делает невозможным и возникновение судебных имущественных тяжб и взаимных обвинений. Наоборот, в существующем афинском обществе, и не только в афинском, все раздоры порождаются спорами из-за имущества, из-за собственности, из-за детей и из-за родственников.

В свою очередь отсутствие имущественных раздоров внутри класса воинов («стражей») сделает, по Платону, невозможным ни раздор внутри низшего класса работников, ни восстание их против обоих высших классов.

В конце своего описания проектируемого им общества Платон самыми радужными красками

изображает блаженную жизнь членов этого общества, особенно воинов-стражей. Жизнь их прекраснее жизни победителей на олимпийских состязаниях. И это понятно. Победа стражей — спасение всего государства. Содержание, которое они получают как плату за свою деятельность по охранению общества, дается и им самим, и их детям. Всеми почитаемые при жизни, «стражи» удостаиваются государством почетного погребения после смерти.

Вторым обширным проектом преобразованного государства стал проект, разработанный Платоном уже в глубокой старости в «Законах». В сравнении с общежитием, изображенным в «Государстве», общество, изображенное в «Законах», менее совершенно, а его автор более склонен уступать неизбежным слабостям человеческого рода.

Важное отличие «Законов» от «Государства» — в трактовке вопроса о рабах. Проектом «Государства» класс рабов как один из основных классов идеального общества не предусматривается, точнее говоря, открыто не указывается. Он составляет только подразумеваемую основу или условие существования государства. Полное отрицание личной собственности для правителей и стражей исключает возможность владения рабами. Но в «Государстве» кое-где говорится, как о законном, о праве обращения побежденных на войне «варваров» (т. е. негреков) в рабов. Напротив, обращение в рабство пленных, захваченных во время войны, которую греки ведут против греков, воспрещается.

В «Законах» в отличие от «Государства» необходимая для существования и благоденствия

полиса хозяйственная деятельность возлагается на рабов или на иноземцев.

Несущественность рабовладения в утопии «Государства» подчеркивается еще одним важным обстоятельством. Так как единственный, согласно «Государству», источник рабовладения — обращение в рабов военнопленных-варваров, то численность рабов, очевидно, должна зависеть от частоты и интенсивности войн, которые ведет государство. Но, согласно убеждению Платона, война — зло. В хорошо устроенном государстве необходимо *избегать* войны. «Все войны, — разъясняет Платон в «Федоне», — возгораются ради приобретения имущества» (Платон, Федон, 66 С). Только обществу, желающему жить в роскоши, становится вскоре тесно на своей земле. И только для ограждения государства от нападения и вторжения людей, распаленных страстью к материальным приобретениям, ему приходится держать многочисленное и обученное военному делу войско.

Особенно резко осуждается война в «Законах». Здесь война как цель государства отвергается. Платон не согласен с тем, что «у всех, в течение жизни, идет непрерывная война между всеми государствами» (Платон, Законы, 625 Е). Он утверждает, что устроитель и законодатель совершенного государства должен устанавливать не законы, касающиеся мира, «ради военных действий», а, напротив, «законы, касающиеся войны, ради мира» (там же, 628 Е).

На первом проекте Платона, изображенном в «Государстве», лежит отблеск времени, когда Афины, опираясь на свою роль в войне против персов, домогались права на руководящую роль среди греческих государств. В изображении

Платона совершенное государство должно руководить всеми государствами Эллады, т. е. всего греческого мира. В диалоге «Критий» Платон изобразил — тоже идеальное — греческое государство, воины которого «жили, служа стражами для своих сограждан, а для прочих эллинов — вождями, с добровольного их согласия» (Платон, Критий, 112 D). Этой мысли о нормативном значении для всей Эллады совершенного образца государства, по-видимому, нет в «Законах» (см. соображения по этому вопросу в цитированной выше работе В. Я. Железнова «Экономическое мировоззрение древних греков», стр. 131—132).

В утопии Платона есть ряд черт, которые на первый взгляд кажутся далеко выходящими за рамки современного ему греческого рабовладельческого общества и даже предвосхищающими некоторые черты учений позднейших утопистов. Это отрицание личной собственности для класса воинов-стражей, организация их снабжения и питания, резкая критика страсти к стяжанию денег, критика торгашества и торгашеских спекуляций, мысль о необходимости нерушимого единства общества, всех его членов, мысль о необходимости воспитания в гражданах нравственных качеств и доблестей, способных привести их к этому единству, и т. д.

Подчеркивая эти черты, некоторые буржуазные историки античной общественной мысли стали даже утверждать, будто предложенный Платоном в его знаменитых трактатах проект совершенного устройства общества есть теория, в ряде своих черт поразительно совпадающая с учениями новейшего социализма и коммунизма. Платон был объявлен предтечей некоторых тео-

рий социализма и коммунизма XIX в. Таковы, например, утверждения известного немецкого историка античного общества Роберта фон Пёльмана.

Показательным примером развиваемых Пёльманом параллелей между теориями античного и новейшего социализма может быть следующая: «Как новейшая социалистическая критика процента на капитал, — рассуждает Пёльман, — противопоставляет так называемой теории производительности (капитала. — В. А.) теорию эксплуатации, согласно которой часть общества — капиталисты — присваивает себе, наподобие трутней, часть стоимости продукта, единственным производителем которого является другая часть общества — рабочие, точно так же и античный социализм — по крайней мере по отношению к денежному капиталу и ссудному проценту — противопоставляет понятию производительности капитала понятие эксплуатации» (23, стр. 479).

И далее Пёльман подчеркивает, что вся вообще тенденция платоновских (и не только платоновских) нападок на денежную систему, на посредническую торговлю и свободную конкуренцию, отвращение к развитию общества по типу денежной олигархии, а также отвращение к концентрации имущества совпадают с основными антикапиталистическими воззрениями новейшего социализма (там же). А в примечании на указанной здесь странице Пёльман сближает выпады Платона против стяжательства и против торговли со взглядами не только Шарля Фурье, но даже Карла Маркса (там же, стр. 479).

Однако приписывание Платону теории социализма, которая в своей критике капитализма

сходна не только с теорией марксизма, но хотя бы с теориями утопического социализма, совершенно *ошибочно*, а в своей политической тенденции совершенно *реакционно*.

Оно ошибочно, так как антиисторично. Теория научного социализма и коммунизма выводит необходимость наступления эры социализма, а за ней эры коммунизма из точно определенных — экономически и политически — исторических условий. Теория оформляет как научное предвидение то, что вытекает из борьбы противоречий в самой исторически развивающейся действительности капиталистического общества. Социализм имеет основу не только теоретическую, но и общественную. Реальная общественная основа социализма и коммунизма — рабочий класс, производящий класс высокоразвитого промышленного общества.

Ничего подобного нет (и, разумеется, не могло быть) в платоновской теории «коммунизма». То, что Пёльман и его единомышленники называют платоновским «коммунизмом», есть «коммунизм» *потребления*, а не производства: высшие классы — правители и стражи — живут общей жизнью, сообща питаются и т. д., но *ничего не производят*, они только потребляют то, что производят люди другого класса — работники, в руках которых сосредоточены орудия производства, а также рабы, производящие с помощью орудий, принадлежащих рабовладельцам.

Платона почти не занимают вопросы устройства жизни и труда производящего класса, вопросы его быта, его морального состояния. Платон оставляет за рабочими принадлежащее им имущество и лишь обуславливает пользование

этим имуществом. Он ограничивает его условиями, которые продиктованы вовсе не заботой о жизни и благополучии рабочих, а только соображениями о том, что требуется для того, чтобы они хорошо и в достаточном количестве производили все необходимое для двух высших классов — правителей и воинов. Условия эти сформулированы лишь в общей форме.

Первое из них состоит в устранении из жизни рабочих главного источника нравственной порчи — противоположных полюсов богатства и бедности. Богатые ремесленники перестают радоваться о своем деле, бедные и сами не в состоянии из-за отсутствия необходимых орудий хорошо работать и не могут хорошо обучать своей работе учеников (Платон, Государство, IV, 421 D—E).

Второе условие состоит в ограничении функций рабочего одним-единственным видом специализированного общественного труда. Это тот его вид, к которому работник наиболее способен по своим природным задаткам, но который определяется не им самим, а предписывается правителями государства.

Третье условие — строжайшее повиновение. Оно обусловлено всем строем убеждений рабочего и прямо следует из основной для него доблести — «сдерживающей меры».

После всего сказанного нас не удивит, что к самому труду, как таковому, отношение Платона не только безразличное, но скорее даже пренебрежительное. Неизбежность производительного труда для существования и благосостояния общества в целом не делает в глазах Платона этот труд привлекательным или достойным почитания. На душу труд действует принижаю-

щим образом. В конце концов он удел тех, у кого способности скудны и для кого нет лучшего выбора. В третьей книге «Государства» есть место, где Платон помещает кузнецов, ремесленников, перевозчиков на весельных судах, а их начальников рядом с «худыми людьми» — пьяницами, бешеными и непристойно ведущими себя (Платон, Государство, III, 396 А—В). Всем таким людям, по Платону, не только не следует подражать, но и внимания обращать на них не следует (там же, 396 В).

Пренебрегая этими важнейшими особенностями утопии Платона, Пёльман утверждает, будто Платон стремился распространить принцип коммунистического устройства общества также на низший класс своего государства. Из того, что, согласно проекту Платона, правители руководят в государстве всем и направляют все на благо целого, Пёльман делает вывод, будто деятельность правителей распространяется и на весь трудовой распорядок общества. Но это совершенно не так.

Руководство платоновских правителей ограничивается требованием, чтобы каждый разряд работников выполнял только одну, указанную ему свыше отрасль работы. Ни о каком планировании процесса производства у Платона нет и речи. Точно так же нет речи и ни о каком обобществлении средств производства. То, что Пёльман называет «коммунизмом» Платона, предполагает полное самоустранение обоих высших классов от участия в хозяйственной жизни, так как члены этих классов всецело заняты, во-первых, вопросами военной защиты — господствующих в нем высших классов от восстания низших и государства от внешних врагов;

во-вторых, они заняты высшими задачами управления.

В отношении низшего класса платоновского государства нельзя говорить даже о потребительском коммунизме. Общие обеды («сисситии») предусматриваются только для высших классов. И если в «Государстве» (в отличие от «Законов») производительным классом являются не рабы, «случайно» возникающие лишь вследствие пленения «варваров» на войне, то происходит это, как правильно объяснил уже в 1860 г. К. Хильденбранд, лишь потому, что в государстве Платона правители не должны иметь собственности, а вовсе не из-за заботы философа о том, чтобы человек не мог стать чужой собственностью (19, стр. 137). «Коммунизм» платоновской утопии — миф антиисторически мыслящего историка.

Но миф этот, кроме того, *реакционное* измышление. Независимо даже от личных политических взглядов Пёльмана, будучи принят, миф о коммунизме Платона, несомненно, может играть только реакционную роль. Его основа — утверждение, будто коммунизм не учение о современной и наиболее прогрессивной форме развития общества, а древнее учение, к тому же опровергнутое жизнью еще в самой античности. «Коммунизм» Платона — и исторически, и политически — не результат исследования, а публицистический миф новейшего антикоммунизма.

При всей крайности утверждений известного немецкого историка древнегреческой философии Эдуарда Целлера, который ошибочно полагал, будто в утопии Платона не видно *никакой* мысли и *никакой* заботы о низшем классе работников производительного труда, в целом суждения

Целлера гораздо ближе к пониманию истинных тенденций «Государства» и «Законов», чем измышления Пёльмана. И не далек от истины был автор «Греческих мыслителей» Теодор Гомперц, указавший в своем труде, что отношение платоновского класса работников к классу правителей очень похоже на отношение рабов к господам (18, стр. 403).

И действительно, тень античного рабовладельческого строя нависла над обоими большими произведениями, в которых Платон изобразил строение своего наилучшего государства. В идеальном государстве Платона не только рабочие напоминают рабов, но и члены двух высших классов не знают полной и истинной свободы. Субъектом свободы и высшего совершенства оказывается у Платона не отдельная личность и даже не отдельный класс, а только все общество, только государство в целом. По верному наблюдению Ф. Ю. Шталя, Платон «приносит в жертву своему государству человека, его счастье, его свободу и даже его моральное совершенство... это государство существует ради самого себя, ради своего внешнего великолепия: что касается гражданина, то его назначение только в том, чтобы способствовать красоте его построения в роли служебного члена». И прав был также Гегель, когда указывал, что в «Государстве» Платона «все стороны, в которых утверждает себя единичность как таковая, растворяются во всеобщем, — все признаются лишь как всеобщие люди» (11, стр. 217).

