

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Abel — Orphica/Rec. E. Abel. Lipsiae, 1885
- Beckby — Anthologia graeca, griechisch und deutsch/Ed. H. Beckby.
Bd I—IV. München, 1957—1958
- Bergk — Poetae lyrici graeci/Rec. Th. Bergk. I—III. Lipsiae, 1882—
1900
- Diehl — Anthologia lyrica graeca/Ed. E. Diehl. Vol. I—II. Lipsiae,
1925. Fasc. 1, 1954. Fasc. 2, 1955. Fasc. 3, 1954
- Diels — Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch/
Von H. Diels. 9 Aufl. I—III. Hrgv von W. Kranz. Bd I—
III. Berlin, 1959—1960
- Dindorfii — Aelii Aristidis orationis/Rec. G. Dindorfii. Vol. I—VI.
Lipsiae, 1829
- Edmonds — Lyra graeca/Ed. J. M. Edmonds. Vol. I. London, 1963
- Hercher — Aeliani opera/Ed. R. Hercher. Lipsiae, 1864
- Hermann — Platonis dialogi/Ed. C. Hermann. Bd VI. Ed. stereot. Lip-
siae, 1921
- Kaibel — Comiorum graecorum fragmenta/Ed. G. Kaibel. Berolini,
1899
- Kern — Orphicorum fragmenta/Coll. O. Kern. Berolini, 1922
- Kock — Comiorum graecorum fragmenta/Ed. Th. Kock. Vol. I—
III. Lipsiae, 1880—1888
- Kroll — Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii/Ed.
G. Kroll. Vol. I—II. Leipzig, 1899—1901
- N.— Sn.— Tragicorum graecorum fragmenta/Rec. A. Nauck. Suppl.
add. B. Snell. Hildesheim, 1964
- Quandt — Orphei hymni/Ed. G. Quandt. Berolini, 1955
- Radt — Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. 3. Aeschynes/Ed.
S. Radt. Göttingen, 1985
- Rzach — Hesiodi carmina/Ed. A. Rzach. Lipsiae, 1913
- Snell —
- Maehler — Pindari carmina cum fragmentis/Post B. Snell ed.
H. Maehler. Bd I—II. Leipzig, 1975—1987
- Vogt — Procli Hymni/Ed. E. Vogt. Wiesbaden, 1957
- Walz — Rhetores graeci/Ed. Ch. Walz. Vol. I—IX. Stuttgart,
1832—1836

ФЕДОН

ТЕОРИЯ ЗЯДОСА ЖИЗНИ

Изучая «Федона» после «Кратила» (последний диалог 1-го тома) и читатель и комментатор испытывают чувство отдохновения и просветления, потому что «Федон» несравненно стройнее и понятнее «Кратила» и его логические недостатки осознаются с гораздо большей легкостью и очевидностью. Кроме того, «Федон» — произведение не чисто философское, но морально-философское, художественно-философское и даже мифологическое. Последние три стороны «Федона» при всей их важности и глубине гораздо более доступны, чем его логическая сторона, занимающая в диалоге, по крайней мере в отношении размеров, отнюдь не самое главное место.

«Федон» — это в первую очередь один из самых ярких документов в истории культуры человечества, трактующих о тех вопросах, которые всегда интересовали всех мыслящих, да и вообще большинство людей: о жизни и смерти, о теле и душе, о судьбе тела и судьбе души, о высшем назначении человека. «Федон» проникнут мыслью о неустойчивости, вечном беспокойстве и смертности человеческого тела, а с другой стороны, о величии человеческих идеалов. Платон неустанно мечтает о таком устроении жизни, где не было бы страданий и горестей, взаимной ненависти и вражды и где царил бы вечная правда. Все это воплощено в диалоге в возвышенном образе Сократа, погибающего именно ради этого будущего блаженства. Смерть Сократа, изображением которой кончается диалог, выдержана в строгих классических тонах, когда возвышенное подавляет все низменное и когда совмещаются простота, краткость, выразительность и глубочайшая идейность. Здесь незаменимый материал для всякого историка литературы. Все подобного рода особенности «Федона» — его моральный пафос, возвышенный трагизм смерти Сократа, художественная проникновенность диалога, его неподражаемый классический стиль — еще ждут своего глубокого и тонкого исследователя.

В настоящем издании нет надобности анализировать литературную сторону «Федона». Наша цель — дать философскую характеристику диалога. Философская сторона «Федона» при всей своей возвышенности требует весьма критического к себе подхода. Разумеется, логическая критика не должна снижать огромное историко-культурное значение «Федона», представляющего собой, повторяем, потрясающий человеческий документ. Сознательный и критический подход к логике «Федона» необходим, чтобы определить место этого диалога в истории античной философии, а это возможно в результате отчетливого усвоения его логической структуры. При всем своем мировом значении Платон — представитель своего века и сын своего народа; было бы антиисторической глупостью отрывать его от верований своего народа и от духовной жизни своего века. И если при нашем анализе окажется необходимым указать в «Федоне» на разные логические погрешности, то пусть это будет только установлением исторического

места платоновского диалога, но ничуть не пренебрежением его высокими философскими достоинствами или припигижением возвышенно-трагического образа проникновенно изображенного в нем Сократа.

Как обычно, дадим сначала анализ композиции диалога «Федон».

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (57a — 64b)

1. Пифагорец Эхекрат из Флиунта, встретившись с учеником Сократа Федоном из Элиды, присутствовавшим при смерти Сократа, просит его рассказать о последних часах жизни учителя (57a — 58d).

2. Рассказ Федона о настроении учеников Сократа перед смертью последнего (58e — 59d) и о приходе их к нему в тюрьму в день его казни (59d — 60a). Все дальнейшее будет тоже рассказом Федона.

3. Рассуждение Сократа о высшем единстве удовольствия и страдания по поводу спития с него оков перед казнью (60bc). Его объяснение, почему он стал перелагать в стихи Эзоповы басни: этого настойчиво требовали его последние сновидения (60d — 61b).

4. Сократ доказывает, почему недопустимо самоубийство: жизнь человека зависит не от него, а от богов, которые и после его смерти оставят его живым и даже даруют, если он добр и рассудителен, лучшую жизнь (61c — 63e). Истинные философы, по Сократу, желают только одного «умирания и смерти» (64ab).

В дальнейшем следуют доказательства этого.

II. Душа и тело с точки зрения познания истины (64b — 70b)

1. Жизнь тела, и в частности разного рода телесные удовольствия, мешают, как продолжает рассуждать Сократ, чистому мышлению; только чистым мышлением познаются сущности вещей, т. е. вещи, взятые сами по себе и потому недоступные чувственным ощущениям (64b — 67e). И так, когда мы хотим узнать что-нибудь «чисто», необходимо отрешиться от тела и созерцать «вещи сами по себе самую по себе душой» (66d) «Словно какая-то тропя приводит нас» к познанию «всего чистого», а это и есть истина (66b).

2. Только таким образом и приобщаются, по Сократу, к разуму (φρόνησις), подлинному предмету стремления всех истинных философов «во всей его чистоте», и приобщаются только в потустороннем мире, по отрешении души от тела (68bc).

3. Этот разум есть также единственный принцип всякой подлинной добродетели, т. е. мужества, справедливости и воздержности, так как иначе они определялись бы всякими низменными целями, т. е. являлись бы обманчивыми и рабскими призраками (68d — 69c).

4. Поэтому не худо рассуждали учредители таинств, учившие о спасении в потустороннем мире только тех, кто очистился здесь, а истинные философы и были такими участниками таинств; им Сократ по возможности следовал всю свою жизнь, почему он и надеется на лучшую долю после своей смерти (69c — e).

5. Ввиду сомнения Кебета, одного из присутствующих при беседе учеников Сократа, относительно того, обладает ли душа после смерти тела способностью мыслить (70ab), Сократ приводит свои знаменитые четыре доказательства бессмертия души.

III. Аргумент первый: взаимопереход противоположностей (70e — 72e)

1. Вначале излагается миф о душепереселении (70cd), который сам по себе, конечно, еще не есть логический аргумент.

2. Логическая аргументация основана на понятии становления, или постоянного перехода одного в другое: если есть большее, то, значит, есть и меньшее, в сравнении с которым только и могло возникнуть большее; то же относится и к изменениям силы, скорости, раздельности и соединению, охлаждению и нагреванию, сну и бодрствованию, а следовательно, к жизни и смерти, оживанию и умиранию души при жизни тела и после смерти тела (70e — 72a).

3. Без допущения постоянного перехода противоположностей друг в друга все остановилось бы только на какой-нибудь одной из противоположностей, т. е. стало бы смертью. Следовательно, душа после смерти тела переходит в другое состояние уже без земного тела, а неземная душа опять переходит в земное существование, т. е. взаимопереход противоположностей осуществляется здесь как космический круговорот душ (72b — e).

IV. Аргумент второй: знание как припоминание того, что было до рождения человека (73a — 78b)

1. Мы всегда при помощи одного вспоминаем что-нибудь другое, более или менее существенное. Из этих воспоминаний для нас важно сейчас припоминание по данной вещи того, что она значит, ее смысла или понятия, когда, например, наряду с равными вещами вспоминаем равное само по себе (74a), т. е. просто равенство как отвлеченное понятие (74b — 75a).

2. Однако предметы, в каком-то отношении равные между собой, могут иметь разный образ и всякие различия, в то время как равное, взятое само по себе, совершенно одинаково присутствует в тех предметах, которые мы признали равными, несмотря на их разнообразные различия. Следовательно, чтобы эти различные предметы признать в каком-нибудь отношении равными, мы уже раньше того должны иметь понятие равенства, каковое понятие при сопоставлении равных предметов только вспоминается, на самом же деле оно существует раньше их самих (75b).

3. Следовательно, мы еще до своего рождения имели понятие равенства, как и всего другого — прекрасного, доброго, справедливого, священного и вообще всего того, что отмечено печатью бытия самого по себе (75c).

4. Поэтому чувственные предметы, как постоянно разные и текущие, не способны сами по себе создавать чистое понятие о своей сущности (ἐπιστήμη — знание), а только вызывают о себе воспоминания (75e), т. е. наши души существовали раньше нашего рождения, а если к этому присоединить еще первый аргумент о взаимопереходе противоположностей, то это значит и то, что они будут существовать также и после нашей смерти (76a — 78b). Тут, однако, возникает еще новое сомнение.

V. Аргумент третий: самоотждество идеи (эйдоса) души (78b — 96a)

1. Отдельные предметы (люди, лошади, платья) всегда различны, всегда не одни и те же, всегда меняются и становятся и потому всегда сложны, всегда находятся в противоречии и сами с собой, и между собой. Но становление предполагает то, что именно становится, и «не то же» предполагает «то же», а сложное предполагает то простое, из чего оно сложено, причем становящееся «не то же» постигается внешними органами чувств, а «то же», т. е. самоотждественная и простая «сущность», постигается только умом (78b — 79a).

2. Душа ближе и подобнее безвидным существам, а тело — видимым (79b — e).

3. Душа и тело представляют собой нечто единое, одно существо (79e — 80a), тем не менее душа ближе к тождественному, божественному, управляющему, а тело — к изменчивому, земному и управляемому.

4. Следовательно, душа весьма подобна «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе», в то время как тело отличается всеми противоположными этому свойствами (80b).

5. Однако если и тело с помощью разных искусственных приемов (например, бальзамирования) может не уничтожаться, но существовать какое-то неопределенное время, то тем более может сохраняться душа после отрешения от тела, либо соблюдая чистоту, красоту и разумность, и быть с богами, если она при жизни тела воздерживалась от телесных вожделений и стремилась к примату разума, либо продолжая быть тяжелой, порочной, безобразной, перазумной и близкой к покинутому ею телу, если она при жизни тела подчинялась этому последнему, а не философии, и даже в таком безобразном виде предстать в потустороннем мире. В первом случае она получает награды, а во втором случае — наказания и дальнейшее переселение в грубые животные тела (80c — 84b). Следует небольшая интермедия, в которой излагаются сомнения учеников Сократа относительно предложенного им учения о душе (84c — 85d).

6. Сократ в связи с этим дает более глубокое учение о душе (85e — 94e). а) Сомнения пифагорейца Симмия: если душа такова, какой обрисовал ее Сократ, то она подобна гармонии звуков, издаваемых лирой, так что если лира погибла, то тем самым погибла и гармония ее звуков (85e — 86d). б) Сомнения Кебета: если душа и существует до тела, то еще неизвестно, будет ли она существовать также и после смерти тела; и если будет существовать после смерти тела и даже если потом еще перевоплотится в несколько разных тел, то не износится ли она, подобно тому как умер ткач, соткавший много плащей, и не погибнет ли она сама? (86e — 88b). в) Интермедия о необходимости доверять только истинному рассуждению, а не слабым человеческим поступкам и словам (88c — 91e). г) Разъяснения Сократа: душа не есть гармония, строй, подобный тому, который создается лирой, но существует, как сказано выше, до тела в виде сущности (*οὐσία*), именуемой бытием (*ᾧ ἔστιν*) (92a — e); поэтому, прежде чем быть строем или настроением тела, душа есть сама же она, и быть душой свойственно всем душам совершенно одинаково (92e — 94b); а так как для того, чтобы настроить лиру, уже надо иметь представление о желательном строе, то и душа, прежде чем быть гармонией тела, должна не зависеть от этой телесной гармонии и отдельных ее моментов, а, наоборот, сама настраивать или расстраивать лиру (94b — e). Это

было возражением Симмию (95а — е), возражение же Кебету, мысль которого Сократ тут же снова формулирует, представляет собой то, что необходимо назвать уже четвертым основным аргументом в пользу бессмертия души.

VI. Аргумент четвертый: теория души как эйдоса жизни (96а — 107b)

1. Рассказ Сократа о своих прежних занятиях натурфилософией и критика им определения причин как чисто физических (96а — е). Если к единице прибавить другую единицу, получится двойка; но эта же двойка получится и в том случае, если единицу разделить на две части; следовательно, причина получения двойки не в увеличении единицы и не в ее разделении (96е — 97b). Исследование физических причин ни к чему не приводит даже у Анаксагора с его учением о космическом Уме: остается неизвестным, почему Земля плоская или круглая и как произошел физический мир, и уж тем более остается неизвестной подлинная причина пребывания Сократа в тюрьме, которая есть результат вовсе не страсения его тела, но приговора афинян и его собственного нежелания покидать тюрьму (97с — 99с).

2. Учение о причинах. а) Подлинной причиной вещей является то, что в них существует само по себе: большой размер вещи зависит от того, что ей свойственна большая величина, и высокий человек по головою больше низкого человека, но в силу своей причастности большой величине, а голова человека может быть причиной и его высокого, и его низкого роста. Это значит понимать причину как понятие, или смысл (λόγος), благодаря которому и определяется «истина сущего»; это и есть идея (εἶδος), которой причастно все существующее и от которой все получает свое имя (99d — 102a), включая рост Федона, Симмия и Сократа (102bc). б) Однако если Симмий ниже Федона и выше Сократа и сразу причастен идее большой величины и малой величины, то это не значит, что сами понятия большого и малого смешиваются или переходят одно в другое; это значит только то, что большое и малое берутся здесь не абсолютно, но только в сравнении с чем-нибудь другим, т. е. относительно. Смешивается и переходит одно в другое то, что подчинено этим понятиям, но не самые понятия; и если подчиненное одному понятию становится подчиненным другому понятию, то первое понятие отстает или гибнет для данного предмета (102d — 103с). в) Поэтому вещи хотя и не противоположные друг другу, например огонь и снег или двойка и тройка, но причастные противоположным идеям, т. е. понятиям тепла и холода или понятиям четности и нечетности, не терпят в себе одновременного присутствия противоположных идей, так что огонь, превращаясь в снег, теряет идею холода, и двойка, превращаясь в тройку, теряет идею четности (103d — 105с).

3. Отсюда вывод и для души: как четность несовместима с нечетностью, так и душа, будучи жизнью тела, несовместима с его смертью; и когда умирает тело, то душа не умирает, а только отстает от тела (105с — е); и если неуничтожима четность, когда четная двойка становится нечетной тройкой, а только отстраняется от тройки, то и когда умирает тело, душа тем самым вовсе не умирает, а продолжает быть неуничтожимой, хотя уже и отделяется от земного тела (106а — 107a). При этом подобное рассуждение о душе относится и вообще ко всем «первым основаниям» (ἀτομῆσεις πρώται) бытия (107b).

VII. Этические выводы из учения о душе (107с — 108с)

1. Если бы со смертью тела погибала и душа, то дурным людям не о чем было бы беспокоиться. Но так как душа после смерти тела остается, она несет на себе язвы всех преступлений, совершенных ею при жизни тела (107с — 108а).

2. Праведные души спокойно занимают свое надлежащее место в Аиде. Злые же души сопротивляются, страшатся, их насильно тащит соответствующий гений (демон), и испытывают они в Аиде всякие страдания и наказания, пока «силою необходимости» они не будут переселены в обиталище, какого заслуживают (108с).

VIII. Космологические выводы из учения о душе (108с — 114е)

1. Картина адепной Земли: будучи шаром, она покоится в равновесии в центре мира среди однородного неба; и так как она очень велика, то мы знаем только небольшую ее часть от Фасиса до Геракловых Столпов, живя только в одной из ее многочисленных впадин как бы на дне моря и не имея возможности выйти за пределы окружающего нас воздуха (109а — 110а).

2. В противоположность этой нашей Земле «истинная» Земля находится под самыми небесами, в чистом эфире, образует собою разноцветный двенадцатигранник. Перечисляются многочисленные яркие и красивейшие цвета. На той Земле прекрасная растительность, камни и горы, подобные нашим драгоценностям, масса золота и серебра, никогда не болеющие люди, храмы, в которых обитают сами боги, священные рощи, всеобщее блаженство (110б — 111с).

3. Возвращаясь к изображению нашей Земли, Платон дает ее подробную мифологическую геологию, географию и метеорологию, включая описание подземного мира с его реками и озерами, а также местами наказания, очищения, награждения и блаженства людей в зависимости от характера их бывшей земной жизни и в связи с назначением для них по законам судьбы нового душепереселения (111с — 114е).

IX. Заключение. Смерть Сократа (115а — 118а)

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Что касается философской стороны «Федона», то, насколько можно судить, она состоит по преимуществу из доказательств бессмертия души. На них мы сейчас и сосредоточимся, хорошо сознавая, что это еще далеко не весь «Федон». Какова же философская ценность этих четырех аргументов Платона? В течение всей истории философии они были чрезвычайно популярны и часто имели значение не только для одних сторонников учения о бессмертии души. Поэтому является неотложной задачей дать серьезный логический анализ этой аргументации.

1) Что касается *первого* аргумента о бессмертии души (70с — 72с), то он, несомненно, содержит в себе смешение категорий логической возможности и реальности и, кроме того, по крайней мере еще одно бездоказательное утверждение.

Белый цвет действительно возможен только тогда, когда мыслится также и черный цвет, а тепло мыслится только тогда, когда есть еще и холод. Можно также допустить, что между такими двумя противоположностями существует постепенный переход, т. е. становление одной противоположности в направлении другой. Спрашивается, однако, в какой мере эта возможность фактическая, а в какой только логическая. Например, температура земной атмосферы колеблется между определенными границами, за пределы которых она не выходит. Рассуждая чисто логически и имея атмосферу, например, в 100° по Цельсию, мы можем мыслить атмосферу и в 101° , и в 102° , и в 1000° , и в миллион градусов, и вообще сколько угодно. Значит ли это, что все эти температуры действительно наличны на Земле или вообще где бы то ни было? Ясно, что логически мыслимое еще не есть реальное. Все, что реально, тем самым и возможно. Однако далеко не все возможное реально. Поэтому, если в противоположность телесному живому существу можно мыслить нетелесное живое существо, это еще не значит, что такое живое нетелесное существо на самом деле существует. Тут смешение возможности и реальности.

Но в данном аргументе имеется и еще одно бездоказательное утверждение — а именно что если бы действительность остановилась только на одной противоположности и не переходила бы в другую, то она осталась бы в неподвижном состоянии и омертвела бы. Эта омертвелость никого не может испугать ни логически, ни фактически. Если на Луне, например, нет жизни, то, значит, по крайней мере для настоящего времени, логически необходимый переход от жизни к смерти для Луны не имеет совершенно никакого значения. При этих условиях первый аргумент Платона о бессмертии души приходится считать лишенным надлежащей логической силы.

2) Проанализируем логически *второй* аргумент Платона (73а — 78b). Он базируется опять-таки на совершенно правильном убеждении, что при построении точного знания мы никак не можем ограничиваться знанием только отдельных вещей, что только возведение их к той или другой общности делает их осмысленными, понятными, раздельными и системно связанными. Все это совершенно верно, и возражать против этого никто не может. Но если взять этот второй аргумент Платона в целом, то он содержит в себе одну существенную неточность, два преувеличения и три мифологеми.

Неточность этого второго аргумента заключается в том, что на первый план выдвигается общее и отстраняется на задний план единичное. Совершенно правильно, что единичное и непознаваемо, и даже вполне бессмысленно без привлечения общего. Если мы говорим «дерево зелено», то такое суждение возможно только в том случае, если у нас есть общее представление о зеленых предметах вообще, т. е. о зеленом цвете вообще. Но спросим себя: если для познания единичного нужно мыслить какое-нибудь общее, то действительно ли мыслимо общее без всякого единичного? Как изолированное и вполне абстрактное понятие «зеленость», конечно, мыслима сколько угодно. Однако не об этой зелени идет у нас речь, когда мы называем дерево зеленым. Всякому ясно, что в этом случае мыслится отнюдь не абстрактное понятие зелени (о котором нас учат физики при помощи указания на определенное количество колебаний некоей предполагаемой среды в секунду), речь идет у нас о зеленом цвете именно дерева. А это значит, что дерево отличается тем или другим оттенком зеленого цвета, т. е. содержит в себе какой-то момент зелени, а потому и неотделимо от зелени вообще. Впрочем, даже по Платону, не только потусторонняя общность объясняет нам посюсторонние единичности, но и

посторонняя единичность так или иначе свидетельствует о потусторонней общности. Неточность в этом аргументе заключается, таким образом, в том, что Платон необоснованно акцентирует общее в ущерб единичному.

Однако в аргументе кроме этой большой неточности содержится, как мы сказали, еще и *два преувеличения*. Допустим, что общее обладает приматом над единичным. Но в каком смысле? Единственный, но зато неопровержимый тезис, который мы можем здесь выставить, — это то, что общее предшествует единичному *логически*. Однако логически здесь опять-таки еще не значит онтологически, тем более онтологически в каком-нибудь специальном смысле. Платон же, выставив соображение о примате общего, тотчас начинает понимать это общее не просто логически, но уже и онтологически, и притом не просто онтологически, но онтологически в смысле самостоятельного субстанциального и вполне независимого существования; так что оказывается, что *сначала* существует эта онтологическая общность и *сначала* мы познаем ее, а уже *потом* начинается существование единичности и уже *потом* мы познаем эту единичность. Здесь, как мы сказали, два преувеличения.

Одно из них заключается в том, что Платон сразу же, т. е. без всякой специальной аргументации, логическое превращает в онтологическое само по себе. Это мы тоже пока еще не можем считать ошибкой, потому что общие закономерности бытия, о которых говорим в настоящее время и мы, тоже тем или иным способом существуют в самом бытии. Ведь иначе всякую идеальную общность пришлось бы выводить из субъекта, т. е. становиться на почву субъективного идеализма. Тут нужно согласиться с Платоном, что общие закономерности бытия в каком-то смысле онтологичны. Но в каком? Теоретически имеются по крайней мере три возможности трактовки общих закономерностей.

Первая возможность — это гипостазирование общих понятий, т. е. объективный идеализм. Вторая возможность — это выведение общих закономерностей из глубин человеческого субъекта, т. е. субъективный идеализм. Третья возможность — это помещение общих закономерностей бытия в недра самого же бытия, так что поверхностное и раньше всего бросающееся в глаза единичное, непосредственно воспринимаемое нашими внешними органами чувств, есть *проявление* этих глубинных и вполне бытийных общих закономерностей, а наличие этих последних в человеческом субъекте есть *отражение* этих же самых общностей, залегающих в самом бытии. Это — диалектический материализм. Из этих трех возможностей Платон избрал первую. И в этом заключается огромное преувеличение этого простого, вполне правильного и совершенно неопровержимого постулата, который гласит, что общее есть закон для единичного. Другое преувеличение того же постулата заключается у Платона в том, что общее и единичное или по крайней мере познание общего и познание единичного он склонен разделять *хронологически*. Сначала, говорит Платон, мы познавали идеальное общее, а уже потом стали познавать материальное единичное. Такое утверждение ниоткуда не следует. Раз единичное невозможно без общего, а общее невозможно без единичного, то каким же это образом *сначала* мы познаем общее без единичного, а уже *потом* единичное без общего, и это общее мы только по необходимости — притом только впоследствии — привлекаем для осмысления единичных вещей? Гораздо естественнее было бы предположить, что мы сразу и одновременно воспринимаем как общее с единичным, так и единичное с общим, но что ввиду слабости и несовершенства нашего познания мы отнюдь не сразу сознательно различаем то и другое, а сначала только

еще учимся различать и дифференцировать то, что искони дано нам целиком, но в недифференцированном виде.

Таковы два преувеличения, допускаемые Платоном в его втором аргументе о бессмертии души.

Наконец, анализируемый нами второй аргумент Платона в «Федоне» содержит в себе еще и *три мифологеми*, которые вообще не обладают логическим характером, а покоятся исключительно на вере или веруочении. Именно произвольно выдвинутый хронологический примат общего над единичным Платон понимает как познание нашей души общими сущностями еще до нашего рождения, т. е. в потустороннем мире. Это уже специальный догмат веры, едва ли требующий для себя какого-нибудь логического доказательства. Другая мифологема заключается в том, что из доземного познания вечных идей следует познание этих идей также и после смерти нашего земного тела. Ведь если бы мы даже допустили, что вечные идеи мы действительно познавали до нашего воплощения в земном теле, то это еще не значило бы, что мы будем познавать эти идеи и после смерти нашего тела, т. е. в потустороннем мире. Забвение и убыль человеческого знания мы можем наблюдать в нашей жизни на каждом шагу. Например, многое из того, чему мы обучались в школе, мы можем забывать в зрелом возрасте и часто даже целиком забываем, не говоря уже о психопатологических случаях. Почему же мы должны помнить вечные идеи тогда, когда мы не просто переходим из одного возраста в другой, а вообще теряем все наше тело целиком, т. е. умираем? Опять мы имеем дело лишь с догматом веры. Наконец, третья мифологема, лежащая в основе второго аргумента, заключается в том, что из познания вечных идей душой Платон выводит вечность и самой души. Если подходить к этому предмету чисто логически, то логического аргумента здесь не получится даже в том случае, если стоять на платоновской позиции душе-переселения. Пусть существуют вечные идеи, и пусть когда-то мы их познавали или будем познавать. Откуда же вытекает, что мы сами тоже вечны? Ведь если вечное может познаваться временным субъектом, то это ровно ничего не говорит о вечности этого субъекта. Он мог возникнуть во времени и во времени познавать вечное, а потом умереть, т. е. исчезнуть окончательно, а вечное как существовало до него, так и останется существовать после него. Логически это вполне возможно. Не будучи в состоянии дать здесь логическое обоснование, Платон дает обоснование мифологическое, т. е. веруочительное.

3) *Третий аргумент* Платона о бессмертии души (78b — 96a) в логическом отношении гораздо проще и прозрачнее. Тут, правда, имеются те же три недоказанные мифологеми, которые мы только что отметили. Кроме того, в этом третьем аргументе содержатся еще два недоказанных тезиса, а именно что существует жизнь как нечто принципиально отличное от нежизни и что сущностью жизни является душа. Правда, в других диалогах Платон будет специально разъяснять понятие души как самодвижущегося начала; и тогда будет более понятно, почему сущностью жизни он считает именно душу. Но в данном диалоге никаких подобных доказательств не приводится; и потому указанные два тезиса остаются недоказанными, с точки зрения самого же Платона.

Два других платоновских тезиса, входящих в этот третий аргумент бессмертия души, чрезвычайно просты и ясны.

Один из этих тезисов мы уже встречали во втором аргументе: это вывод сущности и понятия вещи из самой вещи. Другой же тезис будет гласить о безусловной чистоте эйдоса души, не зависящего от ее хороших или дурных качеств.

Новым здесь является, однако, то, что общее понятие, эйдос, или идея, применяется здесь не к чему другому, как именно к душе, и ставится вопрос об эйдосе души. Если согласиться с Платоном, что душа существует, то вопрос этот не только правомерен, но и допускает только одно решение: у души, как и у березы или палки, тоже существует свой эйдос, и этот эйдос нельзя ни покрасить, ни согнуть, ни поломать, ни сжечь, ни уничтожить. Две березы можно срубить. Но число «два» уже нельзя срубить. Числа хотя и существуют во времени, но сами по себе не затрагиваются временем, как и законы тяготения хотя и осуществляются во времени, но сами по себе применимы к любым временам.

Однако тут же возникает и большое сомнение: если действительно существует эйдос души, то является ли сама душа эйдосом? Эйдос палки действительно нельзя поломать, а палку можно поломать, но ведь эйдос палки не есть сама палка и сама палка не есть свой собственный эйдос. Другими словами, вывод о вневременном эйдосе души отличается слишком общим характером. Из признания вневременности эйдоса души вовсе не вытекает необходимость признания вневременности самой души.

Это сомнение, по-видимому, приходило в голову и самому Платону, почему он и вложил в уста Симмия возражение о гибели гармонии издаваемых лирой звуков в результате гибели самой лиры (85e — 86d). Платону в ответ на это возражение пришлось всячески подчеркивать, что эйдос любого предмета совершенно чист от всяких свойств и качеств этого последнего. Однако поскольку бессмертной и абсолютно чистый эйдос души опять-таки ничего не говорит о бессмертии или смертности души, то Платон находит нужным формулировать еще новый, четвертый аргумент. Ведь если доказано, что душа не есть гармония тела, что она выше ее гармонии или дисгармонии, и если доказано, что быть душой означает, безусловно, для всех душ, и хороших и дурных, одно и то же, то этим снова доказывается только прежний тезис, а именно что вечен эйдос души. А как же быть с самой-то душой? Об этом говорит четвертый аргумент Платона.

4) *Четвертый аргумент Платона о бессмертии души* (96a — 107b) тоже отличается неравноценным характером. В нем имеется одно неопровержимое утверждение, но имеются также и два недоказанных тезиса.

Неопровержимое утверждение в этом четвертом аргументе о душе мало чем отличается от неопровержимых утверждений в начале второго и третьего аргументов. Все эти три аргумента — второй, третий и четвертый — содержат в себе важную мысль, которая сама по себе еще не говорит ни об идеализме, ни о материализме. Заключается она, как мы знаем, только в том, что все единичное и частное осмысливается через общее и что если имеется вещь, то эта вещь есть именно она сама, а не что-нибудь другое; она отличается от всего другого определенными признаками, которые, взятые в целом, и являются ее идеей. Можно спорить о том, где и как существует это общее, как и когда оно действует, как, когда и кем познается, но существование самого этого общего совершенно несомненно.

Во втором аргументе говорится не столько о самом этом общем или, как любит говорить Платон, о самом этом эйдосе, о самой этой идее, сколько о познании эйдоса, о познании идеи. Платон тут хочет сказать, что не только общее предшествует единичному, но и познание общего предшествует познанию единичного. Третий аргумент, который также начинается с противопоставления самотождественного общего и противоречиво становящегося единичного, связан еще с целым

учением о состоянии души вообще, а не только о содержащемся в ней познании вещей. Души могут быть прекрасными, но могут быть и дурными, безобразными, весьма близкими к хаотическим телесным вождениям. Это и заставляет Платона вырабатывать такое понятие души, которое было бы выше всех ее конкретных и жизненных состояний и которое сводилось бы только к самому факту ее существования. Поэтому самотождественный эйдос души и жизни — это есть только факт существования самой души или бытие самой души. Но мы уже сказали, что такой эйдос отличается слишком общим характером. Поэтому в своем четвертом аргументе Платон пытается определить именно разные состояния души или жизни, и хорошие и дурные, и, несмотря на это, все же не снижать эйдоса души. Как же здесь уступает Платон?

Он рассуждает так. Когда тело теплое или горячее или когда оно огонь, ему присуща идея теплоты. Но вот тело начало охлаждаться и в конце концов стало холодным. Это не значит, что идея теплоты тоже стала холодной. Это значит только то, что идея теплоты здесь отошла в сторону и уступила место идее холода, оставаясь такой же противоположной идее холода, как и раньше. Так же и снег, пока оставался снегом, осуществлял всем своим состоянием идею холода, а когда ком снега стал согреваться и превращаться в теплую воду, то идея холода, оставаясь такой же самотождественной и такой же противоположной идее теплоты, как и раньше, просто перестала действовать в нашем снежном коме и отошла от него в сторону. Значит, заключает Платон, и человеческое тело, пока было живым, было носителем души; а смерть тела не означает, что и душа умерла, а значит лишь, что идея души и жизни отошла от него и уступила место идее смерти. Следовательно, душа бессмертна (102d — 107a).

Во всем этом рассуждении правильна только одна мысль: всякое единичное связано с общим или, выражаясь языком Платона, всякая вещь имеет свою идею. Все остальное в разбираемом нами четвертом аргументе Платона о душе основано на двух никак не доказанных тезисах, а без их обоснования и все доказательство бессмертия души оказывается ушербным.

Во-первых, если Платон считает, что его не должны беспокоить хорошие и дурные состояния души, а что важен только эйдос (идея) души, то его эйдос души уже сам по себе должен был бы быть тождествен с эйдосом души вообще или, лучше сказать, с эйдосом жизни вообще. И это для Платона вполне могло бы быть, если бы он говорил не просто об эйдосе самом по себе, но об эйдосе реализованном, осуществленном, т. е. о таком эйдосе жизни, который без всяких конкретных проявлений жизни уже обладал бы своей собственной идеальной жизнью, своим собственным эйдетическим телом, которое было бы таким же самотождественным и вневременным, как и сам эйдос. В своих других диалогах Платон и пытается это сделать. Достаточно указать, например, хотя бы на «Тимея», где, как мы увидим, самый Нус, т. е. мировой Ум, состоит именно из живых эйдосов, будучи некоторого рода «живым существом в себе» (19b, 30c, 31b, 37d, 69c, 77b, 87e). Ближайшим образом эту диалектику эйдетических тел мы найдем уже в «Федре». Но на стадии «Менона», «Кратила» и «Федона» эта реальность эйдоса обосновывается отнюдь не философски, а только мифологически. Но ведь без философского доказательства того, что идея обладает своим собственным идеальным телом, не может получиться и адекватного объективного идеализма как учения о собственной и специфической действительности мира идей. Признание у эйдоса души, как и у всякого другого эйдоса, его эйдетического же тела

или его идеального же, т. е. не подвластного никакому времени и пространству, существования в корне изменило бы четвертый аргумент бессмертия души, сделало бы его последовательным с точки зрения платоновской теории (хотя, конечно, он оставался бы ложным по существу).

Во-вторых, для доказательства бессмертия души путем перехода от душ в их конкретном состоянии к понятию души нужно было бы предварительно доказать, что душа есть сущность жизни. С точки зрения платонизма, это вполне возможно и делалось не раз как самим Платоном, так и разными платониками. Но в «Федоне» этого совершенно нет, как и вообще здесь нет определения того, что такое душа. В дальнейшем мы убедимся, что Платон не раз старался вскрыть само понятие жизни и души. Жизнь для него есть в отличие от неживого самодвижение. Как оно возможно и как Платон его доказывает, это совсем другой вопрос. Тут важно только то, и опять-таки не столько философское, сколько обыденное, наблюдение, что неживой предмет сам не движется и, чтобы он стал двигаться, на него должна действовать какая-то другая сила и что живое существо может двигаться само, без воздействия на него какой-нибудь посторонней силы. Но если жизнь есть самодвижение, то поскольку живому существу могут быть в той или иной мере свойственны сознание или вообще психические качества, то тут уже рукой подать до понятия души. И эта идея тоже не чужда Платону. В «Тимее» он будет довольно ловко переходить от понятия жизни к понятию души и наоборот, рассматривая душу именно как предел развития живого существа или по крайней мере процесса жизни. И вот, если бы он в «Федоне» доказал, что душа есть сущность жизни, или ее эйдос, и что душа имеет свой специфический эйдос, а именно идеально осуществленный эйдос, тогда его четвертый аргумент о бессмертии души получил бы безукоризненный для объективного идеализма вид.

5) Подведем теперь *итог всем четырем аргументам* платоновского «Федона» о бессмертии души.

Все эти аргументы, кроме первого, базируются на том, что всякая вещь имеет свою идею; значит, и душа имеет свою идею. Но всякому ясно, что этого маловато для доказательства бессмертия души, и такое доказательство получает в «Федоне» свою силу только благодаря нескольким эпитимемам, которые в диалоге не только не доказаны, но даже и не формулированы. Предварительно нужно было еще доказать, что 1) всякий эйдос имеет свое эйдетическое тело, или осуществление, что 2) единственно лишь это эйдетическое осуществление делает возможным превращение эйдоса вообще в эйдос души. Тогда, признав эйдос души, пришлось бы признать и ее бессмертие. Поскольку, однако, подобных тезисов в «Федоне» не имеется, то эйдос души может вполне допускать ее смертность, как и эйдос всякой вещи может допускать гибель этой последней. Кроме того, мы должны констатировать, что Платон в «Федоне» не очень четко отличает логическую последовательность от хронологической, в результате чего примат общего над единичным он склонен понимать хронологически и относить познание эйдоса вещи к одним временам, а познание самой вещи — к совершенно другим временам, и вследствие этого у него возникает возможность одно познание относить к потустороннему миру, а другое — к миру посюстороннему. Наконец, первый аргумент, постулирующий необходимость перехода одной противоположности в другую, собственно говоря, противоречит остальным трем аргументам, и особенно четвертому, когда Платон говорит о том, что противоположные эйдосы (как, например, эйдосы тепла и холода) не могут уничто-

жить друг друга и одинаково вневременны. В контексте всех четырех аргументов этот первый аргумент, по-видимому, нужно понимать так, что он относится не к самим эйдосам, но к тому, что подпадает под эти эйдосы. Наконец, кроме двух недоказанных энтимем, кроме смешения логической и хронологической последовательности и кроме натуралистического понимания первого аргумента для доказательства бессмертия души Платон вводит еще три недоказанные мифологемы (о которых у нас шла речь при анализе второго аргумента).

