

# ПРИМЕЧАНИЯ

## УКАЗАТЕЛИ

### ФИЛЕБ

#### ОБЩАЯ ДИАЛЕКТИКА ИДЕИ КАК ПОРОЖДАЮЩЕЙ МОДЕЛИ

Идейное богатство «Парменида» порождает много разных проблем, которые Платон решает в своих последующих диалогах, и прежде всего в «Филебе».

Начнем с того, что структурная сторона идеи, гениально намеченная в «Софисте», в «Пармениде» безусловно предполагается, но отнюдь не дается самим Платоном в отчетливом виде. Далее, невероятная абстрактность диалектики *единого (одного)* и *иного* в «Пармениде» отвлекла Платона от того, что для него в области идей не менее важно, чем самая строгая логика категорий, а именно от субъективной стороны идеи, ведь идея для Платона и есть самая настоящая жизнь, одушевление и самосознание. Отношение между идеями и вещами сформулировано в «Пармениде» принципиально: идеи не изолированы от вещей. Но читатель остается неудовлетворенным ввиду отсутствия в «Пармениде» многих существенных подробностей в этом вопросе. Замечательная диалектика *единого и иного* в «Пармениде» тоже недостаточно увязана с учением об идеях, и читателю приходится самому строить в этой области те или другие предположения. Наконец, какое бы ни существовало единство между идеями и вещами, все же идеи не суть вещи и вещи не суть идеи. Между чистой идеальностью и чистой материальностью объективный идеализм должен строить ту или другую иерархию идей, иначе метафизический дуализм остается непреодоленным.

Все это Платон, несомненно, имел в виду при написании «Филеба», а также и всех остальных диалогов. Но что касается специально данного диалога, то ответы на *возбужденные* «Парменидом» вопросы даются пока еще в довольно неясном и спутанном виде, хотя именно «Филеб» ставит диалектическую проблему идеи как порождающей модели в полном объеме.

#### КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

#### I. Вступление (11a — 12b)

Изображается беседа Сократа с некими молодыми людьми, Филебом и Протархом, которые отличаются софистическим образом мыслей и проповедуют удовольствие как основной принцип человеческой жизни. Филеб, более крайний в этом отношении и споривший перед этим с Сократом, уступает место более умеренному Протарху, так что в виде основной проблемы для беседы объявляется сравнительный

анализ *удовольствия и разума*. Что диалог на самом деле посвящен гораздо более широким и важным проблемам, выясняется в дальнейшем.

## II. Методология исследования (12с — 20е)

1. *Многочисленные виды удовольствия и разума* (12с — 14с). Эти виды необходимо рассматривать потому, что они слишком пестры и разнообразны, вплоть до полной противоположности (12с — 14б). Особенно запутывается вопрос, если рассматривать удовольствие и разумение с точки зрения блага (14с).

2. *Единое и многое* (14с — 16с). Если видов удовольствия и видов разумения очень много, сам собою возникает вопрос о едином и многом вообще (14с — 15д); причем этот вопрос приводит собеседников в неистовый восторг (15е — 16с).

3. *Предел, беспредельное и число* (16с — 20е). Платон доводит эти понятия единого и многого до их наивысшего обобщения и получает вместо них категории предела и беспредельного с обязательным требованием к философу в отношении каждой вещи не сразу брать предел и беспредельное, но находить нечто среднее между ними, а именно количественную определенность, число. Это поясняется на примере букв (мы в этих случаях говорим «звук») , которых бесконечное количество, но из которых каждая определенная буква не есть ни предел, ни беспредельное (16с — 17б); приводится также пример музыкальных интервалов, которые состояются не из бесконечного количества тонов, но каждый раз из высокого и низкого тонов в предположении, что между этими высоким и низким тонами есть еще какой-то средний тон (17б — е). От единого нельзя переходить прямо к беспредельному, но необходимо расчленять это единое на определенное количество элементов; также и, обращаясь к беспредельному, нельзя оставаться только в его области, если мы хотим что-нибудь определить, но необходимо устанавливать то количественное множество единиц, которое для определяемой вещи рисуется на фоне беспредельного (18а). Это вторично иллюстрируется на классификации звуков (18б — д). Итак, методология исследования удовольствия и разума сводится не только к пониманию их как некоторого рода единиц, но и к расчленению каждого такого единства на определенного рода количественное множество (18е — 19а).

Далее следуют *интермедия* в связи с категорией добра (19а — 20с) и определение добра как совершенного самодовления, к которому все стремится, так что ни удовольствие, взятое само по себе, ни разумение, взятое само по себе, еще не есть благо (20 де).

## III. Анализ удовольствия и ума (21а — 32е)

1. *Анализ удовольствия, абсолютно лишённого разума* (20е — 21д). Он подводит к тому, что такого рода удовольствие не имеет никакого сознательного предмета; человек, испытывающий его, ни о чем не помнит и не ожидает возобновления этого удовольствия, которое, таким образом, оказывается чисто иррациональным.

2. *Анализ ума, абсолютно лишённого удовольствия* (21е). Такой ум тоже объявляется недостойным выбора.

3. *Анализ середины между удовольствием и умом, или их смешения* (22а — 32е). Поскольку ни удовольствие, ни разумение не есть высшее благо (22а — 23б), собеседники диалога применяют для анализа основные категории *беспредельного* и *предела* (23с — 24а). Но беспредельное, т. е. не имеющее конца, всегда становится то больше, то

меньше, сущность его — становление (24b — 25c), а предел характеризуется устойчивым числом, соразмерностью и согласием (25d). Следовательно, смешение того и другого приводит к *бытию* и *мере* в здоровье, в музыке, в распределении времен года и вообще к *прекрасному* (25a — 26d). Однако кроме беспредельного, предела и их смеси должна быть еще и *причина* этой смеси, т. е. определяющий ее принцип и создающая ее сила (23d, 26a — 27b). Так что резюмируются уже четыре основных принципа определения (27b).

*Удовольствие*, возникающее одновременно со *страданием* (31bc), может быть то больше, то меньше, т. е. оно в существе своем есть *беспредельное* (27e — 28a), не имеющее «ни начала, ни середины, ни конца» (31a). Но что такое ум и знание с точки зрения предела? Платон тут не говорит, а прямо переходит к формулировке смешения беспредельного и предела, не очень четко отличая это смешение от четвертого принципа. Им оказывается Зевс, «царь неба и земли», причем благодаря силе причины в природе Зевса и содержатся «царственный ум» и «царственная душа» (28b — 30d). Ум есть творящая причина всех вещей (30e), точнее говоря, он «почти одного с ней рода» (31a). Эта причина приводит в порядок космическое целое — Солнце, Луну, звезды и весь круговорот Вселенной, а также весь состав живых существ с огнем, водой, воздухом и землей, восходящими тоже к космосу (28e — 29e). Заключенная в нас душа вместе со всеми красотами земного мира тоже предопределяется мировой душой, или *мудростью*, творчество которой создает годы, времена года и месяцы. Впрочем, здесь есть терминологическая путаница, так как мудрость объединяется с *умом* и *душой* (30a — c). Ум, вечно властвующий над Вселенной, снова объявляется причиной (30d). Только после этого рассматривается удовольствие, и притом как результат здоровья и гармонии одушевленного тела (31b — 32e).