Сам Платон говорит об этом наияснейшим образом. «Законодатель, — поясняет он, — заботится не о том, чтобы сделать счастливым в городе, т. е. в городе-государстве (в «полисе». —

В. А.), особенно один какой-нибудь род, но старается устроить счастье целого города, приводя граждан в согласие с убеждением и необходимостью... и сам поставляет в городе таких людей, не пуская их обращаться, куда кто хочет, но располагая ими применительно к связности города» (Платон, Государство, VII, 519 E—520 A).

Воззрение Платона на государство и на роль в нем личности имеет все черты реакционной социальной утопии. Но в этой утопии есть и положительная черта. С редким реализмом Платон понял характерную для античного полиса связь единичного с целым, зависимость личности от более широкого целого, обусловленность индивида государством. Поняв эту связь, Платон превратил ее в норму задуманного им проекта идеального общественно-политического устройства. Взгляд Платона предвосхищает воззрение Аристотеля, который характеризовал человека как «животное политическое» или, точнее говоря, государственное. И если Платон заставил свой взгляд служить проекту реакционной утопии, то в самом понимании теснейшей, глубочайшей связи между личностью свободных классов античного общества и государственной его организацией он проявил, как и во многих других вопросах, проницательность и трезвость крупнейшего ума.

VIII. ЭСТЕТИКА ПЛАТОНА И ЕГО УЧЕНИЕ О ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ

I

Литературное наследство Платона принадлежит не только истории античной философии и науки, но и истории античной художественной литературы. Философ-ученый неотделим в Платоне от философа-художника, философа-поэта. Философские диалоги Платона принадлежат к лучшим произведениям древнегреческой художественной прозы. Огромно и влияние, оказанное его искусством на последующую литературу — античную и новую.

Причастность Платона искусству художественной литературы сказалась в создании и в доведении до высокого художественного совершенства жанра диалога. Зачатки философского диалога появились, по-видимому, еще до Платона. Были высказаны не лишние основания предположения, что в форме диалога Демокрит — тоже великий мастер древнегреческой прозы — представил в не дошедшем до нас произведении спор о первенстве между чувствами и разумом. Однако широкое и интенсивное развитие диалогическая форма получила только у Платона. Ряд его диалогов — мастерски написанные сцены, в которых участники философского спора поставлены в ситуации, чрезвычайно рельефно оттеняющие их характеры. Несмотря на то что

содержанием диалога всегда является философская беседа часто о весьма отвлеченных предметах, в диалогических сценах нет ничего статичного. Здесь все в движении, в борьбе, в столкновении ума, характера и воли спорящих.

Впечатление от обрисовки характеров усиливается действием их языка. Платон мастерски владеет всеми средствами, какие ему как писателю вручает его богатый, выразительный, меткий и гибкий язык, огромная литературная эрудиция, точная и целеустремленная память. И сам он, и его философские «герои» в изобилии — легко, непринужденно и с никогда не покидающим их чувством меры — цитируют, всегда как нельзя более кстати, изречения эпических и лирических поэтов, трагиков и комиков, лапидарные изречения философов-стихотворцев.

В языке и содержании платоновской прозы отразилась особенность мышления Платона, которая делает его великим художником античного мира. Платон не только мыслит образами, метафорами, уподоблениями. В его мышлении эти образы, метафоры и уподобления развертываются порой в *мифы, символы*. При этом Платон не просто *применяет* как средство изображения общеизвестные мифы. Платон сам — выдающийся и вдохновенный *мифотворец*. Мы могли убедиться в этом уже из предшествующего изложения. В «Федре», например, как было показано выше, Платон не просто указывает в составе человеческой души высшие и низшие начала: разумное, а также аффективное и вожделеющее. Борьба этих начал представляется его мифотворческой фантазии в образе колесницы, движимой парой крылатых коней и управляемой возникшим. Это не простое риторическое

сравнение или холодная рассудочная аллегория. Это миф, развертывающийся в картину, полную блеска, движения, силы, неожиданной и в то же время живописующей фантазии. Его действие одновременно смысловое и языковое, оптическое и музыкальное, интеллектуальное и эмоциональное.

В ряде высокохудожественных диалогов Платон рисует образ своего учителя Сократа. В «Пире» мастерски изображены чудачество Сократа, самозабвенное размышление и исследование, направленные на отыскание истины, лукавая скромность, не претендующая на обладание истиной, интеллектуальное самообладание и неутомимость в длящейся всю ночь философской беседе.

В «Апологии Сократа» воспроизведена защитительная речь Сократа перед судом. Сократ обвинен в том, что он отрицает староотеческих богов, признает какие-то новые демонические существа и знамения, предается чрезмерному исследованию и развращает юношество.

В этом небольшом произведении бесстрашный, непоколебимый, полный чувства достоинства подлинного исследователя истины Сократ не столько защищается, сколько нападает. Его «апология» — могучее и беспощадное обличение невежества, выдающего себя за знание, осмеяние бахвальства людей, только воображающих, будто они знают то, о чем так самоуверенно говорят и чему так самонадеянно учат других. С замечательной силой изображена не ослабляемая никакими угрозами, никаким страхом казни страсть мыслителя к исследованию истины, — к исследованию во что бы то ни стало, до последнего вздоха. Таким же предстает Сократ,

и в «Критоне» — диалоге, где он превыше собственной жизни ставит свой долг гражданина и философа.

С новой стороны изображается Сократ в «Федоне». Здесь приговоренный к смертной казни Сократ ведет в тюрьме последнюю, предсмертную беседу со своими учениками. Печали, тревоге, сожалению учеников, пришедших в тюрьму проститься с учителем, противопоставлено доброжелательное и ласковое, но вместе и твердое спокойствие философа, его непоколебимая решимость исполнить долг повиновения законам отечества — даже когда эти законы, как в случае с ним самим, несправедливо применены к невинному в их нарушении. Осужденный выпить кубок яду, Сократ утешает учеников, поддерживает в них силу духа и надежду. Диалог заканчивается тихой смертью философа.

Великое художественное мастерство Платона было почвой, на которой выросли его суждения о прекрасном и об искусстве. Но теоретической их основой была философия Платона.

Развитое Платоном учение об «идеях» отразилось самым глубоким образом и на его эстетике прекрасного, и на его теории искусства.

В эстетике прекрасного оно привело не только к идеалистической и даже мистической, но и к совершенно метафизической характеристике прекрасного. В основе учения Платона лежит мысль, что достигнуть высшей цели познания — непосредственного созерцания истинно сущих идей — могут лишь немногие избранные, «лучшие», особым образом воспитанные и подготовленные к этому созерцанию. «Философ» Платона не просто исследователь истины, идущий от незнания к знанию. Это исследователь, принад-

лежащий к особому общественному разряду или классу, знающий, к чему направляется его восхождение и чего он от него может ожидать. «Философ» Платона уверен, что цель его усилий достижима, что «идеи» блага, истины, красоты — истинно сущие реальности. Но эти реальности — вершина действительности. Мир Платона иерархичен. Он таков не только по бытию, но и в социальном — классовом — смысле.

Жизненная, общественная и вместе личная, основа идеализма Платона — в глубоком несоответствии между тем, что существовало в современной Платону греческой действительности, и тем, что желал бы найти и увидеть в ней философ. Существовавший в греческом обществе уклад общественно-политической жизни не удовлетворял Платона. Афинским обществом правила греческая рабовладельческая демократия, но отнюдь не «философы» в платоновском смысле этого понятия. Попытка Платона склонить сиракузского правителя Дионисия Старшего на путь построения государства, приближающегося к платоновскому идеалу, окончилась, как мы видели, полной неудачей при самом Дионисии и при его преемнике. После повторных неудач Платон был вынужден отказаться от непосредственной политической деятельности и ограничиться борьбой в сфере идейной. Продуктом переноса борьбы в область идей оказалось «Государство» — трактат, в котором философский и теоретико-познавательный идеализм составляет неразрывное целое с социальной утопией. Как всякая утопия, «Государство» Платона есть одновременно и преобразование действительности в мечтах, в желанном для философа направле-

нии, т. е. критика этой действительности, и в то же время отражение самой этой действительности, воспроизведение существующих в ней действительных отношений.

Однако Платон не просто воспроизводит их, он их идеализирует. С этой точки зрения самый идеализм Платона есть отражение известной черты или грани действительности. Это мистифицированное, преувеличенное, возведенное в степень категорий и форм самого бытия изображение резкого отделения умственного труда от труда физического, которое вытекало из социальных отношений рабовладельческого общества и было одним из примечательных явлений в жизни античного полиса.

В обществе этом необходимо должно было появиться учение об «идее», если не платоновское, то близкое ему по значению. В обществе, где физический подневольный и наемный труд считался непристойным для «свободнорожденного» и где нормой поведения «свободнорожденного» признавалось не трудолюбие, а «досуг», т. е. занятие без принуждения делами, соответствующими его положению,—военными, политическими, хозяйственными, а также свободное использование досуга для интеллектуального творчества, наука своей высшей целью имела «теорию» в античном смысле этого слова, т. е. созерцательное и умозрительное постижение действительности. Умозрительный характер в Греции классического периода имели даже те науки, которые, согласно современному сознанию, по сути своей непосредственно связаны с экспериментом: физика и биология. Древние греки были превосходными по точности, по вниманию и по сообразительности наблюдателями.

В области астрономии, физики, сравнительной анатомии они оставили последующим векам ряд ценнейших описаний, измерений и классификаций. Они умели также создавать удивительные по глубине, по предчувствию истины и по чутью реальности гипотезы. Но греки были гораздо слабее в эксперименте. Они еще не умели создавать искусственные технические условия для протекания наблюдаемых явлений — условия, при которых сама физическая обстановка и преднамеренная, запланированная деятельность исследователя обеспечивает однозначный и достоверный ответ на поставленный в исследовании вопрос. Поэтому не только их математика и астрономия, но и их физика и физиология в значительной мере умозрительны, теоретичны, созерцательны.

По той же причине в учениях древних греков о знании — не только у Сократа, каким его изобразил Платон, но и у элейцев, не только у Платона, но и впоследствии, в учении Аристотеля о высших аксиомах науки, — чрезвычайно сильно стремление сводить основные понятия науки к началам, не зависящим от чувственного опыта, имеющим свое последнее основание будто бы в природе самого ума.

Эти тенденции в философии Платона образовали единый поток *идеализма*. В учении об идее как об истинно сущей реальности, в учении о философе как об истинном правителе общества и в учении об уме как о верховном руководителе души человека доведено до крайнего выражения мировоззрение, которое не только вызвано глубоким разочарованием реакционного мыслителя и публициста в современной ему, непослушной его разуму действительности, но

в котором отражено характерное для современного Платону общества отделение умственного труда от физического.

Примененный к объяснению *прекрасного*, идеализм Платона становится идеализмом *специально-эстетическим*. Прекрасное не только понимается как объективно-сущее, но вместе с тем провозглашается *умопостигаемым*, запредельным для чувственного созерцания. Органом эстетического познания провозглашается не чувственное созерцание, но внечувственное интеллектуальное «видение» прекрасного (интеллектуальная интуиция).

Из этого обоснования эстетики перед Платоном возник ряд трудностей. Чем сильнее настаивал он на идеальной, сверхчувственной природе красоты, тем труднее было ему объяснить, как эта красота может быть предметом человеческого познания.

Поэтому, обострив противоположность обоих миров — умопостигаемого и воспринимаемого чувствами, — Платон сам же смягчает эту противоположность. По Платону, как было уже сказано, каждая вещь чувственного мира «причастна» не только материи, но одновременно и идее. Чувственный мир — мир *становления*, в котором вещи занимают срединное положение между небытием и бытием.

Чрезвычайно характерно и важно для эстетики Платона, что истинно сущее, созерцаемое душой — до ее вселения в тело, — Платон наделяет свойством *красоты*. «Сияющую красоту, — поясняет он, — можно было видеть тогда, когда мы вместе со счастливым сонмом видели своим взором блаженное зрелище, одни — следуя за Зевсом, другие — за прочими богами, и приоб-

щались к таинствам, которые по праву можно назвать самыми блаженными, и совершали их, сами еще непорочные и не испытавшие зла, ожидавшего нас в будущем» (Платон, Федр, 250 С).