Для полной ясности нашего анализа «Федона» из него необходимо сделать еще по крайней мере три логически вытекающих из платоновского учения вывода, которые сам Платон, правда, не делает (он их будет делать в других диалогах), но которые мы должны сейчас за него сделать, чтобы не запутаться в этом сложном предмете. Во-первых, если эйдос каждого предмета считается вечным и лишенным всяких пространственно-временных характеристик, то, очевидно, и все неодушевленные вещи в некотором смысле тоже бессмертны. Ведь все они тоже имеют свои эйдосы. Правда, их эйдосы не таковы, как эйдос души, и потому бессмертны не они сами, а, собственно говоря, только их эйдосы, их идеи. Но если эти вещи целиком пропизаны душой и от нее неотделимы, то и они вечны. Поэтому вечен космос в целом, который, по Платону, является именно целым и окончательным осуществлением мировой души. Во-вторых, если эйдос души обладает эйдетическим телом, то душа в своей вечной сущности вполне телесна или по крайней мере неотделима от адекватно присущего ей идеально чисто душевного эйдоса. С этим душевным телом мы уже встречались в «Горгии» (523а — 527с) в аналогичном рассказе о потусторонних наградах и наказаниях. Об этой вечной телесности души сам Платон будет вполне отчетливо рассуждать, например, в «Федре» (246d). И если Платон в «Федоне» неоднократно говорит об освобождении от тела и о необходимости для философа умирать, то везде в этих случаях имеется в виду наше земное, хрупкое и слабое тело, к тому же обязательно смертное. Дальше мы увидим, что Платон учит о бесконечно разнообразных типах материи, и в том числе, например, о небесной материи, максимально тонкой и духовной, которая присуща не только всем обитателям неба, но даже и богам. Смерть есть поэтому, по Платону, не абсолютная гибель тела, а только переход его из одного состояния в другое. В-третьих, из предпосылок «Федона» вытекает также и вечная идея смерти. Если тело умерло и если это значит, что из него удалась идея жизни и вместо нее водворилась идея смерти (как и с охлаждением огня вечная идея теплоты не исчезла, а только ушла из горящего тела), то для Платона это значит только то, что вместо вечной идеи жизни в данном месте водворилась вечная идея смерти (как и вместо вечной идеи тепла может водвориться вечная идея холода). Следовательно, оставаясь строго на позициях платонизма, необходимо утверждать, что вечна не только жизнь, но и смерть. Впрочем, для Платона тут нет ровно ничего оригинального и ничего страшного, так как из дальнейших диалогов мы узнаем о вечном круговороте душ, а следовательно, и тел: души то возвышаются, то снижаются, а физические тела этих душ то умирают, то вновь рождаются, причем весь этот круговорот душ и тел совершается по законам необходимости и судьбы.

Наконец, в связи с нашим замечанием относительно первого аргумента Платона о бессмертии души, а именно что Платон смешивает категории возможности и реальности, следовало бы отметить различие между античным и современным объективным идеализмом. Если Гегель, продумавший свои логические идеи до конца, объявляет их дей-

ствительностью, то Платон объявляет действительность в основе своей категориальной, эйдетической, т. е. царством идей. В этом специфика античного объективного идеализма.

Пользуясь терминологией школьной логики, можно сказать, что основная логическая ошибка в доказательстве бессмертия души в «Федоне» Платона есть то, что обычно именуется ошибкой *qui nimium probat, nihil probat*, т. е., «кто доказывает чересчур (много или мало), тот ничего не доказывает». Эту ошибку совершает, например, тот, кто утверждает, что никакие болезни лечить не нужно, потому что все равно умрешь. Здесь доказательство носит слишком общий характер, и потому оно недействительно. Точно так же поступает и Платон. Идея чего бы то ни было, по утверждению Платона, отличается от своего предмета прежде всего тем, что предмет можно разрушить и он может погибнуть, к идее же предмета бессмысленно применять какие-нибудь пространственно-временные категории. Но делать из этого вывод, что сама душа так же вневременна, как и ее идея, эйдос, — это значит доказывать «слишком много», потому что тогда физически бессмертной придется считать и любую физическую вещь.

Таким образом, основная логическая сущность философского содержания «Федона» заключается, при строгом к ней подходе, только в теории эйдоса жизни. Что же касается аргументов, которые могли бы превратить эту теорию в удовлетворительное с точки зрения основных принципов учения Платона доказательство бессмертия души, то в «Федоне» их недостаточно, почему Платон, неизменно оставаясь на почве своего античного объективного идеализма, и пытается заниматься ими в своих последующих диалогах. То, что приводимые в «Федоне» доказательства могут оказаться недостаточными, хорошо сознает и сам Платон (114d); и поэтому углубление теории идей, проводимое Платоном в последующих диалогах, необходимо с точки зрения самого Платона.

Диалог «Федон» по праву можно назвать подлинным драматическим произведением, которое повествует о последних часах Сократа перед смертью, его беседе с учениками и смерти философа. Философские размышления о бессмертии души обрамлены завязкой драмы — встречей Эхекрата и Федона и развязкой — смертью Сократа. Эхекрат — житель Флиунта, пифагореец, ученик Филолая и Еврита. Федон из Элиды, проданный в рабство в Афины во время спарто-элидской войны, при содействии Сократа выкупленный из рабства и ставший его ближайшим другом и учеником, — основатель элидской философской школы. Федон вместе с ближайшими учениками присутствовал при кончине Сократа. Примерно месяц спустя после этого тягостного события он явился в г. Флиунт, встретился с Эхекратом и рассказал ему о последнем дне Сократа, так как за это время подробности о смерти Сократа еще не успели дойти до провинциального Флиунта. Среди главных собеседников Сократа в рассказе Федона — Кебет и Симний, фиванцы, ученики пифагорейца Филолая, оба изощренные в диалектике и диспутах (см. также: т. 1, Критон, прим. 7); Аноллодор — почитатель Сократа, горестно переживавший несчастье, постигшее учителя, а также Критон — старый друг и земляк Сократа, не очень разбирающийся в философии, но душевно преданный Сократу. Упоминаются в рассказе Федона рыдающая Ксантинна, жена Сократа, его дети, раб, а также прислужник, из рук которого Сократ

принял чашу с ядом. Действие происходит в 399 г.* «Федон» составляет как бы заключительную часть триптиха, двумя первыми частями которого являются «Апология Сократа» и «Критон».

В настоящем издании публикуется перевод диалога «Федон», выполненный С. П. Маркишем и изданный в одноименнике *Платон. Избранные диалоги*. М., 1965. Перевод заново сверен А. А. Столяровым.

¹ По приговору суда Сократ должен был выпить, видимо, чашу с цикутой (см.: т. 1, Лисид, прим. 32). — 7.

² *Флуит* — город на северо-востоке Пелопоннеса, в долине среди гор, откуда берет начало р. Асон. Славился виноградниками и вином. Постоянный союзник Спарты. — 7.

³ Между вынесением приговора и его исполнением прошло 30 дней (см.: т. 1, Критон, прим. 1). — 7.

⁴ *Корму корабля* украшали лаврами, посвященными Аполлону. *Делос* — родина Аполлона. Там находился его великолепный храм и пальма, под которой богиня Лето родила близнецов — Аполлона и Артемиду. — 7.

⁵ *Тесей* — сын афинского царя Эгея. Отправился вместе с семью юношами и семью девушками на Крит в качестве живой дани царю Миносу, где убил чудовище — Минотавра, которому предназначалась эта жертва. — 7.

⁶ *Аполлодор* из Фалера (см.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов/Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1986, II 35) — ученик Сократа, в диалоге «Пир» рассказывает со слов Аристодема о вечере у трагического поэта Агафона (см. также: т. 1, Апология Сократа, прим. 39). *Критобул* — сын Критона (см.: т. 1, Критон, преамбула; Евтидем, преамбула и прим. 58). О *Гермогене* см.: т. 1, Критон, преамбула. *Эпиген*, сын Антифона из Кефиссии (у Диогена Лаэртца II 121 — сын Критона), упоминается в «Апологии Сократа» 33е. *Эсхин* из Сфетта — сын Лисания, автор семи диалогов (см.: *Диоген Лаэртский* II, гл. 7; т. 1, Апология Сократа, прим. 39). Об *Антисфене* см.: т. 1, Евтидем, прим. 30; О *Кресиппе* и *Менексене* — т. 1, Менексен, прим. 1; Лисид, прим. 16. — 9.

⁷ О *Симмии* и *Кебете* см. в преамбуле. О фиванце *Федонде* сведений нет. *Евклид*, будущий основатель мегарской школы, и *Терпсион* из Мегары — участники диалога «Теэтет». — 9.

⁸ *Клеомброт*, по преданию, бросился в море, прочитав «Федона». Об этом 23-я эниграмма Каллимаха (*Callimachus. Hymni et epigrammata*/Ed. R. Pfeiffer. V. II. London, 1957):

Солнцу сказавши «прости», Клеомброт-амбракиец внезапно
Кинулся вниз со стезы прямо в Анд. Он не знал
Горя такого, что смерти желать бы его заставляло:
Только Платона прочел он диалог о душе.

Пер. Л. Блауменау.
«Греческая эниграмма». М., 1960. С. 98.

Аристипп из Кирены (V в.) — будущий основатель школы киренаиков-гедонистов. — 9.

⁹ Об *одиннадцати* архонтах см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 47. — 9.

* Все даты, кроме оговоренных, относятся к периоду до н. э.

¹⁰ У *Ксантиппы* и Сократа было три сына (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 40). Ксантиппа славилась сварливым характером. — 9.

¹¹ *Эзон* — полубогочеловек греческий баснописец VI в., с именем которого связывают несколько сот басен (см.: Басни Эзопа / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1968). — 10.

¹² См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 10. — 10.

¹³ Платон включает *философию* — «любовь к мудрости» — в мусические *искусства*, так как именует мудрость «прекраснейшей и величайшей согласованностью», употребляя при этом термин «симфония» (Законы III 689d). — 11.

¹⁴ Сократ сочинил гимн (пеан) в честь Аполлона. По Диогену Лаэртцию (II 42), он начинался так: «Слава тебе, Аполлон Делиец с сестрой Артемидой». — 11.

¹⁵ По Диогену Лаэртцию (II 42), стихотворное переложение басни Эзопа у Сократа начиналось так: «Некогда молвил Эзон обитателям града Коринфа: «Кто добродетелен, тот выше людского суда». Платон (Законы IX 873cd) осуждает самоубийц — тех, кто «насиленно лишает себя того, что ему суждено судьбой» и «совершил это несправедное правосудие из-за своей слабости и отсутствия мужества». Платон называет таких людей «бесславными». В «Законах» предлагается хоронить их на пустырях, «не отмечая их места погребения ни надгробными плитами, ни именами». Пифагорейцы (*Филолай*), учившие о переселении душ (см.: т. 1, Горгий, прим. 45 и 80), тоже отвергали самоубийство. — 11.

¹⁶ См.: т. 1, Горгий, прим. 45. — 11.

¹⁷ Имеется в виду *учение* пифагорейцев. — 12.

¹⁸ Мнения о недостаточности чувственных ощущений для познания придерживались элеаты (Парменид), Эмпедокл, Гераклит, Анаксагор. Так, Анаксагор (59 В 21 Diels) писал: «Вследствие слабости [ощущений] мы не в состоянии судить об истине». Далее говорится о *поэтах*, поскольку Парменид, Эпихарм и Эмпедокл многие философские мысли выражали в стихах. У Парменида и Эмпедокла были поэмы «О природе»; Эпихарм писал комедии. — 16.

¹⁹ [*Чистые суцности*] — чистые идеи. Человек, по Платону, может их познать, только отрешившись от нечистого тела. В «Государстве» (VI 490a) читаем о том, как человек «касается» сущего той частью души, «которой свойственно касаться» сущего, т. е. «родственной» сущему. Только тогда душа «рождает ум и истину», «познает» и «живет истинной жизнью». — 18.

²⁰ Имеются в виду мифы об Алкесте (Алкестиде), желавшей умереть вместо своего мужа Адмета, или об Орфее, отправившемся в Аид за своей женой Евридикой. — 19.

²¹ Сравнение с *обменом монет* характерно для Греции VI — V вв. с ее большими экономическими сдвигами. Ср. Гераклит (В 90 Diels): «На огонь обменивается всё и огонь — на всё, как на золото — товары и на товары — золото». — 21.

²² Посвящения в *таинства* и очищение от «житейской скверны» были характерны для многих религиозных и философских обществ (например, элевсинские таинства Деметры, обряды пифагорейцев и орфиков); ср.: т. 1, Евтидем, прим. 21. Слова о *тирсососцах* и *вакхантах* (69d) — древний орфический стих, ставший поговоркой. Тирсы — жезлы, увитые плющом и виноградной лозой — любимыми растениями Диониса. Дионис, по преданию, сам был плющом (Дионис Киссей, т. е. «Плющ») и виноградной лозой (Дионис Ойнос, т. е. «Вино»). Ср.: т. 1, Ион, прим. 14. Олимподор, толкуя данное место «Федона»

(fr. 235 Kern), прямо указывает на орфическое учение о косной материи человеческого тела, причастного титанам, и об очистившихся вакхантах. Ср. евангельское изречение (Матф. 20, 16) «Много званых, но мало избранных». — 21.

²³ Сократа высмеивали такие комедиографы, как Аристофан, Евполид, Телеклид, Каллий. См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 6. — 22.

²⁴ *Эндимион*, возлюбленный Селены (Луны), был погружен в вечный сон на горе Латис. Древние толковали слово «латис» как «забвение» (греч. λανθάνω, λάθω). — 25.

²⁵ Ум, по Анаксагору, «вдруг начав действовать, связал восдино все находившееся раньше в беспорядке» (59 A 1 Diels). См. также: т. 1, Горгий, прим. 18. — 25.

²⁶ О знании как припоминании см.: т. 1, Менон 81b — 86b и прим. 22. — 26.

²⁷ См.: т. 1, Горгий, прим. 80. — 32.

²⁸ Разные учения о соотношении души и тела находим у досократиков. По Гераклиту, душа «прочна и соразмерно связана с телом», причем душу он сравнивает с науком, а тело — с паутиной (B 67 a Diels). Гераклитовец Гиппократ (22 C 1) считает, что душа как высшая жизненная сила устраивает «душу человека и равным образом тело». По Эмпедоклу, «определение судьбы» и «природа» «перемешивают одеяние душ», «облачают людей» «чужою одеждой плоти» (B 126). По Демокриту (A 108 Diels = 252 Маков. = 454 Лурье), «первоначала» тела и души, «чередуюсь» друг с другом, связуют «все члены». Однако «[тело] приводится в движение душою» (A 104 Diels = 245 Маков. = 445 Лурье). Иная, дуалистическая, концепция у пифагорейца Филолая (см.: т. 1, Горгий, прим. 45). — 35.

²⁹ Об этимологическом толковании слова «Аид» см.: т. 1, Горгий, прим. 45. — 36.

³⁰ См.: т. 1, Горгий, прим. 80. — 37.

³¹ *Пенелопа*, жена скитавшегося Одиссея, за ночь распускала все, что успевала соткать за день, чтобы никогда не закончить свою работу и тем самым не дать согласия на новый брак. Об этом рассказывает в Аиде душа одного из женихов Пенелопы (Одиссея XXIV 120—146). — 40.

³² В *соловья*, *ласточку* и *удода* были, по преданию, превращены Прокна, ее сестра Филомела и муж Прокны фракийский царь Терей, овладевший Филомелой и отрезавший ей язык, чтобы скрыть злодеяние. Прокна, мстя Терею за завистру, убила своего сына Итиса (*Овидий*. *Метаморфозы* VI 424—674). — 41.

³³ *Лебедь* считался священной птицей *Аполлона* (Cornuti theologiae graecae compendium / Rec. S. Lang. Lipsiae, 1881). О том, что лебеди воспевают Аполлона, — гомеровский гимн XXI 1 сл. О связи Аполлона и лебеда см.: *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 276—277. — 41.

³⁴ Сократ именуется себя *служителем* Аполлона — бога прорицания, ибо он, как и служители этого последнего (например, Пифия в Дельфах, Тиресий, Калхант), предвидит будущее. — 41.

³⁵ См.: т. 1, Алкивиад I, прим. 13. — 42.

³⁶ Сократ, излагая ниже взгляд на *душу* как на *гармонию*, возникающую в результате различного натяжения телесных начал, возможно, имеет в виду пифагорейцев, учениками которых были Симмий и Кебет. Макробий сообщает: «Пифагор и Филолай сказали, что душа есть гармония»; «Говорят, что она есть некая гармония, ибо гармония есть смесь и соединение противоположностей, и тело состоит из проти-

воположностей» (44 А 23 Diels). Ср.: Софист *, прим. 11.— 43.

³⁷ В знак траура греки остригали волосы. Так, Ахиллес после смерти Патрокла, «встав в стороне от костра... русые волосы срезал» (Илиада XXIII 141, пер. В. В. Вересаева).— 46.

³⁸ Геродот пишет, что после победы спартацев *аргосцы* «стали коротко стричь себе волосы (прежде, по обычаю, они отращивали длинные волосы). Они даже ввели закон и изрекли проклятие, чтобы ни один аргосец не смел отращивать себе длинные волосы и ни одна женщина — носить золотых украшений, пока Фирея не будет отвоевана» (I 82 // История. В 9 кн. / Пер. и прим. Г. А. Страгановского. Л., 1972).— 46.

³⁹ См.: т. 1, Евтидем, прим. 43.— 46.

⁴⁰ См.: т. 1, Мепон, прим. 9.— 46.

⁴¹ Неностоянство течения в *Еврипе* — проливе между Аттикой, Беотией и Евбеей — вошло в поговорку.— 47.

⁴² См. прим. 26.— 50.

⁴³ Од. XX 17 сл.— 53.

⁴⁴ *Гармония* — супруга фиванского царя Кадма, т. е. оба они из города, откуда родом Симний и Кебет.— 53.

⁴⁵ См.: т. 1, Евтифрон, прим. 8.— 54.

⁴⁶ О происхождении *живых существ* из смешения теплого и холодного см. у Анаксимандра (12 А 9, 16, 28, 30 Diels), Эмпедокла (31 В 21, 22, 96, 98, 115), Анаксагора (59 А, 64; В 14, 16) и его ученика Археля (60 А 4), с которым «находился в близких отношениях Сократ» (А 5). Гиппократ (22 С 1) считал, что человек и всякое живое существо состоит «из огня и воды».— 55.

⁴⁷ Эмпедокл говорил, что «мысль у людей есть не что иное, как омывающая сердце кровь» (В 105, 3) и что «все части огня... обладают мышлением и причастны разуму» (В 110 Diels). Согласно Анаксимену, «человек есть воздух» (13 А 22), а душа «воздушна» (А 23 Diels). По Гераклиту, «огонь разумен» (22 В 64 Diels). Гиппократ (22 С 1, 10 Diels) находит в огне местопребывание «души, ума, мышления, роста».— 55.

⁴⁸ Алкмеон Кротонский, близкий к пифагорейцам, считает, что «все ощущения соединяются некоторым образом в мозгу»; для Алкмеона «мозг — переводчик разума» (24 А 5, 11 Diels).— 55.

⁴⁹ См.: т. 1, Горгий, прим. 18.— 56.

⁵⁰ О противоречии у Анаксагора Платон пишет и в «Законах» (XII 967b).— 57.

⁵¹ В *Мегару* и *Беотию* (Фивы) предлагали бежать Сократу его друзья. См.: т. 1, Критон, прим. 16.— 57.

⁵² Согласно Эмпедоклу, земля держится благодаря воздушному водовороту (31 А 67 Diels), и устойчивость ее можно сравнить с устойчивостью воды в кружке, которая не выливается при круговом вращении последней. См. также прим. 49.— 58.

⁵³ Титан *Атлант*, по древнейшему преданию, поддерживал столбы, отделяющие небо от земли (Од. I 53). По Гесиоду (Теогония 517—520, 746 сл.), Атлант держит небо на голове, подпирая его руками, у крайнего запада, вблизи Оксана (см. прим. 68).— 58.

⁵⁴ Прекрасное рассматривается в «Гиннии большем»; см. также: Пир 211b.— 59.

* Ссылки на диалоги, помещенные в данном томе, даются без указания тома.

⁵⁵ Имеются в виду софисты, которым противопоставляется истинный философ. См.: т. 1, Горгий, прим. 29.— 61.

⁵⁶ Подробно об этом см.: Парменид 130b — 131e, а также 132d — 133a (об идеях как образцах для вещей).— 61.

⁵⁷ Здесь начинается рассказ Сократа о пребывании души в загробном мире. У Платона этому посвящен ряд мест в «Федре», «Государстве» и «Горгии». См.: т. 1, Горгий, прим. 80.— 68.

⁵⁸ *Гений*, или демон, которого, по мифологическим представлениям, человек получал при своем рождении, сопровождает его всю жизнь до самой смерти. См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 29, а также: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. С. 46—50, 55—60.— 69.

⁵⁹ *Телеф*, царь Мисии (Малая Азия), — герой одноименной, не дошедшей до нас трагедии Эсхила, отрывок из которой приводится ниже в тексте (fr. 239 N.— Sn.= S. Radt).— 69.

⁶⁰ *Видимое место*, около которого *витает* (букв. «порхает», «летает») душа, — могила, место погребения. По мифам, там же вместе с душами умерших бродит Геката. Представление о порхающей душе есть у Гомера (Од. XXIV 5—9).— 69.

⁶¹ Эта поговорка объясняется в схождениях к данному месту (р. 234 Негманн), использованных Дильсом (Сар. 18, 12). *Главок* раскрыл секрет созвучия медных дисков, приобретенных пифагорейцем Гиппасом, и стал изготовлять музыкальные инструменты.— 70.

⁶² Это представление, возможно, заимствовано у Анаксимандра: «Земля же парит в воздухе, ничем не поддерживаемая, остается же на месте вследствие равного расстояния отовсюду» (12 А 11 Diels).— 70.

⁶³ *Фасис* (совр. Рион) и *Геракловы Столпы* (совр. Гибралтар) — крайний восток и запад, по представлениям древних (см. прим. 53).— 70.

⁶⁴ У Платона под *эфиром* понимается верхняя часть атмосферы, чистый воздух (ср. об эфире как высших слоях воздуха и как о чистом воздухе в противоположность близкому земле «азру» у Гомера — Ил. XVI 300, XVIII 207, XIV 288). Натурфилософы (Эмпедокл) воспринимали эфир как один из элементов, то ли тождественный воздуху, то ли обособленный от него (В 37, 38, 98 Diels).— У орфиков эфир — божество, именуемое еще и Зевсом, начало деятельное, в то время как земля — Хтония — начало страдательное (А 9; В 1 Diels). В орфической космогонии (1 В 12, 13) Эфир наряду с Хаосом и Эребом — божественная первооснова (ср.: *Гесиод*. Теогония 123—125:

Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.

Ночь же Эфир родила...

...с Эребом в любви сочатавшись).

У Гомера есть понимание эфира как жилища богов и пути к Олимпу (Ил. II 412, 458).— 71.

⁶⁵ О том, что земля имеет форму совершенного тела — шара, или сферы, учили пифагорейцы (58 С 3 Diels). По Пифагору (44 А 15 Diels), существует пять телесных математических фигур, причем «сфера Вселенной» возникла из додекаэдра (у Платона Земля — тоже додекаэдр; см. также: Тезтет, прамбула). Пифагореец Гиппас (Сар. 18, 4 Diels) «первый разгласил и начертил шар из двенадцати пятиугольников».— 71.

⁶⁶ О специфическом восприятии цвета в античности и несоответствии его с современными представлениями см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963. С. 481—495, особенно с. 483—487: «Принципы античного цветоведения».— 72.

⁶⁷ Ил. VIII 13.— 73.

⁶⁸ *Океан* омывает землю у ее пределов (ср.: Ил. XVIII 607 сл.). — 74.

⁶⁹ *Ахеронт*, а также озеро *Ахерусиада* находятся на севере Греции, в Феспротии. Они же, как рассказывают мифы, протекают и в подземном мире. По Геродоту (V 92, 7), вблизи ущелья, где течет Ахеронт, совершали обряд для вызывания умерших. — 74.

⁷⁰ Огненная река. — 74.

⁷¹ Рекой *Стикс* (букв. «холод», «ужас»), по Гомеру, имели обыкновение клясться боги (Од. V 185): «...клятва, ужасней и нерушимей которой не знают блаженные боги». — 74.

⁷² *Кокит* (букв. «плач», «завывание») — приток Ахеронта. — 75.

⁷³ Умершего Сократа могли предать земле или сжечь. — 76.

⁷⁴ См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 40. — 77.

⁷⁵ См.: т. 1, Лисид, прим. 32. — 78.

⁷⁶ *Возлияние* делал Зевсу Спасителю и своему доброму гению (демону) — покровителю (см. Пир, прим. 19). Однако если Сократ делает возлияние, то содержимое чаши уменьшится и яд не достигнет своей цели. Об этом и напоминает служитель. Сократ делает возлияние мысленно. — 79.

⁷⁷ Ср.: *Аристофан*. *Лягушки* 124, где говорится об окоченелых *голенях* — признаке действия цикуты (см.: т. 1, Лисид, прим. 32) и надвигающейся смерти. — 80.

⁷⁸ *Петуха* приносил Асклепию выздоравливающий. Сократ считает, что смерть для его души — выздоровление и освобождение от земных невзгод. — 80.

ПИР

УЧЕНИЕ О ПРЕДЕЛЕ

«Пир» и «Федр» Платона настолько полны всякого литературного, риторического, художественного, философского (и, в частности, логического) содержания, что более или менее полный анализ этих диалогов требует целого большого исследования. В связи с характером настоящего издания мы сможем коснуться только философской стороны этих диалогов, и притом по преимуществу логических конструкций. Общее мнение всех исследователей относительно хронологии этих диалогов сводится к тому, что здесь перед нами выступает зрелый Платон, совершивший уже свою первую сицилийскую поездку, т. е. диалоги относятся приблизительно к середине 80-х годов IV в., когда Платону уже за 40 лет. Эта зрелость сказывается и на логических методах обоих диалогов. Платон, вообще говоря, с большой неохотой пускался в чисто абстрактную логику. Эта последняя всегда таится у него под густым покровом мифолого-поэтических и символических образов. Но, задавая себе вопрос, в чем же заключается основная логическая конструкция «Пира», и стараясь извлечь ее из богатейшей художественной ткани диалога, мы, кажется, не ошибемся, если обратим главное свое внимание на изображаемое здесь восхождение от материального мира к идеальному.

То, что Платон уже давно выдвинул понятие идеи (или эйдоса), — это мы знаем по предыдущим диалогам. Однако в самом содержательном из них — «Федоне», если подойти к нему со всей логической строгостью, Платон в конце концов все еще ограничивается почти только указанием на самый принцип необходимости признать для

всякой вещи (в том числе для души и жизни) также и ее идею. Но для характеристики души и жизни, а особенно для учения о бессмертии души, этого было, как мы видели, маловато. Ведь и всякая ничтожная и существующая лишь в течение незначительного времени вещь тоже имеет свою идею, тем не менее такие вещи временны и уничтожить их ничего не стоит. На стадии даже «Федона» Платон далеко еще не использовал всех логических возможностей, которые возникают у философа после того, как он различил вещь и идею вещи.

Что касается «Пира», то Платон использует здесь по крайней мере одну очень важную возможность, а именно толкует идею вещи как *предел ее становления*. Понятие предела хорошо известно не только нашим теперешним математикам. Оно хорошо было знакомо и Платону. Он знал, что известная последовательность величин, возрастающая по определенному закону, может быть продолжена в бесконечность и может как угодно близко подходить к основному пределу, тем не менее никогда его не достигая. Вот это толкование идеи вещи как ее бесконечного предела и составляет философско-логическое содержание «Пира».

Что такая позиция гораздо богаче «Федона», это совершенно ясно. И что Платон своим «Пиром» сделал значительный вклад в историю логики, в этом не может быть никакого сомнения. Но, будучи поэтом и мифологом, будучи ритором и драматургом, Платон облек это вечное стремление вещи к ее пределу в то, что из всех бытовых областей больше всего отличается бесконечным стремлением, и стремлением максимум напряженным, а именно отнес его к области любовных отношений: любовь ведь тоже есть вечное стремление и тоже всегда имеет определенную цель, хотя и достигает ее весьма редко и ненадолго.

Попробуем представить себе в ясной форме композиционную структуру «Пира», так, чтобы отдать должное и художественно-мифологическому творчеству Платона, и кроющейся здесь весьма интенсивной логике предела.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

В отличие от прочих произведений Платона композиция «Пира» весьма легко поддается анализу ввиду того, что между небольшим вступлением и таким же заключением в нем содержится семь речей на одну и ту же тему.

I. Вступление (172а — 178а)

1. Встреча некоего Аполлодора из Фалера с неким Главконом (не тем, который изображен в «Государстве» в качестве брата Платона), просьба последнего рассказать о пире в доме Агафона и согласие Аполлодора сделать это, со слов некоего Аристодема из Кидарии, лично присутствовавшего на этом пире (172а — 173е).

2. Рассказ Аристодема об обстоятельствах, предшествовавших пиру: встреча Аристодема с Сократом, приглашение его этим последним на пир, опоздание Сократа на пир (Сократ, как известно, часто прерывал разговор ради молчаливого раздумья), любезная встреча Аристодема в доме Агафона и предложение Пасания не просто заниматься пиршеством, но каждому из его главных участников произвести похвальную речь Эроту (Эросу), богу любви (174а — 178а).

II. Речь Федра (178a — 180b)

Древнейшее происхождение Эрота (178bc); величайший моральный авторитет и ни с чем не сравнимая жизненная сила бога любви (178c — 179b): «любящий божественнее любимого, потому что вдохновлен богом», а любимый благороден своей преданностью любящему (179c — 180b).

III. Речь Павсания (180c — 185c)

Так как ничто само по себе ни прекрасно, ни безобразно (181a, 183d), то критерием прекрасного Эрота служит происхождение его от Афродиты Небесной в отличие от вульгарного Эрота, сына Афродиты Пошлой (180d). Небесная любовь есть любовь к мужчине, который прекраснее, умнее женщины (181cd), т. е. достойная и благородная любовь к юноше (181e — 182a). Влюбленному все позволено (182d — 183c), но только в сфере души и ума, бескорыстно, ради мудрости и совершенства, а не ради тела (183c — 185c).

IV. Речь Эриксимаха (185e — 188e)

После эпизода с икотой Аристофана (185c — e) Эриксимах говорит о паличии Эрота не только в человеке, но и во всей природе, во всем бытии (185e — 186d). Разделение двух Эротов должно подчиняться необходимости для них быть в постоянной взаимной гармонии, и это касается не только медицины (186e), но и гимнастики и музыки (187a — e). Благодарность двух Эротов возможна только при условии их гармонии также и в смысле правильного чередования времени года и полезного для человека состояния атмосферы (188ab). Наконец, жертвоприношения и гадания тоже являются актами любовно-гармонического единения людей и богов (188c — e).

V. Речь Аристофана (189c — 193d)

После шуточного пререкания с Эриксимахом (189ab) Аристофан сочиняет миф о первобытном существовании людей одновременно в виде мужчин и женщин, или в виде андрогинов (189d — 190b). Поскольку люди в этом виде были очень сильны и злоумышляли против Зевса, последний рассекает каждого андрогина на две половины, разбрасывает их по всему миру и заставляет их вечно искать друг друга для восстановления их прежней полноты и могущества (190c — 192e). Поэтому Эрот есть стремление рассеченных человеческих половинок одна к другой ради восстановления целостности, что, однако, возможно при условии почитания богов, которые в случае нашего нечестия могут рассечь нас на еще более мелкие части (193a — d).

VI. Речь Агафона (194e — 197e)

После небольшой интермедии (193e — 194d) Агафон в отличие от предыдущих ораторов перечисляет отдельные существенные свойства Эрота: красоту, вечную молодость, нежность, гибкость тела (195a — 196a), совершенство, непризнание им никакого насилия, справедливость, рассудительность и храбрость (196b — d), мудрость как в муси-

ческих искусства (196de), так и в порождении всего живого (197a), во всех искусствах и ремеслах (197ab) и в упорядочении всех дел богов (197b). Перечисляются и разные другие прекрасные и совершенные свойства Эрота (197c — e).

VII. Речь Сократа (199c — 212e)

1. Пролог речи (199c — 201c). Поскольку всякое стремление есть стремление к чему-нибудь, чем не обладаешь, а Эрот есть стремление к красоте и благу, то Эрот сам по себе еще не есть красота или благо.

2. Срединная природа Эрота как сына небесного Пóроса — Богатства и земной Пеней — Бедности (201d — 204d).

3. Вытекающая отсюда цель Эрота: овладение благом, но не каким-нибудь отдельным, а всяким благом и вечное обладание им (204d — 206a).

4. А так как вечностью нельзя овладеть сразу, то люди овладевают ею постепенно, т. е. зачиная и порождая вместо себя другое. Значит, Эрот есть любовь к вечному порождению в красоте ради бессмертия, к порождению как телесному, так и духовному (206b — 207a), включая любовь к поэтическому творчеству и общественно-государственному законодательству (207b — 209e).

5. Учение об эротической иерархии: от одного прекрасного тела к всем прекрасным телам, отсюда — к прекрасным душам, от душ — к наукам и от отдельных наук — к пределу всех наук, к идее прекрасного, которая уже не подвержена никаким изменениям, но существует вечно и неизменно (210a — 212a).

6. Заключение. О необходимости почитать Эрота (212bc).

VIII. Речь Алкивиада (215a — 222b)

Инцидент с Алкивиадом, который ворвался на пир Агафона в пьяном виде и в окружении буйной ватаги (212d — 215a).

1. Сравнение Сократа с силенами и сатиром Марсием (215b). Сократ пользуется для завораживания слушателей не флейтой, а речами, заставляя жить людей по-новому и стыдиться своих неблагоприятных поступков (215c — 216c).

2. Характеристика иронии Сократа не только в его речах, но и в его личных отношениях с Алкивиадом (216d — 219e).

3. Небывалая физическая выносливость Сократа и его героическое поведение на войне (219e — 221c).

4. Заключение. О ни с чем не сравнимой индивидуальности Сократа и снова о его иронии (221c — 222b).

IX. Заключительная сцена (222c — 223d)

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

1) Прежде всего обращает на себя внимание необычайная логическая последовательность как в пределах каждой из семи речей, так и в соотношении всех речей. Но эта логическая последовательность легко может предстать читателю «Пира» мнимой, если он не учтет множества разного рода недоказанных предпосылок, малопонятных в настоящее время, но вполне очевидных во времена Платона.

Первая речь, а именно речь Федра, пока еще лишена аналитической силы и выставляет только самые общие свойства Эрота, о которых все тогда говорили, начиная с времен безраздельного господства мифологии. Так как объективный мир представлялся в древности максимально конкретным и максимально чувственным, то несколько не удивительно, что все движения в мире мыслились в виде результата любовного влечения. Говорим же мы о всемирном тиготении, которое представлялось очевидным и в те времена, но только как тиготение любовное. Поэтому неудивительно, что Эрот трактуется в речи Федра как принцип и максимально древний, и максимально могущественный. Стоит только учесть мифологическую природу древнего мышления, как вся речь Федра представляется нам и логичной, и последовательной, и самоочевидной.

2) Ясно, однако, что даже с тогдашней точки зрения подобная теория Эрота представлялась слишком уж общей и чуждой всякого анализа. Естественнее всего было различить в Эроте высшее и низшее начало. Мифология подсказывала, что высшее есть нечто пространственно высшее, т. е. небесное; а традиционное для античного мира учение о превосходстве мужского над женским (для нас это сейчас только остаток эпохи патриархата) подсказывало, что высшее — это обязательно мужское. Значит, ясно, что высший Эрот — это любовь между мужчинами. А так как ко времени Платона уже давно научились отличать психическое от телесного и ценить первое выше второго, то мужская любовь и оказалась в речи Павсания любовью максимально духовной. Историк философии прекрасно понимает всю неизбежную логичность речи Павсания, формулирующей нам непонятное уже теперь тождество небесного, мужского и духовного.

3) Дальнейшее будет только углублять сказанное Павсанием. Во-первых, нужно было уточнить положение о противоположностях у Эрота, переводя его с языка мифологии на язык гораздо более развитого мышления, а именно на язык натурфилософии, по примеру противоположностей холодного и теплого, влажного и сухого и др. Тем самым Эрот с характерными для него противоположностями получал уже космическое значение, чему и посвящена речь Эриксимаха. Во-вторых, намеченные здесь космические противоположности нельзя было мыслить дуалистически, а нужно было уравновесить их при помощи теории гармонического единства высшего и низшего, показав к тому же всю неизбежность этого гармонического принципа Эрота и страстную устремленность к нему тех, кто оказался во власти Эрота. Обе мысли талантливо выражены в речи Аристофана с его учением о первобытных андрогинах, об их рассечении пополам и о страстном стремлении людей найти принадлежащую им искони половину.

Таким образом, общий итог первых четырех речей сводится к тому, что Эрот есть исконная мировая цельность, зовущая к единению любящие пары на основе их неодолимого взаимного влечения и искания всеобщей и блаженной безмятежности.

4) Дальнейшее развитие этой позиции, достигнутой первыми четырьмя речами, требовало прежде всего конкретизации Эрота как чисто жизненного человеческого стремления, а во-вторых, толкования его при помощи общифлософского метода, но ограниченного даже и натурфилософией. Речь Агафона, пятая по порядку, с большим блеском рисует нам все отдельные свойства Эрота как с эстетической, так и с этической точки зрения. Но чем более подробно рассматривались такие дикие свойства Эрота, тем больше возникала потребность дать их в эстетическом виде, так, чтобы все они вытекали из единого и непреложного принципа. Этим как раз и занимается Сократ, речь

которого вооружена гораздо более сложным методом, чем натурфилософия, а именно методом трансцендентальной диалектики.