#### IV. Анализ удовольствия с точки зрения истины и добра (33a — 53c)

1. *Жизнь богов* (33a — c). Прежде всего Платон наталкивается на такое состояние духа, которое лишено и удовольствия и страдания. Но это жизнь богов, ценность которой Платон здесь не рассматривает. Вместо этого он рассматривает разные виды удовольствия с целью приблизить их к такому виду, который будет находиться в полном диалектическом синтезе с умом. Анализ начинается с удовольствий, связанных с примитивными умственными состояниями.

2. *Удовольствие и память о нем* (33c — 36a). Память и воспоминание необходимы для истинного удовольствия, потому что иначе удовольствие как результат чувственного ощущения будет у нас исчезать в момент своего появления. Но это воспоминание о тех ощущениях, которые были и исчезли, есть явление уже не физическое, а психическое (34c). Особенно это видно на элементарных физиологических процессах (голод, жажда и пр.), в области которых не тело, но именно душа хочет заменить страдание удовольствием, причем страдания, взятые сами по себе, пока еще не истинны и не ложны.

3. *Удовольствие и мнение о нем* (37a — 44c). Далее Платон конкретизирует состояния души, соответствующие удовольствию или страданию. Речь теперь заходит именно о мнении, благодаря которому и удовольствие и страдание получают определенный, а не текучий характер и которое может то соответствовать предметам, доставляющим удовольствие или страдания, то не соответствовать им и, следовательно, быть то истинным, то ложным (37a — 41c). Мнение относительно удовольствия и страдания позволяет также судить об их

порочности или беспорочности, об их больших или малых размерах (41b — e), об их истинности или ложности (42a — c), наконец, о положительном характере удовольствия, которое вовсе не есть лишь отсутствие страдания (42d — 43c). Именно благодаря мнению, которое Платон склонен понимать здесь в виде некоторого рода оценки, бывает тройное устроение жизни — на основании удовольствия, на основании страдания и на основании отсутствия того и другого (43d — 44c).

4. *Критерий истинного удовольствия* (44d — 53c). Он заключается не в максимальных размерах удовольствия (хотя они и помогают распознать менее интенсивные удовольствия), но в рассудительности и соразмерности (44d — 45e). Рассудительность эта не считает удовольствие истинным в тех случаях, когда оно лишь частично устраняет страдание, будучи фактически с ним связанным, как, например, при физическом устранении чесотки или зуда (46a — 47d), или когда эта смесь удовольствия и страдания находится в самой душе, в которой такие состояния, как гнев, страх, тоска, тоже являются смесью удовольствия и страдания (47de); нечего и говорить о явной смеси удовольствия и страдания, которую дают нам трагедии и комедии на сцене и в жизни (48a — 50e). В противоположность этому Платон указывает на удовольствия, не смешанные со страданием, куда он относит красивые краски, прекрасные цвета, формы, весьма многие запахи и звуки, понимая под этим геометрические формы и вообще все предметы, которые не оцениваются в отношении чего-нибудь другого, но являются «вечно прекрасными сами по себе» (51a — e). Сюда же относятся и занятия науками, если они не сопровождаются какими-нибудь трудностями или неприятностями (52ab). Поэтому чистыми, или не смешанными со страданием, удовольствиями нужно называть не максимальные удовольствия, уходящие в беспредельность, но соразмерные: мера, или соразмерность, а также самоцель являются критериями истинного удовольствия (52c — e). Это поясняется на примере белизны как самого прекрасного цвета (52e — 53c).

## **V. Обоснование критерия истинного удовольствия при помощи диалектики бытия и становления (53c — 65e)**

1. *Бытие и становление* (53c — 54c). Необходимо точнейшим образом различать то, что существует само по себе и для себя, т. е. бытие, и то, что существует только для другого, т. е. становление. Кораблестроение существует, например, только для корабля, а не само по себе; корабль же есть «определенное бытие». Все становление в целом существует ради всего бытия (53c — 54c).

2. *Удовольствие — область становления* и потому не есть благо, которое нужно понимать как нечто самодовлеющее и как цель всеобщего стремления (54c — 55a).

3. *Ум, знание и искусство* в своем подлинном виде тоже относятся не к становлению, а к бытию (55c — 59d), так как чистейшими из них являются не просто практика, ремесло, опыт и навык и не просто упражнение и труд (55e — 56a), но точнейшее измерение, куда нельзя отнести ни музыку, строящуюся не на мере, но на чуткости, приобретаемой упражнением, ни врачебное искусство, ни земледелие, ни кораблевождение, ни военное искусство, но куда относится, например, строительное искусство благодаря своим точным измерениям (56a — c) и вообще искусство счета (56c). При этом счет бывает теоретическим, как в чистой арифметике, и практическим, сводящимся просто к подсчету каких-либо, пусть неравных, предметов. Теоретический счет, конечно, выше прикладного (56a — 57a), он чище и яснее по-

следного (57b — e). Соответственно беспримесное знание истинного, самождественного и вечнoсущего является наиболее истинным не в пример искусству убеждения, которым владеет Горгий, или всякому искусству, основанному на неустойчивом становлении (58a — 59a).

4. *Выводы для проблемы смешения* (59a — 65e). Очевидно если благо как самоцель выше отдельных видов удовольствия и отдельных видов ума, знания и рассудительности, то для достижения блага необходимо смешивать не какие попало удовольствия и рассуждения, но только их предельные, истинные формы (59a — 61e), а потому причина смешения, о которой шла речь в начале диалога, являясь благом, выражается тремя основными категориями — красотой, соразмерностью и истиной (62a — 65a). Сравнивая ум и удовольствие с этими тремя категориями, мы везде находим, что им соответствует именно ум, но не удовольствие (65b — e).

## VI. Иерархия пяти благ (66a — 67b)

### КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

«Филеб» является одним из резюмирующих диалогов Платона, в котором философия Платона дана во всех своих основных пунктах. Тем не менее, прежде чем формулировать эти основные пункты, необходимо обратить внимание на то, что «Филеб» принадлежит также и к числу наиболее путаных, неясных и несистематических платоновских диалогов.

1) Свою сравнительную характеристику удовольствия и разумения Платон почему-то начинает с категорий *единого* и *многого* (14c — 16c). Эти категории слишком отвлечены и едва ли что-нибудь могут дать для нужной здесь аналнза. В дальнейшем эти две категории без всякой мотивировки и лишь со ссылкой на божественное откровение он заменяет категориями *беспредельного* и *предела* (16c — 20e). При этом Платон явно преследует здесь диалектическую цель, которую он к тому же противопоставляет произвольной эристике (17a). Но диалектика предела и беспредельного должна была бы привести к понятию *числа*, поскольку число в его структурном и геометрическом понимании как раз и предполагает неопределенный фон и определено начерченную на этом фоне фигуру. Вместо этого понятия числа Платон упорно пользуется неопределенным термином *смешение*, или *смесь* ( $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$  — 26b, 46b, 47d, 49c, 50c, 63e), *смешанный*, *смешанное* ( $\mu\acute{\iota}\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ ,  $\mu\acute{\iota}\kappa\tau\acute{o}\nu$  — 22d, 25b, 27b, d, 61b), а о числе говорит не как о первоначальном диалектическом синтезе предела и беспредельного, но лишь применительно к отдельным случаям (16 de, 17b — e, 18a, cd, 19a, 56a).