И вот, оказывается, это однажды — в «занебесных» местах — приобретенное душой знание, по Платону, *не может погибнуть* даже после того, как душа опускается на Землю и принимает здесь оболочку, «которую мы теперь называем телом и не можем сбросить, как улитка — свой домик» (там же). Впечатления, страсти, желания чувственного мира только погребают, словно песком, навсегда приобретенные душой знания, но не могут их искоренить. Душа всегда обладает возможностью восстановить эти знания. Средством этого восстановления и является платоновское «припоминание».

Но хотя знание присуще душе изначально, это не значит, будто душа во всякое время владеет истиной в *совершенно готовом виде*. Знание существует в душе *лишь в возможности*. Чтобы потенциальное обладание знанием превратилось в действительное, необходим долгий и трудный путь воспитания души. И вот оказывается: из всех возможных способов такого воспитания один способ представляет особые преимущества. Этот способ — последовательное созерцание *прекрасного*.

Хотя, по Платону, все вещи чувственного мира причастны миру истинно сущего, или «идей», но не все они причастны ему в одинаковой степени. Явный отблеск «идей» несут на себе только прекрасные вещи.

В диалоге «Филеб» Платон даже считает возможным допустить, что некоторые из «несме-

шанных» наслаждений могут быть истинными. «Таковы, — говорит в этом диалоге Сократ, — наслаждения, вызываемые красивыми красками, прекрасными цветами, формами, весьма многими запахами, звуками и всем тем, в чем недостаток не замечен и не связан со страданием» (Платон, Филеб, 51 В).

Особенно ценным видом чувственных восприятий, способных улавливать прекрасное, Платон считает восприятия зрения: так как в сверхчувственном мире красота блистала, существуя вместе с видениями этого мира, то и по вселении души в тело люди могут воспринимать ее блеск преимущественно и наиболее ясным образом при помощи самого изощренного из наших чувств. «Из телесных чувств, — поясняет Платон, — которые достаются нам здесь, самое острое — это зрение» (Платон, Федр, 250 D).

На тех, кто способен через чувственную форму постигать образ самого сущего, чувственная красота действует неотразимо. Говоря в своих диалогах об этом ее действии, Платон как бы забывает о собственном идеализме и дает изображения могучей впечатляющей силы красоты и искусства, — изображения, полные психологического реализма.

В восхищении красотой Платон видит начало роста души. Человек, способный к восхищению прекрасным, «при виде божественного лица, точного подобия той красоты, или совершенного тела, сперва трепещет, охваченный страхом... затем смотрит на него с благоговением, как на бога» (Платон, Федр, 251 А).

Действие красоты на душу Платон изображает, развивая миф о крылатой природе души,

подобной птице, и о «проращении» ее крыльев при созерцании прекрасного. Согласно этому мифу, душа была искони крылатой. Но по вселении души в земное тело отростки крыльев затвердели, остались в скрытом состоянии и не дали крылу возможности расти. Рост этот начинается вместе с созерцанием прекрасного. «Восприняв глазами токи, исходящие от красоты», человек, пораженный красотой, «согревается»: «от притока питания стержень крыла набухает, и перья начинают быстро расти от корня по всей душе». При этом душа, продолжает сравнения Платон, «вся клокочет и бьет через край» (там же, 251 В — С).

Философский и соответственно эстетический смысл мифа о крыле и о любовном неистовстве души, развитого Платоном в *Федре*, раскрывается с новой стороны в «*Пире*». В этом диалоге, посвященном восхвалению демона любви Эрота, демон этот выступает как мифическое изображение срединного положения человека — между бытием и небытием, а также философа — между знанием и незнанием. По разъяснению Диотимы, поучающей в этом диалоге Сократа, Эрот не бог, но некий великий демон. Как демон он «находится... посредине между мудростью и невежеством» (*Платон, Пир*, 203 Е). И действительно, из богов «никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится» (там же, 204 А). С другой стороны, невежды «не занимаются философией и не стремятся стать мудрыми... ведь тем-то и скверно невежество, — поясняет Платон, — что человек ни прекрасный, ни совершенный, ни умный вполне дово-

лен собой. А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает «нужды» (там же).

Поистине любить мудрость может, по Платону, лишь тот, кто стоит между обоими этими пределами: к ним принадлежит и Эрот — символ любви к прекрасному. «Ведь мудрость, — разъясняет Платон, — относится к числу самых прекрасных качеств. Эрот есть любовь к прекрасному; следовательно, неизбежно Эрот любит мудрость, любящий же мудрость занимает середину между мудрецами и невеждами» (там же, 204 В). Философский смысл этого мифа в том, что любовь к прекрасному рассматривается уже не просто как состояние томления и неистовства, как в «Федре», а как движение познающего от незнания к знанию, от не-сущего к истинно сущему.

Прекрасное есть, по Платону, и предмет любви, и условие совершенного творчества. Устами Диотимы в «Пире» Платон утверждает, что любовь стремится к обладанию благом и бессмертию. Источник бессмертного, вечного — рождение. «Зачатие и рождение, — утверждает Диотима, — божественный акт. Состоит он в том, что в смертном живом существе имеется бессмертная часть» (Платон, Пир, 206 С). Но этот акт зачатия и рождения не может совершаться в существе, к тому не приспособленном. Только прекрасное, утверждает Платон, приспособлено к нему, безобразное же «не приспособлено ни к чему божественному» (там же).

Любовь к прекрасному есть восхождение, так как не все прекрасные предметы в равной мере прекрасны и не все заслуживают равной любви.

На первоначальной ступени «эротического» восхождения предметом стремления оказывается какое-нибудь единичное прекрасное на вид тело — одно из многочисленных тел чувственного мира. Но кто предметом своего стремления избрал такое тело, должен впоследствии увидеть, что красота отдельного человека, какому бы телу она ни принадлежала, родственна красоте [всякого] другого (Платон, Пир, 210 А — В). Кто это заметил, тот уже «станет любить все прекрасные тела, а к тому одному охладет, ибо сочтет такую чрезмерную любовь ничтожной и мелкой» (там же, 210 С).

На следующей ступени «эротического» восхождения предпочтение необходимо отдавать уже не телесной, а духовной красоте. Предпочитающий духовную красоту созерцает «красоту насущных дел и обычаев и, увидев, что все прекрасное родственно, будет считать красоту тела чем-то ничтожным» (там же).

Еще более высокую ступень «эротического» восхождения к прекрасному образует постижение красоты знания. Постигнувший красоту знания не довольствуется уже тем прекрасным, которое принадлежит чему-либо одному, но стремится «повернуть к открытому морю красоты и, созерцая его в неуклонном стремлении к мудрости, обильно рождать великолепные речи и мысли» (там же, 210 D).

Наконец, укрепившись в этом виде познания, философ, возвышающийся по ступеням «эротического» восхождения, доходит до созерцания прекрасного в себе, или «идеи» прекрасного. Взор созерцающего открывается красота безусловная и безотносительная, не зависящая от условий пространства и времени, не оскудеваю-

шая, себе тождественная, неизменная, не возникающая и не гибнущая.

Созерцание истинно сущей красоты, как его понимает Платон, может прийти только в результате долгого и трудного восхождения души по ступеням «эротического» посвящения. Прекрасное дается нелегко: мысль эта, высказанная уже в заключительных словах «Гиппия Большого», подтверждается и раскрывается всем содержанием «Пира».

Но хотя созерцание истинно сущего прекрасного может быть только результатом долгой и трудной подготовки, на известной ступени это созерцание открывается *сразу*, приходит как *внезапное усмотрение* сверхчувственной истинно сущей красоты. «Кто, правильно руководимый, — разъясняет Диотима, — достиг такой степени познания любви, тот в конце этого пути увидит вдруг нечто удивительно прекрасное по природе» (Платон, Пир, 210 Е).

Все изложенное дано у Платона в образах мифа. Если выразить смысл этого учения в понятиях *философии*, то оно означает, что истинно сущее прекрасное усматривается интуицией. Интуиция эта — не интуиция *чувств*, а интуиция *ума*, иначе, созерцание прекрасного одним лишь умом, без вспомогательных средств чувственности и воображения. И по бытию и по познанию прекрасное объявляется у Платона сущностью запредельной чувственному миру.

II

До сих пор речь шла только об идее *прекрасного* и об отношении этой идеи к ее чувственным подобиям — в природе и в человеке.

Но в ряду вещей, называемых прекрасным, значатся также и произведения *искусства*. Эстетика не только философия *прекрасного*, но и философское учение, или теория *искусства*. Так понимался и понимается предмет эстетики в новое время. Более того. Начиная с Канта и Гегеля, идеалистическая эстетика нового времени *всецело* сводила эстетическую проблему к проблеме прекрасного в искусстве.

Совершенно иначе ставится вопрос у Платона. Его эстетика менее всего есть «философия искусства». Трансцендентный характер платоновского идеализма, противопоставление «идеи» явлениям, истинно сущего (но запредельного относительно всего чувственного) не-сущему, действительного кажущемуся принципиально исключали возможность *высокой* оценки искусства, глубоко уходящего своими корнями в мир чувственной природы. Более того. Черты эти исключали возможность взгляда, согласно которому предмет эстетики — *искусство*. Эстетика Платона — мифологизированная *онтология* прекрасного, т. е. учение о бытии прекрасного, а не философия искусства. В силу исходных посылок учения Платона прекрасное вынесено в нем за границы искусства, поставлено высоко над искусством — в области запредельного миру бытия.

Но и в вопросе об искусстве сказалась противоречивость мировоззрения Платона. И причины, коренившиеся в общественной жизни того времени, и многие личные его свойства привлекали внимание Платона к вопросу об искусстве.

В политической и культурной жизни Греции, в системе воспитания господствующего класса

античного общества роль искусства была настолько велика, ощутима и очевидна, что ни один мыслитель, обсуждавший животрепещущие вопросы современности, не мог обойти вниманием проблему искусства, т. е. вопрос о том, какое искусство, на какую часть общества, с какой степенью захвата, с какими результатами действует, формирует строй их чувств и мыслей, влияет на их поведение.

Но у Платона были и особые, личные, поводы сделать искусство одной из важных проблем своей философии. Платон был сам первоклассный художник, блестящий прозаик, мастер диалогической формы, осведомленнейший ценитель всякого художества. Вследствие своей художественной одаренности и эстетической эрудиции Платон, более чем кто-либо другой из современных ему философов, был способен поставить вопрос о социально-политическом значении искусства в таком обществе, как древнегреческое, и в особенности афинское. В современном ему искусстве Платон видел одно из средств, при помощи которых афинская демократия воспитывала соответствовавший ее понятиям тип человека.

В типе этом Платон отнюдь не мог признать свой идеал. Вместе с тем мысль о воспитательной роли искусства выдвигала перед Платоном вопрос существенной важности. От учения о прекрасном как об «идее» эстетика Платона должна была перейти к учению об искусстве. Она должна была поставить вопросы о творчестве, о произведении искусства, об отношении образов искусства к действительности и о его социальном — воспитательном — действии на граждан полиса.

В «Ионе» речь идет о двух основных видах творчества: о творчестве художника, впервые создающего произведение искусства, и о творчестве художника-исполнителя, доносящего замысел до зрителя и слушателя и запечатлевающего в них художественное произведение. Платона занимает, во-первых, вопрос об *источнике* первичного творчества, во-вторых, вопрос о возможности *намеренного и сознательного обучения творчеству*. Этот последний вопрос ведет к вопросу о рациональном или иррациональном характере художественного акта.

Уже софистическое просвещение выдвинуло в качестве одной из центральных проблем *проблему обучения*. Жизненную основу софистики V столетия образуют разносторонние потребности, порожденные развивающимися судебными и политическими учреждениями города-государства. Новые формы классовой политической борьбы — широкое развитие имущественных споров и претензий, борьба в судах, постановка политических вопросов в народном собрании, практика постоянных обличений и обвинений, направлявшихся против политических противников и осуществлявшихся через демократические политические учреждения, вызвали к жизни расцвет судебного и политического красноречия. Одновременно эти явления выдвинули с неизвестной до того остротой вопросы политического образования и обучения. Публичный учитель красноречия, наставник в политических, и не в одних политических, науках — одна из характернейших и приметнейших фигур демократического греческого города уже в V в. Первоначально это явление возникло в продвинувшихся на пути демократизации гре-

ческих городах Сицилии и Южной Италии. Но немного времени протекло с момента возникновения сицилийских школ риторики, и вот уже Афины становятся местом деятельности новых учителей. Новое искусство пропагандируется в эффектных состязаниях, в парадоксальных диспутах, путем показательных докладов и лекций, в платных курсах, открываемых новоявленными наставниками политического мастерства и всяческой иной мудрости.