5) Речь Сократа об Эроте также удивляет нас своей неопровержимой логичностью. Но здесь необходимо еще больше, чем в других случаях, уяснить себе точку зрения Платона, чтобы отчужливо представить себе все недоказанные для нас, но для тогдашних времен очевиднейшие предпосылки, при наличии которых только и можно уловить всю логическую последовательность концепции Сократа. Эти предпосылки сводятся в основном к античному созерцательному, но в то же самое время и *вещественному онтологизму*, который, будучи применяем к самым невинным логическим конструкциям, тотчас же превращает их в мифологию, какая бы строгая логическая последовательность ни была свойственна им как таковым.

Первый шаг этой диалектики заключается в том, что всякое стремление (а значит, и Эрот) имеет свой предмет. И далее, если что-нибудь к чему-нибудь стремится, то оно его отчасти уже имеет (а именно в виде цели), отчасти еще не имеет. Без этого обладания и необладания не может существовать вообще никакого стремления. Значит, Эрот еще не есть сама красота, но есть нечто промежуточное между красотой и безобразием, между блаженной полнотой и вечно ищущей бедностью. Тут у Платона, правда, сразу же рождается миф о Поросе и Пенни. Миф этот бесконечно далек от наивности первобытного мышления и, с нашей точки зрения, является только поэтической иллюстрацией того диалектического единства противоположностей, без которого невозможно сам Эрот как стремление. Однако, несомненно, миф о Поросе и Пенни свидетельствует о созерцательно-вещественном онтологизме.

Далее у Платона следует самая простая концепция. Все живое, пока оно живо, стремится порождать, так как оно смертно, а ему хочется утвердить себя навсегда. Но Платон, конечно, не может остаться на почве такого простого и абстрактного умозаключения. Если любовь всегда стремится порождать, значит, рассуждает он, существует вечность, ради воплощения которой только и существуют все порождения любви, физические и нефизические. Здесь опять в самой наглядной форме проявляет себя античный созерцательно-вещественный онтологизм.

Так и возникла в платоновском «Пире» знаменитая иерархия красоты, ставшая популярной на целые тысячелетия. Сначала нам правятся физические тела. Однако говорить о данном теле можно только тогда, когда имеется представление о теле вообще. Физическое тело, взятое само по себе, с точки зрения Платона, инертно и неподвижно, но, поскольку все тела активны и подвижны, должно существовать то начало, которое ими движет; и начало это уже нетелесное, нефизическое. Для Платона, как и для всей античности, таким самодвижущим началом было то, что называлось душой. Без этой предпосылки тогдашние мыслители вообще не допускали жизни и бытия, хотя сущность души понимается по-разному. Значит, переход от одного прекрасного тела к другим прекрасным телам и к прекрасному телу вообще, а отсюда переход от прекрасных тел к прекрасным душам и прекрасной душе вообще, — этот переход для Платона вполне необходим и вполне логичен. Но ведь душа движется и движет все другое. Существует и нечто неподвижное, подобно тому (добавим от себя) как белый цвет предполагает черный, верх предполагает низ и т. д. Но вот оказывается, что это неподвижное в душе есть не что иное, как науки, а все науки тоже предполагают для себя такой же вечный и неподвижный предмет, который они и призваны осознать. Все это, по крайней

мере в известном отношении, может представляться вполне логичным. Однако созерцательно-вещественный онтологизм заставляет Платона и здесь учить о пределе всех наук как о вечной и неподвижной идее красоты. Этим самым Платон снова соскальзывает с чисто логического пути на путь мифологии, и его предельная идея красоты, доказанная им с полной логической безупречностью, вдруг предстает перед нами в таком виде, на который нас одно лишь логическое умозаключение вовсе не уполномочивало. Появляется учение о вечном и идеальном царстве красоты, с которым согласится не всякий логик и которое не может обойтись без пусть недоказанной, но зато для Платона аксиоматической мифологии красоты, возникающей на почве безудержного созерцательно-субстанциального онтологизма.

Так приходится отделять у Платона логически безупречное доказательство от внелогической мифологии, хотя в этом учении Платона о вечной идее красоты вовсе нет такого разделения логики и мифологии. Да и на самом деле здесь, конечно, не просто мифология. Это такая мифология, которая не является наивной и дорефлексивной, но которая уже конструирована логически, диалектически, трансцендентально. Ведь кантовский трансцендентализм ставил своей целью формулировать условия возможности мыслить те или иные предметы. У Платона так и получается: чтобы мыслить тело, надо уже иметь понятие тела, чтобы мыслить понятие тела, уже надо иметь понятие души; чтобы мыслить душу, уже надо иметь идею души, и чтобы мыслить идею души, необходимо мыслить идею самое по себе. Это есть самый настоящий трансцендентализм, и, если угодно, диалектический трансцендентализм, но только у Канта предельные идеи суть порождения субъективного разума, а у Платона они объективны. У Канта — субъективный априоризм идей разума, у Платона же — объективный априоризм идей разума в самом бытии, в природе. Платон отличается от Канта тем, что у него мыслится некоторая априорная идеальная природа, делающая у него впервые возможной и апостериорную чувственную природу. На то мы и говорим, что платонизм — это объективный идеализм.

б) Однако тот, кто хотел бы свести учение Платона к абстрактно-понятийному объективному идеализму, будет весьма разочарован после прочтения седьмой речи в «Пире», а именно речи Алкивиада. Философская концепция Алкивиада заключается в том, что кроме обычного совпадения внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, идеального и реального жизнь заставляет признать еще и их необычайно разнообразную и жизненно-красочную противоречивость. Сократ, казалось бы, есть идеальный мудрец, который только и знает, что конструирует разного рода логические категории объективного идеализма. В значительной мере Сократ таковым и является как исторически, так и в изображении Алкивиада. И тем не менее вся эта сократоплатоновская трансцендентальная диалектика и мифология дана в форме чрезвычайно глубокой и острой общежизненной *иронии*, прекрасно доказывающей нам, что Платон не просто объективный идеализм в логическом смысле этого слова, но и очень страстная, противоречивая, вечно ищущая натура. Объективный идеализм, как он дан в «Пире», кроме трансцендентально-диалектического учения об идеях проистигает от начала до конца мучительно сладостным ощущением жизни, в которой идеальное и материальное безнадежно спутано и перемешано — иной раз даже до полной неразличимости. Это подтверждается еще и тем как бы случайно брошенным замечанием Сократа о том, что истинный создатель трагедии должен быть создателем также истинной комедии (223d), что, с нашей точки зрения, пред-

ставляет собой не просто случайный афоризм Платона, но является подлинным итогом всей философии идей в «Пире».

7) Все же с логической точки зрения наиболее оригинален текст об иерархии Эроса, которая кончается вечной идеей красоты (210a — 212a). Отвлекаясь от платоновской поэзии, мифологии, риторики и драматургии, чтобы формулировать основное логическое содержание «Пира», мы обнаруживаем то, чего не имели в предыдущих диалогах или что имели в зачаточной форме. Именно идея вещи представлена здесь как *предел становления вещи*. А против понятия предела уже не сможет возразить никакой современный нам математик и никакой философ. Следовательно, здесь одно из огромных достижений Платона, которое не умрет никогда, в какие бы мифолого-поэтические, символические и риторико-драматургические одеяния оно ни было фактически облечено в конкретном тексте платоновских диалогов.

Диалог «Пир» принадлежит к тому жанру застольных бесед (симпосий), которому положил начало Платон и который имел аналогию не только на греческой, но и на римской почве, не только в литературе античности, но и в христианской литературе периода становления средневековья. Современник Платона и ученик Сократа Ксенофонт Афинский также оставил диалог «Пир», где среди участников его мы находим Сократа (*Convivium // Xenophontis scripta minora / Ed. Thalhheim. Fasc. 1. Lipsiae, 1920. Русск. пер. С. И. Соболевского см. в изд.: Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М., 1935*). В I в. н. э. Плутарх пишет «Пир семи мудрецов» (*Septem sapientium convivium // Plutarchi chaeronensis moralia / Rec. et emend. W. Paton etc. Vol. 1. Leipzig, 1974*) и «Девять книг пиришественных вопросов» (*Quaestio-num convivialium libri IX // Op. cit. / Rec. C. Hubert. Vol. IV. Leipzig, 1971*). Сатирик Лукиан тоже автор «Пира» (*Luciani opera / Ed. Jacobitz. Lipsiae, 1913. III 2*), а римлянин Петроний (I в. н. э.) в «Сатириконе» рисует роскошное пиришество Трималххиона. Атеней (III в. н. э.) — автор сочинения в 15 книгах «Софисты за пиришественным столом» (*Athenaeus. The deipnosophists / By B. Gulick. I — VII. London, 1957—1963*). Грек Макробий (V в. н. э.) издает на латинском языке семь книг пиришественных бесед, так называемые «Сатурналии» (*Macrobbi Saturnalia et comment. In somnium Scipionis / Ed. J. Willis. Vol. 1—2. Lipsiae, 1963*). Император Юлиан, философ-неоплатоник и борец с христианством (IV в. н. э.), пишет сатиру на римских цезарей под названием «Пир, или Кроппи» (*Juliani imperatoris quae supersunt omnia / Rec. R. Hertlein. Vol. 1. Lipsiae, 1875*). Епископ Олимбийский в Ликий, отец церкви Мефодий Патарский (IV в. н. э.), пишет «Пир десяти дев» (*Methodius von Olympus. Schriften / Ed. G. N. Bonwetsch. Erlang u. Leipzig, 1891*), полемизируя с еретиками-христианами и борясь с пережитками древних языческих культов.

Если основателем жанра симпозиума можно считать Платона, то нельзя пройти мимо того факта, что и до Платона гомеровский эпос, а также лирика совершенно немислимы без темы застольной беседы. Гомеровские герои среди поля боя наслаждаются едой, питьем и «беседой взаимной» (Ил. XI 623—643), а удивительные странствия Одисея есть не что иное, как рассказ на пиру у царя Алкиноя (Од. IX—XII), причем этот рассказ носит явно развлекательный и занимательный характер и вполне удовлетворяет жадных до новостей и любопытных слушателей — феаков. Всем хорошо известно знаменитое описание пира в элегии Ксенофана Колофонского (B 1 Diels = 1 Diehl) (ср. вольный перевод Пушкина «Чистый лоснится пол...»).

Темы застольной беседы со временем менялись. Сама же беседа представляла собой второй этап пира, когда после обильной еды гости обращались к вину (отсюда греч. *συμλόβιον* — «совместное питье»). За чашей вина общий разговор имел не только развлекательный, но и высокоинтеллектуальный философский, этический и эстетический характер. Развлечения не мешали серьезной беседе, окрашенной зачастую в легкие, шуточные тона, что как раз гармонировало с пиршественной обстановкой. У Ксенофонта, например, выступление актеров, изображающих в танце брак Диониса и Ариадны, а также игра флейтистки, лириариста и ловкая акробатика танцовщицы ничуть не мешают беседе гостей о красоте и любви, особенно, как это ни удивительно, речи Сократа о преимуществе духовной любви.

Платоновский «Пир» с давних пор, еще со времени Фрасилла, распределившего диалоги Платона по тетралогиям, был отнесен не без оснований к этическим диалогам. Он имел подзаголовок, данный также Фрасиллом, — «О благе», а по некоторым свидетельствам (*Аристотель. Политика II 4, 1262 b 11*), «Пир» Платона именовался «Речами о любви». Оба этих подзаголовка не противоречат друг другу, так как тема диалога — восхождение человека к высшему Благу, которое и есть не что иное, как воплощение идеи небесной любви. Дата написания «Пира» неизвестна. К. Гильдебрандт предположительно датирует «Пир» 379 годом (*Hildebrandt K. Platon, Logos und Mythos. 2 Aufl. Berlin, 1959*).

Весь диалог представляет собой рассказ о пире, устроенном по случаю победы трагического поэта Агафона (см. прим. 4*) в афинском театре. Рассказывает ученик Сократа Аполлодор Фалерский (см.: Федон, прим. 6), который, идя из дому в Афины, встретил по дороге своего приятеля Главкона. Сам Аполлодор на пире не был, а слышал о нем от другого ученика Сократа, Аристодема, которого Сократ привел в дом Агафона. Об этой своей беседе с Главконом Аполлодор и повествует своим друзьям. Таким образом, перед нами рассказ в рассказе, отражение отражения пира, пережитого двумя друзьями Сократа, очевидцами события, происшедшего очень давно (приблизительно в 416 г., так как, по Атеней (V 217a), победа Агафона была в архонство Евфема на Ленеих в 4-й год 90-й олимпиады), но оставившего неизгладимое впечатление у всех друзей Сократа. Аполлодор рассказывает друзьям свою беседу с Главконом примерно в 400 г., т. е. приблизительно за год до смерти Сократа.

В настоящем издании публикуется перевод диалога «Пир», выполненный С. К. Аптом и изданный в одиотомнике: *Платон. Избранные диалоги*. Перевод заново сверен А. А. Столяровым.

¹ Т. е. к вопросам друзей Аполлодора. — 81.

² *Фалер* — дем в пригороде Афин, собственно, фалерская гавань. — 81.

³ Шутка основана, видимо, на созвучии греческих слов *Φαλῆρεὺς* — «житель Фалера» и *φαλακρὸς* — «блестящий», «гладкий», т. е. с лысой головой. — 81.

⁴ *Агафон*, сын Тисамена, — афинский трагический поэт (ок. 448/46 — ок. 400/399), близкий в юности к софистам (Протагор 315d) и находившийся под влиянием Горгия (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9), политически был связан с олигархами. Славился своим изяществом и женственной красотой (ср. *Аристофан. Женщины*

* Ссылки на примечания внутри диалога даются без указания названия диалога.

на празднестве Фесмофорий. Агафон является в женском наряде, декламирует от лица корифея и поет, подражая хору. В «Лягушках» (83) его именуют «милым» — игра слов *ἀγαθός* — *Ἀγαθών*). Об особенностях его трагедий, близких, видимо, к новоаттической драме, см.: *L'évêque P. Agathon/Annales de l'Université de Lyon. 3 sér. Lettres, Fasc. 26. Paris, 1955*). Об *Алкивиаде* см.: т. 1, Алкивиад II, прим. 1. — 81.

⁵ *Феникс, сын Филиппа*, нигде, кроме этого диалога, не встречается. — 81.

⁶ *Главкон* нигде, кроме этого диалога, не встречается. Его никак нельзя отождествлять ни с братом Платона, ни с его дядей (см.: т. 1, Феарг. прим. 25). — 81.

⁷ После 411 г., а может быть, между 408 и 407 гг. Агафон покинул Афины и прибыл ко двору македонского царя Архелая (см.: т. 1, Феарг. прим. 13). — 81.

⁸ Ср. слова Сократа у Ксенофонта: «У меня есть милые особы, которые ни днем ни ночью не дадут мне уйти от них»; «И Аполлодор вог, и Антисфен никогда от меня не отходят» (Воспоминания... III 11, 16—17). — 81.

⁹ *Во времена нашего детства*, т. е. в 416 г., когда и Платон (род. в 427 г.) был еще мальчиком. Поражает то, что, несмотря на долгие годы, отделяющие этот пир от рассказа о нем, создается иллюзия, будто событие пережито только что, оно воспринимается Главконом как случившееся совсем недавно, на днях. Это особое чувство времени у Платона создает зримость, интимность и конкретность переживания.

В данном случае Агафон — автор трагедии — сам набрал и обучал хор (*хоревтов*) в качестве хорега (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 49). — 82.

¹⁰ *Аристодем* (из аттического дема *Кидафин* Пандионской фиды) — восторженный поклонник Сократа, известный только по свидетельству Ксенофонта (Воспоминания... I 4), который передает разговор Сократа с Аристодемом об отношении божества к человеку. Аристодем всегда ходил босиком, подражая в этом, видимо, самому Сократу (ср. Пир 220b, когда в зимнюю стужу Сократ выходил «в обычном своем плаще и босиком шагал по льду легче, чем другие обувшись»). — 82.

¹¹ Место спорное: в одних рукописях стоит *μαλαχός* — «мягкий», «кроткий»; в других оно исправлено как *μανικός* — «безумный», «бесноватый». Оба чтения имеют свои основания. В первом случае — иронический подтекст. — 82.

¹² Сократ *умытый и в сандалиях* действительно явление редкое (ср.: Федр 229a). У Ксенофонта (Воспоминания... I 6, 2) софист Антифонт осуждает Сократа: «Живешь ты, например, так, что даже ни один раб при таком образе жизни не остался бы у своего господина: еда у тебя и питье самые скверные; гимназий ты носишь не только скверный, но один и тот же летом и зимой, ходишь ты всегда босой и без хитона». Однако в своем «Пире» (17) Ксенофонт пишет, что Сократ и его друзья явились на пиршество к Каллию после того, как «одни занимались гимнастикой и умастились маслом, а другие даже приняли ванну». — 83.

¹³ Платон перефразирует поговорку, которую схолиаст (р. 256 Негманн) приписывает Гераклу, явившемуся на пир к царю Кеику со словами: «Люди достойные без зова приходят на пир к недостойным». Источник поговорки — стихи из Вакхилиды (*Bacchylides. Fr. 4, 21 — 25 Snell — Machler*), у которого Геракл, став на каменном пороге дома Кеика, сказал: «Без зова приходят справедливые мужи на

обильные пиры достойных». Атений (V 178a) приводит эти стихи и дает оба варианта поговорки — по Платону и по схоластику. — 83.

¹⁴ Агамемнон и Менелай — герои «Илиады» Гомера. «Слабым копейщиком» называет Менелая Аполлон, подстрекая Гектора к битве (Ил. XVII 585—590). Менелай приходит незванным на жертвоприношение Агамемнона (Ил. II 408). — 83.

¹⁵ У Гомера Диомед, царь Аргоса, направляясь в почную разведку, приглашает себе в спутники кого-нибудь из героев, говоря так (Ил. X 224—226):

Ежели двое идут, то придумать старается каждый,
Что для успеха полезней. А что бы один ни придумал,
Мысль его будет короче и будет решенье слабее.

Пер. В. В. Вересаева. — 83.

¹⁶ Эриксимах — сын известного врача Акумена и сам врач. Умеренность в еде и питье была характерна для врачебных советов Акумена (*Исенофонт*. Воспоминания... I 13, 2) и самого Эриксимаха (Пир 176d). Вместе со своим другом Федром, Агафоном и Павсанием он участник встречи знаменитых софистов в доме Каллия (Протагор 315c — e). — 84.

¹⁷ Имеется в виду победа Агафона в афинском театре (см. преамбулу). — 85.

¹⁸ Здесь, может быть, намек на комический суд в «Лягушках» Аристофана, где покровитель театра Дионис, спустившись в царство мертвых, оценивает творчество Эсхила и Еврипида. — 85.

¹⁹ Об обычае совершать *возлияние* и возносить *хвалу богу* в конце первой части пиршества, т. е. когда все насытились едой и стол уютился, упоминают многие авторы. Бог этот, видимо, «благой демон», о котором говорит, ссылаясь на Феопомна, и схоласт «Ос» Аристофана (525): «Был обычай, когда собирались уносить стол, делать возлияния благому демону». Однако Атений (XV 675a — c), ссылаясь на врача Филонида, таковым богом считает Диониса, принесшего виноградную лозу с Красного моря в Грецию и отожествляемого с «благим демоном». Возлияние Дионису делается пещмшанным, чистым вином. Но когда приступают ко второй части пира, наслаждаясь вином и беседой, первую чашу смешанного с водой вина посвящают Зевсу Сотеру («спасителю»), посылающему с неба дождевую влагу на виноградные лозы. — 85.

²⁰ См. прим. 16. У Исенофонта (Пир 8, 32) Сократ осуждает Павсания за его приверженность к чувственной, телесной любви. Ср. ниже (180c — 185c) речь Павсания. — 85.

²¹ Об Аристофане (446—385) см.: т. 1, Аналогия Сократа, прим. 6. — 85.

²² Федр — сын Нитокла из аттического дема Мирринунта, филы Эгеиды. Ему посвящен Платоном диалог «Федр». По свидетельству оратора Лисия (XIX 15), он был «человек, впавший в бедность не по своей порочности». Федр — большой поклонник красноречия в философии любви. Эллинистический комедиограф Алексид в комедии «Федр» (II fr. 245 Коок) заставляет своего героя произносить речь, характеризующую Эрота как существо «ни женского, ни мужского рода, ни бога, ни человека, ни глухого, ни умного, но отовсюду всего набравшего, в одном лице объединяющего многие виды. Он дерзание мужчины, слабость женщины, неразумие безумца, разум мыслящего, сила зверя, неукротимая мука, стремление к божеству (*δαίμονος*)». — 85.

²³ Имеется в виду трагедия *Еврипида* «Меланиппа мудрая», дошедшая во фрагментах (fr. 484. N. — Sn.). — 86.

²⁴ *Эрот*, или *Эрос*, — божество любви (см. также прим. 22). У Гесиода — одна из четырех первых космогонических потенций наряду с Хаосом, Геей и Тартаром (Теогония 116—122). У Гесиода же «между вечными всеми богами прекраснейший — Эрос. Сладкоистомный, у всех он богов и людей земнородных душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает» (пер. В. В. Вересаева). Автор древних генеалогий, мифограф V в. Акусилай (9 В 1 Diels) делает Эрота, Эфир и Метиду (Мысль) детьми супружеской пары Эреба и Ночи. По свидетельству Климента Александрийского (9 А 4 Diels), «историографы Евмен и Акусилай изложили прозаически и выдали за собственные сочинения сведения, взятые из Гесиода». Однако видно, что Акусилай вовсе не следует буквально за Гесиодом.

По Ферекиду (7 В 3 Diels), «Зевс, намереваясь быть демиургом, превратился в Эроса, потому что, составивши, как известно, мир из противоположностей, он привел его к согласию и любви и засеял все тождеством и единством, пропизивающим все». Парменид объявляет Эрота старейшим из созданий Афродиты; в своей космогонии он пишет: «Первым из всех богов она сотворила Эрота» (В 13 Diels). Орфики в своей теогонии представляют «древнейшего, самосовершенного, многомудрого» (fr. 29 Kern) Эрота в нескольких ликах. Он — Фанет («явленный»), «сын прекрасного Эфира», «великий демон... нежный» (fr. 74, 83 Kern). Фанет же — Фазтон («сияющий»), Протогон («первороденный») (fr. 73 Kern). Эроту посвящен 58-й орфический гимн (Quandt), где читаем: «Призываю тебя, великий, чистый, возлюбленный, сладостный Эрот. Ты — смелый стрелок, крылатый, огненношумный, с быстро бегущим движеньем, играющий с богами и смертными людьми, многоискусный, с двойной природой, владеющий всеми ключами эфира, неба, моря, земли и даже той богини Реи, зеленоплодной, все породившей, которая питает смертные души, и даже той, которая царит над широким Тартаром и шумносоленным морем. Ты один властвуешь, как видно, над всеми. Но, благодатный, сопричислись к чистым мыслям посвященных в тайнах и отгони от них стремления злые и неуместные» (пер. А. Тахо-Годи. Стихотворный перевод О. Смыки см. в изд.: *Античные гимны*. М., 1988. С. 238).

Об арханческом культе Эрота свидетельствует его каменное необработанное изображение в Фесниях (*Павсаний* IX 27, 1). В классическую же эпоху это сын Зевса (*Еврипид*. Ипполит 533), «златокрылый бог» (*Аристофан*. Птицы 1738). По Анакреоту, он изящный, «золотоволосый» (fr. 5 Diehl), согласно Алкею — «самый мощный из богов, которого породила прекраснообутая Ирида в объятиях златовласого Зефира» (fr. 8 Diehl), у Сафо — «подобный ветру» (fr. 50 Diehl). По Ивику, он «влажно мерцающим взглядом из-под темных ресниц» завлекает своими чарами в сети Киприды (fr. 7 Diehl). Символ Кеооский (fr. 24 Diehl) обращается к нему так: «О дитя Афродиты, жестокое, хитроумное, которого богиня породила Аресу, отважному в битвах». Сила Эрота «неборима», и ей Софокл посвящает в «Антигоне» III стасим (781—805). Образ Эрота в греческой поэзии см.: *Lasserre F. La figure d'Eros dans la poesie grecque*. Lausanne, 1946; в искусстве — *Strobel W. Eros. Versuch einer Geschichte seiner bildlichen Darstellung*. Erlangen, 1952; *Лосев А.* Эрос у Платона. 1916 (см.: переиздание с предисл. А. А. Доброхотова — «Вопросы философии». 1988. № 12. С. 120—139).

Похвальное слово — энкомий — особый литературный жанр, распространенный в течение всей античности (ср.: т. 1, Менексен, преам-

була). Об отсутствии энкомия в честь Эрота ср. слова хора из трагедии Еврипида «Ипполит» (538—540): «Эрота — владыку над людьми, хранителя ключей от милой опочивальни Афродиты — мы не почитаем». См. также: т. 1, Ион, прим. 17 и 18. — 86.

²⁵ См.: т. 1, Феог, прим. 4. — 86.

²⁶ Покровитель театра Дионис и Афродита (любовь) — непреходящие действующие лица греческой драмы. — 86.

²⁷ О происхождении Эрота см. прим. 24. Федр в своей речи приводит аргументы в защиту древнего происхождения могущественного Эрота. — 87.

²⁸ Теогония 119—124. Хаос — в древнегреческой мифологии «зияющая бездна» (ср. χαίνω, χάσχω — «зиять», «разверзаться») в отличие от римского понимания хаоса как «беспорядка», «косной материи». Овидий называет хаос rudis indigestaque moles («сырая и грубая глыба»), non bene iunctarum discordia semina rerum («плохо связанные враждой семена вещей») (см.: Овидий. Метаморфозы. М., 1977, I 5—9). Об истории понимания хаоса в античном мире см.: Lossev A. Chaos antyczny//Meander, 1957. N 9. См. также: Федон, прим. 64. — 87.

²⁹ Об Акусилае см. прим. 24. — 87.

³⁰ Из поэмы «О природе» (В 13 Diels). См. прим. 24. — 87.

³¹ Тема любви мужчины к прекрасному юноше, которой так насыщен диалог «Пир», да и другие диалоги Платона, не должна казаться столь необычной, если подойти к ней исторически. Многочисленные матриархата, оставившего заметный след во всей греческой жизни вплоть до классической эпохи, обусловили своеобразную реакцию в мифологических представлениях греков и в их социальном бытии. Хорошо известны, например, миф о рождении Афины без матери из головы Зевса или трилогия Эсхила «Орестея», в которой молодые олимпийские боги Аполлон и Афина доказывают превосходство мужчины, героя и вождя рода. Известно также, как бесправила была женщина в греческом классическом обществе. Знаменитые гетеры, образованные, умные и пользовавшиеся полной свободой поведения, по сути дела стояли вне официального общества. В то же время вся античность принципиально отличается от новой Европы еще недостаточно развитым сознанием неповторимости личности, подавленной сначала родовыми, а затем и полисными авторитетами или на Востоке неограниченным владычеством деспота, перед которым миллионы людей были все на одно лицо и лежали ниц (ср. «Персов» Эсхила). В Персии особенно была распространена однополая любовь, и именно оттуда этот обычай перешел в Грецию, когда между этими странами завязались прочные отношения. Отсюда представление о высшей красоте, воплощенной в теле, причем неважно, в каком именно, в мужском или женском, но скорее в мужском, так как мужчина — полноправный член государства, он мыслитель, издает законы, он воюет, решает судьбы полиса, и любовь к телу юноши, олицетворяющего идеальную красоту и силу общества, прекрасна. Вот почему собеседники «Пира» (см. 181cd) считают Афродиту Небесную («Уранию») — см.: Гесиод. Теогония 195—250) покровительницей любви к юноше, в атлетически-прекрасном теле которого воплощена высшая красота. Афродита Пандемос («Пошлая», букв. «Всемирная») помогает любви к женщине, существу низшему, способному рождать лишь детей (а это все-таки надо для продолжения рода), но не мысли и не идеи, которыми живет общество и ради которых женщина-герой идет на подвиг и даже на смерть (см. также прим. 40). — 87.

³² Мысль о том, что взаимная любовь учит юношей *стремиться к прекрасному* и быть мужественными, развивается у Ксенофонта в «Воспоминаниях...» (4, 10—18). В «Киропедии» (VII 1, 30) Ксенофонт пишет: «Совершенно очевидно, что нет сильнее фаланги, чем та, которая состоит из любящих друг друга воинов». Та же мысль у Эллана — Пестрые рассказы III 9 (пер. С. Поляковой. М.; Л., 1963). — 87.

³³ У Гомера отвагу герою «вдыхают» Афина (Ил. X 482) и Аполлон (Ил. XV 262). Ксенофонт (Греческая история VII 4, 32) пишет: «Если божеству угодно, оно может в один день прославить людей, вдохнув в них храбрость» (пер. С. Лурье. Л., 1935). — 88.

³⁴ В трагедии Еврипида «Алкеста» героиня готова умереть вместо своего мужа царя Адмета, но Геракл вырывает ее из рук Смерти. Существует иная версия (*Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Л., 1972, I 9, 15): Персефона, супруга Аида, возвращает Алкесту (*Алкестиду*) на землю, тронутая ее мужеством. Отец Адмета — Ферет, мать — Периклимена. Сам Адмет — участник похода аргонавтов. — 88.

³⁵ См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 33. — 88.

³⁶ *Орфей* — сын Ээгра и музы Каллиопы, мифический фракийский певец, муж нимфы Евридики. О силе его пения говорят Эхил (Агамемнон 1629) и Еврипид (Вакханки 561—565, Ифигения в Авлиде 1214). См.: т. 1, Иоанн, прим. 11. Драматическая история о влюбленном певце красочно изображена Овидием (Метаморфозы I 1—85, XI 1—66) и Вергилием (Георгики IV 454—526). Аргумент Федра о наказании богами Орфея за его изнеженность, так как он не осмелился умереть за жену, встречается впервые у Платона. Однако аргумент этот не противоречит основной версии мифа, если понимать под изнеженностью неспособность Орфея совладать с охватившим его «безумием» (Георгики IV 488) — желанием увидеть Евридику. — 88.

³⁷ Об *Ахилле на Островах блаженных* см.: т. 1, Горгий, прим. 80 (с. 814). По одному из редчайших мифов (*Аполлоний Родосский*. Аргонавтика IV 811—815 // Александрийская поэзия/Пер. Г. Церетели. М., 1972). Ахилл должен попасть после смерти в Елисейские поля и стать там мужем Меден. — 88.

³⁸ *Патрокл* — сын Менетия, друг Ахилла, убитый Гектором с помощью Аполлона (Ил. XVI 794—863). — 88.

³⁹ Намек на влюбленность Ахилла содержится в «Мирмидонянах» *Эхила* (fr. 131, 135 N.— Sn. = Radt). Существовала сатирическая драма Софокла «Возлюбленные Ахилла» (fr. 153—161 N.— Sn. = fr. 149—157a Radt), отзвук которой у Овидия в «Тристиях» (II 409—412). О том, что Ахилл моложе Патрокла, но знатнее его родом, говорит сам Менетий (Ил. XI 786 сл.). — 89.

⁴⁰ О *двух Афродитах* — Урании и Пандемос (см. прим. 31) — трактуют, например, Геродот (I 105 — о сирийском храме Афродиты Урании, 131 — о почитании ее персами, III 8 — арабами и IV 59 — даже скифами) и Ксенофонт (Пир VIII 9). Павсаний указывает на то, что в Афинах были храм Афродиты Урании (I, 14, 6), а также храм Афродиты в «Садах» (I 19, 2) (ср.: *Лукиан*. Изображения 4, 6 // Собрание сочинений: В 2 т./Под ред. Б. Богаевского. Т. 1. М., 1935). Афродита Пандемос тоже имела, по Павсанию, свой храм на Акрополе. Поклонение ей было введено Тесеем, «когда он свел всех афинян из сельских домов в один город» (I 22, 9). Здесь Павсаний подчеркивает общегосударственный, политический смысл имени Афродиты, объединяющей весь народ, в то время как обычно

противопоставляется любовь идеальная, небесная любви чувственной.

О двух сторонах Эроса говорит неизвестный трагический поэт: «Двойным дыханием ты дышишь, Эрот» (fr. adespota 187). Ксенофонт устами Араспа (Киропедия VI 1, 41) говорит о «двух душах» «лукавого софиста любви», так как одна душа не может быть «в одно и то же время хорошей и дурной, любить прекрасное и постыдное, одного и того же желать и не желать»; Сократ у Ксенофонта (Пир I 10) говорит о людях, «вдохновляемых целомудренным Эротом». Оратор Эсхин в речи «Против Тимарха» одобряет Эроса «справедливого» (136), «целомудренного и законного» (140), который вдохновлял тираноубийц (см.: *Eschine. Discourse. T. 1/Texte ét. et trad. par V. Martin et G. de Budé. Paris, 1927.*) — 89.

⁴¹ См. прим. 31. Диона — дочь (одна из трех тысяч) Океана и Тефии (*Гесиод. Теогония* 353) или (вместе с другими титанами) дочь Урана и Геи (*Аполлодор* I 2). Гомер (Ил. V 370—417) знает ее как мать Афродиты. — 89.

⁴² Об оценке чего-то как прекрасного или безобразного в зависимости от образа действия говорит не раз сам Платон (Менон 88d., Федр 258d). Ср. у Аристотеля (Политика VII 13, 1333a 9 сл.): «По отношению к прекрасному или непрекрасному действия отличаются не столько сами по себе, сколько тем, какова их конечная цель и ради чего они совершаются». — 90.

⁴³ Элида — западная область Греции, Беотия — центральная, Иония — на Малоазиатском побережье. — 91.

⁴⁴ Аристогон и Гармодий убили тирана Гиппарха (514 г.). Фукидид, полагая, что «люди склонны принимать на веру от живших раньше без проверки сказания о прошлом» (I 20, 1—2), уточняет этот старинный рассказ и выясняет, что Аристогон и Гармодий вместо Гиппия, правителя Афин, вынуждены были убить его брата Гиппарха (см.: т. 1, Феаг, прим. 14), так как Гиппий был уже кем-то предупрежден и заговору грозил провал. Известна бронзовая группа работы Крития и Несиота, изображающая Гармодия и Аристогона. — 91.

⁴⁵ Мысль Эриксимаха о любви, разлитой по всему миру растений и животных, типична для греческой натурфилософии. О любви, победившей «людей земнородных, в небе высоком летающих птиц и зверей всевозможных», говорит уже автор гомеровского гимна к Афродите (IV 1—6 // Античные гимны). Тема эта постоянна у трагических поэтов. У Еврипида говорится: «Киприда шествует и в высях эфира, и в бездне моря, все из нее рождается. Она сеятельница и дает любовь, и все мы на земле произросли от нее [из семян Киприды]» (Ипполит 447—450). Ср. также у Лукреция «О природе вещей» — обращение к Венере (I 1—40): «Под небом скользящих созвездий жизнью ты наполняешь и все судноосное море, и плодородные земли; тобою все сущие твари жить начинают, и свет, родившись, солнечный видят». — 94.

⁴⁶ Стремление непохожего к непохожему — идея, близкая пифагорейцу Филолаю («подобное постигается подобным», 44 A 29 Diels). — 95.

⁴⁷ О постоянном наполнении и опорожнении читаем в Гиппократовом подражании Гераклиту (22 С 1, 6): «Одно входит, чтобы взять, другое — чтобы дать. И берущие уменьшают, а дающие увеличивают»; «Такова природа человека. Одно отталкивает, другое притягивает; одно дает, другое берет». Гиппократ нищет: «Медицина есть прибавление и отнятие: отнятие всего того, что излишне, прибавление

же недостающего» (О ветрах 1 // *Гиппократ. Избранные книги* / Пер. В. И. Руднева. М., 1936). — 95.

⁴⁸ *Любовь*, объединяющая начала, разделенные Враждой, характерна для учения Эмпедокла (см.: т. 1, Лисид, прим. 24). — 95.

⁴⁹ *Асклелий*, бог врачевания, сын Аполлона и нимфы Кориониды (Гомеровские гимны XVI 2), за попытки воскрешать умерших был поражен, по Гесиоду, «дымным перуном» Зевса (fr. 125 Rzach). В ответ Аполлон перебил циклопов, выковавших Зевсу его громы и молнии. За это Зевс заставил Аполлона семь лет служить пастухом у царя Ферета (*Еврипид. Алкеста* 1—9). Подробности об Асклелии, ученике мудрого кентавра Хирона, о его дерзости и его гибели от «пылающего перуна» см. у Пиндара (Pyth. III 24—62 Snell—Maehler). См. также: т. 1, Ион, прим. 2. — 95.

⁵⁰ Ср.: т. 1, Критон, прим. 13, а также Протагор, прим. 24. О *врачебном искусстве и гимнастике*, заботящихся о теле человека, у Аристиды Квинтилиана (De musica I 1 // *Aristidis Quintiliani. De musica libri III* / Ed. R. P. Winnigton-Ingram. Lipsiae, 1963). *Земледелие* связано с Эротом, так как благодаря любви земля рождает растения и плоды. См. прим. 45. Платон в «Законах» пишет: «Из искусств только те порождают что-либо серьезное, которые применяют свою силу сообща с природой, каковы, например, врачевание, земледелие и гимнастика» (889d). — 95.

⁵¹ См.: т. 1, Алкивиад I, прим. 13; Гиппий больший, прим. 21. — 95.

^{52—53} *Уrania* — муза астрономии. *Полигимния* — муза гимнической поэзии. Они, по Гесиоду (Теогония 75—80), в числе девяти муз — дочери Мнемосины (богини памяти) и Зевса. Платон прибегает здесь к аналогии: один Эрот — сын Афродиты Урании, а значит, и музы Урании (Небесной), другой Эрот — сын Афродиты Пандемос, а значит, и музы Полигимнии (Многопоющей) (см. также прим. 40). Может быть, Эриксимах понимает Полигимнию как «поющую для многих, для всех». Тогда она в данном случае действительно идентична с Афродитой Пандемос — тоже Любовью «для всех». — 96.

⁵⁴ Эриксимах рассуждает здесь как натурфилософы (Эмпедокл), для которых весь мир был одним живым организмом, со своими влечениями и отталкиваниями (ср.: т. 1, Лисид, прим. 24). — 96.

⁵⁵ Дж. Барпет в своем издании Платона следует за чтением Стобея — «любовные возжеления людей благочестивы» (εὐσεβείων). Однако в кодексах ВТW смысл противоположный — «нечестивы» (ἀσεβείων). Оба чтения правомерны. Первое чтение построено по принципу позитивного сближения: гадание определяет возжеления благочестивые и освященные обычаем. Второе чтение — по принципу негативного противопоставления: гадание определяет возжеления нечестивые и освященные обычаем. — 97.