2) Ставится вопрос о значении абстрактно взятого удовольствия и абстрактно взятого разумения, но после рассмотрения первого (20e — 21d) читатель вовсе не находит в диалоге анализа абстрактно взятого разумения, и Платон прямо переходит к *уму* уже не в абстрактном смысле слова, а в онтологическом и космическом, когда ум именуется Зевсом, правителем неба и земли и создателем всего живого (28b — 30d). При этом неизвестно, является ли это третьим принципом, т. е. *смешением ума и удовольствия* (между прочим, это смешение именуется у Платона также жизнью, 27d), или четвертым (*причина смешения*). Скорее это, по Платону, уже четвертый принцип (30e). Впрочем, уверенности здесь у него нет, так как этот четвертый принцип, или ум, вводится здесь при помощи довольно туманных выражений, например говорится, что ум родствен причине «и даже почти одного с ней рода» (31a). Тут же вместо ума упоминается о муд-

рости (30bc). Какая разница между *умом* (νοῦς), *разумением* (φρόνησις) и *мудростью* (σοφία) — остается непонятным. Говорится и о *мировой душе* (30cd) — еще один термин. Наконец, при перечислении пяти основных благ ум объединяется с *рассудительностью* и занимает уже не первое и не второе, а только третье место, хотя на четвертом месте поставлены *знания, искусства* и так называемые *правильные мнения*, иначе говоря, тот же ум, но на этот раз, кажется, в практическом смысле слова. К тому же ум ставится здесь в одну плоскость с правильным мнением, которое, по Платону, весьма далеко от истины и не обладает никаким самостоятельным значением (66b).

*Благо* в «Филебе», вообще говоря, выше всякого ума и удовольствия и относится скорее к причине смещения того и другого (20d, 65a). Однако в других местах диалога читаем следующее определение: «Благо... это... разумение, мышление, память и то, что сродно с ними: правильное мнение и истинные суждения» (11b, ср. 19d, 20b). После всего этого невозможно понять, что же именно понимает здесь Платон под *умом*, если не пользоваться теми или иными гипотезами.

3) Основная часть диалога (33a — 53c) отличается необычайной рыхлостью. Это принуждает исследователей излагать структуру этой части весьма разнообразно, неуверенно и часто просто неясно. Кажется, нам удалось (после мучительных усилий) подметить подлинную последовательность в развитии всего этого рассуждения. Так как Платон ставит выше всего *ум* и *рассудительность* (65b — e), то, очевидно, платоновская мысль назревает здесь в направлении концепции *чистого ума*, подготавливая необходимые для этого элементы. И прежде всего ум не может подвергаться сплошной текучести, а должен отличаться твердой и устойчивой структурой. Отсюда при обсуждении удовольствия привлекаются такие понятия, как *память* (33c — 36e) и *мнение* (37a — 44c), причем мнение только отчасти трактуется в чистом виде, главная же цель этой главы о мнении заключается в том, чтобы выдвинуть здесь на первый план момент оценки чувственной текучести (43d — 44c). Поэтому самый термин «мнение» употребляется здесь двусмысленно, означая в одних случаях мнение как таковое, а в других — уже критерий оценки удовольствий. И действительно, приближаясь постепенно к своей концепции ума, Платон в дальнейшем начинает рассуждать именно о критерии истинного удовольствия (44d — 53c). Установить логическую связь всего этого рассуждения о мнении можно лишь гипотетически.

4) В той части диалога, которая посвящена диалектике бытия и становления (53c — 65e), Платон совершенно безукоризненно проводит эту свою любимую тему. Однако подлинным предметом исследования в диалоге оказывается не *ум* и не *удовольствие*, диалектику которых действительно можно было бы считать частным случаем диалектики бытия и становления, но *благо*, о котором философ говорит в самых возвышенных тонах и которое он определяет как самодовление и цель всего существующего (20d, 59e — 61a). Как же при этом нужно расценивать отношение ума и удовольствия к этому благу?

Во-первых, несколько удивляет то, что благо выступает в виде трех идей — *красоты, истины* и *соразмерности* (65a). Здесь неизвестно, что Платон понимает под красотой, что под истиной, что под соразмерностью и каким путем эти три идеи сливаются в единую идею блага. Во-вторых, при пояснении этих трех идей как источника смешения ума и удовольствия (65a — e) все время имеется в виду ум и ничего не говорится об удовольствии в положительном смысле слова, так что даже возникает вопрос: действительно ли Платон заинтересован в смешении? Здесь все время имеются в виду дурные, или максимальные, удовольствия, которые Платон, конечно, отвергает, но ни слова не

говорится о таком удовольствии, которое соответствовало бы чистому уму, было бы истинным, или чистым, и действительно находилось бы в диалектическом смешении с чистым умом. Наоборот, здесь прямо говорится, что ум прекраснее удовольствия (65e) и что «удовольствие не есть ни первое достояние, ни даже второе» (66a). Недаром Платон дважды заговаривает в диалоге (33a — с, 43d — 44c) о таком состоянии, когда нет налицо ни удовольствия, ни страданий (в первом случае он приписывает даже это состояние богам). Правда, никаких выводов из этого он не делает ни в первом, ни во втором случае; следовательно, неизвестно, зачем он об этом заговорил. Ответа на вопрос, где же тут смешение ума и удовольствия и как подвести удовольствие под категорию высшего блага с его тремя идеями, мы не получаем.

5) Весьма запутанной и неясной является также и *пятиступенчатая иерархия благ*, которой кончается диалог (66a — d). Во-первых, ни о каком благе самом по себе здесь уже нет речи, хотя именно оно раньше было объявлено *причиной смешения* (65a). Во-вторых, эти пять благ уже никакого смешения ума и удовольствия в себе не содержат. Наоборот, уму, и притом ему одному, без удовольствия, отводится третье место и отчасти четвертое (66b). Что же касается удовольствия, то ему отводится только пятое место, где нет ни слова об уме; здесь говорится только о *беспечальности* и *чистоте* этих удовольствий и о том, что они сопровождают «в одних случаях знания, а в других — ощущения» (66c).