Теоретической предпосылкой софистической практики была мысль о том, что обучение новым политическим знаниям и умениям не только необходимо обществу, но и возможно. Не только в исполненном бахвальства зазывании учащихся, которое практиковали некоторые софисты, вызывая тем самым насмешки и негодование консервативных и скептически настроенных современников, но и в серьезных выступлениях самых даровитых и глубокомысленных из них дышит глубокая уверенность в возможности передать ученикам основы своего мастерства. Даже в крайних случаях, как это было, например, с Горгием, когда софисты теоретически отрицали всякую возможность сообщить другим найденное знание, нигилизм их теоретической диалектики вступал в явное противоречие с практической энергией и с одушевлением, какими была насыщена пропаганда этого тезиса.

Убеждение софистов в возможности научения политическому искусству распространялось и на искусство художников. В софистике было много элементов артистизма. Софист покорял слушателей и учеников не только искусством своих логических доводов, но не в меньшей ме-

ре и искусством их запечатления в речи, в слове. Изначальная связь между софистикой и риторикой легко вела к тому, что предпосылка о возможности обучения *политическому* искусству могла быть обращена в предпосылку о возможности обучения *художественному* мастерству.

В платоновском «Протагоре» знаменитый софист утверждает, что «для человека, хоть сколько-нибудь образованного, очень важно знать толк в поэзии: это значит — понимать сказанное поэтами, судить, что правильно в их творениях, а что нет, и уметь разобрать это и дать объяснение, если кто спросит» (Протагор, 339 А). Но и антагонист Протагора Сократ признает, что доблести военные и политические неразрывно связаны с мастерством в искусстве слова. По его словам, спартанцы (лаконцы) только «делают вид, будто они невежественны, чтобы не обнаружилось, что они превосходят мудростью всех эллинов» (там же, 342 В). Они желают, «чтобы их считали самыми лучшими воинами и мужественными людьми» (там же). С этой целью, скрыв действительное положение вещей, «они обманули тех, кто подражает лаконцам в других государствах» (там же, 342 С). На самом же деле лаконцы «действительно отлично воспитаны в философии и искусстве слова» (там же, 342 D). Что дело обстоит именно так, это видно из их поведения на диспутах. «Если бы кто захотел, — поясняет Сократ, — сблизиться с самым никчемным из лаконцев, то большей частью нашел бы его на первый взгляд слабым в речах» (там же, 342 Е). Но затем, «в любом месте речи, метнет он, словно могучий стрелок, какое-нибудь точное изречение,

краткое и сжатое, и собеседник кажется перед ним малым ребенком» (там же).

Но если искусство красноречия так тесно связано с мастерством художественного слова, то вопрос о возможности обучения искусству приобретал большое значение, притом не только теоретическое, но и практическое. По Платону, вопрос этот касался самых основ социального и политического устройства общества.

Признание возможности обучения искусству означало для Платона низведение искусства до степени *специальности, профессии, ремесла*. Но вывод этот представлялся Платону недопустимым в том обществе, какое хотел бы видеть философ вместо общества, существовавшего в действительности. Общественно-политическое мировоззрение Платона узаконяло самое резкое, самым тщательным образом регламентированное разделение труда для низших классов, но зато с тем большей силой исключало всякую ремесленную специализацию для принадлежавших к высшему классу «свободнорожденных».

В том же «Протагоре» Сократ, пытаясь выяснить мотивы, по которым Гиппократ хочет учиться у приехавшего в Афины Протагора, оправдывает это намерение только одним: Гиппократ предполагает, что обучение у знаменитого софиста будет не *профессиональным*. Скорее оно будет похоже на обучение у кифариста, или преподавателя грамоты, или преподавателя борьбы. «Ведь каждому из этих предметов,— говорит Сократ,— ты учился не как будущему своему мастерству, а лишь ради своего образования, как это подобает частному лицу и свободному человеку» (там же, 312 В).

Согласно убеждению Платона, обучать искусству человека «свободнорожденного» допустимо только в целях просвещенного дилетантизма, не более чем это требуется для умения ценителя, принадлежащего к классу свободных, высказать компетентное и авторитетное суждение.

Характерно, что Платон вовсе не отрицает ни существования профессионального обучения искусству, ни действительной возможности такого обучения для людей низших классов. Он только отрицает целесообразность такого обучения для людей свободных. Платон стремится сохранить грань, отделяющую людей свободных от людей прикрепленных — в силу своего низшего социального положения — к той или иной профессии. А так как в наслаждении произведениями искусства он склонен видеть преимущество «лучших», то он стремится изгнать профессиональное обучение искусству из системы воспитания этих «лучших»¹.

Но Платон не только утопист, педагог и публицист рабовладельческого класса. Он, кроме того, — и прежде всего — философ. Направленное против софистов и внушенное классово-й точкой зрения учение о недопустимости профессионального обучения свободных граждан искусству Платон хочет обосновать и как учение философское. Оно должно быть выведено из высших посылок учения о бытии и познании; теория творчества должна оказаться раз-

¹ Этот взгляд общий для теоретиков рабовладельческого класса античной Греции. Позднее вслед за Платоном его разовьет в VIII книге своей «Политики» Аристотель.

витой из трансцендентных положений теории «идей».

Эта задача философского обоснования теории творчества выполнена Платоном в диалогах «Ион» и «Федр».

Прославленный рапсод, исполнитель поэм Гомера, Ион выведен в одноименном диалоге как представитель распространенного в широких кругах понимания художественного творчества. Согласно этому пониманию, творчество — как первичное творчество художника-поэта, так и искусство исполнения его произведений — есть некий вид знания, или сознательного умения, передаваемый другим посредством обучения.

В «Ионе» речь идет главным образом об искусстве исполнения. Рапсод Ион видит в самом себе не просто исполнителя, но знающего и понимающего истолкователя искусства Гомера, знатока всех занятий и искусств, о которых говорит Гомер и которые оказываются общим предметом изображения у Гомера с другими поэтами.

Против этого личного самомнения, представляющего вместе с тем теоретическое убеждение, Платон выдвигает доводы, почерпнутые из факторов художественной специализации. Под ударами диалектики Сократа рапсод вынужден сознаться, что из всех поэтов он хорошо знает собственно только Гомера. Если бы, рассуждает Сократ, творчество художника и исполнителя было тождественно со знанием и обуславливалось обучением, то тогда при существенной цельности и единстве всех искусств (цельности, признаваемой вполне и Ионом) способность компетентного суждения художника об

искусстве не обуславливалась бы специализацией и не была бы ничем ограничена.

Однако убедительности рассуждения Сократа как будто противоречат факты. Не возражая против довода Сократа по существу, Ион противопоставляет ему факты собственного опыта. «Мне нечего, — говорит он, — тебе возразить на это, Сократ. Я только уверен, что о Гомере я говорю лучше всех и при этом бываю находчив; и все другие подтверждают, что о Гомере я хорошо говорю, а об остальных нет. Вот и сообрази, — приглашает он Сократа, — в чем тут дело» (Платон, Ион, 533 D).

Итак, устами Сократа и Иона Платон формулирует и ставит на разрешение противоречие. Или в основе творчества лежит рациональное знание — и тогда творчество художественного истолкования не может быть ограничиваемо рамками специализации. Или же способность художника в уверенной ориентировке существенно ограничена какой-либо одной специальной сферой — и тогда в основе творчества лежит не общий для всех свет интеллектуального понимания, не знание, не обучение, а нечто иное, не зависящее ни от понимания, ни от знания, ни от обучения.

Противоречие творчества — в том виде, в каком его сформулировал Платон, — мнимое. В основе его легко обнаружить смешение понятий. Понятие творчества Платон подменяет понятием о способности художника к критическим суждениям по поводу искусства. Платон делает вид, будто он спрашивает о творчестве, однако на деле он спрашивает уже о другом, а именно о том, как человек, созревший до способности суждения, оценки и приговора по от-

ношению к другому художнику или одному произведению искусства, может оказаться лишенным этой способности в отношении другого художника или другого произведения искусства. Подставив, таким образом, на место творчества способность суждения о творчестве, Платон уже без особого труда мог представить как нелепую мысль о рациональной и доступной обучению природе творческого акта. Опровергаемому им мнению о рациональном характере творчества он противопоставляет, ссылаясь на повседнежное наблюдение, профессиональную ограниченность исполнителя. Тем самым постигаемый и открытый обучению характер художественного творчества казался опровергнутым. Развивая эту мысль, можно было представить творчество уже в виде какого-то наития, выходящего за пределы обычного умения, а источник этого наития приписать властным высшим силам, внешним по отношению к человеку.

К этим аргументам Платон присоединил аргумент, указывающий на различие между художественным творчеством в собственном смысле и связанными с ним техническими знаниями и навыками. Очень часто, как думает Платон, смешивают творчество с технической или формальной сноровкой, составляющей одно из условий творчества. Именно на этом смешении основывается, по Платону, ошибочная мысль о возможности обучения творчеству. Возможность обучения техническим действиям ошибочно принимается за возможность обучения самому искусству как творчеству.

Но, отвергая мысль о рационально познаваемой основе творческого акта, Платон не хотел удовольствоваться лишь отрицательным ре-

зультатом. Если источником творчества не может быть сообщаемое другим знание, понимание и изучение, то тогда что же такое творчество? И как еще не определенная причина творчества может быть основой уже установленного факта художественной специализации, т. е. той особой одаренности, которая, открывая перед художником одну область искусства, как будто преграждает ему путь в остальные?

По-видимому, с целью раз навсегда исключить из художественного воспитания «свободнорожденных» граждан всякое профессиональное обучение искусству Платон развил в «Ионе» *мистическую* теорию художественного творчества. Не смущаясь тем, что его теория творчества вступала в противоречие с его собственным учением о разумном познании «идей», Платон провозгласил акт художественного творчества актом *алогическим*. Источником и причиной творчества в искусстве Платон признал *одержимость*, особый вид *вдохновения*, сообщаемый художнику высшими и по природе своей недоступными ни вызову, ни какому-либо сознательному воздействию божественными силами. «Ведь то, что ты говоришь о Гомере, — поучает Сократ Иона, — все это не от искусства и знания, а от божественного определения и *одержимости*» (Платон, Ион, 536 С).

Настоятельно подчеркивает Платон *алогическую* сущность художественного вдохновения, состояние особого умоисступления, повышенной эмоциональной энергии, когда гаснет обычный ум и сознанием человека властно овладевают алогические силы: «Как корибанты пляшут в исступлении, так и они в исступлении творят эти свои прекрасные песнопения; ими овладева-

ют гармония и ритм, и они становятся вакханками и одержимыми. Вакханки, когда они одержимы, черпают из рек мед и молоко, а в здравом уме не черпают: так бывает и с душой мелических поэтов, — как они сами о том свидетельствуют. Говорят же нам поэты, что они летают, как пчелы, и приносят нам свои песни, собранные у медоносных источников в садах и рощах Муз. И они говорят правду: поэт — это существо легкое, крылатое и священное; и он может творить лишь тогда, когда сделается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка; а пока у человека есть этот дар, он не способен творить и пророчествовать» (Платон, *Ион*, 534 А—В).

Как и в своем мнимом опровержении рациональной природы творческого акта, так и при разъяснении учения об одержимости как источнике и условии творчества Платон опирается на подмену одного понятия другим. Устами Сократа Платон взялся доказать, будто творчество есть алогический акт одержимости. В действительности же он доказывает совершенно другое: не иррациональную природу творчества, а необходимость *сопереживания* для художника-исполнителя, необходимость «объективации» «соприсутствующей» фантазии, наделяющей образы вымысла жизнью, реальностью.

Смешение совершенно различных понятий: художественного правдоподобия в изображении и алогической одержимости, «соприсутствующего» воображения и исступленного вдохновения — в одном неясном и неразъясненном понятии «быть вне себя» выступает особенно резко в том месте диалога, где Платон пытается доказать, будто захват воображения исполни-

теля «сопереживаемыми» сценами, которые он воспроизводит своим искусством, с точки зрения здравого смысла должен представляться чем-то совершенно логическим и даже не лишённым комизма. «Что же, Ион? — донимает своего собеседника Сократ. — Неужели в здравом рассудке тот человек, который, нарядившись в расцвеченные одежды и надев золотой венок, плачет среди жертвоприношений и празднеств, ничего не потеряв из своего убранства, или испытывает страх, находясь среди двадцати — и даже более — тысяч дружественно расположенных к нему людей, когда никто его не грабит и не обижает?» (Платон, Ион, 535 D).