⁵⁶ Речь Аристофана представляет собой один из интереснейших образцов мифотворчества Платона. В мифе, созданном Платоном, перенесаются его собственная фантазия и некоторые общепринятые мифологические и философские воззрения. Ср. у Аристотеля: «Самцом мы называем животное, порождающее в другом, самкой — порождающее в самом себе, поэтому и во Вселенной природу земли считают обыкновенно женской и матерью; небо же, солнце и другие предметы подобного рода именуют родителями и отцами» (De generatione animalium I 2. Русск. пер.: *Аристотель. О возникновении животных* / Пер. В. Карпова. М.; Л., 1940). Андрогини — «мужеженщины». Луна понималась в античности как «женское и мужское» вместе (Орфиче-

ские гимны IX 4). Плутарх пишет, что «луну называют матерью космоса, так как полагают, что она совмещает в себе мужское и женское начало» (De Iside et Osiride 43 // *Moralia*. Vol. II/Rec. et emend. W. Nächstadt -- W. Sieveking, J. B. Titchiner. Leipzig, 1971). Представление о каких-то праисторических существах, созданных в результате различного воздействия Любви и Вражды, известно из Эмнедокла. «Существа с двойными лицами и двойной грудью», о которых он говорит (B 61 Diels) и которые напоминают платоновских первых людей, обречены на уничтожение природой, так как она щадила только то, что возникало для какой-нибудь цели, т. е. было целесообразным. Эти платоновские люди мечтают завоевать Олимп и победить богов наподобие *Ота* и *Эфиальта*, братьев Алоадов — великанов, которые громоздили гору Оессу на Пелион и хотели взять в жены Геру с Артемидой (*Аполлодор* I 7, 4). Гомер, на которого здесь ссылается Платон, упоминает только историю Ареса, скованного братьями Алоадами (Ил. V 385—391), и умерщвление их еще в младенчестве богом Аполлоном, так как они «грозили дерзновенно весь заполнить Олимп суматохой войны многобурной» (Од. XI 305—320). Сама идея посягательства людей на небожителей хорошо сформулирована уже у Гомера (Ил. V 383 сл.):

Многим из нас, на Олимпе живущим, терпеть приходилось
От земнородных людей из-за распрей взаимных друг с другом.

Пер. В. В. Вересаева

Вся история мифологии — это история борьбы между древними, хтоническими богами, титанами, гигантами, чудовищами вроде Тифона с богами олимпийскими и новым владыкой Зевсом, утверждающим принцип порядка, закона, соразмерности, разумной воли. Сюда же примыкают и мифы о посягательстве человеческого рода на господство Зевса. Интересно, что богам у Платона невыгодно уничтожить человечество вообще, так как тогда они лишаются почитания и жертв. Однако дерзких следует наказывать — рассечь пополам, сделать их слабыми, увеличив вместе с тем число людей, а значит, и количество жертвоприношений. Вспомним, что Эсхил тоже знает такой период в истории мифа, когда Зевс решил уничтожить жалких людей, живших в пещерах, как муравьи, и «насадить новый род» (Прометей прикованный 230—233). Красивый, соразмерный и целесообразный облик человеку, рассеченному Зевсом, придает Аполлон, любящий во всем гармонию и стройность. Ср. эпитеты Аполлона: «сплетающий порядок» (*Orph. hymn. anon. II 11 Abel*), «гармония мира», «всемудрый демон» (*Lactantii divinarum, institutiones I 7, 9—10 // L. C. Lactantii Firmiani opera omnia V. I/Rec. G. Walchius. Mosquae, 1851*).

Стремлением половинок человека в зависимости от их происхождения (мужской пол, женский, андрогинный) объясняются здесь три типа любви. По словам Аристофана, вполне оправданна любовь мужчины к прекрасному юноше, так как в этой любви есть память о некогда едином существе мужского пола, рассеченном Зевсом пополам.

Очевидно, что общепринятое романтическое толкование этого мифа как мифа о стремлении двух душ к взаимному соединению не имеет ничего общего с платоновским мифом о чудовищах, разделенных пополам и вечно испытывающих жажду физического соединения. Скорее всего при толковании этого мифа можно согласиться с К. Рейнгардом, который видит в нем, во-первых, этиологический миф, как в «Протагоре» и «Горгии» (см.: т. 1. Протагор 320d—322d; Горгий 523a—527a), и, во-вторых, стремление к древней целостности и един-

ству человека чисто физическому вместо божественно прекрасной целостности с ее восхождением от тела к духу, от земной красоты к высшей идее (Reinhardt K. Platons Mythen. Bonn, 1927. S. 60—61).— 98.

⁵⁷ См.: т. 1, Евтифрон, прим. 20.— 101.

⁵⁸ *Лакедемоняне* в 385/4 г. разрушили аркадский город Мантинейю и переселили ее жителей. Энаминоид в 371 г. восстановил город. Здесь характерный для Платона анахронизм, ввиду которого диалог датируется между 385 и 371 гг.— 101.

⁵⁹ *Значки гостеприимства* (проксении) — игральные кости, распиленные половинки которых гость и хозяин при расставании оставляли у себя, чтобы они или их потомки при встрече могли доказать свое право на гостеприимство.— 101.

⁶⁰ Для иллюстрации слов Агафона о том, что *Эрот ненавидит старость*, можно привести стихи Анакреонта, в которых Эрот, бросив в поэта «пурпурный мяч», возбудил в нем любовь к «прекраснообутой деве», а она презирает «седые волосы» Анакреонта и «глазет на другого» (fr. 5. Diehl).— 104.

⁶¹ Ср. Од. XVII 218:

Бог, известно, всегда подобного сводит с подобным.

Пер. В. В. Вересаева.— 104.

⁶² Об *Ианете* см.: т. 1, Протагор, прим. 32; о *Кроне* — т. 1, Кратил, прим. 29.— 104.

⁶³ Имеется в виду поэма Гесиода «Теогония». У *Парменида* поэмы о происхождении богов не было, но, может быть, их история вошла в поэму «О природе», дошедшую до нас лишь в отрывках. *Необходимость* (Ананке), богиня судьбы (см. о веретене Ананке у Платона в «Государстве» X 616c—617d), по орфической теогонии, вместе с Кроносом порождает Эфир, Хаос и Мойр (fr. 54 Kern); ср. прим. 76.— 104.

⁶⁴ *Ата* — ослепление, приводящее к гибели, богиня несчастья. По Гомеру — дочь Зевса, которая ввела в заблуждение своего отца, за что и была сброшена им с Олимпа (Ил. XIX 90—133). Ее вред людям стараются исправить дочери Зевса Мольбы (Просьбы), защитницы людей (Ил. IX 502—512). По Гесиоду, Ата — дочь Эриды — Раздора (Теогония 230).— 104.

⁶⁵ Ил. XIX 92—93.— 104.

⁶⁶ Ср.: *Аристотель*. Риторика III 3 1406 а 18—23 со ссылкой на ритора Алкидаманта.— 105.

⁶⁷ Слова из не дошедшей до нас трагедии Софокла «Фиест» (fr. 235 N.— Sn.=256 Radt) о власти любви над богом войны *Аресом*. См. историю об Аресе и Афродите, рассказанную певцом Демодоком на пиру, где присутствовал Одиссей (Од. VIII 266—366).— 105.

⁶⁸ Слова из трагедии Еврипида «Сфенебея» (fr. 663 N.— Sn.).— 105.

⁶⁹ Реминисценция из Гомера (Ил. II 205 сл., IX 98 сл.).— 106.

⁷⁰ Авторство этих стихов не установлено. Может быть, они принадлежат самому Агафону.— 106.

⁷¹ О *Горгии* см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9. *Голова Горгия* — перефразировка известных гомеровских строчек из рассказа Одиссея о его путешествии в царство мертвых (Од. XI 633—635):

...Бледный обьял меня ужас, что вышлет

Голову вдруг на меня чудовища, страшной Горгоны,

Славная Персефонея, богиня из недр преисподней.

Пер. В. В. Вересаева.— 107.

⁷² Слова Пиполита из трагедии Еврипида «Пиполит» (612). — 108.

⁷³ Далее следует замечательный образчик диалектики Сократа, заставляющей собеседника признать бессмысленность его основных положений. В своих утверждениях о том, что Эрот нуждается в прекрасном и благородном, но никак не является воплощением прекрасного, Сократ подходит к дальнейшей характеристике Эрота как вечного стремления к благу и красоте. — 108.

⁷⁴ Образ *мантинянки Диотимы* достаточно загадочен у Платона. Его можно считать чистой фикцией и видеть в имени этой мудрой женщины только символический смысл (мантинянка — из г. Мантиней; *μάντις* — «пророк», «пророчица», *μαντικός* — «пророческий»). Мантиней в Аркадии славилась прорицателями: Диотима — «чтимая Зевсом»). Не исключена, однако, возможность ее реального существования. Ведь у нас не вызывает никакого сомнения реальность таких выдающихся своим умом и талантом женщин, как Аспасия, Санфо и Коринна. Известно, что Сократ считал Аспасию своей наставницей в риторике (Менексен 235e). Пиндара наставляла в поэтическом искусстве Коринна (*Plutarchi. De gloria atheniensium* 4// *Moralia. Vol. II*) и даже побеждала его в состязаниях (*Павсаний IX* 22, 3). Женщины — пророчицы и жрицы чрезвычайно почитались в Греции. Диоген Лаэртский, например, упоминает дельфийскую жрицу Фемистоклею, у которой заимствовал многие из своих принципов Пифагор (VIII 8). Порфирий, излагая учение пифагорейцев, пишет о дельфийской жрице Аристоклее (*Vita Pythagorae* 41 // *Porphyrius opuscula/Ed. Nauck. Lipsiae, 1886*). Прокл в своих комментариях к «Государству» Платона (I 248, 25—30 Kroll), следуя Тимеем, говорит, что известны несколько женщин-пифагореек, и рядом с Феано и Тимихой называет и Диотиму. Схоласти к риторике II в. н. э. Элию Аристиду именует Диотиму «мистериальным философом, прорицательницей», «жрицей Ликейской Зевса в Аркадии» (p. 468, sch. 127; 11, 15 Dindorfii), которая огерочила так драматически изображенную Фукидидом (II 47—54) чуму в Афинах (430 г.) на десять лет. Сам Элий Аристид называет Диотиму — наряду с Аспасией — образованнейшей женщиной. — III.

⁷⁵ Порос — сын Метиды, Мудрости (*μῆτις* — «мудрость», «мысль»), синурун Зевса (см.: т. 1, Кратил, прим. 64). Порос (*λόρος* — «нуть», «средство для достижения чего-либо», «выход из затруднительного положения», «богатство»; см.: *Законы VI* 752d, *Менон* 78e; отсюда *ἀλογία* — «безвыходное положение», см. *Тезет* 191a) — явное олицетворение ловкости, споровки во всех сложных положениях жизни — впервые упоминается в хоровой лирике. Алкман (fr. 1, 14 Diehl = fr. 16, 15 Bergk) упоминает Пороса и Айсю — Судьбу (чтение Диля у Бергга — Гея — Земля) «старейшими из богов». Схоластик к этому месту пишет: «Он (Алкман. — *A. T.-G.*) назвал Пороса одинаково с Хаосом, упомянутым Гесиодом» (см. прим. 28). Здесь же *Пения* — олицетворение бедности («бедность»). В комедии Аристофана «Богатство» (489—618) она пытается доказать бедняку Хремилу, что счастье человека в труде и что без страха перед бедностью люди бы не трудились. Однако вся логика Пенни тщетна, и Хремил предпочитает богатство. У буколического поэта из Сиракуз Феокрита (III в.) в идиллии «Рыбаки» (XXI 1—3) тоже есть слова, близкие к мыслям аристофановской Пенни:

Только лишь бедность одна, Диофант, порождает искусства,

Бедность — учитель работы, и людям, трудом отягченным,
Даже споконной заснуть не дают огорчения злые.

*Феокрит. Моск. Бион. Идиллии и эпиграммы/Пер. и коммент.
М. Е. Грабарь-Нассек. М., 1958*

Миф о рождении *Эроса* от *Пороса* и *Пеней* вымышлен Платоном; воспринимаемый аллегорически, он создаст совершенно новый образ Эроса, не сравнимый ни с какой иной его трактовкой в античности. Здесь Эрот — начало демоническое, среднее между богами и людьми. Он вечно беден; скитается, стремится, жаждет, ищет прекрасное, теряет все, что имеет. Он дерзкий софист, чародей и философ (софистом называет Эроса Араси в «Киропедии» Ксенофонта — VI 1, 41). Сократ усматривает суть Эроса в его «творческой силе, которая все произзывает», «в его любви не просто к прекрасному, но к порождению и воспроизведению в красоте, что и есть стремление к Благу» (Reinhardt K. Op. cit. S. 70). Вся речь Диотимы есть не что иное, как прославление высшей красоты, к которой стремится человек, отрешаясь от любви к отдельным, конкретным, чисто чувственным объектам, телам и вещам. Только постепенно восходя от ощущения красоты в частностях материального мира к созерцанию идеи прекрасного, а также высшего Блага, можно понять сущность Эроса, т. е. вечного духовного рождения в красоте. — 113.

⁷⁶ Но Гомеру же, боги (Ил. V 341)

Хлеба... не едят, не вкушают вина, потому-то
Крови и нет в них, и люди бессмертными их называют.

Пер. В. В. Вересаева. — 113.

⁷⁷ *Красота* здесь персонифицирована (ср. в этом диалоге — Пеней, Порос, Эрот; Законы в «Критоне»). *Илифия* — богиня, помогающая рождению. *Мойра* — богиня судьбы — тоже присутствует при рождении ребенка, определяя его участь на всю жизнь (ср. прим. 63). — 117.

⁷⁸ Обычная тема в античной поэзии. Ср. у Симопада Кеосского о царе спарташцев Леониде, который оставил «великое украшение доблести и вечную славу» (fr. 5 Diehl), или у Софокла в «Филокете», где герой «стяжал вечную славу» (1420 N. — Sn.). — 119.

⁷⁹ *Кодр*, аттический царь, при вторжении дорийцев пожертвовал собой и спас родину. После этого афиняне упразднили царскую власть, а потомки Кодра получили достоинство пожизненных архонтов. См. также: т. 1, Мелекссен, прим. 47. — 119.

⁸⁰ *Потомство* Гомера и Гесиода — их поэтические произведения. — 120.

⁸¹ *Дети Ликурга* (см.: Федр, прим. 48) в Лакедемоне — его законы. — 120.

⁸² *Венки* на пирах шлетались из мирта, серебристого тополя, плюща, из цветов, например роз или фиалок, излюбленных афинянами. Ср.: Феокрит II 122, о пурпурной ленте, обвившей тополевым венком. Алкей называет Санфо «фиалковенчанной» (fr. 63 Diehl). Ср.: т. 1, Феогр, прим. 25. — 123.

⁸³ *Холодильная чаша* (псиктер) — сосуд, который наполняли снегом и льдом для охлаждения вина. Ср. у Ксенофонта (Воспоминания... II 1, 30) о поисках снега летом для пиров. *Котила* — приблизительно $\frac{1}{4}$ литра. — 124.

⁸⁴ Гомеровский стих (Ил. XI 514) о враче Махаоне, сыне Асклепия. — 125.

⁸⁵ *Силены*, или сатиры, в мастерских ваятелей — забавные смеш-

ные фигурки козлоногих спутников бога Диониса. В этих фигурках, состоящих из двух половинок и сделанных часто из дорогого материала, а иной раз из терракоты, хранились флаконы с ароматическими веществами, драгоценности или *изваяния богов*. О том, что Сократ действительно был похож на силена, упоминает в своем «Пире» Ксенофонт (IV 19). Сократ мудр, значит, он похож на мудрого сатира, или силена, Марсия (см.: т. 1, Евтидем, прим. 29 и Алквиад I, прим. 9). Скрытая за безобразной внешностью силена мудрость Сократа, завораживающего своими речами, как флейтой, слушателей, — опять-таки блестящий пример создания Платоном выразительной символики. Платоновский символ был использован в литературе эпохи Возрождения знаменитым гуманистом Ф. Рабле. Он в авторском обращении, предваряющем роман «Гаргантюа и Пантагрюэль», вспоминает «Пир» Платона и образ Сократа-силена, делая вывод, что забавная форма романа не так уж нелепа, как можно подумать. — 126.

⁸⁶ *Олимп* у Павсания (X 30, 5) — ученик *Марсия* в игре на флейте. Плутарх считает, что Олимп ввел в Элладе законы гармонии, обучившись у Марсия (см.: О музыке 7/Пер. Н. Томасова // Античная музыкальная эстетика/Вступит. очерк и собр. текстов А. Ф. Лосева. М., 1960). — 126.

⁸⁷ См.: т. 1, Криптон, прим. 19. — 126.

⁸⁸ Алкей (fr. 66. Diehl) и Феокрит (XXIX 1) пишут: «Правдив у вина язык». Был, видимо, и второй вариант поговорки: «Вино и дети правдивы». У Алквиада оба варианта объединены (см.: Творения Платона. Т. V. С. 82, прим. 109). — 128.

⁸⁹ Схолиаст к Элию Аристиду (р. 471, sch. 129, 4 Dindorfii) упоминает орфический стих, который произносили перед началом мистерий:

Я буду вещать тем, кому позволено.

Замкните двери для непосвященных. — 129.

⁹⁰ Имеется в виду обмен оружием между Диомедом и Главком, у которого Зевс похитил разум и тот обменял свое золотое оружие на медное своего противника (Ил. VI 235, 236). — 129.

⁹¹ Об *Аяксе* см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 56. — 130.

⁹² См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 32. — 130.

⁹³ *Гомер*. Од. IV 242. — 131.

⁹⁴ См.: т. 1, Лахет, прим. 2. — 131.

⁹⁵ Слова из комедии Аристофана «Облака» 361—362. — 132.

⁹⁶ *Брасид* — спартагский полководец, которому посмертно оказывали почести как герою. Погиб от раны при Амфиполе (422 г.), одержав победу над афинянами. *Нестор* (см.: т. 1, Гипсий меньший, прим. 4) и его сын *Антенор* — гомеровские герои, славившиеся ораторским искусством. Образцы речей Перикла (см.: т. 1, Феаг, прим. 19) оставил Фукидид (I 140—144; II 35—46). — 132.

⁹⁷ О *Хармиде* см.: т. 1, Феаг, прим. 25. Этот *Евтидем* фигурирует у Ксенофонта в «Воспоминаниях...» в главе «Разговор с Евтидемом о необходимости учиться» (см.: т. 1, Гипсий меньший, прим. 18). Другому Евтидему (см.: т. 1, Кратил, прим. 10) — софисту — посвящен диалог Платона. — 133.

⁹⁸ Ср.: *Гесиод*. Труды и дни 217 сл.:

Праведен будь! Под конец посрамит гордеца непременно

Праведный. Поздно, уже пострадав, узнает это глупый.

Пер. В. В. Вересаева

и *Гомер*. Ил. XX 198:

Только тогда, как случится беда, дураки ее видят.

Пер. В. В. Вересаева. — 133.

⁹⁹ Говоря о том, что *искусный трагический поэт* должен уметь сочинить и комедию, Сократ имеет в виду не только выучку и мастерство (τέχνη), которые дают возможность человеку выработать различные способности и навыки. Здесь скорее идет речь о внутреннем глубоком осмыслении жизни, которую творец (а не только выученный мастер) видит в разных аспектах, которые умеет воплотить в равной мере выразительно. С этой мыслью можно сравнить слова Пиндара из II Олимпийской оды: «Мудр тот, кто рождается постигающим многое; ученые же, обильные пусторечием, как вороны каркают непрерывно на божественную птицу Зевса» (86—89 Snell — Maehler). Совмещение трагического и комического в художественном произведении не результат «многозначности», но скорее следствие «многомыслия» (ср.: т. 1, Алкивиад II, прим. 12). — 134.

¹⁰⁰ См.: т. 1, Евтидем, прим. 1. — 134.

ФЕДР

УЧЕНИЕ ОБ ИДЕЕ КАК О ПОРОЖДАЮЩЕЙ МОДЕЛИ

Твердо встав на позицию объективного идеализма и различив вещь и идею вещи, Платон в «Федре» продолжает углублять свое учение о взаимоотношении вещей и идей. В «Пире», как мы видели, идея была истолкована как предел и тем самым уже перестала быть абсолютно отделенной от стремящихся к ней вещей, т. е. тел, душ и знаний. Однако всякий скажет, что такое толкование говорит больше об активности вещей, которые стремятся к идеям, чем об активности идей, стремящихся к вещам. «Федр» как раз и имеет своей основной задачей обнаружить *вечный круговорот идей и вещей*, в котором активны и вещи, и их идеальные прообразы. Тело, душа, знание и вообще все человеческое поведение представлены здесь в виде идеального прообраза на небе. Однако тут же дается весьма интенсивное учение о падении их на землю, т. е. о воплощении их уже в чисто земных телах со всеми их конкретно-материальными свойствами. Земная жизнь трактуется как порожденная этой небесной моделью, как стремящаяся ее воплотить и как периодически опять восходящая на то же идеальное небо. Что это учение об идее как о порождающей модели дается у Платона при помощи поэтических, риторических, драматургических и даже мифологических приемов, это после ознакомления с предыдущими диалогами Платона уже не может вызывать у нас никакого удивления. Конечно, в своих поисках логической конструкции в этом мифологическом массиве мы в значительной мере обедняем содержание диалога, но для анализа нефилософских и несистематических в смысле логики сторон диалогов Платона существует много других наук, и прежде всего история литературы.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (227a — 230e)

Сократ встречается даровитого юношу Федра, который провел утро у софистического оратора Лисия и теперь вышел прогуляться за город. Так как у Федра был с собой свиток речи Лисия о любви, то

Сократ настаивает на прочтении этой речи, для чего оба собеседника выбирают уютный уголок в афинском пригороде.

II. Речь Лисия (231a — 234e)

Доказывается, что любимый не должен оказывать больше внимания любящему его, чем не любящему. Доказательство наполнено житейскими соображениями, которые выражены в речи Лисия настолько просто, что не требуют какого-либо комментария. По поводу этой речи у Сократа и Федра возникает дружеская переналка, в результате которой Федр принуждает Сократа произнести более основательную речь о любви (234d — 237a).

III. Первая речь Сократа (237a — 241d)

1. Необходимо прежде всего определить, что такое любовь (это отсутствовало в речи Лисия), а уже потом решать вопрос о ее пользе (237a — d).

2. Любовь есть влечение либо естественное и врожденное (стихийное), либо благоприобретенное, или разумное (237d — 238b).

3. Неразумно любящий таковым же хочет сделать и своего любимца, отвращая его от философии, от общения с другими людьми и вообще от разума, делая его невеждой, способным только удовлетворить похоть любящего, не умеющим трудиться, неженкой, лишенным мужества на войне, презирающим своих близких, родственников и друзей, свое благосостояние, свой дом, свой брак, своих будущих детей, вечно подверженным падодливому приставанию со стороны любящего, а возможно, и терпящим его вероломное охлаждение (238b — 241d). Таким образом, любимец должен хорошо понимать, кто его любит, а не быть в этом неразборчивым. Не различая правдивости и безнравственности, Лисий выставил свой тезис в бездоказательной форме, поскольку любовь может быть разная (238b — 241d). Из дальнейшей беседы Сократа и Федра (241d — 243e) вытекает необходимость говорить не только о любви безрассудной и безнравственной, но и о любви положительной и возвышенной.

IV. Вторая речь Сократа (244a — 257b)

1. Из предыдущей речи Сократа вовсе не делается вывод, что нужно угождать не влюбленному, а равнодушному. Дело в том, что неистовство (а любовь и есть неистовство) отнюдь не всегда является злом, но может иметь и положительное содержание, быть «правым неистовством», т. е. подлинным божественным даром, как это и видно у древних пророков. «Неистовство, которое у людей от бога, прекрасное рассудительности, свойства человеческого» (244a — e).

2. Перечисляются типы «правильного» неистовства. Кроме гаданий и прорицаний, а также религиозного очищения существует еще третий вид неистовства — от Муз, поэтический, который гораздо выше всякой здравомыслящей (т. е. рассудочной) поэзии (245a). О четвертом виде неистовства — идеальной любви — Платон говорит ниже (ср. 249de).

3. Для углубленного понимания неистовства, которое имеет, очевидно, духовный, или душевный, а не элементарно-физический харак-

тер, необходимо точно установить само понятие души. Никакое тело не может двигать само себя, оно движется только под влиянием другого тела. Однако это значит (если мы, говоря языком философов новейшего времени, не хотим уходить в дурную бесконечность), что существует нечто такое, что движет само себя, т. е. не есть тело. А так как самодвижущее уже не нуждается ни в чем другом для своего существования, то оно не может и прекратить своего движения, т. е. погибнуть. Самодвижущее и бессмертное начало — это и есть то, что называется душой (245с — 246а).

4. Объяснение души не при помощи трудных понятий, но при помощи легко представимого подобия: душа каждого бога и человека есть колесница, везомаемая одним разумным и одним неразумным конем, а управляется она возникшим, разумом (246b); колесницы двенадцати отрядов богов движутся по небесному хребту вполне равномерно и безмятежно, колесницы же людей, т. е. души людей, имеют одного коня доброго, а другого злого, почему часто и становятся тяжелыми, падают с неба на землю и воплощаются в телах смертных и вечно ищущих людей (246с — 247b).

5. Подробное развешивание этой картины. Божественные души движутся вместе с небом, а их возникший видит то, что выше неба, т. е. истинное бытие, вечно неизменное и прекрасное, в котором пребывают справедливость-в-себе, рассудительность-в-себе, знание-в-себе и прочие добродетели (247с — е). Человеческие же души только иногда имеют возможность заглянуть в занебесное «поле истины»; и так как это дается с трудом и далеко не всем, то среди человеческих душ на небе возникают толкотня и беспорядок. Перечисляется 9 разрядов душ в убывающем порядке, в зависимости от небесных видений: философ, законопослушный царь, государственный деятель, гимнаст и врач, прорицатель, поэт или вообще подражатель, софист или демагог, тиран (248de). Все души каждое тысячелетие воплощаются в земном теле и подвергаются суду за прожитую жизнь, возвращаясь на небо только через десять таких тысячелетий. Исключение составляют лишь виведшие истинное бытие; падая на землю, они становятся философами, любителями красоты, преданными Музам и Эроту, и после трех таких перевоплощений уже навсегда остаются на небе вместе с богами, совершая обычное небесное кругообращение (249а — d). Постоянные воспоминания на земле о небесных видениях и неистовое стремление к небу — это и есть настоящее неистовство и подлинная влюбленность, выдающаяся в любимом отблеск небесной красоты. Дается подробная картина страстного состояния любящего в этом смысле (249е — 253с) с характеристикой любви на основе данного выше учения о колеснице душ (253d — 256е).

6. Заключение речи (257ab).

V. Теория красноречия на основе учения о душе (257с — 279с)

1. Вступление о важности и необходимости красноречия и о недостатках обычных его приемов (257с — 259d).

2. Правильная речь должна исходить из истинного определения своего предмета и избегать всяких только правдоподобных и приблизительных представлений об этом предмете, так как нельзя, например, убеждать приобрести коня, не зная, что такое конь и для чего он нужен, и нельзя восхвалять осла, не имея точного о нем понятия (259е — 260с). Если даже допустить, что красноречие есть искусство и

что у всякого искусства свои приемы, то даже и эти приемы не могут не нуждаться в определении того, что подлинно существует, так как иначе они сами по себе не будут способны убедить кого-нибудь в чем-нибудь (260d — 262c).

3. Иллюстрация этого на примере произнесенных речей. В речи Лисия совершенно нет определения любви; поэтому она полна случайных высказываний, то правильных, то неправильных (262d — 264e). В противоположность этому первая речь Сократа исходила из предположения низменной любви и делала все вытекающие отсюда выводы, вторая речь Сократа исходила уже из возвышенного понимания любви и произвела правильное ее разделение на четыре разновидности (265a — c).

4. Поэтому правильный метод составления речей заключается, во-первых, в «способности, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно», и, во-вторых, в «способности разделять всё на виды, на естественные составные части» (265d — 266a), а такое умение возводить частное к общему и из общего получать частное, без чего нельзя мыслить и говорить, есть *диалектика* (266bc).

5. Далее подробно говорится о необходимых частях речи в связи с теориями тогдашних риториков (266d — 267e) и вновь выдвигается тезис о необходимости предварительного определения предмета речи, для того чтобы речь была вполне убедительной, причем первое, что подлежит здесь определению, — это душа в ее единстве и раздельности (268a — 272b). Критика с этой точки зрения теории правдоподобия (268a — 274b).

6. Второстепенное значение записанного текста речи в сравнении с живым и одушевленным собеседованием (274b — 277a).

7. Общее резюме о правильном составлении речей (277b — 279b).

8. Заключение всей теории красноречия и молитва Сократа (279c).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Наше право на философско-теоретическое истолкование «Федра», и без того несомненное, подтверждается самим Платоном, который наряду со всей своей красочной поэзией и мифологией посвятил значительную часть диалога чисто теоретическому предмету, а именно теории красноречия. Принципиально это, конечно, облегчает позицию комментатора, но практически едва ли ее упрощает ввиду большой сложности основного содержания диалога.

1) Основное философско-теоретическое содержание «Федра» заключается в учении о *единстве и взаимопроникновении идеи и материи*, а также в реальной возможности нарушения этого единства и в *наличии разных степеней его совершенства*. А так как несовершенное единство идеи и материи все же остается навсегда порождением основной модели этого единства, то можно с полной уверенностью сказать, что «Федр» есть учение об идее как о *порождающей модели* для вещей. В самой простой и прозаической форме основное содержание «Федра» можно было бы передать так. Всякая вещь, имеющая какую-то идею (т. е. обладающая определенными свойствами и назначением), может воплощать ее с разной степенью совершенства. Стол, стул и дом могут в самой разнообразной степени соответствовать своему назначению, и это касается также и всех живых существ. Поэтому без всякого дальнейшего рассуждения должно быть ясным то обстоя-

тельство, что идея и материя могут вступать в общение как с большой силой совершенства, так и с малой. Но как бы ни было малосовершенно единство вещи с ее идеей, все же всякая вещь, пока она является самой собой, реализует, хотя бы и плохо, свое назначение, причем несовершенство предполагает возможным также и совершенство, как белый цвет предполагает черный, и обратно.

Но Платон далек от всякой прозы и всякую простейшую логическую конструкцию по причине своего уже хорошо известного нам созерцательно-вещественного онтологизма тут же превращает не только в поэтические образы, но и в глубокую символическую мифологию. Для него мало сказать, что всякая вещь имеет свою идею, и мало сказать о разной степени совершенства этого единства вещи с ее идеей. Вместо этого он повествует нам сначала об идеальном слиянии вещи с ее идеей и признает такое слияние только за небесными вещами и существами. А вместо того чтобы говорить о несовершенных формах осуществления вещами их идеального назначения, он говорит о падении небесных существ на землю и о воплощении их в земных, слабых и смертных телах. Это — мифология. Но для историка философии ясно, что за этой мифологией кроется простейшая логическая конструкция. Существуют полноценные и вполне отвечающие своему назначению вещи и существа, но существуют и неполноценные. Картина подлинного художника, например, рисует нам вещи весьма содержательные и глубокие, вполне отвечающие замыслу художника. Но существуют и плохие картины, лишённые этой полноценности. Так же и в реальной жизни: одни существа и вещи полноценны, другие неполноценны.

2) Гораздо интереснее и сложнее другое. Платон учит о двух родах существ. Одни, боги, навсегда связаны со своим телом (246d). А так как вечное и прекрасное для Платона — это небо с его правильными движениями, то такие идеальные существа, идеально сливающие в себе душу и тело, вечно вращаются вместе со всем небесным сводом и вечно наслаждаются созерцанием истины и красоты. Но есть другие существа — люди, чье внутреннее назначение и внешняя осуществленность этого назначения не так крепко связаны между собой; эти существа могут забывать свои небесные видения, вследствие чего их души ниспадают на землю, воплощаясь уже в земных телах.

Тут можно только спросить: от чего же зависит это возможное несовершенство? Ответ Платона вполне мифологический: воплощение душ определяется законом Адрастеи (248c). Однако с точки зрения философско-теоретической мысль Платона тут совершенно проста. Дело в том, что Адрастея — это неотвратимость, необходимость. Следовательно, если слабые души падают с неба на землю, то для нас это падение есть не что иное, как диалектика необходимости и свободы или необходимости и случайности. В результате совмещения свободы и необходимости как раз и происходит неуклонное движение душ по небесному своду и их падение на землю, равно как и их последующее возвращение опять на небо. Диалектика свободы и необходимости и составляет логическую сущность мифологии «Федра».

3) Далее, эту свою диалектическую мифологию Платон углубляет двумя весьма важными рассуждениями.

Первое рассуждение заключается в том, что он дает *диалектику души как самодвижение*, и в «Федре» это дается впервые (245c — e). Оказывается, что если всякое тело движется только под воздействием другого тела, а другое под воздействием третьего и т. д., то во избежание «дурной бесконечности» Платон конструирует такую причину, которая уже не нуждается ни в чем другом, что на нее воздействовало

бы, и которая, следовательно, есть причина самой себя, т. е. самодвижения. В этом несомненная сила платоновского аргумента. Однако, вместо того чтобы говорить о самодвижении самой же материи, Платон представляет себе это самодвижение в виде специфической, самостоятельной субстанции, а именно в виде души. Душа, по Платону, как раз и есть то, что движет само себя и движет все другое. Но тут вступает в права античная мифология, которая прямо не связана с предложенной Платоном конструкцией самодвижения. А с мифологией и спорить нечего. Для нас, однако, особенно важно в данном случае то, что Платон наконец диалектически добрался до того понятия души, которое требовалось от него основной позицией объективного идеализма. Ни в «Федоне», ни в «Шире» не было такой диалектики души, что и делало его учение о бессмертии души в «Федоне» недостаточно доказанным, а его учение о пределе в «Шире» слишком описательным. Тут впервые оказалось возможным наделить идею самодвижением, т. е. впервые дать существенную (хотя, как увидим ниже, все еще неполную) структуру объективного идеализма.

Другое важное рассуждение в «Федре», тоже существенно углубляющее объективный идеализм Платона, это — рассуждение о *тройственном составе души* (246ab, 253d). Оно у Платона вполне понятно и особого комментария не требует, но оно вносит глубокую дифференциацию в понятие души и делает вполне естественным учение о возможности падения душ с обязательным сохранением возможности возвращения душ на небо. Из рассуждения Платона видно, что он считал в душе вечным, а что временным и что он считал подлинной причиной падения душ и их обратного взлета.

4) Далее, необходимо обратить внимание на то словечко, перед которым Платон так благоговевает, но которое и для нас имеет огромное значение. Это — термин *диалектика*. До «Федры» Платон либо применял этот термин недостаточно ясно (в Евтидеме 290c диалектики — это те, кто обрабатывает знания, подобно тому как новара готовят кушанья из добычи охотников), либо понимал его как искусство собеседования, т. е. искусство задавать вопросы и отвечать на них (Кратил 390cd), впрочем, именно для получения правильного знания (Менон 75d). Что же касается «Федры», то здесь поднимается вопрос уже о самой структуре диалектического метода. Это понимание расходится с нашим в том смысле, что здесь не выдвигается на первый план принцип единства противоположностей. Диалектика определяется здесь как умение возводить все единичное и частное к общей идее и низводить ее планомерно к единичному до получения неделимых и единичных элементов (266c, 276e). При этом общая идея, составленная из частных, мыслится здесь как органическая цельность, т. е. как то новое качество, которое еще не содержалось в отдельных его элементах, взятых в отрыве от целого. Платону тут принадлежат замечательные слова (261c): «Всякая речь должна быть составлена, словно живое существо, — у нее должно быть тело с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг к другу и соответствовать целому». Здесь нет термина «диалектика», но, поскольку здесь мыслится принцип специфического единства различных противоположностей, настолько Платон фактически уже, несомненно, пользуется самым настоящим диалектическим методом. И во всех предыдущих диалогах Платон проводил диалектику, не употребляя этого термина, но если остановиться только на одном «Федре», то диалектическим нужно считать совпадение идеального и материального в каждом из богов и людей во время их небесного нутешества. Диалектическим необходимо считать также и схождение душ на низший

уровень, где совпадение идеального и материального все еще остается, хотя и в несовершенном виде, и обратный взлет душ на небо и вообще весь этот круговорот душ и тел, когда в каждой душе всегда остается нечто неизменное, однако в соединении с изменчивой материальной стихией. Наконец, вполне диалектично в платоновском «Федре» и учение о самодвижении души, несмотря на то что само понятие души требует от нас глубокой критики, поскольку связано оно не просто с диалектикой как с учением о единстве противоположностей, но и с определенным рода мифологией, правда построенной диалектически. В дальнейшем Платон еще не раз будет пользоваться термином «диалектика», употребляя его с разными оттенками, но еще чаще будет проводить диалектический метод без всякого его специального наименования.

5) Что касается специально теории красноречия, то, несмотря на ее с первого взгляда нефилософский характер, все особенности философствования Платона, которыми отличается «Федр», налицо и здесь. Требуется прежде всего точное определение предмета, о котором пойдет речь, требуется соответствие этого определения реальной действительности, или «истина» определения, и требуется ясное и рациональное разделение речи, так чтобы вполне четко было видно, где тут общий принцип и где частности, как этот общий принцип определяет все частности, чтобы можно было вполне рациональным путем переходить от общего к частному и от частного к общему. Принцип общей идеи как порождающей модели для всего частного и единичного или, если угодно, общее как закон для возникновения единичного выражены здесь с не допускающей никакого сомнения ясностью.

6) И вообще такие диалоги, как «Пир» и «Федр», где очень много поэтической мифологии и разного рода художественных приемов, как раз и доказывают, насколько ошибочно обывательское представление о платонизме как о сплошном мистицизме. Под этим последним, если исключить аффективно-ругательное употребление этого слова, понимают обычно философию иррационализма или просто собрание глупостей. Ни того ни другого невозможно найти в «Федре». Здесь, правда, очень много поэтической мифологии. Но мифология эта поражает своим рациональным характером. И в «Пире», и в «Федре» Платон как раз требует точного и ясного определения идеи, точного и ясного ее разделения на виды, точного и ясного перехода как от общего к единичному, так и от единичного к общему.