Хуже всего (это в-третьих) обстоит дело с первыми двумя благами. Здесь почему-то уже не говорится о благе самом по себе и даже о тех его трех видах, в которых оно, по Платону, является. На первом месте стоит «все относящееся к мере, умеренности и своевременности и все то, что... принадлежит вечности» (66a). Здесь нет упоминания не только о добре, но даже и об истине и соразмерности, не говоря уже об удовольствии. Термин «мера» (*μέτρον*, 66a) вообще употребляется здесь у Платона весьма неясно. Тут же рядом с этой мерой стоит «умеренность» (*μετρίον*). Какая разница между тем и другим — остается непонятным. Вторую ступень благ занимает наряду с *прекрасным*, *совершенным* и *достаточным* опять *соразмерное* (*σὺμμετρον*, 66b). Какая разница между этой *соразмерностью* второго блага и *мерой* и *умеренностью* первого блага — снова неизвестно. При перечислении тех трех идей, в виде которых является высшее благо, также упоминается *соразмерность* (в этом случае — *σὺμμετρία*, 65a), которая, казалось бы, должна иметь более общее значение, поскольку здесь имеется в виду *причина смешения*, и не должна входить в число пяти более частных видов блага. А что сам Платон не разграничивал четко этих понятий, видно из одновременного употребления им терминов «мера» и «соразмерность» (*μέτρον καὶ σὺμμετρον*, 64d) для характеристики *смеси*, а также терминов «умеренность» и «соразмерность» (*μετρίοτης καὶ σὺμμετρία*, 64e) для характеристики *силы блага* в связи с *добродетелью* и *красотой*.

6) При всех этих недостатках «Филеба», которые не может не формулировать современная критическая мысль, как раз именно этот диалог существенно дополняет «Софиста» и «Парменида», поскольку рыхлость его композиции и неустойчивость терминологии не мешают нам воспользоваться отдельными глубокими суждениями, рассыпанными в беспорядке по всему диалогу. Именно если бы мы захотели формулировать основные платоновские субстанции, которыми характеризуется *бытие в целом*, или, как говорили позднейшие платоникки, «основные ипостаси» («ипостась» есть только буквальный греческий перевод латинского термина «субстанция»), то и в «Филебе» они вполне налицо.

Первая и высшая субстанция очень уверенно и непрерываемо формулируется здесь Платоном как *благо*, или абсолютное и самоидентичное *единство* (15a — d, 16cd, 19b, 25cd). Даже прямо говорится, что благо довлеет себе и что в этом его отличие от сущего, которое только вечно стремится к нему, но не есть оно само (20d); природа блага отличается от всего прочего, пребывая во всем, но сама ни в чем не нуждаясь (60bc, ср. 61ab, 64ab, 65a).

Теперь становится ясной и диалектика *абсолютного единого*, которую мы находим в «Пармениде» (137c — 142b), равно как и место ее во всей философии Платона. О том, что *благо* всё порождает, в «Филебе» говорится не так ярко. Но зато ярко об этом будет сказано в «Государстве» (VI 505ab, 508a — 509d). Этим рисуется всеобщая порождающая модель в ее окончательной глубине.

Вторая субстанция, по «Филебу», при всех терминологических колебаниях и неясностях все же есть *ум*, и ум, кроме того, космический или надкосмический, который в диалоге назван даже Зевсом (28b 30d). Если угодно в точности формулировать его диалектическую природу, то тут опять становится ясным, что «Филеб» — это только конкретизация «Парменида» с его учением о диалектике *относительно единого* (142b — 157b). Указанием на то, что этот платонический ум является действительно субстанцией, служит термин «мудрость» (30bc), которая есть не что иное, как сам в себе осуществленный и реализованный ум. Кроме того, выдвигая такие понятия, как «ум» и «мудрость», Платон заполняет отсутствующую в «Пармениде» субъективную сторону своего идеального мира, который теперь не просто состоит из диалектики категорий, но является также самосознанием и универсальным мышлением. Правда, эта сторона у Платона пока еще мало развита, но ее разовьет в ближайшее же время Аристотель в своем учении о самосозерцании космического ума, когда этот последний сам для себя является и субъектом, и объектом (Метафизика XII 9). Субъективная сторона идеи мыслится Платоном в «Филебе» также повсюду там, где он говорит о смещении ума и удовольствия.

Наконец, то, что ум в «Филебе» объявлен «царем неба и земли» (28b — 30d), творящим все существующее по своим законам, есть наилучшее выражение для понятия порождающей модели, хотя и здесь в отношении ясности концепции Платона значительно превзошел Аристотель со своим учением об уме как о форме всех форм и как о перводвигателе (Метафизика XII 7). *Идея как порождающая модель — это и есть космический ум, рассматриваемый как перводвигатель для всего существующего.* Но только этот перводвигатель у Платона и Аристотеля нельзя понимать метафизически или натуралистически — вроде какого-нибудь вещественного или силового воздействия идеального ума на материальные вещи. Это воздействие мыслится у обоих философов обязательно диалектически; что касается Платона, то эта диалектика гарантирована уже в «Пармениде» с его учением о *едином и ином*. Поэтому и порождающую модель у Платона ни в коем случае нельзя понимать в смысле физического воздействия на мир и на человека. Порождение мыслится здесь чисто диалектически — как непрерывное становление с бесконечными узловыми точками на линии этого становления.

Третья основная субстанция, по «Филебу», — это *мировая душа* (30d). Здесь содержится, правда, только намек на самостоятельную субстанцию, но в связи с этим приходят на ум и другие, более интересные рассуждения Платона о том, что объяснение движения тела воздействием на него другого тела заставило бы нас уйти в бесконечность, т. е. отказаться от всякого объяснения, и что, следовательно, если объяснять какое-нибудь телесное движение, то необходимо при-

знать и то, что само себя движет и движет всем другим, иначе говоря, душу. Об этом достаточно ясно говорил Платон уже в «Федре» (245c — 246a) и еще пространнее будет говорить в «Законах» (X 896a — 899d).

Указанные три основные субстанции — *единое* (или *благо*), *мировой ум* и *мировая душа* — достаточно ясно рисуют у Платона демиургический характер идеи, т. е., выражаясь точнее, ее модельно-порождающую сущность. Окончательным результатом этого докосмического и космического моделирования является уже сам *космос* (и тем более все то, что находится внутри его), вечно живой и одушевленный, предельно упорядоченный и сформированный, хотя в то же самое время вполне вещественный, материальный и чувственно воспринимаемый (28b — 30d). Моделью этого космоса является идеальный «бесплотный космос, прекрасно властвующий над одушевленным телом» (64b). И опять-таки в «Филебе» об этом говорится довольно кратко. Но в «Тимее» (31ab) будут введены и самые эти термины — «первообраз» (*παράδειγμα*), «демиург» (*δημιουργός*) и «порождение» (*γένεσις*), которыми вообще будет характеризоваться творческая сила *космического ума*. Что касается «Филеба», то структурно-модельный характер основной концепции достаточно зафиксирован уже одним тем, что в иерархическом распорядке благ первое место все-таки занимает *мера*, а второе — то, что этой мерой *измеряется*.

Таким образом, поскольку объективный идеализм Платона является античным, т. е. по существу своему *космологическим идеализмом*, все основные три субстанции формулируются у него так, чтобы служить диалектическим обоснованием именно для космоса, т. е. быть для него порождающей моделью.

Остальные вошедшие в этот том диалоги Платона — «Государство», «Критий», «Тимей» — будут во многом углублять, расширять и разъяснять то, что мы находим в «Филебе».

---

Диалог «Филеб» относится к группе зрелых сочинений Платона и помещается приблизительно между 360 и 350 гг. \* В этом диалоге нет ни драматических ситуаций, ни жанровых сцен, ни красочных портретов участников беседы, ни увлеченности спором.