Как это обычно бывает, идеалистическое заблуждение философа не просто вздорный вымысел, оно имеет свой гносеологический корень. Таким корнем для Платона оказалась двойственность акта исполнительства, совмещение в нем противоположностей. С одной стороны, исполнитель доносит до своего слушателя, зрителя замысел автора. В этом смысле он исполнитель *авторской* воли, передатчик *авторского* видения жизни. Но с другой стороны, передать это видение, довести до сознания публики авторскую волю исполнитель может только с помощью средств, которые ему дает личное понимание и истолкование, *личный* захват и *личная* взволнованность. Их направление и результат *никогда* не могут совпадать с видением мира автора, с его эмоциональной настроенностью, с его волевой направленностью. Поэтому *всякое* исполнение есть истолкование, *не может не быть* интерпретацией. Тождество авторского произведения и исполнительской передачи невозможно.

В этом единстве противоположностей, образующем живую ткань творчества исполнителя, Платон подчеркнул только одну сторону: полную будто бы пассивность исполнителя, его безвольность, погашение собственного ума, самоотдачу велениям чуждой и высшей воли. Условием верности передачи Платон провозгласил покорность исполнителя алогическому наитию.

Одним из аргументов в пользу своей теории Платон считал то, что теория эта, как ему казалось, объясняла крайне загадочное в глазах большинства людей явление *специфической* художественной одаренности. Если, как думает Платон, источник творчества вне интеллекта художника, а само творчество лишь род алогической одержимости, то причин, по которым один художник оказывается мастером в одном виде искусства, а другой — в другом, менее всего приходится искать в каких-то особых качествах одаренности, фантазии, чувства, ума или в воспитании всех этих качеств. Человека делает художником не обучение, не воля к совершенствованию или к мастерству, но лишь остановившийся на нем непостижимый выбор божественной силы. Выбор этот не изменяет ни ума, ни характера человека, но лишь на время наделяет его художественной силой, и притом всегда лишь в каком-нибудь одном, строго определенном отношении. Так как поэты творят не в силу искусства, а в силу одержимости, то каждый способен хорошо творить то, к чему его возбуждает муза: «один — дифирамбы, другой — энкомии, этот — гипорхемы, тот — эпические поэмы, иной — ямбы; во всем же прочем каждый из них слаб» (Платон, *Ион*, 534 С).

Подтверждением своей мысли Платон считал поэтическую судьбу Тинниха халкидца. По словам Платона, этот поэт «никогда не создал ничего достойного памяти, кроме одного лишь пеана, который все поют, — почти прекраснейшее из всех песнопений, как сам он говорит, то была просто «находка Муз». Тут, по-моему, бог яснее всего показал нам, что мы не должны сомневаться, что не человеческие эти прекрасные творения и не людям они принадлежат; они божественны и принадлежат богам, поэты же — не что иное, как толкователи воли богов, одержимые каждый тем богом, который им владеет. Чтобы доказать это, бог нарочно пропел прекраснейшую песнь устами слабейшего из поэтов» (Платон, *Ион*, 534 E—535 A).

В «Федре» теория одержимости ясно связывается с центральным учением платоновского идеализма — с теорией «идей». Эстетическая одержимость рассматривается здесь как путь, ведущий от несовершенств чувственного мира к совершенству истинно сущего бытия. Как полагает Платон, человек, восприимчивый к прекрасному, принадлежит к тому небольшому числу людей, которые в отличие от большинства, забывшего созерцавшийся ими некогда мир истинного бытия, хранят о нем воспоминание.

Три мысли, заключающиеся в учении Платона о творчестве как одержимости, повторялись и воспроизводились эстетиками-идеалистами последующих времен: о сверхчувственном источнике творчества, об алогической природе художественного вдохновения и о том, что основа эстетической одаренности не столько в специфическом даровании, в особенностях интеллектуальной и эмоциональной организации худож-

ника, сколько в чисто отрицательном условии — в его способности выключаться из практического отношения к действительности.

Теория творчества, развитая Платоном и несостоятельная в своем алогическом содержании, несомненно связана с социологическими взглядами Платона. Деятельность высшего искусства отделяется у Платона от ремесленного искусства, от выучки, от рациональных методов мышления и художественного действия. Искусство тем самым возносится в высшую сферу, а художник ставится на социальной лестнице выше профессионального мастера, принадлежащего скорее к разряду ремесленников. Искусство ремесленников признается, сохраняется, но оценивается как «несовершенное», как низший род искусства.

Но в этой идеалистической по содержанию и реакционной по социальной направленности теории творчества, как и во всяком крупном построении идеалистической мысли, может быть выделена черточка или грань истины. Только черточка эта безмерно преувеличена Платоном, раздута в некий мистический абсолют. Грань истины состоит в правильно подмеченном «заразительном» действии искусства, в его удивительной способности захватывать людей, овладевать их чувствами, мыслями и волей с силой почти неодолимого принудительного внушения. Преувеличение, допущенное Платоном, очевидно. Диалектика художественного восприятия всегда есть единство состояния и действия, не только пассивное и бессознательное подчинение художнику, но и осмысленный акт понимания, истолкования, суждения, одобрения или неодобрения, приятия или отвержения. В этой диалек-

тике Платон односторонне выделил и осветил лишь одну — пассивную — сторону акта восприятия. Но осветил он ее гениально, со всей присущей ему философской силой и проницательностью, с удивительной художественной рельефностью. В «Ионе» и в «Федре» даны яркие изображения захватывающей и внушающей («суггестивной») мощи произведений большого искусства. При всех особенностях отдельных видов искусства, при всем различии между творчеством автора, исполнителя и зрителя или слушателя искусство, утверждает Платон, в целом едино. Его единство — в силе художественного внушения, в неотразимости запечатления.

Сила эта сплавляет всех причастных искусству людей и все особые виды искусства в целостное и по существу единое явление. В «Ионе» захватывающая сила искусства уподобляется способности магнита сообщать магнитное свойство притяжения не только непосредственно близким к нему железным предметам, но через их посредство и телам отдаленнейшим. «Твоя способность хорошо говорить о Гомере, — поучает Сократ Иона, — это, как я сейчас сказал, не искусство, а божественная сила, которая тобою движет, как сила того камня, который Эврипид назвал магнесийским, а большинство называет гераклейским. Камень этот не только притягивает железные кольца, но и сообщает им такую силу, что они в свою очередь могут делать то же самое, что и камень, то есть притягивать другие кольца, так что иногда получается очень длинная цепь из кусочков железа и колец, висящих одно за другим, и вся их сила зависит от того камня.

Так и Муза — сама делает вдохновенными одних, а от этих тянется цепь других, одержимых божественным вдохновением» (Платон, *Ион*, 533 D—E).

Сведение творчества к одержимости и к гипнотической впечатляемости стирало грани между творчеством художника, творчеством исполнителя — актера, рапсода, музыканта — и творчеством зрителя, слушателя, читателя: и художник, и исполнитель, и зритель одинаково «восхищаются» музыкой — в первоначальном смысле слова «восхищение», означающем «похищение», «захват».

В эстетике Платона мысль о захватывающей силе искусства неразрывно связана с гипотезой о запредельном источнике творчества, с теорией «идей». Не все последующие идеалисты считали эту связь обязательной и истинной. Некоторые из них отказались от мысли о надчеловеческом, потустороннем источнике творческого наития. Но, отбрасывая трансцендентную, потустороннюю предпосылку платонизма, они с тем большей охотой воспроизводили мысль Платона о *заразительном*, внушающем действии искусства. В эстетике, например, Льва Толстого мы не найдем платоновской метафизики идей, но мы найдем в ней напоминающую Платона мысль, согласно которой главное свойство и главный признак истинного искусства состоит в способности его произведений захватывать или, по терминологии Толстого, «заражать» людей выраженными в этих произведениях чувствами.

Вторая идея платоновской теории творчества, несомненно отражающая, хотя и с идеалистическим извращением и преувеличением, ре-

альную черту художественной практики, есть идея вдохновения, как необходимого условия творческого действия. В эстетике самого Платона вдохновение односторонне характеризуется как состояние безотчетной аффективности, не сознающей собственных оснований и собственной природы, овладевающей человеком не через ум, а через чувство. Эта — алогическая — характеристика вдохновения как состояния экстатического, граничащего с исступлением, была усилена и развита неоплатониками.

Однако сама по себе мысль о вдохновении как об одном из условий творчества не связана необходимо с алогическим истолкованием творческого акта. С освобождением учения о вдохновении от алогических основ, на которых оно возникло у Платона, в изображении влюбленного, в изображении творческого томления и творческой страсти могло открыться — как их истинная реальная основа — вполне реальное наблюдение. Это наблюдение, эта «черточка» истины, неправомерно раздутая идеалистом и мистиком Платоном, есть крайняя сосредоточенность всех сил ума, воображения, памяти, чувства и воли, характеризующая каждый истинный акт большого искусства.

Платон, сам того не подозревая, показал, несмотря на все заблуждения своего учения об «идеях» и о демоническом источнике творчества, что в искусстве никакое действительное совершение невозможно без полного самоотвержения художника, без способности его всем существом отдаваться поставленной им перед собой задаче, без воодушевления своим делом, доходящего до полного самозабвения. В художественном акте Платон раскрыл не только сосредоточенность

вѣдения, но и тот крайний накал одушевления, напряжения душевных сил, без которых образы искусства не достигнут своего действия, оставят аудиторию равнодушной и холодной. В этом открытии реальный смысл платоновского учения о вдохновении.

Но взятое в этом смысле понятие «вдохновение» не имеет уже ничего общего с алогической мистикой Платона. Реальное понятие художественного вдохновения оставляет все права за разумом, за интеллектом, за сознанием. Оно исключает мысль о сверхчувственном, потустороннем происхождении столь необходимого художнику воодушевления. Оно есть то «расположение души к важнейшему восприятию впечатлений» и к «соображению понятий», в котором Пушкин видел ясную, рациональную и реальную суть поэтической вдохновенности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Платон — чрезвычайно крупное явление в развитии философской мысли древности, да и не только древности. Широта умственного кругозора соединяется в нем с глубиной исследования и с великим мастерством литературного воплощения идей. Соединение этих качеств в необычайно одаренной личности обеспечило учению Платона влияние, далеко выходящее за пределы исторического существования Афин и древнегреческого общества. Уже в античном мире Платон надолго пережил свой век, а его учение распространило свое воздействие на огромный период с IV столетия до н. э. вплоть до падения античного общества в VI в. нашего летосчисления.

Влияние учения Платона нельзя представлять как сплошную и непрерывную традицию, или «филиацию идей», переходящую от одного философа к другому, позднему по времени. Учение Платона не только очень богато содержанием, очень сложно, но и очень противоречиво. Но именно поэтому оно оказывало влияние различными своими тенденциями. Умы, обращавшиеся к изучению Платона и подчинявшиеся обаянию его философского гения, черпали из него и заимствовали разные стороны

его идейного содержания — стороны, соответствовавшие их собственным интересам, поискам и склонностям.

Так как основу учения Платона составлял философский идеализм, то совершенно естественно, что наибольшее впечатление Платон всегда производил на мыслителей, склонных к идеализму, т. е. тех, для которых идеализм соответствовал их преобладающему интересу или влечению. В учении Платона они видели исходную точку или образец для собственных идеалистических построений и гипотез. Как и Платон, в основе чувственного они искали сверхчувственное («умопостигаемое»), в основе относительного — безотносительное («абсолютное»), в основе преходящего — вечное, в основе становящегося, бывающего — истинно сущее. Воззрение это у различных последующих философов могло принимать самые различные формы, обосновываться самыми различными доводами, но сквозь эти различия проступала единая для всех них сущность, восходящая к идеализму автора теории «эйдосов», или «идей».

Эту единую — восходящую к Платону — сущность можно обнаружить не только у прямых последователей в школе самого Платона, но и у философов, не входивших формально в его Академию, или входивших, но вышедших из нее. Больше того. Платонизм, как основное воззрение, может быть установлен даже у тех философов, в том числе вполне оригинальных и самобытных, которые полемизировали с Платоном, критиковали его учение, его теорию идей. Так было с Аристотелем. Ученик Платона, слава и гордость его Академии, признанный и отмеченный самим основателем и главою школы,

Аристотель, достигнув научной зрелости и самостоятельности, выступил с критикой платоновского учения об идеях. Критика эта получила всемирную известность. С нескольких точек зрения — с точки зрения онтологии, теории познания, логики — Аристотель критикует центральное учение Платона. Как показал В. И. Ленин, он развивает наиболее общую критику платоновского идеализма как идеализма вообще.