Правда, к этому необходимо прибавить другую особенность философии Платона. Свой рационализм, или, если угодно, трансцендентализм и диалектику, Платон всегда совмещает с очень живым и часто даже страстным умонастроением. Если в «Пире» этим отличалась, как мы видели выше, речь Алкивиада, то здесь, в «Федре», «идеальная любовь» преподносится в чрезвычайно аффективных и страстных тонах и доходит до крайнего физиологизма (249e — 256e). Таким образом, с одной стороны, идеальный мир у Платона поражает своим рационализмом, поскольку он состоит только из чистых и отвлеченных понятий, таких, как справедливость сама по себе, знание само по себе и т. д. (247c — e), а с другой стороны, идеальная любовь у него бурлит, клокочет, безумно рвется вперед, неистовствует. Совмещение этих двух сторон — одна из глубочайших особенностей платоновской философии.

В диалоге «Федр» всего два собеседника, мирно сидящих под платанами у почти пересохшей летом реки Илис. Это Сократ и Федр.

Тема их беседы напоминает «Пир», хотя здесь нет поисков сущности любви, но зато раскрывается ее неистовая, безумная сторона, ее роль в становлении души на путях блага и в создании подлинной философии, а не пустого красноречия. «Федр» примыкает к «Пиру» по датировке написания. События его отодвинуты приблизительно к тому времени, когда имел место и пир в честь Агафона (ок. 416 г.), т. е. когда Сократу было за пятьдесят, а Федр был еще двадцатилетним юношей, упоминаемые же в диалоге ораторы Исократ и Лисий были в расцвете сил.

В настоящем издании публикуется перевод диалога «Федр», выполненный А. Н. Егуновым и изданный в одномомнике: *Платон. Избранные диалоги*. М., 1965. Перевод заново сверен А. А. Столяровым.

¹ См.: т. 1, Евтидем, прим. 58.— 135.

² См.: Пир, прим. 16.— 135.

³ Личность *Эпикрата* недостаточно достоверна. Может быть, это тот демагог, известный взяточник и казнокрад, против которого написана XXVII речь Лисия и который упоминается у Аристофана (Женщины в народном собрании 71), а также у схоластика к этому месту. У него была комически громадная борода. *Моризий* — богатый афинянин, большой чревоугодник, принимавший на пирах в своем доме поэтов, философов, ораторов и актеров. Его гастрономические увлечения осмеивались в комедиях (схол. 227b).— 135.

⁴ Пиндар в «Истмийских одах» (I 1—3) пишет:

Матерь моя Фива,
Носительница золотого щита,
Для меня твой труд
Превыше всяких забот!

Пер. М. Л. Гаспарова.

Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980.— 135.

⁵ *Мегары* расположены приблизительно в 40 км от Афия (см. также: т. 1, Критон, прим. 16). О *Геродике* см.: т. 1, Протагор, прим. 24.— 136.

⁶ *Орифия*, дочь аттического царя Эрехтея, по преданию, была похищена северным ветром *Бореем* и унесена во Фракию (*Павсаний* I 19, 6). Геродот (VII 189) сообщает, что афиняне считали Борея своим зятем и во время бури у Евбеи принесли Орифии в Борею жертвы с мольбой сокрушить флот варваров.— 137.

⁷ В местечке *Агры* («Лóвы») находился храм Артемиды Агротеры («Ловчей»), где «некогда, придя с Делоса, охотилась Артемида» (*Павсаний* I 19, 7 // Описание Эллады/Пер. С. П. Кондратьева. Т. I—II. М., 1938—1940. Т. I).— 137.

⁸ *Фармакея* — наядя одноименного ручья.— 137.

⁹ *Холм Ароя* — ареопаг, где, по Эсхилу, происходил суд над Орестом (Евмениды) и где с тех пор, по преданию, был основан древнейший суд по делам, связанным с убийством или с оскорблением богов.— 137.

¹⁰ Сократ перечисляет целый ряд мифических существ. *Гиппокентавры*, или кентавры, — полулюди-полулошадь (Ил. I 268, II 743 сл.), *зимера* — огнедышащее чудовище, полулев и полузмея с туловищем козы (Ил. VI 180—182). Древние знали трех *горгон* — чудовищ подземного царства, самая знаменитая из которых *Медуза* («Владычица») со змеями вместо волос и взглядом, «все превращающим в камень» (*Гесиод. Теогония* 275—277). *Пегас* — крылатый конь, сын Медузы и Посейдона, появившийся из крови убитой горгоны (Теого-

ния 278—281). *Тифон* (ниже в тексте, 230а) — чудовище со ста головами, сын Геи — Земли, побежденный Зевсом (Теогония 820—868). — 137.

¹¹ В словах о *доморощенной мудрости* чувствуется насмешка над ранними философами, которым еще не была чужда мифология и которые толковали стихии и вообще чувственный мир в ее духе; например, у Анаксимена «воздух есть бог», у Гераклита «мудрость» хочет и не хочет называться Зевсом (В 32 Diels), у Парменида органы зрения называются Гелиадами (В 1 Diels), у Эмпедокла боги — космогонические силы: Любовь — Афродита и Грессина, Вражда — Эрида (В 17—20, 22 Diels), Огонь — Гефест (В 98 Diels), Вода — Нестиды (В 96 Diels). Сократа, стоявшего на принципиально новых позициях по сравнению с натурфилософами, интересует прежде всего человек. Вот почему он вспоминает изречение на храме Аполлона в Дельфах: «Познай самого себя» (см. здесь же, ниже). — 137.

¹² *Ахелой* — река в Греции, пересекающая ее с севера на юг. По мифам, «серебристолучинный» Ахелой — древнейшая река, сын Океана и Тефии, старший из трех тысяч братьев (*Гесиод*. Теогония 340), отец источника Дирки недалеко от Фив (*Еврипид*. Вакханки 519 сл.), губительниц-сирен — дочерей Мельпомены (*Аполлодор* I 3, 4) или Терсихоры (*Аполлоний Родосский* IV 895—897) и нимф (Ил. XXIV 616). — 138.

¹³ См. также: т. 1, Критон 52b. — 138.

¹⁴ Подлинность речи Лисия сомнительна. Парадоксальность темы (предпочтение нелюбящего любящему), аргументация и выводы напоминают упражнения опытных софистов. — 138.

¹⁵ *Саффо* (Сафо) — знаменитая древнегреческая поэтесса с о. Лесбос (VII—VI вв.), основательница песенной любовной лирики. Фрагменты сочинений Саффо и *Анакреонта* (см.: т. 1, Феогр., прим. 18) см. у Дилья (Diehl) и Эдмондса (Edmonds). Русск. пер. см.: *Вересаев В. В.* Поэтич. собр. соч. Т. X; *Он же*. Соч. Т. III. М., 1948; Эллинистич. поэты. М., 1963. — 143.

¹⁶ Плутарх пишет (Солон 25): «Совет давал присягу коллективную — твердо соблюдать Солоновы законы, а каждый из фесмофетов (архонты, председательствовавшие в суде) присягал особо на площади у камня, заявляя, что если он нарушит что-либо в этих законах, то посвятит богу в Дельфах золотую статую, равную своему росту» (Сравнительные жизнеописания. Т. 1—2. М., 1961—1963. Т. I). См. также: т. 1, Менексен, прим. 17. — 143.

¹⁷ Павсаний (V 1, 4) пишет, что «Кипсел, коринфский тиран, посвятил Зевсу в Олимпии золотую статую». — 144.

¹⁸ *Сладкоголосые Музы* (собственно «звонкие»: λιγυραί, что созвучно названию племени лягийцев, или лигуров, больших любителей пения) — так Музы названы в гомеровских гимнах (XVII 1 Diehl), в панах Пиндара (fr. 14, 32 Snell — Maehler), в идиллиях Феокрита (XXII 221). — 145.

¹⁹ Как указывает Гесихий, человек, охваченный поэтическим вдохновением, считался охваченным *нимфами* или Музами (см.: Hesichii Alexandrini Lexicon/Ed. M. Schmidt. Ienae, 1867. Νυμφόληπτος), вообще всякий поэт творит по какому-то безумному наитию. Ср.: т. 1, Пон, прим. 14 и 16; о *дифирамбе* см. там же, прим. 17. — 147.

²⁰ Схолиаст к данному месту приводит пословицу в следующем виде: «Сверстник радуется сверстника, старик — старика». Ср.: т. 1, Горгий, прим. 63. — 148.

²¹ Схолиаст считает эти строки пародией на «Илиаду» XXII 262—264:

Как невозможны меж львов и людей нерушимые клятвы,
Как меж волков и ягнят никогда не бывает согласия,
Друг против друга всегда только злое они замышляют.

Пер. В. В. Вересаева. — 150.

²² В полдень солнце кажется неподвижно стоящим в зените. Карпов переводит «полдень жгучий», так как σταθερά можно считать не только ж. р. прилагательного σταθερός («неподвижно стоящий»), но и (правда, с натяжкой) словом, производным от глагола σταθεῖω («жечь»). — 150.

²³ О Симмии см.: Федон, прамбула. — 150.

²⁴ *Ивик* (VI в.) — лирик из Регия (Южная Италия), автор хоро-вых песен. По преданию, убит разбойниками, злодейство которых раскрыли журавли (ср. балладу Шиллера «Ивиковы журавли»). Фрагменты Ивика см. в изд. Диля, т. II и Эдмондса, т. III. Данная строка — fr. 22 Diehl. Ср. пер. В. В. Вересаева в книге «Эллинские поэты», фр. 12. — 151.

²⁵ *Стесихор* (VII — VI вв.) из Гимеры в Сицилии — лирический поэт, автор хоро-вых песен и устроитель хоров (отсюда и его имя). К строфе и антистрофе хора добавил еще эпод, так называемый при-пев. В словаре Суда * (Στῆσιχορος) читаем: «Говорят, что он, написав хулу на Елену, был ослеплен. По велению же во сне заново сочинил Елене хвалу, палинодию (παλινοδία: букв. «обратную песнь»). — А. Т.-Г.), и вновь прозрел». Фрагменты Стесихора в т. II изд. Диля и в т. III Эдмондса. Данные стихи — fr. 11 Diehl. — 151.

²⁶ Ср.: т. 1, Хармид, прим. 29; Ион, прим. 14 и 16; Менон, прим. 46. — 153.

²⁷ В *Дельфах* было прорицалище Аполлона (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 46), в Додоне (Северная Греция, Эпир) — Зевса. В *Додоне* толкования оракула давали по шелесту листьев дуба, а в Дельфах — по предсказанию Пифии, треножник которой стоял над расселиной скалы. К этим оракулам в трудных обстоятельствах обращались не только люди по своим личным делам, но и целые государства в целях политических. Уже Гомер знает Додонский оракул, где его пророки-жрецы «ног не моют себе и спят на земле обнаженной» (Ил. XVI 233—235), а также «храм Аполлона, метателя стрел на Пифоне скалистом» (Ил. IX 405). Именно сюда перед Троянской войной приходил вождь всех ахейцев Агамемнон (Од. VIII 79—82). — 153.

²⁸ См.: т. 1, Феаг, прим. 15. — 153.

²⁹ «*Мантический*» — букв. «пророческий», «манический», «вдохновенный», «безумствующий». Рассуждения Сократа (ниже в тексте) о происхождении слов «ойонистика» (от οἰωνός — «птица») — птицегадание — и «ойоноистика» (искусственно образовано Сократом от οἰωνίζομαι — «предчувствовать» и νοεῖω — «думать») — гадание посредством ума — созвучны рассуждениям об этимологии слов в «Кратиле». — 153.

³⁰ Подробнее см.: т. 1, Горгий, прим. 80. — 154.

³¹ См.: т. 1, Кратил, прим. 41. — 156.

³² См.: т. 1, Горгий, прим. 80 (с. 812). — 157.

³³ См. там же (т. 1, с. 813). — 158.

³⁴ См.: т. 1, Менон, прим. 23. — 158.

³⁵ О теле как могиле души см.: т. 1, Горгий, прим. 45. — 159.

³⁶ Учение об *истечениях* (ἀπορροή) от предмета, которые воздей-

* Suidae lexicon graece et latine/Rec. G. Bernhardt. Holis et Bruns-
vigae, 1853.

ствуют на чувственное восприятие человека, характерно особенно для натурфилософских воззрений Эмпедокла и Демокрита. Эмпедокл пишет: «Знай, что из всех существующих предметов истекают токи» (В 89 Diels). Для Эмпедокла свет — это «тело, вытекающее из светящегося тела» (А 57 Diels); «цвета несутся к зрению истечениями» так же, как запахи, которые «суть истечения», причем «из элементов только один огонь дает истечения, другие же нет» (А 86 Diels). Демокрит, по свидетельству Теофраста, считал, что «от всего всегда происходит некоторое истечение», поэтому «мы видим вследствие вхождения в нас идолов (образов)» (А 135, 1 Diels). — 160.

³⁷ Здесь столь излюбленная Сократом игра слов. По-греч. «частица» — μέρος, «влечение» — ἵερος. Исхождение частиц можно сравнить с исхождением от предметов его «эйдолов» — отображений (см. прим. 35). По Гиппократу, благодаря жизненной силе «проникают в человека части всех частей» и «каждая же [отдельная] душа колеблется между обладанием большим и меньшим числом частиц, приобретая для себя всякие частицы» (22 С 1 Diels). — 160.

³⁸ Ср.: т. 1, Кратил, прим. 15. *Птерот* — от τό πτερόν («крыло»). О *гомаридах* см.: т. 1, Ион, прим. 6. — 161.

³⁹ См.: т. 1, Кратил, прим. 56. — 161.

⁴⁰ *Ганимед* — сын царя Троса, похищенный Зевсом и ставший на Олимпе виночерпием богов (Ил. XX 231—235) и любимцем Зевса (Ol. I 43—45 Snell — Maehler). В обмен Зевс подарил Тросу божественных коней (Ил. V 265—267). — 164.

⁴¹ Под *тремя олимпийскими состязаниями* здесь в переносном смысле понимается путь, трижды пройденный душой. Победа одерживается в том случае, если душа трижды, т. е. в течение трех тысяч лет, избирает одну и ту же истинно философскую жизнь. Ср. 248с — 249d — о переселении душ в материальные тела на земле и о суде над душами. — 165.

⁴² Душа, расставшаяся с нечистым телом, но еще проникнутая телесностью, тяжелеет, и «эта тяжесть тянет ее в видимый мир», где она, как призрак, «бродит среди надгробий и могил» (Федон 81 с). Однако души тех, кто сильно любил, получают награду за свою любовь, стремятся отрастить крылья и не сходят во мрак. — 165.

⁴³ *Покаянная песнь*, палинодия — ср. прим. 25. — 166.

⁴⁴ *Полемарх*, старший брат Лисия, и отец его *Кефал* — участники диалога Платона «Государство». См.: указ. диалог, преамбула. — 166.

⁴⁵ *Государственный муж* — возможно, Архин (см. т. 1, Меноксен, прим. 4), который был против предоставления сицилийцу Лисию афинского гражданства. Эта история рассказана Плутархом в «Жизни десяти ораторов», в главе «Лисий» (835с — 836b). *Сочинитель речей* — «логограф» (см., например, т. 1, Евтидем, прим. 58). — 166.

⁴⁶ *Излучина на Пиле*, сокращавшая путь между Навкратисом и Мемфисом, по чрезвычайно опасная, именовалась древними ефемистически «сладкой» или «доброй». Ср. например, Мыс Доброй Надежды (вместо Мыса Бур.) или Понт Евксинский — «Гостеприимный» (вместо Понта Аксинос — «Негостеприимный»). Здесь выражение употреблено в переносном смысле: государственным людям приятно писать речи, по это трудно, и они отказываются от своей задачи, боясь прослыть софистами, которых всегда порицали афинские обыватели, те самые «многие», «толпа», с чьим мнением, по Платону, Сократ никогда не считался, хотя они и могли принести большой вред. См.: т. 1, Критон, прим. 6, 11. — 166.

⁴⁷ *Творец речи уходит из театра, радуясь* — может быть, потому, что в афинском театре происходили часто заседания народного собрания. В греч. тексте *ὁ ποιητής* — слово, которое можно понимать узко — «поэт» и широко — «автор вообще». Это или прямое сравнение: он уходит «с веселием в сердце, как поэт из театра» (Карпов), или подразумеваемое: «Если предложение принято, то поэт (Dichter), полный радости, уходит со зрелища домой» (О. Апельт). — 167.

⁴⁸ *Ликург* (см.: т. 1, Критон, прим. 15), по Фукидиду (I 18), жил в IX в., по Плутарху (Ликург VII, XXXIX // Сравнительные жизнеописания. Т. 1), — в X—IX вв. О *Солоне* см.: т. 1, Менекеен, прим. 50. *Дарий I* прославился укреплением и расширением своего государства. При нем началась греко-персидская война. См.: т. 1, Менекеен, прим. 21. — 167.

⁴⁹ *Сирены* привлекали путников сладостным пением и губили их. У Гомера (Од. XII 39—54, 166—200) мимо них проплыл Одиссей, привязав себя к мачте и заткнув воском уши своих товарищей. Гомер знает двух сирен; в более позднее время считали, что их три. Когда мимо них проплыли аргонавты, заглушая их песни музыкой Орфея (*Аполлоний Родосский* IV 893—921), сирены бросились в море и превратились в скалы (Orphei Argonautica 1284—1290 Abel). — 168.

⁵⁰ *Музы* — дочери Зевса и Мнемосины; по Гесиоду — пиририйские, геликонские, олимпийские. Их девять сестер: Клио, Евтерпа, Талия, Мельпомена, *Эрато*, *Терпсихора*, Полигимния, *Уrania*, *Каллиопа*. Они богини искусства и вдохновительницы поэтов: им также ведомы правда и ложь, «что было, что есть и что будет». Они не просто поют, но славят «священное племя бессмертных», «добрые нравы богов» и «законы», следуя за «царями, достойными чести», и облегчая жизнь тем, кто «сохнет, печалью терзаясь» (см.: *Гесиод. Труды и дни* 1 сл., а также Теогония — 1—104, подробная характеристика Муз).

Среди гомеровских гимнов есть один (XXV), обращенный к Музам и Аполлону. В орфической литературе тоже есть гимн «Музам» (LXXVI). Из поздних гимнов к Музам отметим гимн «Музе» Месомеда с о. Крит (I—II в. н. э.), к которому (наряду с гимнами Солнцу и Немесиде) сохранились древние нотные знаки, на основании которых существует ряд музыкальных реставраций (Musici scriptores graeci/Rec. C. Janus. Lipsiae, 1895. P. 454—473). Знаменитый неоплатоник Прокл (V в. н. э.) тоже оставил «Гимн к Музам.» (III). Музы у него — это «свет, возносящий ввысь человеческий род». Они через «вдохновенные книги» спасают «души людей, поглощенные бездной жизни», они «опьяняют» философа «умными мифами мудрых», увлекая «душу странника к чистому свету», душу, «насыщенную медом их собственных ульев». См.: Античные гимны. См. также прим. 18. — 168.

⁵¹ Миф о *цикадах*, созданный Платоном, — взятая метаморфоза, «превращение» с этимологической, как это постоянно бывает, основой. Интересно, что этимология здесь не ограничивается узкой задачей самой метаморфозы — показать, откуда взялись цикады. Мифологема органически связана с композицией диалога. Слова Сократа: «Значит, по многим причинам нам с тобой надо беседовать, а не спать в полдень» — раскрывают суть этого мифа, подчеркивая деятельное начало в человеке, лишенном рабской или животной лениности ума, и наталкивают собеседников на дальнейшее развитие темы.

Преобразование людей в иные существа — основная тема «Метаморфоз» Овидия. Однако для него превращение человека в животное, растение, камень или ручей — следствие наказания его богами или внутренняя моральная невозможность сохранить человеческий облик.

Миф, где бы сила искусства заставила людей умирать в самозабвении и затем превращаться в цикаду, — плод неуемной фантазии Платона. Кузнечики всегда считались прекрасными певцами. Еще у Геспода (Труды и дни 582 — 584):

...на дереве сидя,
Быстро, размеренно льет из-под крыльев трескучих цикада
Звонкую песнь свою средь томящего летнего зноя.

Пер. В. В. Вересаева.

Плутарх называл кузнечиков «священными и музыкальными» (Quaest. conv. VIII 7, 3). Феофилакт Схоластик в одном из своих писем (Fr. 1) именует кузнечика «музыкантом», «охотно распеваящим песни и по своей природе очень болтливым», особенно в полуденный час, когда он «как бы оьяняется солнечными лучами», и «стрекочет певец, превратив дерево в жертвенник, поле — в театр и предлагая путникам свое музыкальное искусство» (Epistolographi graeci/Rec. R. Hercher. Paris, 1873). Рассказ этот следует платоновской традиции. Схолиаст к Аристофану (Облака 984) тоже говорит о «музыкальных кузнечиках», которые близки Аполлону. Так же как люди, которые ничего не ели, распевая, и кузнечики, облик которых эти люди приняли, по поверьям древних, ничего не едят. Артемидор в своем знаменитом «Соннике» (III 49) пишет, что «кузнечики обозначают музыкальных людей на основании рассказа о них; пища никакой для них не надо» (Artemidori Daldiani Onirocriticon, Libri V/Ed. R. Pack. Lipsiae, 1963). Аристотель (История животных IV 7, 532b 14) тоже полагает, что кузнечики питаются только росой. В известном анакреонтическом стихотворении (fr. 32 Bergk) кузнечик «пьет немного росы» и поет «как царь», «сладостный пророк жары», которого «любят Музы». Кузнечик здесь «мудрый», «рожденный землей, любитель песен, не испытывающий страданий, бескровный, почти что подобный богам». В небольшом рассказе Элиана (De nat. an I 20 Hercher) «О цикадах» говорится о «болтливости» цикад, о том, что они «питаются росой» и распевают в самую жару, «как трудолюбивые хоревты». Страбон (VI 1 9) приводит историю о том, как однажды на состязаниях кифаредов на пифийских играх, когда у победителя «одна струна лопнула, цикада вскочила на кифару и восполнила недостающий звук струны». Победитель посвятил Аполлону в родном городе Локры свою статую с цикадой, сидящей на кифаре. Многие видели в кузнечиках нечто пророческое. Так, Теофраст считал, что «кузнечики, расплодившиеся в большом количестве, свидетельствуют о годе болезней» (Theophrasti opera/Ex rec. F. Wimmer, I. Lipsiae, 1862, fr. VI 4. P. 129). — 168.

⁵² Ср. пер. В. В. Вересаева: «Слово, какое скажу я, не будет достойно презрения» — обращение Нестора к Агамемнону с советом испытать доблесть воинов, распределив их по племенам и фратриям (Ил. II 361 — 363). — 169.

⁵³ Т. е. пустыки. — 169.

⁵⁴ Плутарх (Apophtegmata laconica 233b // Moralia. Vol. II) в собрании различных остроумных ответов спартацев (19) пишет: «Когда некий оратор похвалялся искусством красноречия, один лаконец сказал: «Клянусь богами, никогда нет и не будет искусства без истины». — 170.

⁵⁵ Сократ ведет воображаемый разговор с доказательствами, персонализируя их. Ср.: т. 1, Критон 50a и прим. 12. — 170.

⁵⁶ Искусству красноречия посвящен диалог «Горгий». — 170.

⁵⁷ Упоминаются герои поэм Гомера, Нестор и Одиссей — искус-

ные ораторы. *Паламед* — сын Навплия, известный умом и проникаемостью, изобретатель мер и весов, игры в кости и шашки. См. также: т. 1, Апология Сократа, прим. 56; Гиппий меньший, прим. 4. — 170.

⁵⁸ О *Горгии* см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9. *Фрасимах* из Халкедона преподавал в Афинах риторику. Платон порицал его как софиста. *Фрагменты Фрасимаха* см. в изд. Дильса (Bd. II, cap. 85); русск. пер.: *Маковельский А.* Софисты, вып. 2. Баку, 1941. *Феодор* из Византия — софист и ритор, считался учителем Лисия (не имеет отношения к Феодору Киренаику, участнику «Тезета»). — 171.

⁵⁹ Имеется в виду *Зенон* (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 28). О *Паламеде* см. прим. 57. — 171.

⁶⁰ См.: прим. 12, а также т. 1, Кратил 408 b—d и прим. 70. — 173.

⁶¹ *Мидас* — фригийский царь, известный своей страстью к золоту, из-за которой он чуть не погиб (*Овидий.* Метаморфозы XI 90—145). Известен еще и тем, что предпочел свирель Пана кифаре Аполлона, получив в наказание от бога ослиные уши (там же 146—193). Ниже в тексте приводится *надпись*, принадлежащая либо Клеобулу из Лида, либо Гомеру (VII 153 Векбу). — 174.

⁶² Одиссей идет за нимфой Калипсо: «Быстро шагая, за нею же следом и он устремился» (Од. V 193). — 176.

⁶³ Определение *диалектика* как человека, умеющего ставить вопросы и давать ответы, см. в Кратиле 390c. О противопоставлении диалектики и эристики, т. е. спора, см.: т. 1, Менон, прим. 9. См. также: т. 1, Апология Сократа, прим. 24. — 176.

⁶⁴ О *Дедале* см.: т. 1, Ион, прим. 10. — 177.

⁶⁵ Ср.: т. 1, Апология Сократа, прим. 10. — 177.

⁶⁶ *Тисий* из Сиракуз (V в.) — ритор, ученик Коракаса, учитель софиста Горгия. Тисий и Коракас определяли риторику как «демиурга убеждения» (IV, p. 19 Walz). Они строили свои доказательства на основе «вероятности», установили технику разделения речи на части (см.: Федр 266de), заложили основы античной риторики (VI, p. 13 Walz). Как пишет Максим Плануд, «риторика появилась и возросла в Сицилии» (V, p. 215 etc. Walz). В творчестве Коракаса, Тисия и Горгия сказывается преемственность ораторских традиций, характерная для сицилийской школы. — 177.

⁶⁷ См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9. — 177.

⁶⁸ См. там же. — 177.

⁶⁹ О *Поле* см.: т. 1 Феаг, прим. 23. *Ликимний* — учитель Пола, который, как пишет схолиаст к «Федру» (267c), «разделил имена на имена в собственном смысле слова, сложные, схожие, приложения и на некоторые другие», чему он и обучил Пола. — 178.

⁷⁰ См.: т. 1, Евтидем, прим. 32. — 178.

⁷¹ Т. е. Фрасимаха. Ср.: т. 1, Евтидем, прим. 16. — 178.

⁷² См.: Пир, прим. 16. — 178.

⁷³ См.: т. 1, Феаг, прим. 13 и 17. — 179.

⁷⁴ Подразумевается софист Антифонт. *Адраст*, мифический фиванский полководец, известный своей мудростью, убедил Тесея похоронить тела павших вождей, хотивших с сыном Эдипа Полиником на Фивы. Для этого Тесей вступил в сражение с фиванцами, победил их и похоронил павших вождей в элевсинской земле. Тиртей (fr. 9, v. 8 Diehl) называет Адраста «медоустым». О *Перикле* см.: т. 1, Феаг, прим. 19. — 179.

⁷⁵ См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 27. — 180.

⁷⁶ См.: т. 1, Протагор, прим. 11. — 181.

⁷⁷ Схолиаст к этому месту «Федра» пишет, что *вож*, увидев пасту-

ха, поедającego мясо овцы, сказал: «Какой бы был поднят шум, если бы это сделал я». Возможно, что этот рассказ связан с мотивами Эзона. — 183.

⁷⁶ О трудном, но прекрасном пути, ведущем к цели, см. у Господа (Работы и дни 288—292):

Путь не тяжелый ко злу, обитает оно недалеко.
Но добродетель от нас отделили бессмертные боги
Тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога,
И трудновата вначале. Но если достигнешь вершины,
Легкой и ровною станет дорога, тяжелая прежде.

Пер. В. В. Вересаева. — 185.

⁷⁹ *Навкратис* — торговый город в Нижнем Египте. — 186.

⁸⁰ *Тевт*, видимо, бог Тот. Цицерон пишет (О природе богов III 2, 56) о пяти ликах Меркурия, причем пятый, «которому поклоняются фенетры, как говорят, убил Аргуса, по этой причине бежал в Египет и сообщил египтянам законы и письменность. Его египетское имя Тот, и так же называется у них первый месяц в году». (Философские трактаты/Пер. с лат. М. И. Рижского. М., 1985). В истории, рассказанной Сократом, есть, таким образом, доля мифологической традиции. Приводимые ниже в тексте слова о припоминании вместо памяти и мнимой мудрости вместо истинной вполне соответствуют мнению Сократа и Платона (см.: т. 1, Менон, прим. 23). — 186.

⁸¹ См.: т. 1, Алкивиад II, прим. 14. — 186.

⁸² См. прим. 26. — 186.

⁸³ *Садами Адониса* называлась зелень, высаженная в горшки к весеннему празднику бога Адониса и быстро увядающая; она символизировала кратковременность земной жизни. — 187.

⁸⁴ *Рансоды* — исполнители энических песен. — 189.

⁸⁵ См.: т. 1, Феаг, прим. 23. — 190.

⁸⁶ Характерна молитва Сократа о *внутренней* красоте, в которой так и чувствуется учение о прекрасном, благе и неотделимости добродетели от красоты. — 191.

⁸⁷ Схолиаст поясняет: «Для тех, кто щедро отдает». Пословица зародилась в Великой Греции (Южная Италия), где Пифагор учил о совместном владении имуществом. Согласно схолиасту, «Клеарх рассказывает, что, когда халкидяне с Евбеи послали в Дельфы дары Аполлону и Артемиде и спросили там, норовну ли будут распределены приношения, оракул ответил: «У друзей все общее». — 191.

ТЕЭТЕТ

КРИТИКА СЕНСУАЛИСТИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ ПОЗНАНИЯ

Собственно говоря, уже все предыдущие диалоги Платона содержали в себе критику сенсуалистических теорий. Однако критика эта была большей частью мифологической, поэтической или риторической. Выдвигалась какая-нибудь положительная концепция вроде идеи как продела или идеи как порождающей модели, причем всякая такая концепция, конечно, уже предполагала недостаточность учения о мире как о неодушевленных стихиях и учения о познании и мышлении как о пассивном и механическом отражении этих реальных стихий. Но та степень объективного идеализма, которой достиг Платон в

последних трех диалогах, требовала уже прямой критики сенсуализма; и критика эта уже не могла быть только мифологией или поэзией. «Теэтет» и является тем произведением Платона, в котором уже нет ни малейшей мифологии или поэзии, но имеется только систематическое и беспощадное раскрытие чисто логической беспомощности одностороннего сенсуализма.

Сводится эта критика, как мы сейчас увидим, к одному очень простому тезису, который, правда, можно выразить по-разному. Платон утверждает, что если есть текучесть, то это значит, что должно быть и нечто нетекучее, так как иначе оказывается непознаваемой и сама текучесть. И если есть что-нибудь относительное, то это значит, что есть и нечто абсолютное.

При этом все то, что предполагается в этих случаях как необходимое для текучести, относительности, субъективности и т. д., уже не может быть чем-то только мыслимым, т. е. требованием только мысли, которой объективно может и ничего не соответствовать. Если, например, нетекучее есть только мысленное условие возможности для признания текучести, то такое нетекучее вовсе не будет противоположностью текучего, а будет противоположно только опять-таки мысленно текучему. Если мы всерьез хотим мыслить текучее, то мы должны признать не просто мысль о нетекучем (это была бы не античная гносеология, но кантовский субъективизм), а должны мыслить нечто такое же объективно нетекучее, каким было и наше исходное объективно текучее. Развернуть всю эту беспощадную критику сенсуализма и ставит своей задачей «Теэтет».

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (142a—146b)

Встреча Евклида, известного мегарского философа и ученика Сократа, с неким Терпсионом. Евклид предлагает прочесть записанный им разговор Сократа о знании незадолго до его смерти с неким юным Теэтетом и известным киренским математиком Феодором (142a—143c). Начинается чтение Евклидовой рукописи, где изображается знакомство Сократа через Феодора с юным и даровитым Теэтетом и беседа их о мудрости и знании в самой общей форме (143d—146b). Дальше в беседе Сократа, Теэтета и Феодора и ставится вопрос о том, что такое знание в точном смысле слова.

II. Знание частное и общее (146c—151d)

Знание не есть только частное знание (например, геометра, сапожника и прочих ремесленников), потому что всякое такое частное знание уже предполагает знание вообще, как и в математике рациональные и иррациональные числа предполагают знание того, что такое число вообще (146c—148d). Интермедия о повивальном искусстве Сократа (148e—151d).

III. Знание не есть чувственное восприятие (151e—187a)

1. *Сплошная текучесть чувственности* (151e—154b). Чувственное восприятие непрестанно течет и меняется, так что невозможно

отдельный его момент сопоставить с другим моментом, и потому все оно, взятое в чистом виде, представляет собой непознаваемую нерасчлененность (или, как мы сказали бы теперь, иррациональность) (151e—152e); поэтому кроме сплошного движения в бытии должны быть также и устойчивые моменты, которые объединяются со сплошным движением (153a—154b).

2. *В условиях сплошной текучести невозможно сравнение чувственных предметов* (154e—155e). Реальное восприятие вещей основано на их сравнении между собой, а голое чувственное ощущение не дает возможности сравнивать вещи между собой (154c—155d). Поэтому тот, кто признает только чувственное ощущение, ничего не понимает в знании, будучи человеком твердолобым и упрямым (155e).

3. *Аргументация сенсуалистов с точки зрения понятия движения* (156a—160d). Все, говорят, движется. Но движение бывает двух родов — активное и пассивное. То, что мы склонны считать устойчивым и постоянным, есть лишь результат столкновения этих двух родов движения. Поэтому белого нет ни в вещах, ни в глазах, но белой вещь становится только в процессах зрения, т. е. только при столкновении физических объектов с органами нашего чувственного восприятия. Следовательно, все устойчивое в знании есть только результат всеобщего становления. Это же надо сказать о целом и частях, о прекрасном и добром и др. Везде здесь в основе только становление (156a—157d), которое, как сказано выше, взятое в своем чистом виде, непознаваемо. Выясняя природу чувственного становления и доводя его до логического абсурда, Сократ устанавливает, что нет никакой разницы между реальным становлением и тем, что кажется больному, грезящему во сне, уменьшенному и т. д. Здесь везде движение приобретает только разное содержание, в зависимости от того субъекта, который его воспринимает, но в основе здесь только становление, и больше ничего (157e—160e). Все это, по Сократу, связано с учением Гомера, Гераклита и их последователей, а именно что все течет наподобие реки; и это же самое составляет учение и Протагора, а именно что человек, т. е. человеческая чувственность, есть мера всех вещей (160d).

4. *Аргументация с точки зрения критерия знания* (в связи с иптермедией в разговоре с Феодором) (160e—163b). В дальнейшем вступает в разговор геометр Феодор и ставится вопрос, не получается ли у Протагора так, что у людей, богов, свиней и прочих живых существ одинаковое знание, что все живые существа одинаково мудры, что нельзя ни о чем спорить и что истинным для каждого является то, что ему кажется (161a—162e). Здесь в атмосфере неприужденного разговора Сократ иронически устанавливает невозможность абсолютного сенсуализма ввиду отсутствия в этом последнем какого-нибудь иного критерия, кроме чувственного восприятия. В дальнейшем Феодор отступает и снова возобновляется разговор с Теэтетом. Проводится та мысль в защиту Протагора, что в случае непонимания речи чужеземца эту речь мы и воспринимаем только чувственно, но не понимаем значения произносимых им слов. С точки зрения Протагора, чувственность и здесь продолжает быть знанием, но только знанием слышимых слов, лишенных смысла (163b).

5. *Неустойчивость знания в чувственном представлении* (163c—165e). Устанавливается, что если знание есть только чувственное ощущение, то представление о каком-нибудь предмете и тем более память о нем в отсутствие непосредственного ощущения не имели бы никакого отношения к знанию. И никаким образом они этого знания не воспроизводили бы и не сохраняли бы (163c—164e), иначе полу-

чилось бы, что один человек в одно и то же время и знает данные вещи, и не знает их (165а—с).

6. *Категориальный релятивизм правильного мнения* (166а—169с). Сократ иронически защищает Протагора, говоря, что сведение знания к чувственности вовсе не приводит к отсутствию различия между мудрым и немудрым, здоровым и больным, умственно нормальным и умственно больным и т. д. Если больному сладкое кажется горьким, то это вовсе не значит, что нет разницы между сладким и горьким, а только то, что в данном случае мы имеем дело именно с больным, а не со здоровым. Соответственно нужно рассуждать о мудром и немудром, о хорошем и плохом воспитании. Идеально истинных представлений не существует, но зато существуют представления то более, то менее истинные в соответствии с тем, что непосредственно представляется тому или другому человеку (166а—167b). Интермедия, в которой Сократ и Феодор говорят друг другу любезности и излагается прежний тезис об относительности всякого знания (167с—169с).

7. *Выводы, необходимо вытекающие из теории знания как чувственности* (169d—187а). Во-первых, истинным окажется для всякого живого существа все то, что он чувственно воспринимает. Приводятся многочисленные примеры бесконечного и всего противоречивого разнообразия знания, например у суяг, ораторов или философов; между тем эта относительность возможна только благодаря тому, что есть нечто абсолютное, которое в диалоге называется богом. Поэтому восхваляются мудрые и далекие от житейской суеты философы (169d—177b, особенно 176с).

Во-вторых, все, что кажется различным, должно иметь свой неподвижный принцип, хотя бы в момент самой этой кажимости, что особенно видно в суждениях о предстоящих полезных и вообще будущих делах. Так, если мы говорим, что человек — мера всех вещей, то, значит, мы абсолютизируем самый принцип человека (177d—179d).

В-третьих, возводя чувственность в принцип знания и проповедуя всеобщую текучесть, мы становимся людьми немслящими, что Платон блестяще характеризует на примере тех, кто делал крайние выводы из учения Гераклита, согласно которым все только течет и не стоит на месте (179е—180d), но чему противоречит учение о неподвижности всего бытия, так что оба этих принципа, подвижный и неподвижный, еще подлежат тщательному исследованию (180е—181b).