Хотя в «Филебе» три действующих лица — Сократ, Филеб и Протарх, но, собственно говоря, вопрос об *удовольствии* как основном принципе человеческой жизни и об оценке *разумения* и *удовольствия* с точки зрения *высшего блага* обсуждается Сократом и Протархом, а Филеб, по имени которого назван этот диалог, вступает в разговор крайне редко и ограничивается лишь постановкой вопроса (11b) и незначительными замечаниями.

Оба молодых собеседника Сократа, Филеб и Протарх, получили хорошее риторическое образование у софистов. Во всяком случае Протарх, сын богатейшего афинянина Каллия (19b), известного своей приверженностью к софистической образованности, видимо, учился у Горгия (58a). Протарх внимательно слушает Сократа и отличается разумной умеренностью в проповеди гедонизма, чего как раз не хватает его товарищу Филебу. Филеб не засвидетельствован как историческое лицо, и высказывались предположения (О. Апельт), что имя его имеет символический смысл (Φίληβος — «любитель цветущей юности», т. е. любитель удовольствий и наслаждений, ради которых он почитал Афродиту, — см. 12b).

Публикуемый здесь перевод Н. В. Самсонова впервые был издан

---

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

в кн.: Платон. Полное собрание творений в 15 томах. Пг., 1924, т. IV; затем в изд.: Платон. Сочинения: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. Для настоящего издания перевод заново сверен И. И. Маханьковым.

<sup>1</sup> Понимание *блага* как *радости, удовольствия и наслаждения* близко к сенсуализму и гедонизму киренаика Аристиппа, ученика Сократа. Однако следует иметь в виду, что у Аристиппа удовольствие и наслаждение не лишены разумности. А тезис Филеба, подчеркивает Сократ, резко противоречит *разумению, мышлению и памяти*; в этом крайность суждений Филеба. — 7.

<sup>2</sup> Этими словами Филеб передает нить разговора в руки Протарха. Филеб хочет сказать, что он совершил священный ритуал очищения перед самой *богиней* Афродитой, по его мнению, — покровительницей удовольствия, и уже не отвечает за дальнейший исход спора. — 8.

<sup>3</sup> Сократ не без умысла ссылается на слова Филеба. Сам-то он хорошо знает, что *Афродита* не просто покровительница *удовольствия*, как это думает юный Филеб. Об Афродите см.: т. 2, Пир, прим. 40. — 8.

<sup>4</sup> Сократ отделяет *Афродиту* от удовольствия, понимая имя божества в соотношении со всей глубиной его сущности. В словах Сократа о подлинном имени богини Афродиты слышится отзвук его рассуждений о правильности имен, даваемых богами, и о неточности имен, которые дают люди, ограниченные в своем знании. См.: т. 1, Кратил, 391d — 392b, 400d — 401a и прим. 15. — 8.

<sup>5</sup> Сократ противопоставляет свое мнение об *удовольствии* в его различных видовых проявлениях ходячему мнению о единой природе удовольствия как *блага* вообще. — 9.

<sup>6</sup> Метафора из морской практики: мысль — это корабль, который сорвался с якоря и который надо *пригнать назад* в гавань. — 10.

<sup>7</sup> *Недосказанный миф* — букв. «прерванный», «исчезнувший», «погибший». Ср. о «спасенном» сказании в Государстве 621b\*. — 10.

<sup>8</sup> Здесь спор метафорически изображается как сражение. Ср. далее 15d, 16ab; см. также метафоры борьбы в Федре 236c (т. 2), в Государстве VIII 544b и Законах III 682e (т. 4). — 10.

<sup>9</sup> Ср.: т. 2, Парменид 128ab, где Парменид утверждает существование *единого*, а Зенон отрицает существование *многого*, т. е., собственно говоря, оба философа утверждают одно и то же. — 11.

<sup>10</sup> Пословица, которую, по словам схолиаста, произносили жители Родоса, не желавшие поднимать упавшего Колосса, причинившего массу разрушений. Здесь имеется в виду твердое, хотя и неверное, убеждение Филеба в превосходстве удовольствий. Затронув это убеждение, Сократ разрушит всю концепцию Филеба до основания. — 12.

<sup>11</sup> Под *божественным даром* подразумеваются искусства и наука. О *Прометее* см.: т. 1, Протагор, 320d — 322a и прим. 31. — 13.

<sup>12</sup> О *пределе и беспредельном* см.: т. 2, Парменид, прим. 26. Подробную трактовку беспредельного у Платона, а также предела в толковании Аристотеля дает Р. Бёри в приложении к своему изданию «Филеба» (*Vury R.G. The Philebus of Plato. Cambridge, 1897*). См. также: *Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 254—274*. Здесь беспредельное определяется как непрерывное становление, являющееся общим фоном для устойчивых структур. Предел — это принцип устойчивости, ограниченности, оформленности. Беспредельное можно также понять как материю, а предел как форму, что и было сделано впоследствии Аристотелем. — 13.

<sup>13</sup> О неразличении *звука* и *буквы* у античных авторов см.: т. 1, Кратил, вступит. замечания и прим. 18. — 14.

\* При ссылках на диалоги данного тома номер тома не указывается.

<sup>14</sup> Сократ говорит о том, что музыкальные интервалы распределяются по законам числа, а не как *беспредельное множество*. Разная упорядоченность интервалов создает определенные системы, или гармонии — лады (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 25). — 15.

<sup>15</sup> См.: т. 1, Кратил, прим. 85. — 15.

<sup>16</sup> О *Тевте* см.: т. 2, Федр, прим. 80; о разделении звуков (букв) и их значений см. также: т. 1, Кратил 424 cd и т. 2, Теэтет 203b. Классификация Тевта соответствует современным гласным, согласным и плавным (полугласным). О науке *грамматики* см.: т. 2, Софист 253ab. — 15.

<sup>17</sup> См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 11. — 16.

<sup>18</sup> Здесь характерные для речи Сократа поговорки. *Вторичное плавание* означает вторую попытку. — 16.

<sup>19</sup> Т. е. Афродита. — 20.

<sup>20</sup> См. прим. 8. — 20.

<sup>21</sup> *Смешение*, или смесь, является в «Филебе» третьим принципом жизненно-эстетических категорий. Это, собственно говоря, «диалектический синтез прерывности и непрерывности, данный как подвижная структура», который соответствует у Платона числу, будучи «расчленением нерасчлененного и непрерывного беспредельного» и превращением «предела из абстрактного принципа в конкретную целостность» (Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 256). Вполне возможно, что эту смесь можно трактовать как единство материи (беспредельного) и формы (предела). — 24.

<sup>22</sup> Подразумевается, очевидно, Афродита-Уrania («Небесная»; см.: т. 2, Пир, прим. 40) с ее умеренностью и стремлением к пределу. Однако есть мнение (Бёри, Шталбаум) о том, что здесь идет речь о гармонии, сочетающей в себе телесное и духовное здоровье. — 25.

<sup>23</sup> *Причина смещения и возникновения*, или творящее начало, есть не что иное, как «идейная насыщенность живой структуры», одухотворяющая ее. У Платона это ум, душа, мудрость, т. е. конкретное воплощение того абстрактного принципа, который называется пределом (см.: Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 257 сл.). — 25.