И что же? Критику Платона Аристотель не доводит до полного преодоления платоновской теории идей. Аристотель критикует в сущности лишь учение Платона об отделенности идей от вещей. Он правомерно противопоставляет Платону его учителя Сократа, у которого — в теории понятия — еще не было этого отделения и у которого царство понятий не выделялось в область, витающую над областью реальных эмпирических вещей, противопоставленную им.

Но, развивая свою критику, Аристотель не замечает, что сам он, невзирая на все остроумие и остроту своих возражений, продолжает оставаться на почве учения Платона. Высшей идее Платона — идее «блага» в философии Аристотеля соответствует запредельный миру бог, неподвижный перводвигатель вселенной; по своей природе этот бог — мышление, мыслящее самого себя, свою собственную деятельность мысли. В своей сути учение это — тот же объективный идеализм, что и теория «идей» Платона¹. То обстоятельство, что у Аристотеля над миром природных вещей высится один-единственный впол-

¹ Ленин отметил, что идеализм Аристотеля чаще равняется материализму не в общих основах философского учения о бытии, а в натурфилософии, в космологии, в физике, в учении о природе.

не идеальный бог, а у Платона — целая «пирамида» также вполне идеальных «идей», не может устранить или умалить то общее, в чем Аристотель совпадает с Платоном и что позволяет утверждать, что воззрение Аристотеля, так же как и воззрение Платона, есть объективный идеализм. Но этот объективный идеализм есть изобретение именно Платона.

С другой стороны, то «отделение» «идей» от вещей, за которые Аристотель справедливо критиковал Платона, не было у Платона *полным и безусловным*. Между миром «идей» и миром вещей сам Платон намечает посредствующие звенья. Таким звеном оказывается прежде всего «душа мира», или «мировая душа», облекающая собою весь мир природы, весь мир вещей.

«Запредельность» («трансцендентность») «идей» смягчается у Платона и той ролью, которая принадлежит гипотезе «идей» в учении Платона о знании. Будучи онтологическими «потусторонними» сущностями, «идеи» Платона одновременно являются и гипотезами философского познания. Как такие, они — предел той объективности и всеобщности, которая может быть достигнута познанием, поднимающимся от единичного, частного, множественного, изменчивого ко всеобщему и единому, неизменно тождественному бытию. Но это — отношение не только отделенности, но и связи.

Отношение между областью «идей» и областью вещей сам Платон изображает как такое *отношение связи*, как *двойной* путь — «вверх» и «вниз»: от множественного, раздельного, дробного бытия (в царстве вещей) — к единому, общему, объемлющему (в царстве «идей»).

Спустя больше чем полтысячи лет после Платона в школе *неоплатонизма* (Плотин, Прокл) учение о *двойном* пути — от светозарного первоединого ко множеству предметов чувственного мира, вплоть до полного мрака небытия и обратный путь восхождения, или подъема, от низин дробности и множества к исходному единому — будет развито во всем множестве диалектических переходов и опосредствований. Но эта детальная диалектика, развитая в «Энеадах» Плотина и других неоплатоников, имеет свой источник и образец в идеализме и в диалектике Платона.

Однако использование и развитие учения Платона в неоплатонизме отнюдь не было простым повторением, или *воспроизведением*. Неоплатонизм — философия совершенно другой исторической эпохи, чем эпоха афинской и вообще греческой истории первой половины IV в. до н. э. Неоплатонизм — философия эпохи Римской империи последних веков ее существования (III—V вв. н. э.).

В это время в римском образованном обществе усиливается тяга к религии и к мистике, ведется все нарастающая пропаганда христианства. В соответствии с этим неоплатонизм подчеркивает религиозную и мистическую стороны учения Платона, но одновременно усиливает и разработку диалектических сторон этого учения. В дальнейшем влияние Платона на последующую западно-европейскую философию: на средневековую схоластику, на философию Возрождения, на учения XVII в., на немецкий идеализм конца XVIII—начала XIX в. — иногда трудно отделить от влияния неоплатонизма — Платон и Плотин проникают в фи-

лософскую мысль совместно, порой одновременно.

В общем идеалистические течения новейшего времени склонны были к такому прочтению и к такому пониманию Платона, при котором идеализм Платона приближался к абстракциям их собственных идеалистических построений. Это был идеализм Платона, увиденный сквозь очки идеализма Гегеля, Канта, кантианцев. Задача воссоздания образа Платона, более близкого к его исторической действительности, представляла большие трудности. Для решения и преодоления этих трудностей требовались не только огромные по объему знания, превосходная научная ориентировка в текстах Платона, но и свобода от гипноза позднейших интерпретаций, навеянных учениями послеплатоновского идеализма, в особенности идеализма нового времени. Свобода эта труднодостижима для зарубежных буржуазных интерпретаторов учения Платона, в том числе для самых выдающихся и глубоких.

Советская историко-философская наука располагает трудами ученого, чрезвычайно одаренного, исключительно много знающего и вместе с тем свободного от указанного выше недостатка и ограниченности зарубежных знатоков Платона. Ученый этот — профессор Алексей Федорович Лосев. Глубокий исследователь Платона и неоплатонизма А. Ф. Лосев в своих многочисленных, тщательно и обстоятельно разработанных трудах стремится воссоздать учение Платона во всем его историческом своеобразии. Характеризуя, как это делали и его предшественники, учение Платона в качестве учения *объективного идеализма*, А. Ф. Лосев одновременно разъясняет, чем платоновская форма, или платонов-

ский тип объективного идеализма, существенно отличается от объективно-идеалистических систем, явившихся в феодальную эпоху и в буржуазно-капиталистическом обществе нового времени. У Платона идеи образуют особый мир: весь чувственный мир с обнимаемой им природой и обществом рассматривается Платоном как отражение и как воплощение этого вознесенного над чувственной действительностью особого мира идей. Это идеальная действительность, а идеи существуют объективно, вне и независимо от человека.

Но сказать только это — не значит характеризовать своеобразное содержание и своеобразный характер платоновского объективного идеализма. Особенность Платона, не легкая для понимания современного человека, который обычно знает идеализм лишь в гораздо более абстрактных и логизированных его формах, состоит в том, что, развивая свое учение объективного идеализма, Платон, как показывает проф. А. Ф. Лосев, оставался греком, человеком античного культурного мира. Платон одновременно и противопоставляет идеальный мир, царство «идей» чувственному миру, и не может остаться при их дуализме и противопоставленности. Космос Платона — и не только его одного, но и весь космос античных мыслителей со всем, что есть в нем, в том числе и с самой душой, — есть космос телесный, огромное шаровидное тело. Основная интуиция Платона эстетическая, оптическая, зрительная: мир мыслится у Платона наподобие прекрасного скульптурного изваяния или скульптурной фигуры.

Таким образом, философия Платона, будучи объективным идеализмом, есть особый вид это-

го идеализма, это *античный* объективный идеализм.

В связи с этим для Платона высшая действительность есть «единое». Это не абстрактное арифметическое или математическое единство всего сущего, а «тождество всего идеального и материального... тот первопринцип, из которого только путем его дробления возникает идеальное и материальное» (А. Ф. Лосев. Платон. — Философская энциклопедия, т. 4. М., 1967, стр. 268).

Особенность объективного идеализма Платона в том, что он одновременно стремится и к самому крайнему, идеалистическому пониманию космоса и идеального мира и — в своей глубоко античной, свойственной древнему греку интуиции космоса — стремится «понимать идеальный мир максимально реально» (там же, стр. 268). Следуя этому стремлению, Платон вводит для идеального мира *двойное ограничение*: «сверху» и «снизу». «Сверху» идеальный мир ограничен «единым» (to hen). «Снизу» он ограничен «душой мира».

Ограничение это тесно связано с *диалектикой* Платона. Идеальный мир не только противопоставлен у Платона миру материальному — как вечно неподвижный вечно движущемуся. И здесь Платон не остается при воззрении дуализма. Само противопоставление вечно неподвижного вечно движущемуся возможно в глазах Платона только потому, что существует и постулируется Платоном некое начало, одновременно и неподвижное, и вечно движущее. Начало это — «душа мира» и душа всего, что входит в мир. «Мировая душа» есть, по Платону, то идеальное, которое сообщает способность

жизни и движения всему сущему: живому и неживому.

Прекраснейшее и возвышеннейшее порождение идеального мира Платона — это воспринимаемый нашими чувствами космос, а также гармонические круговые движения небесных светил.

Воззрение это — характернейшая особенность платоновского объективного идеализма. Именно оно есть историческая форма, отличающая, как показал А. Ф. Лосев, учение Платона от большинства идеалистических учений нового времени: это учение о «едином» и о «мировой душе», которые идеально осуществляют, или воплощают, себя в материальном мире.

Идеалистическая онтология Платона неотделима от его космологии, а сама эта космология глубоко отлична от космологических учений новой науки и философии. Космос западноевропейской науки начиная с XVII в. и даже ранее мыслится как пребывающий в *беспредельном* пространстве. Напротив, космос Платона при всей своей огромности мыслится как космос *конечный* и доступный чувственному созерцанию. Идеальные сущности, о которых учит философия нового идеализма и овеванная этим идеализмом наука о природе, мыслятся как *абстрактные* метафизические сущности. Таковы *монады* Лейбница — метафизические духовные атомы, или единицы бытия. Таковы *категории* Гегеля — предельно абстрактные онтологизированные понятия о бытии и его диалектических ступенях. Напротив, у Платона его идеи — «живые идеальные существа, близкие к богам, демонам и героям древней мифологии» (там же, стр. 268).

Совершенно отлично от новоевропейского и характерное для философии Платона отношение к телу. И в этом смысле платоновский идеализм — воззрение *вполне античное*. Для новейшего идеализма характерно *презрение* к человеческому телу. Презрение это возникло как результат длительного, многовекового воспитания на этических и религиозных идеалах средневековья. Только жизнерадостная, открытая чувственным впечатлениям и чувственным радостям антропология Возрождения отказалась — прежде всего в своем искусстве, а затем и в философии — от пренебрежения к телесному, от аскетического отношения к телу и к телесным радостям. Но в этом освобождении от средневекового отношения к телу большую роль сыграло влияние Платона.

Далекий от чувственного гедонизма и от идеалов аскетизма, Платон в то же время рассматривает космос как вечно живое огромное тело. Бессмертна, вечна, по Платону, не только наша душа, но и *наше тело*. Связанное со своей бессмертной душой, тело включено вместе с ней в великий круговорот материи в природе: оно вовлечено в переход от более совершенных, тонких форм к формам более грубым, менее совершенным, и наоборот.

Бесчисленные исследователи философии Платона неоднократно указывали на связь между идеализмом философии Платона и его *религией*, и эти указания, разумеется, вполне справедливы. Но есть в этой связи особенность, которая сообщает ей характер воззрения *чисто античного, древнегреческого* и тем существенно отличается ее от религиозной основы философского идеализма нового времени.

Религиозные источники платоновской философии неотделимы от мифологии, а сама мифология Платона несет на себе печать платоновской диалектики. В свете этой связи учение Платона об «идеях» открывается с новой стороны. «Идеи» Платона — не гипостазированные абстрактные понятия новейшей западной метафизики. В своих бесконечно разнообразных формах они воплощают «единое» и насыщены «душевно-жизненной подвижностью» (А. Ф. Лосев. Указ. соч., стр. 268). По существу они те же древнегреческие боги, но их царство, или система, разработано Платоном в свете его диалектики.

И хотя диалектика эта дана Платоном только в целом, не разработана в подробностях и систематически, она все же лежит в основе систематически разработанной диалектики древнегреческого мифа, развитой на исходе античной культуры неоплатониками.

Распространенная интерпретация философии Платона как учения «чистого», беспримесного идеализма, хотя бы и объективного, игнорирующая в этой философии такие важные ее особенности, как учение о телесности космоса и о звеньях опосредствования, ведущих от запредельной области бестелесных идей — через «душу мира» — к вечно существующим телам космоса, не могла и не может объяснить, почему эта философия оказывала в известные периоды столь мощное влияние не только на христианство и на спиритуализм (идеализм) нового времени, но также и на философию природы, на космологию и частично на физико-математические науки эпохи Возрождения, XVII в. и последующих столетий.

Объяснить этот факт только огромным художественным обаянием Платона, мощью философского и поэтического воображения, эстетической силой выражения совершенно невозможно. Платон мог оказать то влияние, какое он оказал, не только потому, что он был пленительный художник, мастер формы диалога. В самом содержании его философии должна была существовать сторона, которая могла действовать и действовала, несмотря на яркий, никакому сомнению не подлежащий идеализм и мистицизм его системы.