В-четвертых, логическое исследование знания как текучей чувственности приводит к тому, что мы никакого предмета не можем ни воспринять, ни назвать, потому что каждый из них исчезает в самый момент нашего ощущения его и нашего его называния. Ведь гераклитовцы признают сплошную текучесть вещей не только в количественном, но и в качественном отношении, так что каждая вещь в каждое мгновение становится все иной и иной (181с—183d). Теория всеобщей неподвижности тоже не устраивает собеседников диалога (183е—184а).

Поэтому, в-пятых, собеседники приходят к выводу, что если зрение и слух различаются между собой не только зрением и не только слухом, но какой-то третьей способностью, какой-то особой идеей или душой, т. е. умом, а уж тем более предметы умственные вроде тождества, различия, подобия и т. д. (184b—186b), и если знание вовсе не возникает вместе с чувственными ощущениями новорожденного младенца (186с), то истину вещей нельзя понять только при помощи одной текучей сущности, но необходимо прибег-

путь к умозаключениям (186de). А это приводит к мысли о том, что знание вовсе не есть чувственность, а по крайней мере правильное мнение, правильное представление или здравый смысл (187a). Однако и этого мало, чтобы характеризовать сущность знания.

IV. Знание не есть только правильное мнение (187b—201c)

Доказательство этого заключается в том, что если брать мнение именно как мнение, то ровно ничего нельзя сказать ни о его истинности, ни о его ложности.

1. *Критерий правильности или ложности мнения заключается не в процессах познания предмета, основанных исключительно на мнении* (187b—188e). После небольшой интермедии (187b—e) утверждается, что невозможно, чтобы нечто одно известное почитали за нечто другое известное, или известное — за неизвестное, или нечто неизвестное — за другое неизвестное, а между тем считается, что ложное мнение можно иметь, принимая известное не за то, что оно есть, а за другое. Отсюда делается вывод, что при исследовании возможности ложного мнения необходимо отправляться не от знания или незнания, а от бытия или небытия (188a—e).

2. *Невозможно иметь ложное мнение о несуществующем* (188d—189b), ибо о несуществующем вообще нельзя иметь какое-либо мнение.

3. *Ложное мнение как иномнение (ἀλλοδοξία)* (189b—190a): когда мнится не то, что надо, т. е. одно вместо другого. Но возможно ли иномнение? Ведь если мышление есть разговор души самой с собой и она мыслит два разных или противоположных предмета, то душа не примет один из них за другой (189b—190e).

4. *Правильное мнение вообще неопределимо без чистого знания как такового* (190a—201c). Правильное мнение не заключается ни в правильном мышлении, потому что мышление не есть мнение, ни в самом факте правильного мнения, потому что оно подобно отпечаткам на восковой доске, которая может быть то более мягкой, то более жесткой, фактически никогда не остается одинаковым, ни в соотношениях мышления и мнения, потому что это соотношение тоже вечно изменяется и содержит в себе самые разнообразные степени истинности или ложности (190a—195b). Но даже если остановиться и на одном мышлении, то и оно часто бывает спутанным и потому тоже не может считаться правильным мнением. $7 + 5$ фактически в наших расчетах мы часто можем в порядке ошибки принимать не за 12, а за 11 (195b—196c) и, владея теоретически какими-нибудь знаниями, практически пользоваться ими невпопад, т. е. пускать в ход не те знания, какие надо (196d—199b), да к тому же и не отдавать себе в этом отчета (199b—200d). Получается, таким образом, что определять знание нужно вообще без использования понятия мнения (200d—201c).

V. Знание не есть правильное мнение с объяснением (201d—210b)

1. *Объяснение в виде слов как таковых*. Объяснение, очевидно, не проето слова, потому что само правильное мнение тоже выражается словами (201d—202d).

2. *Объяснение в виде целостной структуры слов* (202e—208b). Эта

целостная структура слов не состоит из отдельных разрозненных букв или звуков, имеющих свое собственное значение (202e—203d). Очевидно, слог есть такое целое, которое уже не делится на отдельные элементы; разрозненные элементы, взятые вместе, есть все, но это все еще не есть целое (203e—204b). С другой стороны, в целом, как бы оно ни было индивидуально, нет ничего, кроме его частей. Следовательно, части целого не разрозненные и дискретные предметы, но отражают в себе то целое, частями которого они являются; стало быть, целое, собственно говоря, не делится на части, поскольку оно целиком присутствует в каждой своей части. Отсюда отдельный звук слога несет на себе смысл того слога, к которому он относится (204b—205b); и, следовательно, слог есть какая-то одна «идея», не имеющая частей, хотя эта идея и тождественна со всеми составляющими ее элементами (205b—e). А отсюда вытекает и то, что элементы целого, хотя они и лишены смысла в отношении этого целого, когда берутся разрозненно, получают полную осмысленность, когда берутся вместе с целым, подобно тому как та сотня частей, из которых состоит колесница, вовсе не есть сама колесница и тем не менее составляет вместе нечто целое, так что мы можем пользоваться этой колесницей, обращая внимание не на все ее мельчайшие части, а только на некоторые (206a—207c). Однако и с учетом всего этого правильное мнение о целом слове составится только при условии правильной последовательности составляющих его звуков. Следовательно, правильное мнение о предмете возможно только при участии в мнении подлинного знания об этом предмете (207d—208b). Общий вывод из этого анализа знания как правильного мнения к тому и сводится, что само правильное мнение и неопределимо и невозможно без чистого знания, о котором в «Тезтете» еще нет разговора.

3. *Объяснение в виде указания на отличительный признак вещи* (208c—210b). Для того чтобы отличительный признак вещи характеризовал самое вещь, уже надо знать самое вещь. Если же мы не знаем вещи, то привлекаемые нами для ее характеристики признаки ни к чему индивидуальному не относятся и оказываются общими и разрозненными понятиями, приложимыми к чему угодно. Но различие одной вещи (в ее подлинной индивидуальности) и другой вещи есть уже не правильное мнение, но знание.

VI. Заключение (210cd)

Формулируются три основных неправильных понимания знания — как ощущения, как правильного мнения и как правильного мнения с объяснением (210a). В конце еще раз о повивальном искусстве Сократа и о его вызове в суд по доносу Мелета (210cd).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

«Тезтет» пользуется весьма понятными и во многом неопровержимыми аргументами, которые, правда, надо еще уметь выделить из сложной ткани диалога.

1) Невозможность сводить знание к простой чувственности доказывается при помощи простой и понятной аргументации, которую мы и старались формулировать в композиционном анализе. Действительно, все чувственное находится в непрерывной текучести. Следовательно, в нем нельзя отделить один момент от другого, нельзя одно с другим сравнить и одно другому противопоставить. Это раз (151e—

155e). Но если это действительно так, то тут не помогут никакие попытки, например, противопоставить один вид движения другому для объяснения устойчивых элементов знания. Ведь все движения с точки зрения крайнего сенсуализма совершенно одинаковы и неотличимы друг от друга. Нельзя будет также и умного противопоставить глупому, здорового — сумасшедшему или человеческое знание о мире — знанию свиньи, и вообще раз всерьез в основе всего чувственности, то это значит, что у нас нет ровно никаких критериев в процессах познания и ничего мало-мальски устойчивого мы все равно познать не сможем (156a—169c). Все это прекрасно резюмирует сам же Платон (169d—187a): текучая непрерывность возможна только тогда, когда есть нетекучая прерывность; относительность, а тем более всеобщая относительность чувственного знания предполагается, что есть нечто абсолютное; если человек как субъект есть мера всех вещей, то, значит, есть и объективные критерии для познания вещей, потому что субъект возможен только тогда, когда есть объект; а если субъективный принцип человека как меры всех вещей трактуется как единственно правильный, то по крайней мере самый этот принцип перестает быть относительным и становится уже чем-то абсолютным. Вся эта аргументация Платона совершенно неопровержима, как бы ни относиться к его учению об идеях (которое здесь, кстати сказать, не излагается).

2) Защитникам сенсуализма приходится хвататься не за элементарную чувственность, но за чувственные представления, или мнения, и в них искать критерия знания. Аргументы Платона против этого типа сенсуализма тоже неопровержимы (187b—201c). В самом деле, если чувственность есть сплошная текучесть, то и те мнения, которые ее отражают, тоже сплошь текучи, нерасчленимы и не есть знание. Чтобы ухватиться за какое-нибудь мнение, надо, по крайней мере в момент фиксации соответствующего предмета, вносить в эту общую текучесть нечто нетекучее, что отличило бы данный предмет от другого предмета и, следовательно, что отличило бы данное мнение от другого мнения. Тем более это необходимо, если мы говорим о знании не просто как о мнении, но как о правильном мнении. Откуда эту правильность мнения взять? Очевидно, взять ее можно, только фиксируя соответствия субъективного мнения какому-нибудь объекту. Но и эта фиксация ничего о правильности мнения не говорит. Всякая правильность предполагает ту или иную точку зрения на предмет, т. е. критерий правильности. Но если все непрерывно течет и из этой сплошной текучести мы, допустим, выхватываем какие-нибудь нетекучие моменты, то при отсутствии всякого критерия знания мы не в состоянии считать одно мнение более правильным, чем другое. Если врач констатирует болезненное состояние какого-нибудь физического органа, то, как бы подробно и как бы расчлененно он ни изображал нам этот орган, все равно считать, что он находится в болезненном состоянии, врач может, только если знает этот орган в его здоровом состоянии, т. е. если имеет критерий для определения болезни, иначе его мнение об этой болезни, как бы оно правильно ни было, далеко еще не есть знание этой болезни. Поэтому учение о знании как о правильном мнении страдает как невозможностью зафиксировать это мнение в виде чего-то устойчивого и относящегося к знанию, так и отсутствием критерия для объяснения самой правильности.

3) Следовательно, знание, которое есть знание только в случае своей истинности, так или иначе требует для себя критерия уже не текучего, не относительного и не просто смыслового. Стало быть, остается только определить, что же это за смысл, наличие которого в

чувственных ощущениях и представлениях может и вообще их так или иначе оформлять и в частности делать их истинными? В пределах «Тезета» Платон и по данному вопросу продолжает критиковать существующие взгляды и в положительном смысле пока здесь ничего не утверждает. Этот смысл, очевидно, не заключается просто в употреблении слов, потому что и всякая ложь также выражается словами. Но этот смысл не заключается и в структуре употребляемых слов. Правда, для крайних сенсуалистов здесь тоже нет никакой проблемы, так как для них всякое слово или речь состоит из разрозненных звуков, и больше ничего. Однако даже если бы они и признали, что слог, слово, предложение и вообще всякая речь не есть просто набор звуков, но звуки эти составляют неделимое целое, то и такого рода представление о речи ни в каком случае не может явиться критерием знания о ней, поскольку и во всяком ложном предположении и суждении целое больше механической суммы своих частей (201d—208b). Остается смысл критерия знания искать в совокупности признаков данного предмета. Однако приписывать те или иные признаки предмету можно только тогда, когда имеется самый предмет и его точная фиксация в сознании. Значит, критерий истины и лжи выше простого употребления слов как таковых и выше определения их структуры, а также выше приписывания разрозненных признаков обозначаемым ими предметам (208c—210b). С точки зрения Платона, таким критерием знания и является то, что он называет идеей, или эйдосом. По теории этих «идей» в «Тезете» нет.

«Тезет» задуман Платоном как воспоминание о далеком, возможно тридцатилетней давности, разговоре (датировка диалога — примерно 369 г.) между старым уже Сократом, Феодором Киренским и юным Тезетом накануне судебного процесса над Сократом.

Евклид, основатель мегарской школы, еще в юности был близок к Сократу и даже во время пограничных столкновений по ночам ходил его слушать из родного города в Афины. Он записал со слов Сократа, по горячим следам, разговор между Сократом, Феодором и Тезетом, многократно его уточняя, восстановил полностью, и теперь, в дни Коринфской войны, ему представился случай вызвать к жизни давнишнюю беседу. Евклид только что повстречался с тяжелораненым и больным Тезетом, теперь уже человеком зрелых лет, которого везли из Коринфа через Мегару в Афины. Евклид делится своими впечатлениями об этой встрече с Терсионом, своим старым другом, присутствовавшим вместе с ним при кончине Сократа (Федон 59c). Нахлынувшие воспоминания и просьба Терсиона показать рукопись беседы Сократа и Тезета приводят друзей в дом Евклида, где по их просьбе слуга читает друзьям почти буквально сделанную в чисто диалогической форме запись.

Экспозиция «Тезета» вся построена на живых и реальных ассоциациях. В ней нет ничего надуманного. Воспоминание о беседе тридцатилетней давности логически вполне оправданно. Встреча с Тезетом всколыхнула в друзьях далекое прошлое. И совершенно естественно, что его никак нельзя было восстановить во всех подробностях только по памяти. Отсюда умелый прием Платона с чтением рукописи, некогда одобренной самим Сократом.

Из действующих лиц экспозиции Терсион нигде, кроме как у Платона, не упоминается. О Евклиде пишет Диоген Лазерций (II 106—112). Это тот самый глава мегарской школы, который после смер-

ти Сократа пригласил в свой город многих последователей погибшего философа (в том числе Платона), опасавшихся мести тиранов. Евклид воспринял учение элеата Парменида, которое он довел до крайности, а школа Евклида получила название мегарской, эристической, позднее — диалектической ввиду применявшегося в ней вопросно-ответного метода.

Феодор Киренский — известный математик, знаток геометрии, астрономии, музыки, которого некогда слушал Платон (*Диоген Лазерций* II 103) — участник еще двух диалогов, «Софиста» и «Политика».

Тезтет, сын Евфрония, — здесь еще совсем мальчик, удививший Сократа своими способностями и оправдавший впоследствии похвалы проницательного старика, став человеком не только ученым, но благородным и мужественным. Тезтет по традиции считается философом, астрономом и математиком, учеником Феодора Киренского и Сократа. Деятельность его протекала в Гераклее Понтийской после Пелопоннесской войны. Возможно, что, вернувшись в Афины, он преподавал математику в платоновской Академии, что заставило соединить его имя с Платоном, а также с пифагорейцами (58 В 1 Diels). Он первый сконструировал «пять твердых тел» (см.: *Suidae lexicon... Θεαίτητος*) и, видимо исходя из пифагорейской теории несоизмеримости диагонали и стороны квадрата, изучал иррациональные числа (см.: *Sachs E. De Theaeteto Atheniensi Mathematico. Berlin, 1914. S. 10; Она же. Die fünf platonischen Körper. Berlin, 1917. S. 88—119*).

Перевод Т. В. Васильевой заново сверен И. И. Маханьковым.

¹ Здесь, видимо, идет речь об одном из эпизодов многолетней Коринфской войны, когда в 369 г. афижане, союзники Спарты, послали свои войска во главе с Ификратом на Истм против фиванцев. — 192.

² *Эри* вблизи Элевсина — место, где, по преданию, Плутон похитил Кору (*Павсаний* I 38, 5). — 193.

³ *Кирена* — город в Киренаике (Северная Африка), родина математика Феодора, философов-гедонистов Аристиппа и Анникерида, стоика Карнеада, поэта Каллимаха, географа Эратосфена. — 193.

⁴ Указание на *портик* свидетельствует о том, что диалог происходил в палестре. — 194.

⁵ *Суниец* — житель Суния, южной оконечности Аттики с храмом Афины. — 194.

⁶ Речь идет о детской *игре в мяч*, когда, как указывает схолиаст к Платону, побежденного усаживали на осла. Видимо, об этой игре читаем у Гомера (Од. VIII 371—376):

Взяли тотчас они в руки пурпуровый мяч превосходный;
Был этот мяч изготовлен для них многоумным Полибом.
Мяч тот, откинувшись сильно, один под тенистые тучи
Быстро бросал, а другой, от земли подскочивши высоко,
Ловко ловил его прежде, чем почвы касался ногами.

Пер. В. В. Вересаева. — 196.

⁷ *Сократ*, товарищ Тезтета, фигурирует у Платона в «Софисте» (218b) в качестве безмолвного персонажа. В «Политике» (257d) он вступает в разговор вместо утомившегося Тезтета. О. Апелът считает, что именно об этом Сократе упоминает Аристотель в «Метафизике», когда пишет: «И то сравнение живого существа [с медным кругом], которое обычно делал младший Сократ, неправильно: оно уводит от истины и заставляет считать возможным, чтобы человек был без частей тела, как круг без меди» (VII 11, 1036^b 24—28). — 198.

⁸ *Сторона квадрата*, [площадь которого выражена продолговатым

числом], т. е. иррациональная сторона квадрата. Текст 147d—148b у многих комментаторов вызывал разного рода сомнения, которые можно преодолеть, только если принять во внимание следующее главное обстоятельство. Как бы ни понимать употребляемые здесь Платоном термины, во всяком случае ясно одно: если разных знаний много, то это значит, что есть некое знание вообще; если в геометрии имеются квадраты и прямоугольники, то это возможно только потому, что есть некая четырехугольная фигура вообще, и если существуют разные типы чисел, то это значит, что есть число вообще. Числа и фигуры привлечены здесь для иллюстрации этой мысли Платона относительно знания. Впрочем, здесь, возможно, содержится намек на некий способ доказательства несоизмеримости отрезка длиной \sqrt{n} (где n — неквадратное число) с единичным отрезком.

Термин *dynamis*, который использует здесь Платон, имеет несколько математических значений: квадрата, квадратного корня, стороны квадрата, степени. Об употреблении этого термина Платоном см. книгу французского исследователя Ж. Суйе (*Souilhé J. Etude sur le terme dynamis dans les dialogues de Platon. Paris, 1919.*) — 198.

⁹ *Сын повитухи* — Сократ, сын Фенареты, как известно, называл свое искусство диалектики майевтикой, т. е. «новивальным искусством», которое помогает рождению правильного знания. — 200.

¹⁰ Богиня-дева *Артемиды* в греческой мифологии объединялась с Илифиями — божествами, помогавшими женщинам при родах, и сама послала имя Артемиды-Илифии (*Геродот IV 34—35*). См. также: Пир, прим. 76. — 200.

¹¹ О духовном рождении с помощью диалектики см.: Пир 208c — 210e. — 201.

¹² О каком *боге* здесь идет речь, не совсем ясно. Этот бог не может быть гением (Даймоном) Сократа (ср.: т. 1, Апологии Сократа, прим. 29, 34), ибо гений только накладывал запрет, но никогда не побуждал к действию. Правда, Сократ говорит в «Апологии» (21, 23) о своем исследовании человека как о служении богу, имея в виду Аполлона Дельфийского. В «Федоне» (85b) Сократ считает себя таким же служителем Аполлона, как и лебеди: ведь его «владыка наделил даром пророчества не хуже, чем лебедей», — и потому так спокойно растается с жизнью. — 202.

¹³ См.: т. 1, Феаг. прим. 30; а также Ллахет, преамбула и прим. 1. — 202.

¹⁴ О чувственной основе *знания* учил Протагор. Однако в противоположность натурфилософам он отрицал возможность объективного познания из-за текучести чувственного мира (A 16 Diels). Ср.: Аристотель о досократиках в «Метафизике» (IV 5, 1009b 1—15). — 203.

¹⁵ Положение Протагора (см.: т. 1, Евтидем, прим. 32), исходящее из признания текучести материи (см. прим. 14), было связано с релятивизмом, который был свойствен гераклитовцам и раскрытником Платоном в «Кратиле» (44a—d). — 203.

¹⁶ *Хариты* — дочери Зевса и Океаниды Евриномы, богини вечной юности и дружеского расположения. По Гесиоду (Теогония 907—911), их три сестры — Евфросина («Благая радость»), Аглая («Сияющая») и Талия («Цветущая»). В комедии Аристофана «Облака» (773) Сократ также клянется Харитами. — 204.

¹⁷ О *Пармениде* см. прим. 48, а также: Софист, прим. 19; ему и Протагору посвящены одноименные диалоги; О *Протагоре* см.: т. 1, Евтидем, прим. 32; о *Гераклите* — т. 1, Гиний большой, прим. 21; об *Эмпедокле* — т. 1, Менон, прим. 12; об *Эпихарме* — т. 1, Горгий, прим. 58; см. также: Протагор, прим. 42; Федон, прим. 18. Все они

признавали вечное становление материи в единстве составляющих ее разнородных элементов. К ним причисляет Сократ и Гомера, у которого Гера как будто отправляется в гости к своим родителям — *Океану* и *Тетии*, имевшим бесчисленное потомство Океанид и речных нимф (Ил. XIV 201, 302). Здесь (см. ниже в тексте) Океан и Тетия — символы воды, т. е. вечного движения и изменчивости. — 204.

¹⁸ У Гомера Зевс похвалится, что боги не сумеют низринуть его с неба, даже если все до одного ухватятся за *золотую цепь*, подвешенную между небом и землей (Ил. VIII 18—22). Сам же Зевс может повлечь за собой этой цепью, обвязав ее вокруг Олимпа, землю и море, так что «весь мир на цепи той повиснет» (23—27). Согласно Сократу, золотая цепь — это Солнце, ибо оно устойчиво и вечно пребывает на своих неизменных путях. Недаром Гераклит писал (В 94 Diels): «Ибо Солнце не преступит положенной ему меры. В противном случае его постигнут Эринии, блюстительницы правды», т. е. Солнце движется по неизблемым законам, которые в лице Эриний бдительно следят за ним. Элий Аристид в речи «К Зевсу» (5, 1—5) философски толкует золотую цепь Зевса как «излияние» и эманацию в виде нисходящего от владыки мира сонма богов. Ф. Крейцер счел необходимым сделать ссылку на Гомера в § 97 «Первооснов теологии» Прокла, где говорится, что «всякая причина, первоначальная для какого-нибудь ряда, уделяет данному ряду свое свойство». Крейцер полагает, что образ «ряда» (σειρά, что соответствует лат. catena, русск. — «цепь») перенесен в философию говорювскими экзегетами. Отсюда можно сделать вывод, что Зевс, держащий в своих руках золотую цепь, уделяет ей ряд своих свойств. Говоря словами Прокла, то, чем является он первично, «этим самым данный ряд является ослабленно»; «он даст всему одну идею, согласно которой оно и упорядочено в один и тот же ряд». Таким образом, Зевс концентрирует в себе божественную силу, которая эманурует в его порождениях уже ослабленно, почему все боги и не в силах одолеть владыку мира. Зевс — идея, упорядочивающая нисходящий от него ряд богов. Доддс в своем издании «Первооснов теологии» Прокла (*Proclus. The Elements of Theology/ A Revised Text with Transl., Introd. and Comm. by E. R. Dodds. 2ed. Oxford, 1964*) оставляет без внимания § 97 и ссылается на Гомера в комментарии к § 21, где выставляется тезис, что «всякий разряд, ведущий начало от монады, эманурует во множество, однородное с монадой, и множество каждого разряда возводится к одной монаде». У Прокла монада, представляющая собой начало, рождает множество. Поэтому один ряд и один разряд переходят от монады во множество. Доддс считает, что термин «ряд» пришел от Гомера через орфиков к неоплатоникам (op. cit., p. 208).

Некоторые современные толкователи Гомера видели в золотой цепи Зевса довольно прозаический образ монархического правления, где вся власть сосредоточена в руках одного человека (*Buffiere F. Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris, 1956, p. 349*). — 205.

¹⁹ Имеются в виду слова Иннолита (*Еврипид. Иннолит 612*): «Язык мой клялся, а сердце нет», отражающие, видимо, одно из распространенных софистических ухищрений самооправдания. — 207.

²⁰ Ср.: Аристотель в «Метафизике» (I 2, 982b 14—20) о созерцательном, а не действительном характере науки, «занимающей» рассмотрением первых начал и причин». На данное место из «Тетаста» сослались неоплатоники, например Прокл и Олимпидор в своих «Комментариях к «Алкивиаду I»» (см.: *Initia philosophiae ac theologiae ex Platonici fontibus ducta, sive procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem Comment/Ed. F. Creuzer. Vol. I—III. Francofurti*

а. М., 1820—1821). Толкуя слово θαυμάζειν («удивляться»), Олимпиодор пишет (р. 24): «Это выражение употребляется для рассмотрения, так как начало всякой философии — удивление. Удивляясь, ведь мы идем от «чего» к «почему». Философствовать — значит отдавать себе отчет в причинах сущего, если только философия — это познание сущего или само сущее. В связи с этим богиня-вестница Ирида [«Радуга»], дочь Тавманта, [«Удивляющегося», см.: *Гесиод*. Теогония 265 сл., 780], есть символ философии», так как, продолжает Олимпиодор (р. 25), «она вопрошает о сущем». Противоположную позицию занимает Демокрит, который, как «и все другие философы», по словам Страбона, восхваляет «это свойство — не изумляться» (68 A 168 Diels). «Неудивление» Демокрита, по мнению Климента Александрийского, есть не что иное, как автаркия Гекатея, или психагогия Аполлодора Кизикийского, или акатаплексия Навсифана (B 4 Diels), т. е. оно указывает на невозмутимость человека перед лицом окружающего мира. — 208.

²¹ Здесь Платон имеет в виду философов-сенсуалистов, которые признавали наличие только чувственных вещей. В «Софисте» (246a—c) Платон устами элейского гостя дает живописную характеристику двух противоположных направлений, одинаково чуждых самому Платону, — те, кто непосредственно выводит бытие из физических ощущений, и те, кто, как мегарцы, начисто отделяет идеи от тела. Именно к крайностям мегарской школы можно отнести слова Аристотеля о «неподвижных сущностях» (Метафизика XIV 4, 1091b 13) и об «обособленном существовании идей» (Метафизика XIII 4, 1078b 30 сл.). — 208.

²² Платон выступает здесь против наивного сенсуализма с его приматом отдельного ощущения. — 213.

²³ См. прим. 14 и 17. — 214.

²⁴ Схолиаст так поясняет это место: на пятый день после рождения ребенка помощницы при родах, очистив руки, «бегают с младенцем вокруг очага, дают ему имя, а друзья, родственники и просто близкие посылают ему дары». См. также прим. 9. — 215.

²⁵ Известно сочинение Протагора под названием «Истина». Намек на это есть выше (152c), где говорится об истине, которую Протагор открывал только посвященным. *Кинокефал* (собакоголовый) — порода обезьян. — 215.

²⁶ Фукидид (I 6, 5) писал, что лакедемоняне первые в гимнастических состязаниях «выступали обнаженными в присутствии других», согласно же Эллиану (Пестрые рассказы III 38), афиняне «первые ввели гимнастические состязания обнаженных и натертых маслом противников». — 216.

²⁷ *Протагор*, по словам Цицерона, высказал следующее положение: «О богах я не могу утверждать ни что они существуют, ни что их нет», за что он был изгнан, а книги его сожжены в народном собрании (A 23 Diels). Диоген из Эноанды пишет (там же), что Протагор стремился избежать прямолинейности атеиста Диагора, но по существу отрицал богов. Ср.: A 3, 12; B 4 Diels — одна и та же мысль Протагора, переданная разными источниками (Гесихий у схолиаста к «Государству» Платона. Секст Эмпирик, Диоген Лаэртский, Евсевий). — 217.

²⁸ Сократ противопоставляет философов-диалектиков *спорщикам-софистам* (см.: т. 3, Государство V 454). См.: т. 1, Менон, прим. 9. — 219.

²⁹ См.: т. 1, Аналогия Сократа, прим. 11. — 219.

³⁰ Платон не раз сравнивает спорщика-софиста с легковооружен-

ным воином (*пелтастом*), пращником или кулачным бойцом (см.: т. 1, Горгий 456de). — 220.

³¹ Т. е. Тезет. — 221.

³² *Скирон* — разбойник, сбрасывавший путников со скалы в море, сам погиб от руки юного Тесея (см.: Федон, прим. 5). — 224.

³³ *Антея* — сын Земли и Посейдона, великан в Ливии, убивавший всякого чужеземца и сам задушенный Гераклом, который оторвал Антею от земли, откуда тот черпал силы (*Аполлодор* II 5, 11). — 224.

³⁴ *Ирония Сократа*. О *Геракле* см.: т. 1, Лисид, прим. 7; о *Тесее* — Федон, прим. 5. — 224.

³⁵ Имеются в виду стихи Гомера: «Ведь потому-то так много врагов и набилось в дом к нам» (Од. XVI 124). — 226.

³⁶ Протагор ко времени беседы Сократа и Федона уже умер (410—405). Здесь имеется в виду внезапное появление тени умершего, как в афинском театре. — 227.

³⁷ См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 26. — 229.

³⁸ О неспособности философов заниматься общественными делами см.: Горгий 484c — e. В «Государстве» Платон пишет, что занимающиеся долго философией выходят «большею частью людьми странными, чтобы не сказать негоднейшими»; причем многие из философов «делаются бесполезными для общества» (VI 487cd). — 229.

³⁹ *Водяные часы* — клепсидра, по которым измеряли время в суде. — 229.

⁴⁰ Пословица, как отмечает схолиаст к «Тезетету», направлена против многознающего и опытного в делах. — 230.

⁴¹ Цитата из Пиндара: fr. 292 Snell — Maehler. — 230.

⁴² Рассказ о *Фалесе*, наблюдавшем звезды, есть у Диогена Лаэртция. О Фалесе как об астрономе сообщает Тимон в своих «Силлах». На статуе Фалеса в Милете есть надпись, свидетельствующая о том, что к нему относились как к старейшему из астрономов (см.: *Диоген Лаэртций* I 34). — 230.

⁴³ Признак благородного и воспитанного человека — умение изящно набросить *плащ* на правое плечо. Ср. у Аристофана (Птицы 1567—1573): эллинский бог Посейдон говорит варварскому богу Трибаллу: «Ты что ж на левое плечо накинул плащ? На правое направо его по правилам. Беда с тобой!.. Урод в послы богами избирается!.. Доселе я таких богов не видел неотесанных». — 232.

⁴⁴ Платон не раз говорит, что все происходящее от *богов* — благо. Ср., например, Государство X 613a. — 232.

⁴⁵ Сократ метафорически говорит о «постукивании», т. е. о проверке добротности глиняных сосудов. Ср.: т. 3, Филеб 55 c: «Обстучим же все это потщательней, не дребезжит ли тут что-нибудь». — 236.

⁴⁶ И *Гераклитовцы*, и *эфесцы* — ученики и последователи Гераклита из Эфеса (см.: т. 1, Гиппий больший, прим. 21). — 236.

⁴⁷ См. прим. 17. — 237.

⁴⁸ *Мелисс* (V в.) — ученик Парменида, элеат, автор сочинения «О природе, или О сущем» (A 4 Diels). *Парменид* (ок. 515 — ок. 544), глава элейской школы, учил о Едином как вечно сущем бытии, неподвижном, однородном, неделимом и законченном в себе (B 8 Diels), противопоставляя это бытие становлению и кажущейся текучести материи (A 22 Diels). — 237.

⁴⁹ Имеется в виду обращение Елены к Приаму (Ил. III 172):

Свекор мой милый, внушаешь ты мне и почтенье и ужас.

Пер. В. В. Вересаева. — 241.

⁵⁰ Сократ, по преданию, в ранней молодости слушал Парменида.

Об этом у Платона — Софист 217 с; см. также: Парменид, преамбула. Однако поздняя античность сомневалась в этом. Макробий (указывая на вольности, которые допускал Платон) писал в своих «Сатурналиях» (I 4): «На самом деле Парменид настолько старше Сократа, что детство последнего едва захватило старость Парменида. И однако, они беседуют на темы очень трудные» (A. Th. Macrobian Saturnalia / Ed. I. Willis, I. Lipsiae, 1963).— 241.

⁵¹ В *деревянном* копе, с помощью которого греки взяли Трои, были спрятаны воины, каждый из которых самостоятелен в своих чувствах, но все они вместе составляют единство идеи и воли (Од. VIII 492—520).— 242.

⁵² *Мнемосина* («Память») — *мать Муз* — именуется в «Теогонии» Гесиода «царицей» (54), «пышноволосой» (915), родившей Зевсу Муз, «в золотых диадемах ходящих» (916).— 251.

⁵³ Платон здесь нарочито употребляет гомеровское слово *καρά* вместо обычного классического *καρδία* ради созвучия со словом *κρῆρός* («воск»).— 255.

⁵⁴ У Гомера говорится о «косматом сердце» Пилемена (Ил. II 851) и о «косматом сердце» Патрокла (XVI 554). «Волосатое сердце» здесь употребляется синекдохически вместо «волосатая грудь». Собственно говоря, Гомер имеет в виду мощную волосатую грудь героя, как, например, в Ил. I 188 сл.:

...И яростный гнев охватил Ахиллеса.

Сердце в груди волосатой меж двух колебалось решений...

Пер. В. В. Вересаева.

Для Сократа же это метафора — невосприимчивое, жестокое сердце.— 255.

⁵⁵ Схолиаст к «Тезтету» пишет, что проводник через реку вброд на вопрос о том, какова глубина воды, отвечал: «Сама покажет».— 262.

⁵⁶ Имеются в виду гласные звуки.— 265.

⁵⁷ О различении *букв* см.: т. 1, Кратил 424cd, их характеристику — 426c — 427c.— 265.

⁵⁸ Труды и дни 456:

Но ведь в телеге-то сотня частей.— 270.

⁵⁹ См.: т. 1, Горгий, прим. 77; см. также комедиографов Магнета и Менаандра.— 273.

⁶⁰ Сократ должен был предстать перед архонтом-басилевсом, к которому обычно поступали обвиненные в бесечности. О *Мелете* и его доносе на Сократа см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 1.— 274.

СОФИСТ

ДИАЛЕКТИКА БЫТИЯ И НЕБЫТИЯ КАК УСЛОВИЕ ВОЗМОЖНОСТИ РАЗЛИЧЕНИЯ ИСТИНЫ И ЛЖИ

Диалог «Тезтет», критиковавший философию чистой текучести, пришел к выводу о том, что для знания кроме сплошной чувственной текучести необходимы еще особого рода критерии, которые позволяли бы как отличать одну вещь от другой, так и мыслить прерывные образы или понятия, что необходимо для понимания самой текучести. Однако, придя к такому важному выводу, Платон в «Тезтете» не стал разрабатывать его, а только постулировал его как необходимый прин-

ции знания. В «Софисте» этот познавательный критерий обсуждается уже специально. При этом Платон не останавливается на отдельных случаях или видах выявления истины или лжи. Он хочет овладеть этими понятиями в их окончательной, т. е. предельной, значимости. Для такого подхода уже мало констатировать различные факты истины и лжи, значительные или незначительные, нужно взять эти категории в их универсальном значении. Что же касается истины или лжи в их псевдоуниверсальном значении, то во времена Платона они были выдвинуты по преимуществу софистами. Ведь софист, согласно мнению Платона, не просто тот, кто кого-нибудь обманывает, пусть даже для корыстных целей. Протагор говорил, что никакой лжи вообще не существует, а существует только истина. Это было нужно ему для того, чтобы доказывать истинность любой лжи. Такое универсальное и, с точки зрения Платона, псевдоуниверсальное понимание истины и лжи он как раз и критикует в «Софисте».

Конкретнее говоря, нужно было доказать, что существует не только истина, но и ложь и что вполне возможно опровергать истину, но, конечно, ради целей лжи. «Софист» наполнен разными определениями самого понятия софиста. Но все эти определения — предварительные и неполные. Полнота аргументации возможна, по Платону, только тогда, когда мы, забыв всякие частности, будем говорить об истине и лжи как таковых. Но истина как таковая есть указание на какую-то реальную действительность, а ложь есть указание на то, чего нет, т. е. на несуществующее, или на небытие. Таким образом, получается, что, рассмотрев бытие и небытие как таковые, мы тем самым находим и критерии для отдельных высказываний о чем-нибудь частично истинном или о чем-нибудь частично ложном. Но в человеческой жизни истина и ложь перемешиваются между собой, поскольку истина часто отрицается, а ложь часто утверждается. Такое положение дела, по Платону, возможно только как извращение подлинного соотношения самих категорий истины или лжи, бытия или небытия. Это соотношение бытия и небытия в их идее Платон в данном случае называет «диалектикой». Отсюда становится ясным и то, что основная и существенная тема «Софиста» есть тема, посвященная диалектике бытия и небытия как условию возможности различать истину и ложь.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (216a—218b)

Встреча Феодора Киренского, гостя из Элеи (по имени он не называется), Тезета и Сократа. Из трех главных проблем, которые интересуют собеседников, а именно из вопросов о том, что такое софист, политик и философ (217a), собеседники приходят к выводу о необходимости прежде всего определить, что такое софист.

II. Первоначальные частичные определения софиста (218e—236e)

1. *Софист есть рыболов или, точнее, охотник за богатыми юношами при помощи искусства убеждения* (218e—223b). Искусство удить рыбу относится к искусству приобретающему, а не творческому (219a—d), к искусству подчинения себе, а не меновому (219de), к ис-

кусству не борьбы, а охоты (219e) за одушевленными существами, т. е. животными (219e—220a), а именно за плавающими в воде, но не сухопутными (220a), т. е. водными (рыболовство), которых ловят при помощи удара, а не сетей (220b—d), и не воздушными (птицеловство) (220b), днем, а не ночью (220d), при помощи крючков (220de), снизу вверх, а не наоборот (221a). Итог этого деления и переход к следующему способу разделения, где софист и рыбак расходятся между собой в том отношении, что первый охотится за сухопутными существами, а не за водными (221b—222b). В дальнейшем имеется в виду охота за человеком, а не за животными (222c), и притом не с применением силы, но убеждением (222cd), частным образом, а не всенародно (222d), в целях денежной награды, а не приношения подарков (222de), а также на словах в целях добродетели, а не получения удовольствия (223a). Это и есть первое подлинное определение софистики (223b).

2. *Софист есть торговец знаниями* (223c—224d). Обмен бывает либо подарками, либо торговый (223c), торговец же продает либо свои изделия, либо только чужие (223d), получаемые либо в своем городе, либо также ввозимые из другого (223d), для питания либо тела, либо души (223e), причем под товарами для души понимаются произведения всякого искусства (224ab), а также и знания (224b), т. е. либо знание других искусств, либо добродетели (224c). Софистика и есть торговля исследованиями и знаниями, касающимися добродетели (224d).

3. *Софист есть торговец своими и чужими знаниями и рассуждениями ради приобретения денег* (224e). Здесь у Платона не проводится разницы между крупной и мелочной продажей, в то время как ниже, где делается резюме этих определений софиста (231d), эти виды торговли перечислены каждый в отдельности, так что, принимая во внимание еще четвертое и пятое определения софиста у Платона в дальнейшем (231de), мы получаем уже не пять, но шесть определений.