<sup>24</sup> *Участник* — ум, ибо идет своеобразное соревнование между умом и удовольствием, приверженцами которых выступают соответственно Протарх и Филеб. — 27.

<sup>25</sup> См.: т. 1, Горгий, прим. 18. — 28.

<sup>26</sup> *Искусник* — скорее всего софист, не признающий твердо установленного предела и все ставящий под сомнение. — 28.

<sup>27</sup> Под *вселенским огнем* подразумевается, возможно, богиня Гестия. Ср.: т. 1, Кратил, прим. 41. — 29.

<sup>28</sup> Для Платона, как и для всей античности, характерны представления об *одушевленном* космосе. Отсюда учение о макрокосме — *Вселенной* и микрокосме — человеке, обладающих аналогичной структурой, но представленных в разных пропорциях. — 30.

<sup>29</sup> О *природе души Зевса* и других богов см.: т. 2, Федр, 246e — 247b; т. 1, Горгий, прим. 80. — 30.

<sup>30</sup> Вопрос о *третьем состоянии* помимо радости и скорби, удовольствия и страдания подробно разрабатывается Платоном в «Государстве» (538b — 585b). — 33.

<sup>31</sup> *Забвение* (букв. «Лета») Платон определяет здесь как отсутствие ощущений. Эту дефиницию можно дополнить рассуждением Сократа в «Федоне» (75d), где Сократ называет забвением «потерю знания». В «Пире» (208a) забвение — это «убыль знания». — 35.

<sup>32</sup> См.: т. 1, Менон, прим. 23. — 35.

<sup>33</sup> Проблема *вождедения*, занимающая важное место в психологи-

ческом учении Платона, развивается далее Аристотелем, относящим вожделение к способностям души (О душе II 3, 414a 31—414b 6). — 36.

<sup>34</sup> Голод и жажда являются у Платона обычными телесными лишениями, соответствуя лишениям душевным в виде неразумия и невежества. Принятие пищи и обладание умом восстанавливают тело и душу (см.: т. 3, Государство IX 585ab). — 36.

<sup>35</sup> Об истинных удовольствиях, присущих душе, и ложных удовольствиях, более свойственных телу и противоречащих природе, см.: т. 3, Государство IX 585de. — 38.

<sup>36</sup> О ложном мнении, соответствующем ложному удовольствию, см. ниже, 36d, а также: т. 1, Горгий, прим. 15. О правильном (истинном) мнении см.: т. 1, Менон, прим. 44. — 39.

<sup>37</sup> Букв. τὸ διαδοξάζειν εὐχεϊρεῖν. Согласно Апелту, следует читать τὸ δι' ὁδοξάζειν εὐχρηεῖ: «...и то, с помощью чего мы можем мнение составить». — 41.

<sup>38</sup> Здесь имеются в виду примитивные изображения богов и их символических атрибутов. — 42.

<sup>39</sup> Метафора «душа — книга» внешне напоминает знаменитое суждение Дж. Локка о душе ребенка — нетронутой восковой дощечке (tabula rasa), где воспитатель может начертать новые записи, но процесс познания в целом рисуется Платону принципиально иначе. — 42.

<sup>40</sup> Создание образов εἰκόνας живописцем есть не что иное, как воображение (φαντασία), объединяющее чувственные восприятия и мнение. В прим. 18 к диалогу «Софист» (см. т. 2) указана разница между античной «фантасией» и позднеевропейской фантазией. — 43.

<sup>41</sup> Созерцание предмета издали или вблизи указывает на эффект воздушной среды, воды и зрительной перспективы, известный живописцам и не раз отмеченный Платоном. В «Государстве» говорится о «чарах» живописи, об изменении образов в воде (X 602cd). О перспективе в живописи см.: т. 2, Софист 235d — 236a. — 47.

<sup>42</sup> Возможно, это намек на Гераклита, у которого читаем: «Путь вверх и вниз один и тот же» (B 60 Diels \*). У Демокрита атомы в течение всей вечности носятся вверх и вниз (A 49 Diels = 45 Маков.; ср. A 61 Diels = 81 Маков.). — 48.

<sup>43</sup> Кого понимать под противниками Филеба, отрицающими удовольствие, не совсем ясно. Это могут быть Антисфен, глава кинизма, и его последователи; могут это быть и пифагорейцы, известные своим аскетическим образом жизни, а также атомисты, проникательные исследователи природы. В списке сочинений Антисфена, например, значатся сочинения «Об удовольствии», «О благе» (Диоген Лаэртций VI 16—17). Вместе с тем хорошо известно, что одним из идеалов счастливого человека у киников считался Геракл, проведший свою жизнь в страданиях и трудах. — 49.

<sup>44</sup> См.: т. 1, Менексен 247e и прим. 50. — 51.

<sup>45</sup> Слова Ахиллеса (Ил. XVIII 108 сл.), оплакивающего гибель своего друга Патрокла. — 54.

<sup>46</sup> Возможно, здесь содержится намек на состояние очищения от аффектов (катарсис), которое переживали зрители древнегреческого театра. Вопрос о катарсисе, впервые поднятый в связи с вопросом о трагедии Аристотелем (Поэтика 6, 1449b 27 сл.), вызвал к жизни огромную литературу. Новейшую классификацию теорий катарсиса с различными толкованиями находим в книгах: Else G. F. Aristotle's Poetics: the argument. Leiden, 1957. P 221—232; Aristotle's Poetics/Introduct., comm. and app. by D. W. Lucas. Oxford, 1968. P. 273—290. Интерпретации соответствующего места «Поэтики» (VI 1449b, 25)

\* Список сокращений см. на с. 624.

посвящена специальная книга: *Brunius T. Inspiration and Katharsis. Uppsala, 1966.*

Еще в древности спорили о катарсисе как принадлежности не только трагедии, но и комедии. Эти споры, возможно, нашли отклик у неоплатоника Прокла в его комментариях к «Государству» Платона (I 49 Kroll). Для Платона вообще не могло быть существенного различия между трагедией и комедией. См. также: т. 2. Пир, прим. 99. Ср. также Филеб 50ab.— 54.

<sup>47</sup> См.: т. 1, Алкивиад I, прим. 46.— 55.

<sup>48</sup> Ср.: т. 1, Менон 71e и Критон, прим. 11.— 56.

<sup>49</sup> Отнесение *очертаний* (геометрических фигур) к чистым удовольствиям характерно для Платона (подробнее об этом см.: *Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963. С. 264—300*).

*Краски*, или цвета, в понимании античной классики являются, с одной стороны, чем-то телесным, а с другой — некоторого рода абстрактной всеобщностью. Наиболее показательным в данном смысле является учение о цветах у Демокрита и Платона. Цвета у Платона обладают определенной формой (Менон 75bc, 76a — d) и сущностью (Кратил 423d), являясь идеальным предметом (Филеб 51cd). Белый цвет (Филеб 52e) — самый беспримесный и прекрасный, а весь космос со своими сферами представляет собой сложную цветовую гамму (Федон 110b — e). В «Тимее» (67c — 68d) дается тончайшая характеристика конкретных цветов, простых и смешанных, наиболее разреженных (например, белый цвет) и уплотненных (например, черный цвет), т. е. уже потерявших свою «цветность», переставших быть цветом.