Такая сторона, вернее, такие стороны в философии Платона действительно были. Из сочинений Платона и неоплатоников черпали идеи не только визионеры и схоласты, не только корифеи объективного идеализма и религиозного спиритуализма и мистики, не только Плотин, Августин, Эриугена, но и мыслители и ученые Возрождения — Николай Кузанский, Кампанелла, Галилей, Декарт, в учении которых о природе пробивалась сильная струя натурализма и материализма или явно преобладала сторона материалистическая.

На всех них оказывала влияние обусловленная содержанием философии Платона возможность интерпретировать космологию Платона в духе либо пантеизма, либо натурализма. Особенно в эпоху Возрождения возникшая в это время критика официально принятой схоластами и обязательной системы Аристотеля с его трансцендентным миру, запредельным богом — неподвижным перводвигателем вселенной — опиралась на пантеистически истолкованное учение Платона, а в космологии — на почерпнутые у Платона парижскими последователями Уильяма

Оккама догадки о вращении Земли. Отвергавшемуся Аристотелю должно было быть противопоставлено, как знамя, учение другого великого философа, у которого критики схоластической науки и философии могли бы найти более отвечающие их запросам и исканиям представления. Таким философом с пантеистическим учением о живом космосе и пантеистической иерархией действующих в космосе живых сил стал в сознании многих именно Платон.

Другая сторона содержания философии Платона, ставшая источником длительного и интенсивного философского обаяния и влияния, заключалась в его *диалектике*. Правда, как вдохновитель последующей диалектики, Платон разделяет свое влияние с влиянием *неоплатонизма*, особенно Плотина и Прокла. Как ни значительны, как ни интересны были запросы диалектики и прямые учения диалектики у Аристотеля, все же в сознании философов, исследовавших формы мышления, Аристотель оставался и остался основоположником главным образом формальной логики. У Платона в отличие от Аристотеля наряду с очень важными для истории науки зародышами формальнологических учений — о понятии, о суждении, об умозаключении, о законах мышления — через все диалоги проходит, как их яркая черта, диалектика. В некоторых из них («Парменид», «Софист») она достигает удивительной логической концентрации и силы.

Антиномичность диалектического познания и мышления раскрыта в этих диалогах с силой, не уступающей силе гегелевской диалектики в «Науке логики».

Идеалистическая диалектика Платона — предшественница идеалистической диалектики Геге-

ля, ее философский первообраз, ее отдаленное предвестие. Не будь диалектики Платона, не было бы той формы, в какой в начале XIX в. в Германии явилась диалектика Гегеля. Порой Гегель сам признавал значение, какое для его собственной диалектики имела диалектика Платона. «Диалектика, — писал Гегель, — в... высшем ее определении и есть, собственно, платоновская диалектика» (11, стр. 167).

В «Лекциях по истории философии» Гегель сам сформулировал свое понятие о том, чем его диалектика была обязана диалектике Платона. По мысли Гегеля, в диалектике Платона интересны «чистые мысли разума, который он очень точно отличает от рассудка» (*ratio*). Подлинное «спекулятивное» величие Платона Гегель видит именно в диалектике. Это — «ближайшее определение идеи» (11, стр. 168). И тут же Гегель поясняет, что под «ближайшим определением идеи» Платон понимал именно ее *диалектическую* характеристику. Сначала Платон понимал абсолютное «как парменидовское бытие, но как всеобщее бытие, которое в качестве рода есть цель, то есть господствует над особенным и многообразным, проникает собою и производит его» (там же). Это понимание бытия Платон развил далее, довел до определенности и такого различия, какое содержалось в триаде пифагорейских определений чисел, и выразил эти определения в мыслях: он понял абсолютное как единство бытия и небытия в становлении или, выражаясь по-гераклитовски, как единство единого и многого. Далее он внес в объективную диалектику Гераклита элеатскую диалектику — дело субъекта, обнаруживающего противоречия. Таким образом, вместо внешней изменчи-

восте вещей выступил их внутренний переход в их категориях. И наконец, мышление, которое Сократ требовал лишь для целей моральной рефлексии субъекта, Платон признал объективным мышлением, то есть идеей, «которая есть как всеобщая мысль, так и сущее» (там же).

То, что Гегель взял у Платона, было лучшей, диалектической стороной философии Платона. Но Платон оказал на Гегеля влияние и другой — преходящей — стороной своего учения — учения абсолютного объективного идеализма. В Платоне, как и впоследствии в Гегеле, систематик идеализма боролся с великим диалектиком. Последующие философы брали у Платона то, к чему каждый из них тяготел: идеалисты — метафизику и мистику идеализма, идеалистические диалектики — диалектику, диалектический анализ и синтез противоречий бытия и познания. От Платона до немецкого классического идеализма может быть прослежена двойственная и противоречивая линия развития и преемства. К Платону восходят кантовская идея антиномичности (необходимой противоречивости) разума, диалектика Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Но к Платону же восходят и многие учения новейшей идеалистической метафизики. Если в начале XIX в. платоновской диалектикой вдохновлялся Гегель, то в начале XX в. учение Платона внушило Эдмунду Гуссерлю некоторые идеи его метафизики явления и смысла и его учения о сущностном созерцании.

ИЗВЛЕЧЕНИЕ
ИЗ ДИАЛОГА «ПИР»

— Ну, а если любовь—это всегда любовь к благу, — сказала она, — то скажи мне, каким образом должны поступать те, кто к нему стремится, чтобы их пыл и рвение можно было назвать любовью? Что они должны делать, можешь сказать?

— Если бы мог, — отвечал я, — я не восхищался бы твоей мудростью и не ходил к тебе, чтобы все это узнать.

— Ну, так я отвечу тебе, — сказала она. — Они должны родить в прекрасном как телесно, так и духовно.

— Нужно быть гадателем, — сказал я, — чтобы понять, что ты имеешь в виду, а мне это непонятно.

— Ну что ж, — отвечала она, — скажу яснее. Дело в том, Сократ, — продолжала она, — что все люди беременны как телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени. Разрешиться же она может только в прекрасном, но не в безобразном. Соитие мужчины и женщины есть такое разрешение. А это дело божественное, ибо зачатие и рождение суть проявления бессмертного начала в существе смертном. Ни то, ни другое не может произойти в неподходящей среде, а неподходящая для всего божественного среда — это безобразие, тогда как прекрасное — среда подходящая. Таким образом, Мойрой и Илифией всякого рождения является Красота. Поэтому, приблизившись к прекрасному, беременное проникается радостью и весельем, родит и производит на свет, а приблизившись к безобразному, мрачнеет, огорчается, съезживается, отворачивается, замыкается и, вместо того чтобы родить, тяготится задержанным в утробе плодом. Вот почему беременные и те, кто уже на сносях, так жаждут прекрасного — оно избавляет их от великих родильных мук. Но любовь, — заключила она, — вовсе не есть стремление к прекрасному, как то тебе, Сократ, кажется.

— А что же она такое?

— Стремление родить и произвести на свет в прекрасном.

— Может быть, — сказал я.

— Несомненно, — сказала она. — А почему именно родить? Да потому, что рождение — это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу. Но если любовь, как мы согласились, есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать и бессмертия. А значит любовь — это стремление и к бессмертию.

Всему этому она учила меня всякий раз, когда беседовала со мной о любви. А однажды она спросила меня:

— В чем, по-твоему, Сократ, причина этой любви и этого вожделенья? Не замечал ли ты, в сколь необыкновенном состоянии бывают все животные, и наземные и пернатые, когда они охвачены страстью деторождения? Они пребывают в любовной горячке сначала во время спаривания, а потом — когда кормят детенышей, ради которых они готовы и бороться с самыми сильными, как бы ни были слабы сами, и умереть, и голодать, чтобы только их выкормить, и вообще сносить все, что угодно. О людях еще можно подумать, — продолжала она, — что они делают это по велению разума, но в чем причина таких любовных порывов у животных — ты можешь сказать?

И я снова сказал, что не знаю.

— И ты считаешь стать знатоком любви, — спросила она, — не поняв этого?

— Но ведь я же, как я только что сказал, потому и хожу к тебе, Диотима, что мне нужен учитель. Назови же мне причину и этого и всего другого, относящегося к любви!

— Так вот, — сказала она, — если ты убедился, что любовь по природе своей — это стремление к тому, насчет чего мы уже не раз соглашались, то и тут тебе нечему удивляться. Ведь у животных, так же как и у людей, смертная природа старается стать по возможности бессмертной и вечной. А достичь этого она может только одним путем — деторождением, оставляя всякий раз новое вместо старого; ведь даже за то время, пока о любом живом существе говорят, что оно живет и остается самим собой, — человек, например, от младенчества до старости считается одним и тем же лицом, — оно никогда не бывает одним и тем же, хоть и числится прежним, а всегда обновляется, что-то непре-

менно теряя, будь то волосы, плоть, кости, кровь или вообще тело, да и не только тело, но и душа: ни у кого не остаются без перемен ни его привычки, ни нрав, ни мнения, ни желания, ни радости, ни горести, ни страхи, всегда что-то появляется, а что-то утрачивается. Еще удивительнее, однако, обстоит дело с нашими знаниями: мало того что какие-то знания у нас появляются, а какие-то мы утрачиваем и, следовательно, никогда не бываем прежними и в отношении знаний, — такова же участь каждого вида знаний в отдельности. То, что называется упражнением, обусловлено не чем иным, как убылью знания, ибо забвение — это убыль какого-то знания, а упражнение, заставляя нас вновь вспоминать забытое, сохраняет нам знание в такой мере, что оно кажется прежним. Так вот, таким же образом сохраняется и все смертное: в отличие от божественного оно не остается всегда одним и тем же, но, устаревая и уходя, оставляет новое свое подобие.

Вот каким способом, Сократ, — заключила она, — приобщается к бессмертию смертное — и телесно, и во всем остальном. Другого способа нет. Не удивляйся же, что каждое живое существо по природе своей заботится о своем потомстве. Бессмертия ради сопутствует всему на свете рачительная эта любовь.

Выслушав ее речь, я пришел в изумление и сказал:

— Прекрасно, премудрая Диотима. Но неужели это действительно так?

И она отвечала, как истинный мудрец:

— Можешь быть уверен в этом, Сократ. Возьми людское честолюбие — ты удивишься его бессмысленности, если не вспомнишь то, что я сказала, и упустишь из виду, как одержимы люди желанием сделать громким свое имя, «чтобы на вечное время стяжать бессмертную славу», ради которой они готовы подвергать себя еще большим опасностям, чем ради своих детей, тратить деньги, сносить любые тяготы, умереть, наконец. Ты думаешь, — продолжала она, — Алкестиде захотелось бы умереть за Адмета, Ахиллу — вслед за Патроком, а вашему Корду — ради будущего царства своих детей, если бы все они не надеялись оставить ту бессмертную память о своей доблести, которую мы и сейчас сохраняем? Я думаю, — сказала она, — что все делают всё ради такой бессмертной славы об их доблести, и чем люди доблестнее, тем больше и делают. Бессмертие — вот чего они жаждут.