4. *Софист есть мастер прекословить с целью наживы денег* (225a—226a). Софистика есть борьба, а именно состязание, но не сражение (225a), состязание словесное, причем спор не всенародный, но частный (225b), не безыскусственный, но искусный (225c), не болтовня, но спор с целью наживы денег (225d—226a).

5. *Софист очищает душу от мнений ради мнимого знания* (226a—236c). Софистика есть различение одного и другого (226a—c), т. е. различение лучшего и худшего, или очищение (226de), душевное, а не телесное (227a—c), и притом очищение от зла (227d) или, точнее, от пороков, или болезней души (227e—228d), или, еще точнее, от несовершенности и заблуждения (228de), и, в то время как телесная болезнь лечится врачеванием, а душевная порочность — правосудием (229a), душевное заблуждение лечится обучением (229b), освобождающим от неведения, т. е. воспитанием (229cd) путем вразумляющих, а не порицающих речей (229e—230a) и путем обличения пустого еумудрия (230b—231b). Итог этих определений (231de).

Однако очищать душу от мнения ради знания того, что не существует на свете, — значит исходить из мнимого знания; и поэтому софист очищает душу не для истинного, но для мнимого знания, создавая призрачные подобия этого знания, но не истинные отображения, соответствующие действительности (232a—236c).

III. Диалектика бытия и небытия (236d—259d)

1. *Необходимость этой диалектики* (236d—239b). Все предыдущие определения софиста недостаточны потому, что они говорят о бытии

и небытия или об истине и лжи в случайном, произвольном, т. е., вообще говоря, некритическом, смысле слова, так как софист вовсе не тот, кто просто обманывает, предлагая ложные мнения вместо истинного знания. Софистом нужно считать того, кто заведомо не отличает истину от лжи, т. е. бытие от небытия, и, следовательно, может считать все бытие как истинным с начала и до конца, так и ложным в каждом его пункте. Поэтому, чтобы окончательно добить софиста, нужно бытие точнейшим образом отличать от небытия, однако так, чтобы небытие и ложь все же в известном смысле существовали рядом с бытием и истиной. А это приводит нас уже к диалектике бытия и небытия. Весьма пренебрегает ее осмыслению учение Парменида о том, что никакого небытия не существует, а это обязательно приводит и к отрицанию всякой лжи. Вот почему на очереди опровержение Парменида (239с—242а).

2. *Опровержение Парменида и других древних философов по вопросу о бытии и небытии* (242b—250e). Парменида Платон считает нужным рассматривать вместе с прочими древними философами, у которых либо бытие соединилось с двумя другими началами, либо специально ни о каком бытии не говорилось, а говорилось только о двух стихиях, например о влажном и сухом или о теплом и холодном. Парменид выделяется из них своим учением о едином бытии, которому противостоят философы, объединяющие единое и многое (242b—243d). Возникает трудность: если единое есть каждое из отдельных начал, то единых много, что нелепо; если начало не есть что-нибудь единое, то оно вообще не начало, и, наконец, если у Парменида бытие и единое есть одно и то же, то не нужно двух терминов; а если два термина у Парменида действительно отличны, то единое у него вовсе не есть единое (243d—244d). Далее, единое у Парменида не только именуется целым, но даже рисуется, как шар. Но и целое и шар вполне делимы. Следовательно, Парменид сам отступает от своего принципа абсолютного единства (244e—245e). Те, кто признает одно только телесное, тоже не выдерживают критики, поскольку мудрость, справедливость и прочие способности души, если и не сама душа, лишены телесности. Они воспринимаются умом, а не ощущениями. Кроме того, все телесное действует и страдает. Но действие и страдание не есть то, что действует и страдает, и, следовательно, действующее и страдающее не может притязать на исключительное и единственное бытие (247e). Никуда не годится и учение о бытии у тех, кто признает только идеальное бытие в смысле полной неподвижности и отсутствия у него всякого воздействия на становящееся бытие: идеи окажутся тогда мертвым бытием, а все становящееся — бессмысленным бытием, в то время как всякое реальное бытие и мыслит, и живет, и действует. Следовательно, и те, кто все сводит к телесному, и те, кто все сводит к идеальному, проповедают мертвое бытие, никак не действующее и никак не страдающее (248b—249d). Общий вывод: бытию должны быть причастны движение и покой, а это опять-таки значит, что, само по себе взятое, оно выше и покоя и движения (249e—250e). Отсюда, как мы должны заключить, само собой вытекает необходимость общей диалектики бытия, движения и покоя, куда в дальнейшем Платон присоединяет также и категории тождества и различия.

3. *Положительная диалектика пяти основных категорий* (251a—259d). Невозможно ни полное отсутствие общения идейми, ни общение всех идей между собой, так как в первом случае движение и покой не могли бы быть причастны бытию и Вечная не могла бы находиться ни в покое, ни в движении, а во втором случае при

всеобщей взаимной причастности покой двигался бы, а движение покоилось бы (251a—252d). После рассуждения о диалектике как об умении разделять роды на виды и четко отличать один вид от другого (253ab), т. е. после разделения дискретного множества, включая соответствующие дискретные части его, после установления цельности, включая ее моменты, несущие на себе смысл целого (253de), и после небольшой интермедии о софистах, кроющихся в темноте небытия, и философах, созерцающих то, что действительно существует, т. е. блеск божественных вещей (254ab), ставится вопрос о том, какие же именно роды или виды общаются между собой, как они общаются и в каком случае они не общаются (254bc). Покой существует, и движение существует; следовательно, и покой и движение общаются с существованием или бытием, в то время как сами они не общаются и несовместимы. Однако, для того чтобы покой и движение смешивались с бытием, необходимы еще категории тождества и различия*. Когда покой смешивается с бытием, он с ним отождествляется, хотя и остается самим собой, т. е. отличным от бытия; и то же самое нужно сказать о движении. Но ясно, что покой сам по себе вовсе не есть тождество и движение само по себе вовсе не есть различие. Другими словами, все эти пять основных категорий — бытие, покой, движение, тождество и различие — между собой и тождественны и различны. Поскольку каждая из этих категорий не есть другая, она не существует; поскольку же она есть она сама безотносительно, т. е. без связи с другими категориями, она существует. Соответственно то же нужно сказать и о всех пяти рассмотренных категориях. И поэтому несуществующее обязательно существует, поскольку оно отделяет одну категорию от другой, и все существующее обязательно не существует, поскольку оно не является никакой другой из указанных категорий (254d—257b). Эта диалектическая теория иллюстрируется на примерах прекрасного, большого и справедливого (257c—258c). Вот почему неверно учение Парменида о несуществовании несуществующего (258c—259d).

IV. Возможность лжи в речах и мнениях

Окончательное опровержение софистического учения о том, что все, что говорится и мыслится о существующем, истинно (259e—268d).

В конце диалога выдвигается необходимость применять диалектику бытия и небытия также и ко всем человеческим мнениям, и ко всем человеческим речам, т. е. прежде всего к грамматическим предложениям (259e—261e).

1. *Речь, т. е. предложение (λόγος),* есть простейшее (263a—c) сочетание существительного и глагола, но она должна выражать собой какой-нибудь предмет и его свойства, чтобы не быть пустым набором слов (262a—e). Кроме того, она должна быть истинной или ложной (263a—264b).

* У Платона категория различия обозначается словом «иное» (ἄλλο). Однако во многих случаях в «Софисте», а также в «Пармениде» наряду с ἄλλο в том же значении употребляется слово ἕτερον («другое»), хотя между этими терминами имеется различие: ἄλλο означает «иное вообще» (не-*A* в противоположность *A*), ἕτερον — конкретное другое (*B* в противоположность *A*).

2. Следовательно, софисты, безусловно, *не правы, когда говорят, что нет ничего ложного* (264c—e).

3. Отсюда вытекает и *детальное определение софиста*. Его деятельность относится к искусству творческому (а не только приобретающему), а именно к искусству подражательному (265ab). А так как творчество бывает либо божественным (т. е. творящим стихийные предметы и их отображения), либо человеческим (т. е. творящим искусственные предметы и их отображения), то софист действует в области только человеческого подражания, и именно подражания в отображенных (265c—266d). А так как творчество в области человеческих подражаний может либо соответствовать предметам и творить образы, либо не соответствовать предметам и творить призраки, а призраки создаются или при помощи специальных орудий, или самим создателем призраков, его телом, голосом и прочим, то софист есть само творящее призраки лицо, призрачное искусство которого и называется обычно подражанием (266e—267a). Кроме того, софист есть подражатель без знания того, чему он подражает, т. е. его подражание основывается не на знании, но на мнении (267b—e); и в своем подражании он сознательный лицемер, а не простодушный подражатель и не преследует какие-нибудь государственные или общественные цели, а просто извращает мудрость в личных беседах, запутывая своего собеседника в противоречиях (268a—c).

4. Подводится *общий итог* всех предыдущих определений софиста (268d).

1) По поводу «Софиста» не раз высказывались отрицательные отзывы исследователей и любителей Платона в том смысле, что он слишком перегружен множеством ненужных разделений и подразделений, которые только мешают уловить общую идею этого диалога. К этому мнению можно только присоединиться. Начав с какого-нибудь самого общего и мало что говорящего определения софиста, Платон путем дихотомического деления доходит до более конкретного определения софиста; но потом оказывается, что и этого конкретного определения все еще недостаточно, а нужно исходить из какого-то другого, тоже очень общего понятия софиста и постепенно суживать это понятие до максимально конкретного. В анализе композиции было указано, что таких определений софиста дается в диалоге, по неточному подсчету самого Платона, не то пять, не то шесть. Это упражнение в логических операциях деления понятий действительно способно вызвать какое-то удручающее впечатление; и с точки зрения философской оно легко могло бы быть и более кратким, и более понятным и не в такой мере затемнять идею диалога.

2) Дихотомический метод деления понятий в «Софисте», если подходить к нему философски, имеет и свои положительные, и свои отрицательные стороны. Главная черта такого деления заключается в *последовательном нарастании конкретности* искомого понятия. Если в данном родовом понятии находим какой-нибудь его вид, а затем, отбрасывая все прочие виды, находим подвид найденного вида и, отбрасывая все прочие подвиды данного вида, переходим к дальнейшим все менее и менее общим подвидам, то ясно, что нахождение всех признаков искомого понятия получает некоторого рода структуру, т. е. данное понятие нарастает в своей конкретности и в своих определениях постепенно, методически.

С другой стороны, однако, неудобство этого дихотомического метода также резко бросается в глаза. Дело в том, что в сущности нам неизвестно, почему в данном роде выделяется именно данный вид, а не какой-нибудь другой и почему для данного вида берется именно дан-

ный подвид, а не другой. Иными словами, при ближайшем рассмотрении сама методичность этой дихотомии значительно ослабевает вплоть до полной ее потери. Очевидно, уже на стадии использования самого первого вида мы должны ясно себе представлять то конечное определение, к которому мы должны прийти. И поэтому дихотомия в «Софисте» является не столько методом исследования, сколько *методом изложения*. Наперед зная определение нашего понятия, мы только стараемся перечислить признаки этого понятия не как попало, но методически, а именно в порядке постепенного убывания их общности. Такой метод определения понятия не так уж плох, но логика знает и другие способы структурного упорядочения признаков искомого понятия. И способы эти не столь громоздки, более очевидны и более выигрышны по своей краткости.

3) То, что всякая данная вещь возможна только тогда, когда она есть именно она, а не что-нибудь другое, т. е. когда она определяется теми или иными существенными признаками, т. е. имеет свою идею, — это мы уже знаем из всех предыдущих диалогов Платона. Тут, может быть, новым является то, что даже и понятие небытия имеет свою идею, поскольку небытие тоже есть оно само, а не что-нибудь иное и поскольку без наличия небытия нельзя себе мыслить и само бытие. Но это в диалоге не самое главное. Самое главное то, что, перейдя к тем основным категориям, без которых невозможно ни мышление, ни осмысленная речь, Платон здесь впервые дает их точное перечисление и старается понять их в их диалектической связи.

Этих категорий в данном диалоге насчитывается *пять*. А именно если что-нибудь существует, то, значит, возможно и несуществование. А это значит, что бытие *отличается* от небытия, а то, что отличается от чего-нибудь, само должно быть чем-нибудь и не может переставать быть чем-нибудь, так как малейший сдвиг его уже сделал бы его чем-то другим. Значит, бытие не только отличается от небытия, но по этой же причине оно еще и *тождественно* с самим собой. Однако остаться в области категорий только различия и тождества никак нельзя, потому что и различное есть сущее, т. е. бытие, и тождественное тоже существует, т. е. тождественно с бытием. Но если все в этих категориях есть бытие, то, очевидно, различать их можно только тогда, когда мы *перешли* от одной к другой. Перейти, однако, настолько, чтобы переходящее перестало быть самим собой, тоже невозможно. При любых переходах в иное оно в то же самое время должно еще и *покоиться* в себе. Итак, *бытие, различие, тождество, покой и движение* — это те необходимые категории, без которых невозможно никакое осмысление и никакая разумная речь. Только благодаря этой диалектике бытия и небытия и возможно высказывать и истину и ложь.

Платон здесь очень ловко хватается софиста за самое горло. Софист говорит: «Никакой лжи нет, а есть только истина». Но Платон задает убийственный вопрос: а истина у тебя отличается чем-нибудь от лжи или ничем не отличается? Если она ничем не отличается от лжи, то вместо слова *истина* ты можешь поставить слово *ложь* и ты должен говорить, что все есть ложь. А если, по-твоему, истина чем-нибудь отличается от лжи, то скажи, чем она отличается? Чтобы сохранить осмысленность своей позиции, софисту приходится волей-неволей отличать истину от лжи. Но ведь истина есть утверждение какого-то бытия, а ложь — его отрицание. Так и приходит Платон к своей диалектике бытия и небытия как условию возможности отличать истину и ложь.

4) Можно и, пожалуй, нужно думать, что эту свою диалектику пяти категорий Платон мог бы изложить гораздо яснее, если бы ему

не мешал разговорный способ подачи этой диалектики и разные обычные для него уклонения в сторону. Поэтому предложенное нами сейчас изложение этих категорий гораздо более ясно, чем у Платона, будучи продуктом комментаторской работы. Но из многого подразумеваемого Платоном, но не высказанного им или высказанного в неясной форме мы предложили бы обратить внимание на *строгую структурность* самого результата этой диалектики у Платона.

Ведь каждая из предложенных категорий есть и она сама, и не она сама, а любая из всех прочих, так что она есть все пять категорий, внятые как целое и неделимое, и в то же самое время не есть это целое, а существует сама по себе. Тут очень важно понятие целого. Если связать то, что говорится о целостности в разных частях диалога (244b—245e и особенно 253d), то станет ясно, что Платон различает отдельные дискретные части целого, которые не отражают в себе этого целого и потому представляют собой не само целое, но механическую сумму дискретных частей (по терминологии Платона -- «всё»), и такую цельность, которая выше своих частей и, мы бы сказали теперь, представляет собой совершенно новое качество, не делится на свои части целиком и части которой, оставаясь самими собой, уже отражают в себе неделимую цельность (по терминологии Платона — «целое» в отличие от «всего» как механической суммы дискретных частей). Важно при этом, что такое установление родов и четко отличных друг от друга видов Платон тут же именует *диалектикой*. Если теперь указанные пять основных категорий мы поймем как целое, то это целое окажется *единораздельным целым*, а это в современной науке как раз и именуется *структурой*. Следовательно, Платон в «Софисте» определяет бытие как структуру, т. е. это такое бытие, которое определяется как *самостоятельное различие* подвижного покоя. Это-то и есть, по Платону, эйдос, или идея. В ней все тождественно и все различно; в ней непрестанно происходит переход от одного различного к другому, так что это движение оказывается в то же время и покоем. Таков структурный результат диалектики бытия и небытия в «Софисте» Платона.

5) В этой диалектике бытия и небытия примечателен ряд моментов. Небытие вошло в диалектическую связь с бытием, так что они оказались взаимопронизанными. Небытие, пронизывая собой бытие, породило бытие уже как *единораздельную цельность*, в которой один элемент существует и для себя, и для целого и в то же время не существует самостоятельно и для целого. Это тоже очень тонкая диалектика. Наконец, для объяснения реально-жизненных, реально-человеческих противоречий момент небытия внесен в само бытие, чтобы его расчленил и тем самым сделать возможным и правильное воспроизведение этой идеальной единораздельности, и *не* какое угодно искажение, а это значит, что идея продумана здесь как *критерий реальной человеческой лжи*, и продумана с точки зрения противоречия как основной движущей силы и в области всего идеального, и в области всего материального. Однако для объективного идеализма недостаточно того, что существует идея со своими категориями и что она осмысляет материю со всеми ее противоречиями. Ясно, что требуется разъяснить и *онтологическое* соотношение идеи и материи, а не только смысловое или идейное. Вся эта проблема почти целиком отсутствует в «Софисте», но зато ей будут посвящены специальные диалоги, и прежде всего «Парменид» и «Филеб».

В диалоге «Софист» Феодор Киренский и Тезет, участвовавшие

в диалоге «Тезтет», на следующий день после своей беседы с Сократом снова пришли к нему, но уже в сопровождении некоего философа из Элен — города, связанного с именами Парменида и Зенона, философская школа которых названа элейской. Диалог посвящен логическому определению софиста в отличие от политика и философа (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 5).

В настоящем издании публикуется перевод диалога «Софист», выполненный С. А. Апаньиним и впервые изданный в Киеве (1907). Перевод заново сверен И. И. Маханьковым.

¹ Имеется в виду обращение одного из женихов Пенелопы к другому, оскорбившему Одиссея (Од. XVII 483—487):

Нехорошо, Антипой, что несчастного странника бьешь ты!
 Гибель тебе, если это какой-нибудь бог небожитель!
 В образе странников всяких передко и вечные боги
 По городам нашим бродят, различнейший вид приипмая,
 И наблюдают и гордость людей и их справедливость.

Пер. В. В. Вересаева. — 275.

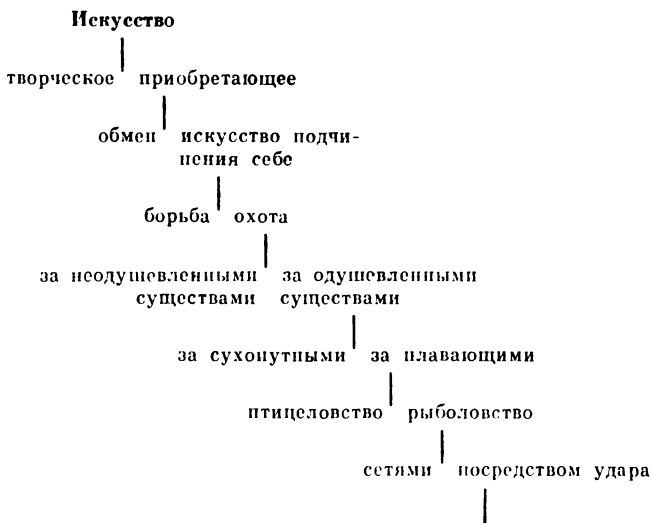
² Ср. Од. XVII 486, где имеются в виду боги, обходящие города и наблюдающие нравы. Ср. у Платона отождествление мудрости и божественности: «мудр и божествен» поэт Симонид Кеосский (Государство I 331 e). — 275.

³ В диалоге «Тимей» (19e — 20b) Сократ также говорит о необходимости отличать *софистов* от *философов* и *политиков*, так как софисты, «бродящие по городам и нигде не основывающие себе собственного жительства», люди «опытные в краспоречии», не могут действовать в неродной для них области. — 275.

⁴ См.: Тезтет, прим. 50. — 276.

⁵ См.: Тезтет, прим. 7. — 277.

⁶ Элеец в своем определении *рыболова* пользуется дихотомическим принципом. Весь правый столбец таблицы входит в определение ловли рыбы с помощью удочки. Таким образом, *софист* ловит людей, привлекая их ложной мудростью, как рыболов на крючок:



ночью | днем
 трезубцем | крючком. — 281.

⁷ Элеец считает софиста скотником, исходя из следующего разделения:

Охота за сухопутными животными

за дикими | за ручными
 животными | животными
 с применением | с помощью
 силы | убеждения
 перед народом | в частной беседе
 с требованием | с требованием
 даров | наград
 искусство лести | софистика

Ср.: т. 1, Евтидем, прим. 37. — 281.

⁸ Определение софиста как торговца *добродетелью* вытекает из следующего рассуждения:

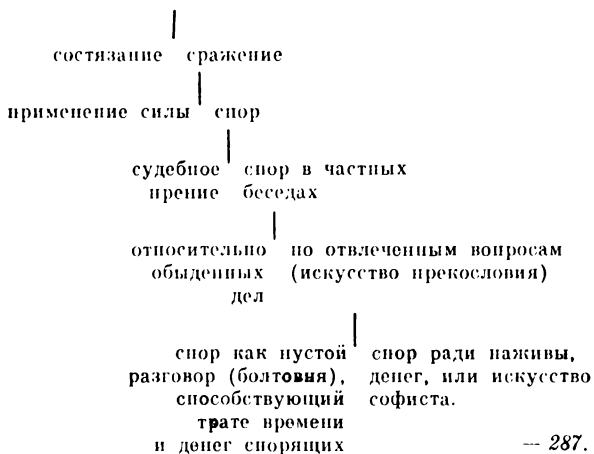
Приобретающее искусство

обмен
 подарками | торговля
 собственными | чужими
 товарами | товарами
 мелочная | крупная
 товары для тела | товары для души
 искусство показа | торговля знаниями
 торговля | торговля добродетелью, или софистика. — 285.
 искусствами

⁹ Определение *софиста* как спорщика ради денег видно из следующего разделения:

Искусство подчинения себе

борьба
 |



— 287.

¹⁰ О невольных заблуждениях души ср. Законы IX 860d: «Все злые люди бывают во всем злыми лишь против воли... Все совершают несправедливости лишь против своей воли». — 291.

¹¹ Представление Платона о несоразмерности и безобразности заблуждающейся души небезынтересно сопоставить с мыслью пифагорейца Филолая о том, что «душа облекается в тело через посредство числа и бессмертной бестелесной гармонии» (44 В 22 Diels). — 291.

¹² См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 53. — 293.

¹³ *Благородная софистика*, или искусство обличения, внешне подходит к обычной софистике, но на самом деле это, по Платону, подлинная мудрость, и такого «софиста» нельзя ставить в один ряд с софистом, которого выше определили как рыболова, охотника, торговца, мастера в состязаниях. — 294.

¹⁴ *Пословицы* из обихода борцов в palestra не раз встречаются у Платона, для которого спор тоже имеет характер состязания и борьбы. В «Государстве» VIII 544b читаем: «Итак, подобно борцу, повтори прежнюю схватку»; в «Законах» III 682e: «Наше рассуждение дает нам случай снова схватиться за нашу тему». — 294.

¹⁵ Протагор считается автором сочинения «О борьбе». Искусный спорщик, «отец целого рода эристиков», он, по свидетельству Диогена Лаэртца, с юношеских лет был очень сильным и с большой ловкостью носил огромные тяжести, остроумно изобретая для этого свои приемы (IX 52—55). На природную сметливость юноши обратил внимание Демокрит, привел его к себе и, «наставив его в философии, сделал из него то, чем он стал впоследствии» (Gelli noctium Atticarum libri XX / Ed. S. Hosius. Leipzig, 1903. V 3). См. также: т. 1, Евтидем, прим. 32. — 296.

¹⁶ Платон относит софистов к людям, которые обладают ложным знанием, основанным на *подражании*, а в подражании не может быть истины, в нем только призрак истины. На эту тему Платон подробно рассуждает в «Государстве» и почти теми же словами, когда пишет, что подражатель-ремесленник «созидает и землю, и небо, и богов, и работает на небе, в Аиде, под землей» (X 596c). Такого подражателя он называл софистом. Платон продолжает: «Искусство подражания далеко от истины» (598b), оно схватывает в ней нечто малое. Подражатель плох тем, что он имеет в виду «не знание каждой вещи, почему

она дурна или полезна», и его подражание направлено к тому, чтобы казаться «прекрасным невежественной толпе» (602b). Ср.: т. 1, Кра-тил., прим. 86. — 298.

¹⁷ В «Законах» (698cd) рассказывается о том, как по приказу персидского царя Дария войска Датиса брали в плен всех эретрийцев. Враги распространили слух, будто персидские солдаты, «взявшись за руки, окружили сетью всю Эретрию». — 299.

¹⁸ Интересно рассуждение о двух видах подражания: творящем образы и создающем *призрачные подобия*. Платон считает всякое искусство подражательным (см. прим. 16) и уже по одному этому далеко отстоящим от «образа», или идеи, которой пытается угодить свое проповедание художник. Однако подражание может быть более близким или, наоборот, отдаленным. Создание «подобного» образа, т. е. на первый взгляд более близкого к идее, тем не менее продукт механического, чисто внешнего подражания. «Фантастическое» («призрачное») подражание, несмотря на свою внешнюю отдаленность, с определенной точки зрения гораздо интереснее, так как в нем проявляется субъективное отношение художника к миру, позволяющее схватить предмет в самых неожиданных его позициях. Однако не следует думать, что слово «фантастический» и связанные с ним «фантасма», «фантазия» адекватны нашему современному пониманию фантазии, выдумки, вымысла. Даже такой позднеэллинистический автор (II—III вв. н. э.), как софист Филострат, автор «Жизни Аполлония Тианского», полагавший основой искусства не подражание, а фантазию, все же не идет в ее понимании дальше субъективно понятого подражания. См. об этом: *Тахо-Годи А. А.* Классическое и эллинистическое представление о красоте в действительности и искусстве // Эстетика и искусство. М., 1966. С. 47—53. — 300.

¹⁹ См.: Теэтет, прим. 48. — 301.

²⁰ «О природе» (7 B Diels). Бытие Парменида тождественно с мышлением и никогда не может быть небытием, т. е. чем-то непознаваемым. Утверждение Парменида о наличии только бытия было использовано Аристотелем в «Метафизике» (XIV 2, 1089a 1—5, ср. 1088b 26—30). — 301.

²¹ Намек на мифологическую многоголовую гидру, которую победил Геракл. В «Евтидеме» Платона (297c) Сократ говорит: «Мне далеко до Геракла, но и он не мог сражаться в то же время и против гидры, этой софистки, у которой по причине ее мудрости вместо одной отсеченной словесной головы рождались многие». — 306.

²² Схолиаст к «Софисту» характеризует пословицу как нечто «слишком ясное». О ней упоминает Аристофан (в «Богатстве») и Менандр. — 308.

²³ *Существующее тройственно* — видимо, у каких-то ионийских философов. Может быть, речь идет о Ферекиде Сирском, у которого действуют три космогонические силы: Зевс (Дзас), Время (Хронос) и Земля (Хтония) (7 B 1 Diels). Однако в другом фрагменте читаем: «Фалес Милетский и Ферекид Сирский считали воду началом всего, а Ферекид зовет ее Хаосом, вычитавши это, вероятно, у Гесиода, говорящего [Теогония 116]: «Прежде всего зародился Хаос»» (B 1a Diels).

Другие натурфилософы учили о двух изначальных потенциях. У Теофраста читаем (68 A 135 Diels) о «теплом и холодном, которые [некоторыми философами] признаются началами». У Архелая «началом движения было отделение друг от друга теплого и холодного, причем теплое двигалось, холодное же пребывало в покое» (A 4 Diels); из смешения теплого и холодного появились люди и животные. Таким

образом, Архелай, как и его учитель Анаксагор, учил о смеси материи (ср.: Федон, прим. 46). Первоэлементами у Феагена Регийского (8, 2 Diels) были влажное и сухое, легкое и тяжелое, теплое и холодное, которые «сражаются между собой». Согласно древней традиции, два первых элемента рождали третий. В орфических фрагментах говорится о двух началах — «воде и гуще (ῥλη)», из которой появилась земля. Затем вода и земля породили «нестареющее Время — Хронос» (1 В 13 Diels). Сочинение «О едином», или «О целом», которое приписывали Пифагору (14 В 19 Diels), свидетельствует о глубоких истоках учения элейцев. У оратора Исократ (см.: т. 1, Евтидем, прим. 58) находим следующее резюмирующее рассуждение о теориях древних ученых: «Одни утверждали, что есть бесконечное множество сущих [начал], Эмпедокл же находил четыре, и среди них вражду и дружбу, Ион — не больше трех, Алкмеон — только два, Парменид и Мелисс — одно, а Горгий и совсем ни одного» (XV 268 // *Isocratis orationes* / Ed. Benseler — Blass. Vol. I—II. Lipsiae, 1913—1927). — 309.

²⁴ Ксенофан Колофонский (VI—V вв.), основатель школы элейтов, был известен как критик антропоморфного представления о богах в архаической мифологии и эпосе Гомера и Гесиода. Стремясь очистить и возвысить понимание божества, Ксенофан писал: «Все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод» (В 11 Diels). Ксенофан считал недостойным богов то, что, по мнению людей, «боги рождаются, имеют одежду, голос и телесный образ, как и они» (В 14 Diels). Материя Ксенофана — единое бытие, вечное, неизменное, шаровидной формы, неподвижное, ограниченное, безначальное. По одному из свидетельств, «Ксенофан сомневался относительно всего и принимал только одно положение — что все едино и оно есть бог, конечный, разумный, неизменяемый» (А 35 Diels). Однако это не мешало Ксенофану производить все сущее из земли, хотя вместе с тем у него «мир нерожден, вечен и неуничтожим» (А 37 Diels). — 309.

²⁵ Под *сицилийскими Музами* подразумевается Эмпедокл (см.: т. 1, Лисид, прим. 24). Под *более строгими из Муз* (ниже) — Гераклит (см.: т. 1, Гиппий больший, прим. 21; Алкивиад I, прим. 13). — 309.

²⁶ Аристотель в «Метафизике» (VII 1, 1028b 2—7) отмечает вечную сложность вопроса об определении *бытия*, или сущего, и разные критерии этого определения, качественные или количественные. — 311.

²⁷ О природе (28 В 8. 43—45 Diels). — 312.

²⁸ Элейский гость критикует — с диалектических позиций самого Платона — механическое тождество частей и целого. «Единое» обладает уже совсем новыми качествами и не может быть просто «всем», т. е. механической совокупностью отдельных частей. — 312.

²⁹ *Борьба* философских школ изображается здесь в ироническом духе — как борьба олимпийских богов и титанов в «Теогонии» Гесиода (674—719). Здесь, видимо, противопоставляется наивный сенсуализм (может быть, кириков) крайнему идеализму мегарской школы. — 313.

³⁰ Опять ироническое сравнение сенсуалистов с мифологическими «спартами», появившимися из земли, из посеянных Кадмом зубов дракона (Аполлодор III 4, 3—5). *Те из них, которых породила земля*, — афиняне (см.: т. 1, Менексен, прим. 45). — 315.

³¹ *Люди земли* — то же, что «автохтоны» (см.: т. 1, Менексен, прим. 45). — 317.

³² Критика крайностей учения о *бытии* как *покое* или *вечном*

движении и попытка стихийно-диалектически совместить эти противоположности. Аристотель в «Метафизике» посвящает целую главу (IV 8) доказательству ложности посылки тех и других философов, которые приходят только к одному результату, именно к тому, что сами себя упраздняют. Аристотель отрицает не только один лишь покой и один лишь движения, но даже временный покой и временные движения, т. е., мы бы сказали, чередование покоя и движения. Совмещение покоя и движения воплощается у Аристотеля в идее первого двигателя, т. е. по сути дела в высшей мировой силе, управляющей всем универсумом. — 318.

³³ Аристотель в своей «Физике» отмечает, что древние философы «беспокоились... как бы не оказалось у них одно и то же единым и многим» (I 185b 25—27); отсюда их боязнь путем прибавления «есть» сделать единое многим, как будто «единое», или «сущее», говорится только в одном смысле. Аристотель подчеркивает невозможность механического разделения *единого* и *многого*, так как «единое существует и в возможности и в действительности» (186a 36 сл.). — 321.

³⁴ Здесь Платон завершает объединение всех трех кардинальных противоположностей — движения и покоя (249bc), одного и многого (251b), иного и тождественного (252b), которым соответственно посвящены «Тезет» (180de), «Софист» и «Парменид». — 322.

³⁵ Схолиаст к «Софисту» поясняет, что это поговорка о тех, кто сам себе предсказывает зло, как чревоуещатель *Еврикл*, по которому был назван этот род пророчества («Еврикловы»). В лексиконе Суда дается ссылка на Еврикла в комедии Аристофана «Осы» (1017—1020). — 322.

³⁶ О взаимоотношении *движения* и *покоя* подробно — в «Эпинеадах» неоплатоника Плотина (VI 2, 7). Комментарий к данной главе этого трактата, посвященной категориям бытия, см. в книге А. Ф. Лосева «Античный космос и современная наука» (М., 1927. С. 296, прим. 41); автор указывает на шесть пунктов Платинова доказательства того, что, если есть движение, должен быть и покой. Однако нельзя думать, что покой вполне тождествен сущему, ибо тогда и движение было бы тождественно с сущим. Если движение отличается от сущего как тождественное и не тождественно ему, то и покой надо отделять и не отделять от сущего, чтобы отражать в уме особую категорию. «Отождествлен покой и сущее в том смысле, как можно было бы отождествить движение и сущее. Мы не смогли бы отличить покой от движения, отождествляя их при помощи приравнения того и другого сущему». — 323.

³⁷ Платон не раз прибегает к аналогии с помощью *букв* (Кратил 424c — 426d, Филеб 17b — 18e). Такая аналогия была обычна и у атомистов. Левкипп, например, говорил о разнообразных сочетаниях атомов, когда «вследствие перемен в составе то же самое кажется противоположным в том или другом отношении и изменяется при незначительной примеси и вообще кажется иным при перемещении какой-нибудь входившей в состав его единицы» (A 9 Diels). Подобное перемещение напоминает ему, по словам Аристотеля, разницу между отдельными драматическими жанрами, ибо «из одних и тех же [букв] возникает трагедия и комедия» (там же). — 323.

³⁸ Здесь высказано намерение Платона написать диалог, в котором будет дано определение *философа*. — 325.

³⁹ Высшие роды (γέννη) Платон иногда обозначает термином εἶδη («виды», «идеи»). — 325.

⁴⁰ Платон различает *пять* главных категорий: бытие, движение, покой, тождество и различие. Неоплатоник Плотин пишет (V 1, 4):

«Первыми категориями являются Ум, или сущее, инаковость, тождество. Надо присоединить еще движение и покой». — 327.

⁴¹ *Отделять все от всего*, т. е. оперировать только отдельными понятиями или единичными чувственными данностями, не поднимаясь до **общего**, было присуще софистам, мегарцам и киникам, с которыми резко расходился Платон. Недаром чужеземец называет подобных лиц *необразованными* и *нефилософами*. — 333.

⁴² *Имя* (существительное) — *ὄνομα*, *глагол* — *ῥῆμα*. Здесь дело не в грамматическом, а в философско-диалектическом разделении на действующее лицо и действие. Только соединение этих двух компонентов создает целостную речь. Замечания о том, что одно выражение действия, например «идет», «бежит», «спит», не составляет речи, повторяется почти буквально у Аристотеля в «Категориях» (I а 16—19). Это не соответствует современным представлениям о правомерности предложения, состоящего из одного глагола, или сказуемого. — 336.

⁴³ Тождество *мысли* и слова трактуется в «Теэтете» (189е — 190а), где размышляющая душа разговаривает, спрашивает, отвечает, утверждает и отрицает. Мнение рождается в тот момент, когда размышление приводит к позитивному решению. В «Филебе» тоже говорится о единстве *речи* и мнения, когда размышление делает душу похожей на какую-то книгу, так как память, ощущения и впечатления «будто записывают речи в душах наших» (38е — 39а). — 338.

⁴⁴ *Созидательная деятельность бога* красочно изображена Платоном в «Тимее». Там Демиург упорядочивает бесформенную материю и вкладывает в мировое тело наделенную умом душу (29d — 30b). — 341.

⁴⁵ Мнение о том, что вся природа выводится из слепой случайности или *в силу самопроизвольной причины*, отмечается также Аристотелем. «Случай» и «самопроизвольное», по его словам, некоторые включают в число причин. Аристотель подробно рассматривает эти понятия в «Физике»: «Есть и такие [философы], которые причиной и нашего неба, и всех миров считают самопроизвольность: ведь [они считают, что] сами собой возникают вихрь и движение, разделяющее и приводящее в данный порядок Вселенную» (II 4, 196а 24—28). Аристотель имеет здесь в виду учение атомистов Демокрита и Левкиппа о вихрях. Левкипп говорит, что миры выделяются из беспредельного в великую пустоту и «они, собравшись, производят единый вихрь, в котором, наталкиваясь друг на друга и всячески кружась, они разделяются, причём подобные отходят к подобным» (A 1 Diels). У Демокрита бесчисленные атомы «носятся во Вселенной, кружась в вихре, и таким образом рождается все сложное: огонь, вода, воздух, земля» (Ibidem). По сведению Симплиция, комментатора аристотелевской «Физики», Демокрит, утверждая, что «вихрь разнообразных форм отделился от Вселенной» (каким же образом и по какой причине, он не говорит), по-видимому, считает, что он «рождается сам собою и случайно» (A 67 Diels). Если это действительно так, то так называемое мнение толпы, о котором читаем у Платона, есть не что иное, как мнение атомистов. — 341.

⁴⁶ Разделение *в ширину* находим в «Федре» Платона, где говорится о правой и левой сторонах человеческого тела или о правом и левом делении безумия (266а). В данном случае все творческие искусства делятся в ширину на присущие человеку и присущие богу. Дальнейшее деление, мы бы сказали, происходит в глубину (у Платона *в длину*) — от самого общего творческого искусства к наиболее частному его виду — софистике.

Творческое искусство



— 341.

⁴⁷ Итак, после длительных логических разделений Платон приходит к определению *софиста* как мнимого мудреца. Ср. Аристотель в «Метафизике»: «Софисты подделываются под философов (ибо софистика — это только мнимая мудрость)... Софистика... занимается тою же областью, что и философия, но философия отличается... от софистики выбором образа жизни... Софистика — это мудрость мнимая, а не действительная» (IV 2, 1004b 17—26). — 345.