*Звуки* также доставляют людям несмешанное удовольствие, и тем больше, чем они проще, непритязательнее и безотносительнее к окружающему. «Созвучия» (*ἀρμονίαι*) способствуют гармонизации, т. е. укреплению построенной души (Тимей 47d), а вечное движение звуков в жизни космоса «является подражанием божественной гармонии» (там же, 80ab, 47d).

*Запахи* более тонки, чем вода, и более плотны, чем воздух (Тимей 66e), но они возбуждают удовольствия менее божественные, так как они «не сводятся к большому числу простых форм» (там же, 67a), но только к двум родам — «приятному и неприятному». См. также: т. 1, Менон, прим. 8, 14.— 58.

<sup>50</sup> Кого здесь имеет в виду Сократ, трудно сказать. Большинство исследователей видят в этих *искусниках* Аристиппа и киренаиков, другие — атомистов, иные — гераклитовцев и учеников Протагора с их гипертрофией становления (ср.: т. 2, Тезет 152d). О. Апельт выдвигает мегариков, ссылаясь на Аристотеля, который критиковал подобные взгляды в «Никомаховой этике» (VII 13, 1152b 7—13).

Что касается киренаиков с их теорией наслаждения, то они нигде не говорят о становлении наслаждения, а только о частичном, или частном, наслаждении и блаженстве, которое является суммой частных наслаждений и предпочтительно именно своей целостностью (B 169, 170//Aristippi et cyrenaicorum fragmenta/Ed. E. Mannebach. Leiden, 1961).— 61.

<sup>51</sup> Метафора из области гончарного ремесла. Ср.: т. 2, Тезет 179d, где также идет речь о сосуде, который надлежит обследовать, «постучав» по нему.— 64.

<sup>52</sup> Разделение искусств в виде таблицы см. на с. 529.— 66.

<sup>53</sup> См.: т. 1, Горгий и вводные замечания к диалогу.— 67.

<sup>54</sup> Имеется в виду изучение внешних явлений чувственного мира, дающих основание для мнения и фиксирующих моменты становления во времени, но не пребывание космоса в непреходящей вечности.— 68.



<sup>55</sup> См.: т. 1, Горгий 499а и прим. 50.— 69.

<sup>56</sup> См.: т. 1, Кратил, прим. 62 и Евтифрон, прим. 20.— 71.

<sup>57</sup> Ср.: Ил. IV 451—453:

Так же, как две наводненных реки, по ущелистым руслам  
С горных вершин низвергая шумящие грозно потоки,  
В общей долине сливают свои изобильные воды.

*Пер. В. В. Вересаева.— 72.*

<sup>58</sup> Беседа Сократа с умом и разумением (63b — 64a) — персона-  
фикация, напоминающая его беседу с Законами в «Критоне». См.: т. 1,  
Критон 50a — 54d и прим. 12.— 74.

<sup>59</sup> В ориг. *θερεῖσθαι* — букв. «поохотиться». См.: т. 1, Евтидем,  
прим. 37.— 75.

<sup>60</sup> Этот орфический стих (fr. 14 Kern) находим у Плутарха (De  
E apud Delphos 391d//Plutarchi chaeronensis moralia/Rec. et emend.  
W. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking. Vol. III. Leipzig, 1972), где гово-  
рится о «некоем пятом, чистом и несмешанном с горем удовольствии». Ссылки на толкование этих стихов у Прокла (II 100, 23 Kroll) и на  
других авторов, древних и новых, приведены у Керна (Kern).— 77.

<sup>61</sup> Структурный анализ основных категорий «Филеба» приведен  
в кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Сократ. Софисты.  
Платон. С. 679.— 77.

<sup>62</sup> Схолиаст отмечает, что первая чаша предназначалась Зевсу  
Олимпийскому и олимпийским богам, вторая — героям, третья —  
богам-спасителям (хранителям). Чаша эта считалась совершенной  
(см., напр.: *Еврипид*. Андромеда: fr. 148 N.— Sn.). Ср.: т. 2, Пир,  
прим. 19.— 77.

## ГОСУДАРСТВО

### 1

В ряду знаменитых сочинений Платона диалог «Государство» —  
один из знаменитейших. Таким его сделали и содержание, и мастер-  
ство изложения, и близость — правда, иногда только кажущаяся —  
иных его идей идеям, которые волнуют нашу современность.

«Государство» — многогранное построение философской мысли.  
Тема его — определение *справедливости*, одного из понятий *этики*. Но  
в ходе рассмотрения этого понятия исследование расширяется, охва-  
тывая почти все главные — как их понимает Платон — вопросы  
философии. При этом те из них, решение которых необходимо для

выяснения понятия справедливости, не ограничиваются сферой *этики* и *политики*. Это вопросы об истинно сущих причинах бытия всех вещей («идеях»), о высшей из них — идее «блага», о природе человека (душа, познавательные силы души, отношение души и тела, вселение души в тело и ее судьба после смерти человека), об общественной связи между людьми, о происхождении государства и разрядов его граждан, наконец, о том, каким должно быть образцовое государство, кем и каким образом оно должно управляться, какой должна быть наиболее пригодная для его граждан система воспитания и обучения, каким должно быть разрешаемое его властями искусство и т. д.

По многосторонности философской и научной задачи, разработанной в «Государстве», диалог этот может считаться изложением *всей* системы Платона зрелого периода его жизни и деятельности, за исключением *космологии*, изложенной в «Тимее» — позднем сочинении Платона, и *диалектики*, изложенной в «Пармениде» и «Софисте».

Название сочинения «Государство» (или «О государственном строе») могло бы показаться слишком узким по отношению к его содержанию. Однако оно вполне понятно. Во-первых, в эпоху Платона в греческой философии не было еще понятия и соответственно термина, выражающего позднейшее понятие *системы*. Да и композиция диалога не отвечает форме системы: переход от вопроса к вопросу обусловлен не столько строго логическим и систематическим построением и изложением содержания, сколько свободным движением мысли в ходе беседы.

Во-вторых, — и это значительно важнее — название диалога определяется чрезвычайно существенной чертой древнегреческого мышления и мировоззрения, свойственной не только одному Платону. Черта эта составляет полную противоположность индивидуализму западноевропейского мышления Нового времени. Состоит она в убеждении, что свободный член общества неотделим от государственного целого, которому он принадлежит, и что в зависимости от этой связи и по ее образцу должны решаться все основные вопросы философии. Отсюда характеризующие «Государство» поразительные соответствия. Строению и членению сословий (классов) людей, составляющих государство (полис), соответствуют строение и членение человеческой души. Через обе эти сферы проходит и обеим свойственна *тройственность* расчленения. Для свободной части общества это сословия (или классы) *правителей* государства, *воинов*, или стражей, и *ремесленников*. Для души человека это ее «части»: *разумная*, *яростная*, или аффективная, и *вождеleyщая*. Имеется также некоторое соответствие, правда неполное, между строением этих сфер и строением большого мира, или *космоса*, в целом. И здесь намечается некая тройственность членения: *высший мир* умопостигаемых *идей* — причин, или «первообразов», всех вещей, выпавший за пределы, неизреченной, пребывающей на грани постижения идей блага; *душа мира*, объемлющая мир чувственных вещей; *телесный мир* чувственно воспринимаемых *вещей*.