Те, у кого разрешиться от бремени стремится тело, — продолжала она, — обращаются больше к женщинам и служат Эроту именно так, надеясь деторождением приобрести бессмертье и счастье и оставить о себе память на веки вечные. Беременные же духовно — ведь есть и такие, — пояснила она, — которые беременны духовно, и притом в большей даже мере, чем телесно, беременны тем, что как раз душе и подобает вынашивать. А что ей подобает вынашивать? Разум и прочие добродетели. Родителями их бывают все творцы и те из ремесленников, которых можно называть изобретательными. Самое же важное и прекрасное — это разуметь, как управлять государством и домом, и называется это умение благоразумием и справедливостью. Так вот кто, храня душевное целомудрие, вынашивает эти лучшие качества смолоду, а возмужав, испытывает страстное желание родить, тот, я думаю, тоже ищет везде прекрасного, в котором он мог бы разрешиться от бремени, ибо в безобразном он ни за что не родит. Беременный, он радуется прекрасному телу больше, чем безобразному, но особенно рад он, если такое тело встретится ему в сочетании с прекрасной, благородной и даровитой душой, для такого человека он сразу находит слова о доблести, о том, каким должен быть и чему должен посвятить себя достойный муж, и принимается за его воспитание. Проводя время с таким человеком, он соприкасается с прекрасным и родит на свет то, чем давно беремен. Всегда помня о своем друге, где бы тот ни был — далеко или близко, он сообща с ним растит свое детище, благодаря чему они гораздо ближе друг другу, чем мать и отец, и дружба между ними прочнее, потому что связывающие их дети прекраснее и бессмертнее. Да и каждый, пожалуй, предпочтет иметь таких детей, чем обычных, если подумает о Гомере, Гесиоде и других прекрасных поэтах, чье потомство достойно зависти, ибо оно приносит им бессмертную славу и сохраняет память о них, потому что и само незабываемо и бессмертно. Или возьми, если угодно, — продолжала она, — детей, оставленных Ликургом в Лакедемонии — спасителей Лакедемона и, можно сказать, всей Греции. В почете у вас и Солон, родитель ваших законов, а в разных других местах, будь то у греков или у варваров, почетом пользуется много других людей, совершивших множество прекрасных дел и породивших разнообразные добродетели. Не одно святилище воз-

двигнуто за таких детей этим людям, а за обычных детей никому еще не воздвигали святилищ (Платон, Пир, 206 В — 209 Е).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин 204
 Анаксагор 6, 12
 Антисфен 9
 Алкивиад 9
 Амикл 22
 Анакреон 14
 Андронник Родосский 78
 Анникерид 17
 Арез Кротонский 57
 Аристипп 9
 Аристотель 8, 9, 11, 24,
 35, 61, 73, 78, 100—
 102, 104, 106—109,
 123, 137, 158, 179,
 194—196, 204, 205
 Аристон 13
 Аристофан 9
 Арним 25
 Артаксеркс 122
 Архит (из Тарента) 16,
 18—20, 22, 112
 Ахманов, А. С. 100

 Варден, Ван дер 18, 20,
 21

 Галилей, Г. 204
 Гассенди, П. 78
 Гегель, Г. В. Ф. 27, 44,
 52, 73, 74, 79—81, 173,
 198, 201, 205—207
 Гераклит 10, 14, 28, 33,
 60, 206
 Гербарт, И. Ф. 36
 Геродот 120
 Гиляров, А. Н. 108—
 110
 Гиппий 32, 33
 Гиппократ 19, 178

 Гирцель 110
 Гомер 180, 181, 183,
 189
 Гомперц, Т. 14, 157
 Горгий 9, 10, 120, 176
 Грот, Дж. 110
 Гуссерль, Э. 207

 Декарт, Р. 50, 54, 61,
 78, 204
 Демокрит 6, 8, 10, 12,
 29, 30, 120, 159
 Джексон 110
 Динострат 22
 Диоген Лаэртский 20, 56
 Дион 17, 22, 23
 Дионисий I, Старший
 (тиран) 16, 17, 22,
 23, 163
 Дионисий II, Младший
 (тиран) 22, 23
 Диттенбергер, В. 25

 Евдем 23
 Евдокс (из Книда) 19—
 21
 Евклид (математик) 18—
 20
 Евклид (философ) 15

 Железнов, В. Я. 136,
 151

 Зенон (из Элеи) 6, 32
 Зибек, Г. 25
 Зохер 106

 Ибервег, Ф. 106, 107
 Ион 180

Каллип 23
Кампанелла, Т. 78, 204
Кант, И. 54, 78, 79, 81,
173, 198
Кассирер, Э. 54
Кемпбелл, Л. 25
Кимон 122
Коген, Г. 54
Кратил 14
Критий (тиран) 14
Ксенофан 6, 8
Ксенофонт 13
Кьяпелли, А. 26

Левкипп 12
Лейбниц, Г. В. 201
Ленин, В. И. 6, 195
Леонтий 19
Лосев, А. Ф. 54, 64,
67, 72, 86, 108, 198—
201, 203
Лютославский, В. 25

Маркс, К. 80, 131—133,
152
Менехм 22

Наторп, П. 54
Николай Кузанский 204

Оккам, У. 205

Парменид 6, 8, 27, 28,
32, 77, 79, 84, 104
Пейперс, Д. 25
Перикл 6
Периктиона 13
Пёльман, Р. 152—153,
155, 157
Пифагор 16, 57, 111
Плотин 197, 204, 205
Прокл 19, 21, 197, 205
Протагор 9, 10, 42, 60,
120, 121, 177

Пушкин, А. С. 8, 192
Риттер, К. 25

Сократ 6, 9, 11—14, 25,
26, 32, 33, 37, 40, 42,
64, 68, 91, 96, 98, 161,
162, 165, 168, 169,
177, 178, 181, 183—
185, 189
Солон 14
Стобей 57

Тезтет 19—21, 31
Тимонид 23
Тинних (халкидец) 187
Толстой, Л. Н. 190

Февдий 19
Фемистокл 64, 122
Феодор 15
Филолай 112
Фихте, И. Г. 74, 207
Фурье, Ш. 152

Хильденбранд, К. 156

Целлер, Э. 56, 156, 157

Чернышевский, Н. Г. 123

Шааршмидт 106
Шеллинг, Ф. В. И. 73,
74, 207
Шталь, Ф. Ю. 157

Эврипид 120
Эмпедокл 8, 12, 120
Энгельс, Ф. 28, 79, 80
Эпикур 78
Эпихарм 8
Эриугена 204

1. *Маркс К.* Капитал, т. I. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 23.
2. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 20.
3. Сочинения Платона, пер. Карпова, 1—4. СПб., 1863; ч. 5—6. М., 1879.
4. Творения Платона, пер. Соловьева и др., т. 1—2. М., 1899—1903.
5. Полное собрание творений Платона в 15-ти томах, под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, Э. Л. Радлова, т. 1, 4, 5, 9, 13, 14. Пг., 1923—29.
6. *Платон.* Избранные диалоги. Составление, вступит. статья и коммент. В. Ф. Асмуса. М., 1965.
7. *Платон.* Сочинения в 3-х томах, под ред. В. Ф. Асмуса и А. Ф. Лосева, т. I. М., 1968.
8. *Аристотель.* Метафизика. М.—Л., 1934.
9. *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960.
10. *Ван дер Варден Б. Л.* Пробуждающаяся наука. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. М., 1959.
11. *Гегель Г.* Сочинения, т. 10, кн. 2-я. М., 1932.
12. *Гиляров А. Н.* Платон как исторический свидетель. Киев, 1891.
13. *Железнов В. Я.* История экономической жизни, т. 1, вып. 1. М., 1916.
14. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, т. 1. М., 1930.
15. *Чернышевский Н. Г.* Избранные философские сочинения, т. 1. М., 1950.
16. *Chiapelli, A.* Über die Spuren einer doppelten Redaktion des plat. Theaetet. Archiv für Geschichte der Philosophie, 17, 1904.

17. *Diels*. Die Fragmente der Vorsokratiker, 4-te Aufl., B. II. Berlin, 1922.
18. *Gomperz, Th.* Griechische Denker, B. II, 2-te Aufl., 1903.
19. *Hildebrand, K.* Geschichte und System der Rechts- und Staatphilosophie, B. I. Leipzig, 1860.
20. *Lutoslawski, W.* Sur une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie des dialogues de Platon. Paris, 1896.
21. *Lutoslawski, W.* The Origine and Growth of Plato's Logik, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings, 5 ed. London, 1905.
22. *Natorp, P.* Platos Ideenlehre. Leipzig, 2-te Aufl., 1920.
23. *Pöhlmann, von R.* Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt, B. I, 1925.
24. *Reidemeister.* Mathematik und Logik bei Platon. Leipzig, 1942.
25. *Sext.* Adversus mathematicos, VII, 60.
26. *Zeller, Ed.* Die Philosophie der Griechen, 2 Th., 1-te Abth., 41-te Aufl. Leipzig, 1889.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
I. ЖИЗНЬ ПЛАТОНА	11
Сочинения Платона	23
II. ИДЕАЛИЗМ. УЧЕНИЕ ОБ «ИДЕЯХ» («ВИДАХ»)	27
III. УЧЕНИЕ О ЗНАНИИ	53
Виды знания	73
Диалектика Платона	77
IV. ДИАЛЕКТИКА ПЛАТОНА И ЗАКОН ПРОТИВОРЕЧИЯ	88
V. ПЛАТОНОВСКАЯ САМОКРИТИКА УЧЕНИЯ ОБ «ИДЕЯХ» В ДИАЛОГАХ «ПАРМЕНИД» И «СОФИСТ»	101
VI. ТЕОРИЯ «ИДЕЙ», КОСМОЛОГИЯ ПЛАТОНА И ПИФАГОРЕЙСКОЕ УЧЕ- НИЕ О ЧИСЛАХ	111
VII. УЧЕНИЕ ПЛАТОНА ОБ ОБЩЕСТВЕ И ГОСУДАРСТВЕ	120
Утопия Платона	130
Макромир государства и микромир души отдельного человека	141
О так называемом социализме утопии Пла- тона	145
VIII. ЭСТЕТИКА ПЛАТОНА И ЕГО УЧЕ- НИЕ О ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОР- ЧЕСТВЕ	159
Заключение	193
Приложение. Извлечение из диалога «Пир»	209
Указатель имен	216
Литература	218

А90 **Асмус В. Ф.**
 Платон. М., «Мысль», 1975.
 220 с. (Мыслители прошлого).

Книга проф. В. Ф. Асмуса посвящена жизни и творчеству одного из величайших мыслителей древности — Платона. Автор анализирует теорию познания Платона, его космологические идеи, учение об обществе и государстве, наглядно и выпукло прослеживая «анатомию» идеалистической мысли, которая воплощена в диалогах Платона. Вскрывая идейные истоки платоновского идеализма, автор показывает эволюцию мировоззрения Платона, его влияние на философию античности и на последующее развитие философии.

1Ф

А 10501-025 БЗ-84-9-74
004(01)-75

*Асмус,
Валентин Фердинандович*

ПЛАТОН

Редактор Л. И. С а л ь н и к о в а

Оформление серии В. А. Н о с к о в а

Художественный редактор С. М. П о л е с и ц к а я

Технический редактор О. О. С е р г е е в а

Корректор И. В. Р а в и ч - Щ е р б о

Сдано в набор 12 ноября 1974 г. Подписано в печать 31 января 1975 г.
Формат 70×90¹/₃₂. Бумага типографская № 1. Усл. печатных листов
8,19. Учетно-издательских листов 8,23. Тираж 50 000. А 01617. За-
каз 10418. Цена 26 коп.

Издательство «Мысль». 117071, Москва, В-71. Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда»,
г. Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.

Есть идеи, которые не старит время. Сменяются эпохи, а эти идеи с неослабевающей силой волнуют умы, представляя все в новых обликах. Имена их творцов неотделимы от всей истории человеческой мысли.

Библиотека «Мыслители прошлого», издаваемая с 1963 г., знакомит читателя с жизнью и творчеством крупнейших мыслителей прошлого. В каждой книге в качестве приложения даются извлечения из важнейших произведений философа.

Выпуски «Библиотеки», насыщенные богатым материалом, изданные небольшим форматом и доступные по цене, получили признание читателей.

В 1975 г. ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ» выпустит новые книги библиотеки «Мыслители прошлого»:

Л я т к е р Я. А. ДЕКАРТ. 8 л. (Мыслители прошлого), 30 к.

Рене Декарт (1596—1650) — крупный французский философ и ученый-естествоиспытатель, один из основоположников европейской буржуазной философии нового времени.

В книге дается краткий биографический очерк, а также раскрываются основные аспекты философии Декарта: рационалистический метод, «геометрическая диалектика», деизм.

Автор показывает, как в нашу эпоху научно-технической революции происходит переосмысливание идей Декарта, затрагивающих физику, математику, физиологию, философию.

В приложение войдут впервые публикуемые на русском языке в переводе с французского отрывки из «Частных мыслей» Декарта, а также из некоторых его писем.

Книга рассчитана на преподавателей, пропагандистов, студентов и аспирантов, на всех интересующихся проблемами истории философии.

Мееровский Б. В. ГОББС. 8 л. (Мыслители прошлого), 30 к.

Томас Гоббс (1588—1679) — выдающийся английский философ, создатель первой в истории философии системы механического материализма, которая охватывает учение о природе, человеке и обществе. Особое внимание автор уделяет рассмотрению тех сторон философского наследия Гоббса, которые не получили достаточного освещения в историко-философской литературе (антропология и психология Гоббса, знаковая теория языков, вопрос о соотношении необходимости и свободы, отношение Гоббса к деизму и др.).

В приложении к книге впервые на русском языке публикуются извлечения из произведения Гоббса «Бегемот, или долгий парламент».

Книга предназначена для философов, пропагандистов, преподавателей, студентов и аспирантов, для всех интересующихся проблемами истории философии.