ПАРМЕНИД

ДИАЛЕКТИКА ОДНОГО И ИНОГО КАК УСЛОВИЕ ВОЗМОЖНОСТИ СУЩЕСТВОВАНИЯ ПОРОЖДАЮЩЕЙ МОДЕЛИ

Когда Платон говорит о своих идеях, он всегда имеет в виду идеи как порождающие модели. Однако он далеко не всегда анализирует существо этой порождающей модели. И только в «Софисте» он дал диалектику пяти категорий, которая тем самым оказалась обоснованной как четкая смысловая структура. Но структура идеи еще не есть модель для подпадающих под эту идею вещей. Согласно основной концепции объективного идеализма, идея не просто осмысливает вещь и не просто делает ее разумно мыслимой. Идея, о самостоятельном существовании которой говорит объективный идеализм, должна еще и *порождать* эту вещь, и порождать не просто в естественном и натуралистическом смысле слова, а путем привлечения не только вещественных, но и смысловых соотношений. Это положение и развивает

в «Пармениде» Платон, который, доводя идею до ее максимального обобщения, т. е. до категории «одного» *, и доводя материю тоже до ее предельно-обобщенного понимания и потому называя ее вообще «иным», создает диалектику одного и иного, в которой и продумывает все возможные диалектические порождения, характерные для всякого соотношения одного и иного, или, выражаясь иначе, идеи и материи.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (126a — 127d)

Рассказ о лицах, связанных с данным диалогом, который представляет собой изложение неким Кефалом давно происходившей беседы знаменитых элейцев — Парменида и Зенона — с тогда еще юным Сократом.

II. Основной элейский тезис (127e — 128e)

Все едино, и не существует ничего множественного. Если все существующие вещи, рассуждает Зенон, множественны, то каждая из них оказывается и одинаковой с другой, и отличной от нее (127e). В этом утверждении Зенон ничем существенным не отличается от Парменида, поскольку у Парменида все едино, а у Зенона все немножественно (128a — e).

III. Критика дуализма вещи и идеи (129a — 135b)

1. *Идеи различны, т. е. множественны* (129a — e). Прежде всего указанная элейская аргументация основана на некритическом смешении вещи с ее идеей. Всякая вещь действительно может совмещать в себе много разных свойств или состоять из разных частей: ведь человек, например, может иметь правую и левую руку и в то же время оставаться самим собой, т. е. чем-то единым. Но самые-то идеи этих свойств уже никак не могут быть едиными или тождественными, так как правая рука есть только правая, а не левая и левая рука есть только левая, но никак не правая (129a — e). Итак, уж во всяком случае идеи различны, т. е. множественны, и их тождественность элейцы, думает Платон, пока еще вовсе не доказали.

2. *Реальное смешение идей с вещами* (130a — e). Идеи вовсе не так далеки от вещей, как это часто думают. Подобные вещи причастны подобному и без него не могут быть подобными. Даже относительно вещей низшего порядка (волосы, грязь, сор) тоже трудно думать, что они не имеют никакого смысла, т. е. не причастны никаким идеям. Поэтому, несмотря на разные неясности, у Сократа возникает мысль, не существуют ли идеи вообще для всех возможных вещей. Всякая вещь так или иначе причастна какой-нибудь идее.

3. *Причастность вещи своей идее хотя в некотором смысле и дробит эту последнюю, тем не менее оставляет ее по ее существу совер-*

* В тексте перевода греческое ἓν в соответствии с традицией передается как «единое». Но поскольку этот термин имеет много значений и по преимуществу значение «одного», мы в комментариях пользуемся словом «одно».

шенно неделимой (131a — с). Один и тот же день существует в разных местностях, и тем не менее он не дробится и не отделяется сам от себя. И вообще к понятию идеи неприменимы никакие вещественные или пространственно-временные различия.

4. *Вещь подобна идее; но это не значит, что то, чем они подобны, есть нечто третье, помимо вещи и идеи* (132a — 133a). И это независимо от того, будем ли мы считать идею только мыслью о чем-то (132a — с) или объективным образцом вещи в самой природе (132d — 133a). Устанавливая подобие вещи с ее идеей, мы вовсе не уходим в бесконечность подобий, в соответствии с которыми каждая вещь уподобляется своей идее.

5. *Точно так же идея не есть нечто непознаваемое*, потому что идеи существуют только в своем взаимоотношении или взаимоотношении (133b — 135b). Если бы данная идея существовала абсолютно обособленно, то ее не с чем было бы сравнивать и, следовательно, она стала бы для нас ничем, т. е. чем-то непознаваемым (133bc). Но для признания ее существования недостаточно и сравнивать ее с ее вещественными подобиями (мы бы сказали, дополняя мысль Платона, потому что подобие идеи уже содержит в себе нечто идеальное, и на этом основании в данном случае пришлось бы сравнивать одно с ним же самим). Кроме того, подобия идей определяются в своей специфике не сравнением их с их идеями, но сравнениями их с подобиями других идей (133a, e). Следовательно, если идеи абсолютно обособлены от вещей, то оказываются непознаваемыми ни они сами, ни их образы и подобия в вещах, потому что иначе нужно было бы обладать абсолютным знанием всех идей, что невозможно (134ab). Однако даже если и есть такое существо, которое обладает абсолютным знанием, а именно бог, то оно при условии обособленного существования идей тоже ничего не познавало бы и ни над чем не господствовало бы, потому что даже и в этом случае обособленные идеи не имели бы никакого отношения к вещам, а изолированные от идей вещи не имели бы никакого отношения к идеям (134cd). Итог рассуждений о недопустимости изолированного существования идей (134e — 135b).

IV. Диалектика одного (единого) и иного (135d — 166c)

1. *Вступление* (135d — 137b). Запутавшись в метафизическом дуализме и придя к невозможным выводам, собеседники диалога вступают на новый путь исследования, а именно на путь диалектики самых общих категорий, и прежде всего одного и иного (135de). Тут же намечается и план исследования, причем говорится о необходимости исследовать многое в его значении как для самого себя, так и для одного и одно как в его значении для самого себя, так и для многого. План этот намечается пока в самой общей форме, потому что дальнейшая диалектика одного и иного проводится в другом порядке и с гораздо большей точностью (136a — 137b).

2. *Фактический план диалектики одного и иного* (137c — 166c).

I. Полагание одного (137c — 160b).

A. Выводы для одного (138c — 157b):

- a) при абсолютном полагании одного (137c — 142b) и
- b) при относительном полагании одного (142b — 157b).

B. Выводы для иного (157b — 160b):

- a) при относительном полагании одного (157b — 159b) и
- b) при абсолютном полагании одного (159b — 160b).

II. Отрицание одного (160b — 166c).

A. Выводы для одного (160b — 164b):

- a) при относительном отрицании одного (160b — 163b) и
- b) при абсолютном отрицании одного (163b — 164b).

B. Выводы для иного (164b — 166c):

- a) при относительном отрицании одного (164b — 165e) и
- b) при абсолютном отрицании одного (165b — 166c).

Рассмотрим эту диалектику несколько более подробно по отдельным пунктам.

3. *Абсолютное и относительное полагание одного с выводами для этого одного* (137c — 157b). Абсолютное полагание одного с выводами для него самого предполагает, раз оно абсолютно, что, кроме него, вообще ничего не существует, т. е. нет ничего иного. Однако в таком случае его не с чем и сравнивать, т. е. нельзя приписывать ему вообще какие-либо признаки и особенности, которые бы возникали в результате его сравнения с иным. В таком случае ровно никакая категория не характеризует его, ни его качество, ни количество и проч., оно делается абсолютно непознаваемым и, следовательно, перестает быть для нас самим собой, исчезает (I Aa, т. е. 137c — 142b). Кратко: если существует только одно и больше ничего нет, то не существует и этого одного.

Другое дело относительное полагание одного, когда одно трактуется не просто как одно, но как существующее (или сущее) одно. В этом случае одно уже отличается чем-то от бытия, раз мы говорим, что оно именно «есть». Следовательно, ему свойственна категория различия. Но то, что отлично от чего-нибудь, во всяком случае остается самим собой, т. е. одному свойственно тождество, оно самотождественно. Но и когда оно отличается от иного, это значит, что оно имеет с ним границу, которая одинаково принадлежит и ему самому, и иному. Следовательно, в понятии границы одно и иное совпадают. А потому если одно отлично от иного, то это возможно только при том условии, что существует момент и полного их тождества. Таким же образом выводятся и все прочие логические категории, т. е. все они и различны и тождественны между собой (I Ab, т. е. 142b — 155d). Кратко: если что-нибудь одно действительно существует, это значит, что существует все. При этом выдвигается весьма важное понятие диалектического мгновения, или мига (*exairnēs* — «вдруг»), поскольку различие и тождество одной категории с другой возникает вне всякого времени и пространства, без всякого промежутка или постепенности, но только сразу и одновременно: в тот самый момент, когда мы провели различие между одним и иным, — в этот же самый момент мы произвели и их отождествление (I Ab, т. е. 155e — 157b).

4. *Относительное и абсолютное полагание одного с выводами не для него самого, но для иного* (157b — 160b). При относительном полагании одного, когда оно должно чем-нибудь отличаться от иного, делается ясным, что это иное во всяком случае есть, так как иначе одно не с чем было бы и сравнивать. Но раз это иное есть, то из его бытия вытекают и все прочие категории. Следовательно, при относительном полагании одного все иное тоже есть, т. е. иное может быть каким угодно (I Ba, т. е. 157b — 159b). Кратко: если одно действительно существует, то существует и все иное помимо этого одного.

Совершенно другую картину представляет собой то иное, которое мы характеризуем при абсолютном полагании одного. Ведь если одно есть только одно и нет ничего иного, то иное во всяком случае лишено признака бытия. А раз нет в нем никакого бытия, то это значит, что и вообще в нем ничего нет, т. е. нет также и самого иного. Поэтому

если при абсолютном полагании одного это одно исчезает, то при таком положении дела исчезает и все иное (I Bb, т. е. 159b — 160b). Кратко: если существует одно и оно есть только это одно, и больше ничего, то это значит, что нет ничего иного, кроме этого одного.

5. *Относительное и абсолютное отрицание одного с выводами для этого одного* (160b — 164b). Далее вместо полагания одного рассматривается его отрицание при симметрическом соблюдении той же последовательности основных диалектических позиций, которые выдвигались и в диалектике полагания одного.

Сначала отрицается одно в относительном смысле, т. е. ставится вопрос, что получится, если одного не будет. Ясно, что если одного не будет, то тем самым мы уже устанавливаем какое-то отличие, и притом отличие чего-то иного от нашего отрицаемого одного. Но, установив категорию различия, мы тем самым приписываем нашему одному те или иные особенности, т. е. качество, количество и т. д. Следовательно, если одного нет в относительном смысле, то в нем есть и все иное, т. е. все категории вообще (II Aa, т. е. 160b — 163b). Кратко: если одного нет, но не вообще, а в каком-нибудь специальном смысле, то это одно есть всё. Однако это наше «если одного нет» можно понять и в абсолютном смысле. Это значит, что одно не есть ни то, ни другое, ни третье и вообще ни что-нибудь. Следовательно, при такой диалектической позиции никакого одного вообще нет (II Ab, т. е. 163b — 164b). Кратко: если одно отрицается абсолютно, то отрицается и все то, что в нем могло бы быть.

6. *Относительное и абсолютное отрицание одного с выводами для иного* (164b — 166c). Что же делается с иным при отрицании одного? Тут тоже, как мы видели выше, соблюдается разница между относительным и абсолютным отрицанием одного.

Допустим сначала, что мы отрицаем одно относительно. Это значит, что кроме одного мы допускаем и иное. А всматриваясь в это иное, мы видим, что в нем есть все, что угодно, так как то одно, которому оно противопоставлено, взято не абсолютно, а относительно, т. е. оно не мешает иному быть (II Ba, т. е. 164b — 165e). Кратко: если одно отрицается только в каком-нибудь специальном смысле, то все иное помимо этого одного существует.

И опять совершенно противоположная картина при абсолютном отрицании одного. Если одного начисто не существует, то о каком же ином для такого одного может идти речь? Если одного действительно не существует, то ничего иного тоже не существует, поскольку оно возникает только в результате противоположения ему одного. А потому и приписывать ему что-нибудь, т. е. находить в нем какие-нибудь категории, тоже бессмысленно (II Bb, т. е. 165e — 166c). Кратко: если одно отрицается целиком, то отрицается в нем и все иное, что могло бы быть.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

1) «Парменид», представляющий собой одно из самых значительных произведений не только античной, но и мировой диалектики, отличается все тем же множеством разных отклонений в сторону, ненужных для логики повествовательных элементов.

В диалоге опровергается основной элейский тезис о невозможности множественности (127e — 128e). Опровержение это можно было привести в логический вид только после тщательного и скрупулезного исследования. Неясности попадаются здесь на каждом шагу, и связь мыслей очень часто прерывается.

В диалоге дается полное опровержение понимания идей как изолированных сущностей. Но для европейского читателя, привыкшего понимать платонизм дуалистически, вся эта критика дуализма (129a — 135b) должна была бы проводиться гораздо более подробно и гораздо более уверенно, так как иначе у многих все же будут возникать разные сомнения и кривотолки.

Диалектика одного и иного (135d — 166c), занимающая в диалоге в три раза больше места, чем все остальное, дана со всей возможной для диалектики ясностью, последовательностью и системой. Но совершенно неизвестно, каково отношение этой диалектики одного и иного ко всему предыдущему, и прежде всего к критике изолированных идей. Нельзя же в самом деле верить в то, что вся эта диалектика дается только в целях упражнения в логическом мышлении, как об этом склонен говорить сам Платон (135de). Впрочем, в науке не раз высказывалось мнение, что значение этой важнейшей для всего платонизма диалектики одного и иного вовсе не заключается в каких-нибудь предметных концепциях, но эта диалектика одного и иного и введена только ради упражнения в логике. Однако думать так — значит выкидывать из Платона множество подобных рассуждений и искажать всю историю платонизма, который, чем дальше, тем больше, как раз выдвигал на первый план именно эту диалектику одного и иного.

Наконец, эта замечательная диалектика одного и иного не содержит в себе ровно никаких общих выводов, и в диалоге нет никакого обобщающего заключения.

Словом, «Парменид», несмотря на всю свою исключительность по содержанию, в отношении своего стиля и структуры ничем не отличается от прочих диалогов Платона.

2) Основными частями «Парменида», безусловно, являются критика метафизического дуализма идей и вещей (129a — 135b) и диалектика одного и иного (135d — 166c). Что касается первой из этих частей, то из нее становится ясно, что объективный идеализм Платона вовсе не есть дуализм в традиционном смысле слова, но самый настоящий монизм. К этому читатель должен прийти потому, что, читая «Парменида», он уже не пользуется разными сообщениями из третьих рук, но обращается к первоисточнику, а первоисточник как раз и свидетельствует об отсутствии у Платона всякого грубого метафизического дуализма. Кроме того, если читатель внимательно ознакомился с предыдущими диалогами Платона, то эту критику дуализма и этот монизм он много раз встречал и в других местах. Весь «Пир» прямо построен на монистической диалектике Эрота как диалектического слияния идеальной полноты и материальной бедности. «Федр» проповедует слияние тела и души «на вечные времена» у богов и периодический круговорот этого слияния у людей. «Софист» (248b — 249d) тоже опровергает исключительную неподвижность идеального ума и предлагает вместо этого диалектику одного и многого, покоя и движения, идеального и материального. Даже в наиболее «дуалистическом» «Федоне» мы нашли учение о единстве идеального и материального, поскольку там проповедуется не абсолютный разрыв души и тела, но только переселение души из одного тела в другое. Однако во всех этих диалогах Платон еще не был вооружен своим острым диалектическим методом, так что новое в «Пармениде» заключается только в том, что *диалектика идей и материи* проводится в нем в систематическом виде.

3) В первой из указанных двух главных частей диалога как раз и формулируется, пока еще не окончательно, это единство идеи и мате-

рии. В основном аргументация Платона сводится здесь к тому, что если идеи вещей действительно отделены от самих вещей, то вещь, не содержа в себе никакой идеи самой себя, будет лишена всяких признаков и свойств, т. е. перестанет быть самой собой; а это значит, что при таком условии она также и перестанет быть познаваемой. Собственно говоря, это тоже старый аргумент Платона. В «Пармениде», однако, эта аргументация проводится очень уверенно. Здесь возникает вопрос о соотношении этой аргументации и аристотелевской критики идей.

4) Тут возможны три решения вопроса. Либо Платон критикует в «Пармениде» какое-то другое, не свое учение об идеях. Такое, действительно дуалистическое, учение об идеях во времена Платона существовало в мегарской школе, возглавлявшейся одним из учеников Сократа — Эвклидом. У Эвклида, безусловно, было одностороннее увлечение принципом идеи, так же как у прочих учеников Сократа, киников и киренаиков было одностороннее увлечение тем или другим принципом философии Сократа, умевшего избегать этих односторонностей. Либо Аристотель свои аргументы против идей позаимствовал у самого же Платона, либо, наконец, «Парменид» совсем не принадлежит Платону, но принадлежит Аристотелю.

Второе решение вопроса вполне возможно, поскольку заимствования из Платона бросаются в глаза и в трактовке Аристотелем других проблем. Но третье решение вопроса совершенно невозможно, ввиду того что Аристотель строит свою метафизику на основе закона противоречия (Метафизика IV 7, 1011b 23; Категория 4, 2a 7 сл.), т. е. на формальной логике, в то время как «Парменид» Платона есть напряженнейшее выдвигание вперед единства противоположностей. Наиболее же вероятным нужно считать первое решение вопроса, а именно в том смысле, что Платон критикует здесь мегарское учение об идеях.

5) Что же касается замечательнейшей второй основной части «Парменида», а именно диалектики одного и иного, то мы уже отметили выше, что Платон, как это часто у него бывает, вполне беззаботно относится к формулировке самого отношения этой диалектики к предыдущей критике дуализма. Комментатору здесь приходится самому домысливать Платона, опираясь особенно на диалоги «Филеб» и «Тимей». Наиболее вероятным будет предположение, что в своем утверждении единства идеи и материи Платон все же энергично настаивает на самостоятельном существовании идеи и неподверженности ее никакому материальному дроблению (131a — e). Возникает противоречие: идеи существуют везде и не существуют нигде; они дробятся и не дробятся; они представляют собой нечто абсолютно единое и в то же время они множественны. Все это буквально выражено самим же Платоном в указанной нами критике дуализма. Но если это так, то отсюда уже рукой подать до той диалектики одного и иного, которой посвящена вторая, основная часть диалога и в которой принцип идеи рассматривается вообще как всякое какое бы то ни было одно, а не только как сверхчувственное единое, а принцип материи — как всякое какое бы то ни было иное в сравнении с одним, а не только как материальный чувственный мир. Итак, предлагаемая во второй части диалога диалектика одного и иного есть окончательно и предельно обобщенная платоновская диалектика идеи и материи.

6) Анализ содержания этой второй части диалога заставляет признать, что, с точки зрения Платона, все 8 диалектических позиций, или, как он говорит, гипотез (135e — 136b, 137b), использованных здесь Платоном (I Aa, b; Ba, b; II Aa b; Ba, b), совершенно одинаково

необходимы и при всей своей сложности и разветвленности представляют собой единое целое, но только данное в разных аспектах. Абсолютно непознаваемое и сверхсущее одно (I Aa) для Платона, безусловно, реально существует, хотя и в особом плане. Относительное, т. е. раздельно полагаемое одно (I Ab), тоже существует, но опять-таки в собственном и специфическом плане. И т. д. и т. д. В чем же заключается в таком случае сама суть всех этих диалектических противоречий?

Она заключается в безусловной убежденности Платона в том, что всякое какое бы то ни было одно обязательно порождает и свою собственную структуру, и структуру всего иного, чему оно противоположно и с чем оно сравнивается. Вся эта вторая часть диалога есть не что иное, как именно учение о *диалектическом порождении*. О порождении натуралистических говорила вся прежняя греческая натурфилософия. Платону теперь хочется заменить натурализм диалектическим выведением одной категории из другой. Это он уже пробовал делать в «Софисте». Однако там диалектика бытия и небытия не была доведена до предельного обобщения; и, построив свою пятикатегориальную структуру идей, он все же оставался в пределах единораздельного бытия и отчетливо еще не пришел к такому чистому бытию, которое было бы выше всякой раздельности, хотя бы и единой.

7) Но если раздельность материальных вещей была, по Платону, связана с порождением их идеями, то изучение самих идей свидетельствовало о том, что они тоже раздельны и, следовательно, тоже требуют для себя какого-то высшего принципа. Вот этот высший принцип, в котором все существующее, и идеальное и материальное, сконцентрировано как бы в одной точке, и есть то сверхсущее одно, о котором Платон говорит в самом начале (I Aa). Без этого идея не могла бы стать порождающей моделью и объективный идеализм Платона не получил бы своего онтолого-диалектического завершения.

Итак, если додумывать диалектику одного и иного до конца, то необходимо сказать, что смысл ее заключается в положении и о порождении модели еще более высоким принципом, и о порождении самой моделию всего того, что она моделирует.

«Филеб» будет только уточнять все это учение о модельном порождении.

Среди исследователей нет единства в датировке диалога «Парменид». Слова Сократа в «Теэтете» (183e) о его встрече в молодости с Парменидом, уже глубоким старцем, как будто бы заставляют некоторых считать «Парменида» одним из ранних сочинений Платона; другие же, основываясь на внутреннем развитии темы бесед Сократа, считают его поздним и зрелым произведением.

По своей структуре «Парменид» делится на пролог и три части, причем между второй и третьей частями имеется своего рода интермедия. Вся беседа между Парменидом, Зеноном, Сократом и Аристотелем излагается неким Кефалом своим друзьям, почему этот диалог носит название «пересказанного»; однако, как всегда у Платона, рассказчик отодвигается в тень, и создается полная иллюзия живого разговора между несколькими философами.

В прологе Кефал из Клазомен (он не имеет ничего общего с Кефалом из «Государства», отцом оратора Лисия) рассказывает своим собеседникам о своем приезде в Афины вместе с друзьями и встрече с Адимантом и Главконом. Клазоменцы слышали, что Антифонт (брат

Главкона, Адиманта и Платона по матери; см.: т. 1, Хармид, прим. 17) был близок с другом Зенона Пифодором и от последнего знал о бывшей в давние годы (ок. 449 г.) встрече Парменида, Сократа и Зенона в Афинах. Тогда клазоменцы и афиняне отправились домой к Антифонт, и тот пересказал со слов Зенона весь этот давнишний разговор, теперь уже буквально через третьи руки излагаемый Кефалом своим слушателям.

В центре диалога философ Парменид (см.: Тезтет, прим. 48 и Софист, прим. 19). В первой части — беседа между Сократом и Зеноном (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 28). Зенон представлен цветущим сорокалетним мужчиной в зените славы, в отсутствие Парменида уверенно читающим свое сочинение, слушать которое пришли в дом Пифодора Сократ и его друзья. Во второй части — разговор Сократа и Парменида. Сократ здесь совсем юн — ему то ли 16, то ли 20 лет. Парменид представлен величавым старцем около 65 лет (если считать год его рождения около 514 г., а время беседы, рассказанной Кефалом, — 449 г.; см.: Тезтет, прим. 50).

В третьей части — диалог между Парменидом и Аристотелем. Этот Аристотель — юноша, еще моложе Сократа. Он, так же как и Тезтет или Антифонт, влюблен в философию и диалектику. В тексте «Парменида» есть указание (127d) на то, что он впоследствии стал одним из тридцати тиранов после олигархического переворота в Афинах в 404 г. Возможно, что именно его упоминает Ксенофонт в «Греческой истории» как «афинского изгнанника», посланного Лисандром в Лакедемон для переговоров с Фераменом (II 2, 18; см. также: т. 1, Менексен, прим. 37). Возможно, это тот самый Аристотель, который, по словам Диогена Лаэртция, «занимался государственными делами», автор «изысканных судебных речей» (V 35). Диоген называет этого Аристотеля в числе других восьми, носивших это имя. Первым в списке Диогена стоит знаменитый ученик и критик Платона, вторым — государственный деятель, третьим — комментатор «Илиады», четвертым — сицилийский ритор, написавший ответ на Панегирик Исократу, пятым — ученик сократика Эсхина, шестым — киренец, автор трактата по поэтике, седьмым — известный наставник молодежи в физических упражнениях, восьмым — малоизвестный драматург. Из всего этого перечня наиболее достоверным участником платоновского диалога является второй Аристотель, так как сам Стагирит родился в 384 г., т. е. 65 лет спустя после действия «Парменида», и во время написания диалога Платоном ему было всего 16 лет, хотя небезынтересно, что возражения в «Пармениде» против независимого существования идеи впоследствии использовал философ Аристотель, который критиковал Платона и мегарцев, учеников Сократа, со сходных позиций (см.: Метафизика I 9, 990a 33 — 991a 8, 991a 20 — 22, XIII 4, 1078b 32 — 1079b 10).

Пифодор, сын Исолоха (упоминается в Алкивиаде I 119a), — богатый афинянин, любитель философии, учившийся у Зенона, которому он заплатил за уроки огромные деньги — 100 мин. В его доме, как и в доме богача Каллия (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 11), собирались софисты и вообще поклонники философии.

Антифонт, сводный брат Платона, оставил свои философские увлечения и прославился как знаток лошадей и мастер конных ристаний.

В настоящем издании публикуется перевод диалога «Парменид», выполненный Н. Н. Томасовым и изданный в «Творениях Платона» (т. IV. Л., 1929). Перевод заново сверен И. И. Маханьковым.

¹ Клазомены — ионийский город в Малой Азии, родина философа Анаксагора (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 27). — 346.

² *Мелита* — аттический дем. — 346.

³ См.: т. 1, Евтифрон, прим. 17. — 347.

⁴ *Керамик* — северо-западное предместье Афин (часть Керамика находилась внутри города). Ср.: т. 1, Протагор, прим. 21. — 347.

⁵ Сократ иронически отмечает одну и ту же суть учения Парменида и Зенона («единое» Парменида и «не многое» Зенона), хотя Зенон пытался в отсутствие Парменида проявить самостоятельность. — 348.

⁶ О том, что *лаконские щенки* очень ценились в древности, есть намек у Петрония («Сатирикон» гл. XL, лаконские собаки богача Трималхциона). — 348.

⁷ Здесь излагается платоновское учение об *идеях* (см.: т. 1, Евтифрон, прим. 18). Парменид толкует слова Сократа так, будто идеи существуют сами по себе, независимо от мира чувственных вещей. — 349.

⁸ Об обособлении идей, воплощенных отдельными своими качествами сразу во всех вещах, писал также Аристотель. См.: *Метафизика* VII 14, 1039a 33b 2. — 351.

⁹ Пример Сократа об идентичности в *дне одного и многого* напоминает диалектику Гераклита. — 351.

¹⁰ Согласно приводимому аргументу, количество *идей* бесконечно, так как каждая вещь уподобляется идее, которая в свою очередь есть образец для новой вещи. Ср.: *Аристотель*. *Метафизика* I 9, 991a 31. — 354.

¹¹ Парменид отрывает знание сущности от познания чувственных вещей. Платон же в «Государстве» (IV 438c — e), различая *знание само по себе* и знание о вещах, связывает их воедино, так как знание «само по себе» принадлежит себе одному, но вместе с тем, обладая какими-то качествами, оно «принадлежит чему-нибудь качественному», т. е. становится знанием отдельной вещи. Отсюда проистекает категория науки вообще и классификация частных наук. — 355.

¹² Парменид предлагает Сократу изучать предмет во всех его связях и опосредствованиях независимо от того, имеет ли это значение в данном случае для познания самого предмета или нет. — 358.

¹³ Об Ивике см.: Федр, прим. 24. Имеются в виду следующие его стихи (фр. 2):

Эрос влажномерцающим взглядом очей своих черных глядит
из-под век на меня

И чарами разными в сети Кириды

Крепкие вновь меня свергает.

Дрожу и боюсь я прихода его.

Так на бегах отличившийся конь неохотно под старость

С колесницами быстрыми на состязанье идет.

(Эллинические поэты) *Пер. В. В. Вересаева.* — 359.

¹⁴ Об этом *Аристотеле* см. преамбулу. — 360.

¹⁵ Для понимания платоновской диалектики *единого* (одного) и иного, которое будет развиваться в последующих главах диалога, необходимо иметь в виду, что Платон различает несколько типов единого. Первый тип единого настолько противоположен всякой множественности, что он оказывается лишенным всякой раздельности и потому всякой раздельности в идеальном смысле слова. Он есть чистое «сверх», о котором Платон говорит в «Государстве» (VI 509c), что оно «по ту сторону сущности». Второй тип единого — это то, что является объединением множественного, которое Платон называет не просто *ἓν* («одно»), но *ἓν ὅν* («единое сущее»). Третий тип единого — это

та единица, с которой начинается счет и которая противопоставлена любому другому числу из натурального ряда чисел. Эту теорию трех типов единого в ясной форме дает Плотин (Эннеады V 1, 8).

Прокл с его гораздо более развитой и тонкой дифференциацией категорий, опираясь на традицию Платона — Плотина — Ямвлиха (впоследствии на эту позицию станет и Дамаский), насчитывает уже пять типов единого (см.: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука, с. 281). — 360.

¹⁶ Определение *единого* (одного) Парменидом как *беспредельного*, *бесконечного*, *неизменяемого*, *неподвижного*, *лишенного движения*, т. е. идеального бытия в области чистого мышления, противоположно по своей сути натурфилософскому пониманию Сфероса Эмпедокла, который связан с миром чувственных вещей через отторгнутые от него Враждой единичности и имеет космологическое значение. — 361.

¹⁷ Мысль о наличии *бытия и единого* в «существующем едином» а также в каждой из бесконечно делимых частей этого «существующего единого», в отдельном «бытии» и в отдельном «едином» была использована Плотинем как модель для взаимодействия его категорий. В «Эннеадах» (VI 2, 7) он пишет о взаимодействии «сущности» и «жизни», «жизни» и «ума», «движения» и «единого». В каждой отдельной из бесконечно делимых частей обязательно наличествуют, по Плотину, оба их начала — единое и бытие. — 370.

¹⁸ О бесконечности *числа* много трактовали неоплатоники. В частности, у Дамаския (Damascii successoris dubitationes et solutiones de primis principiis in Platonis Parmenidem / Ed. C. Ruelle. Paris, 1889) есть целое рассуждение (§ 200) о природе числа, которая заключается в соединении и разделении до бесконечности. Эта бесконечность понимается не в смысле чего-то не имеющего конца, но в смысле отсутствия границ для разделения. Поэтому всякое общее делится, присутствия во множестве конкретных вещей, заключающих в себе как в части это общее. Интересно, что у Дамаския «единое-в-себе», «иное-в-себе» и «бытие-в-себе» не причастны друг другу только мысленно, но в реальном мире одни вещи связаны с другими, и, какова бы ни была одна вещь, она одновременно и другая. Дамаский прямо ссылается на «Парменида» (144a), излагая свои соображения о бесконечности и множественности, причем множественность оказывается у него бесконечной благодаря своей причастности бесконечности, так же как она может быть конечной, будучи причастна конечному. Всякое число, по Дамаскию, ограничено самим собой, но число в простом, чистом виде (ἀλλῶς) всегда бесконечно в отличие от конечного множественного. Таким образом, мы находим у Дамаския интересное размышление о диалектике бесконечного и предела, которая, однако, по его мнению, недоступна пониманию человека, так как предел этот установлен божеством. — 372.

¹⁹ Взаимодействие *единого* и *сущего*, т. е. *бытия*, их равенство, их неотделимость друг от друга, их парность толкуются Аристотелем в «Метафизике» (IV 2, 1003b 23—26, 32—34). — 374.

²⁰ Мысль «Парменида» о *едином*, находящемся в *себе самом*, исходит из диалектики целого и части. У Аристотеля в «Физике» тоже обсуждается этот вопрос, когда он пишет о непрерывности и множественности единого (I 2, 185b 11—15).

У Секста Эмпирика в его «Трех книгах Пирроновых положений» (пер. Н. В. Брюлловой-Шаскольской. СПб., 1913) есть глава «О целом и части» (III 14, 98—101). Секст тоже, как и Аристотель, находится в затруднении, так как, с одной стороны, либо целое есть нечто иное,

чем его части, либо сами части составляют целое. Если целое — иное, чем части, то оно ничто, так как при уничтожении частей ничего не остается. Если же части составляют целое, то оно не имеет собственного существования и является только пустым именем. Отсюда Секст с присущей ему категоричностью заключает, что целого не существует, но не существует и частей, причем этот вывод он старается подтвердить остроумными софизмами. — 375.

²¹ Рассуждения о диалектике *единого* и иного, т. е. *не-единого*, части и целого, целого и части, об отношениях различия и тождества иной раз воспринимались в древности как бесплодное упражнение ума, в чем, может быть, повинен сам Платон, у которого Парменид в начале беседы с Аристотелем говорит о «замысловатой игре», готовясь доказать сначала наличие «одного», а затем и его отсутствие. Во всяком случае неоплатоник Дамаский, который базирует свои первые принципы на «Пармениде» Платона, писал: «Парменид подобен играющему. И уже некоторым казалось, что он занимается логикой напоказ» (§ 320). Однако вся история античной философии говорит нам об обратном, свидетельствуя о постоянном углублении и дифференциации намеченной у Платона именно диалектики единого, а вовсе не о софистических упражнениях. — 378.

²² Здесь выдвигаются две категории — «существующее вне чего-нибудь» и «соприкосновение», которые выражают диалектику единого и иного. Аристотель («Физика») указывает в чисто описательном виде ряд формально-логических категорий, среди которых находим «вместе», «раздельно», «касание», «промежуточное», «следующее по порядку», «смежное», «непрерывное». См.: V 2, 227b 1—2; 3, 226b 21—227a. — 381.

²³ В «Тимее» (52a — c) Платона есть целое рассуждение о разных видах *существующего*. Один — свойственный мышлению, никуда не входящий, не рождающийся, вечный, невидимый, не чувствуемый, т. е. подвластный знанию. Второй — тоже относящийся к области мышления, но уже рожденный, доступный чувствам, подвижный, являющийся, исчезающий — подвластный мнению. Третий — пространство, вместившее в себя бесконечность материи, доступное недостоверному суждению, которое убеждает нас на основании чувств (а они тоже недостоверны), что «все существующее должно неизбежно находиться в каком-нибудь месте и занимать какое-нибудь пространство» (52b). Однако, по Платону, идеи не могут вмещаться в материальное пространство, они не постигаются чувствами в отличие от материальных вещей, занимающих какое-то пространство. — 385.

²⁴ В «Пармениде» единое *есть и становится старше и моложе себя*, так как, переходя от «было» к «будет», оно встречается с «теперь», которое, будучи границей между прошлым и будущим, заключает в себе сразу пребывание и становление. У Аристотеля в «Физике» две главы (IV 10—11, 217b 29—219a 26) посвящены времени и его движению в связи с категорией «теперь». В них высказывается близкая платоновскому «Пармениду» точка зрения об одновременном нахождении частей времени в прошлом и будущем, причем «одна часть его была и уже не существует, другая — в будущем, и ее еще нет»; отсюда делается вывод: «То, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию» (218d 2—3). Поэтому если время существует, то его нельзя делить механически на части, но необходимо ввести понятие «теперь», которое всегда иное и живое; «исчезнуть в самом себе ему нельзя, потому что тогда оно есть; исчезнуть «теперь» в другом «теперь» немислимо».

Однако в отличие от диалектики «Парменида», где единое *есть*

и становится благодаря «теперь», Аристотель, признавая в «теперь» наличие предыдущего и последующего, видит в этом только затруднение для определения времени, которое не определяется ни качеством, ни количеством и, «таким образом, не есть движение». Но оно и «не существует без движения», так как, «если бы «теперь» не было каждый раз другим, а тождественным и единым, времени не было бы» (218b 26—27). «Теперь» измеряет время, поскольку оно предшествует и следует. Оно «всегда в ином и ином времени (в этом и состоит его сущность, как «теперь»)». Аристотель делает вывод, что «если времени не будет, не будет и «теперь», а если «теперь» не будет, не будет и времени», т. е. он приходит к тому же выводу, что и Парменид, о «теперь» как источнике бытия и становления времени. — 389.

²⁵ Понятие «вдруг» параллельно понятию «теперь», о котором говорилось выше. В своей основе они тождественны, так как «вдруг» есть точка, от которой происходит изменение в одну и в другую сторону, это граница между покоем и движением, так же как «теперь» — граница между бытием и становлением. Аристотель, так же как и Платон, считает «вдруг», или «внезапно», моментом начала изменения движения: ««Внезапно» — то, что выходит из своего состояния в неощутимое по своей малости время, а всякое изменение по природе есть выходение из себя» (Физика IV 13, 222b 15 сл.). — 394.

²⁶ Проблеме диалектического единства предела и беспредельного будет отведено значительное место в «Филебе». Идея единства этих двух как будто бы столь различных категорий бытия всегда была близка античности. У пифагорейца Филолая «предел и беспредельное — начала» (A 9 Diels). У него читаем: «Природа же при устройении мира образовалась из соединения беспредельного и предела, весь мировой порядок и все вещи в нем [представляют собой соединение беспредельного и предела]»; далее: «Все существующее должно быть или предельным, или беспредельным, или тем и другим вместе» (B 1, 2 Diels).

Архит (A 24 Diels) тоже считает, что новый предел всегда влечет за собой новое беспредельное. Элеец Мелисс (30 B 5, 6 Diels) полагал, что наличие двух сущностей создает «пределы» в их отношениях, а одно сущее может быть «беспредельно», и именно из беспредельности сущего он вывел его единство на основании следующего: «Если бы оно не было единым, то оно граничило бы с другим». — 398.

²⁷ По Пармениду, «единое существующее» вечно и неподвижно. В своей поэме «О природе» (28 B 8, 34—41 Diels) он ничего не признает, кроме *бытия* — одного, сущего, которое судьба (Мойра) «связала с законченностью и неподвижностью». Поэтому возникновение и гибель, бытие совместно с *небытием*, изменение и движение — только пустой звук, «названия», выдуманные смертными. Здесь же, в беседе с Аристотелем, Парменид утверждает, что изменения из бытия в *небытие* испытывает не «единое существующее», а предполагаемое *единое несуществующее*. — 405.