Особенно важна устанавливаемая Платоном в «Государстве» аналогия между строением образцового общества, воображаемого философом, и строением человеческой души. Здесь указанные соответствия определяют особенности и своеобразие учения Платона как учения объективного идеализма не только в *теории бытия (онтологии)* и *теории познания (гносеологии)*, но и в *теории общества (социологии)*.

Чрезвычайная насыщенность трактата о государстве философским содержанием, его философская многогранность стоят в тесной связи с тем, что учредителями, устроителями и правителями совершен-

ного государства должны быть, по убеждению Платона, философы, и только они.

## 2

Но почему? По разъяснению Платона, философы — это «люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе» (VI 484b). Напротив, тот, кто по своей неспособности блуждает посреди множества разнообразных вещей, уже не философ (там же). Такие люди «не способны, подобно художникам, усматривать высшую истину и, не теряя ее из виду, постоянно воспроизводить ее со всевозможной тщательностью, и потому им не дано, когда это требуется, устанавливать здесь новые законы о красоте, справедливости и благе или уберечь уже существующие» (VI 484cd).

Напротив, философов отличает от всех прочих людей страстное влечение к знанию, «приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие» (VI 485b). К этому бытию философы стремятся «в целом, не упуская из виду, насколько это от них зависит, ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной» (там же). Кроме указанных свойств философов отличают «правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине» (VI 485c).

Коренная способность философской природы — это способность к созерцанию, охватывающему все целиком время и всякое бытие. Способностью этой определяются и нравственные черты подлинного философа: такой человек «и смерть не будет считать чем-то ужасным» (VI 486b), он никоим образом не может «стать неуживчивым и несправедливым» (там же). Он в высокой мере способен к учению, обладает хорошей памятью, а соразмерность и тонкость прирожденного духовного склада делает его «восприимчивым к идее всего сущего» (VI 486d). Философ не останавливается на множестве отдельных явлений, которые лишь кажутся существующими, но непрерывно идет далее, и его страсть «не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи» (VI 490b). Касается же он этой сущности тем началом своей души, которое родственно самим этим вещам. Сблизившись посредством этого начала и соединившись с подлинным бытием, породив разум и истину, «он будет и познавать, и поистине жить, и питаться» (VI 490b).

Если природные задатки и свойства философа получают должное воспитание и развитие, они непременно достигнут «всяческой добродетели» (VI 492a). Но если они посеяны и посажены не на надлежащей почве, выйдет как раз наоборот. Ошибочно полагать, будто крупные преступления и крайняя испорченность «бывают следствием посредственности» (VI 491e), они результат пылкой природы, испорченной воспитанием. Именно наиболее одаренные души «при плохом воспитании становятся особенно плохими» (там же).

Но тот, кто избежал опасностей дурного воспитания и приблизился к природе истинного философа, обычно не находит себе признания при извращенном государственном устройстве. «...Толпе не присуще быть философом» (VI 494a). Невозможно, чтобы толпа «допускала и признавала существование красоты самой по себе, а не многих красивых вещей или самой сущности каждой вещи, а не множества отдельных вещей» (VI 493e — 494a). Неудивительно поэтому, что все те, кто занимается философией, неизбежно будут вызываться порицание как толпы, так и отдельных лиц, которые, «общаясь с червью, стремятся ей угодить» (VI 494a).

И все же в качестве наилучших и «самых тщательных» стражей

в образцовом государстве следует ставить именно философов. Достойным этого назначения может оказаться лишь небольшое число граждан. Это те, у кого *все* качества, необходимые для лучшего стража и правителя, имеются вместе. Здесь для определения пригодности человека к тому, чем ему предстоит заниматься, необходимы самые высокие, самые строгие критерии, так как ничто «несовершенное не может служить мерой чего бы то ни было» (VI 504c); безразличное отношение к проверяемому и испытываемому менее всего допустимо в этом случае.

### 3

Самое важное знание при решении вопроса о правителях и стражах государства — это знание *блага*, или *идеи блага*: «через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное» (VI 505a). Благо — то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать; оно — причина знания «и познаваемости истины» (VI 508e). Как ни прекрасны познание и истина, благо — это нечто иное и еще более прекрасное. Отношение между познанием, истиной и благом — то же, что в мире видимого между светом, зрением и Солнцем. Правильно считать свет и зрение солнцеподобными, но признать их самим Солнцем ошибочно. Так и в мире умопостигаемого: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но ошибочно признать которое-либо из них самим благом. Все познаваемые вещи могут познаваться «лишь благодаря благу... оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (VI 509b).

Сравнение блага с Солнцем, развитое в шестой книге «Государства» (см. 508e — 509a), есть данное в облике мифа введение в основное для философии Платона учение о различии двух областей, или двух миров: мира *умопостигаемого* и мира *видимого*, т. е. чувственно воспринимаемого, или *чувственного*. «...Считай, — говорит Платон, — что есть двое владык... один — надо всеми родами и областями умопостигаемого, другой, напротив, надо всем зримым...» (VI 509d).

В свою очередь каждая из обеих сфер — и область чувственно постигаемого, и область умопостигаемого — делится на две области. Для сферы *чувственно постигаемого* это, во-первых, область зрительных образов (теней, отражений на воде и на блестящих твердых предметах и тому подобного) и, во-вторых, область, в которой помещаются живые существа, люди и вообще все, что выращивается и даже изготавливается.

Внутри сферы *умопостигаемого* также обнаруживаются две области. Первую из них составляют умопостигаемые предметы, которые душа вынуждена искать с помощью образов, полученных в области чувственно постигаемого. Ищет их душа, пользуясь предположениями («гипотезами»). Но, опираясь на них, она направляется не к *началу* умопостигаемого, а только к его *следствиям*. Напротив, другую область умопостигаемого душа исследует, восходя от предпосылки к началу уже беспредпосылочному.

Это различие двух областей умопостигаемого Платон поясняет на примере исследований геометров. Геометр пользуется наглядными чертежами и делает отсюда выводы. При этом, однако, мысль его направлена не на чертеж, а на самые *фигуры*, подобием которых он служит. По словам Платона, геометры «выводы свои делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили» (VI 510d). Поскольку душа в

своём стремлении к умопостигаемому вынуждена пользоваться предположениями, она не в состоянии подняться за пределы предположений и пользуется лишь образными подобиями идей в низших вещах, в которых она находит более отчетливое их выражение. Потому-то на этой стадии исследования она не восходит к началу умопостигаемого (см. VI 511a).

Другое дело — вторая область, или «второй раздел», умопостигаемого, как это называет Платон, т. е. область, которой наш разум достигает посредством способности рассуждать (см. VI 511b). Здесь разум не выдает свои предположения за нечто изначальное: напротив, они для него по существу лишь предположения, т. е. как бы подступы и порывы, пока он не дойдет до беспредпосылочного начала всего вообще. Достигнув этого начала и придерживаясь всего в нем содержащегося, он затем нисходит к заключительным выводам. В ходе этого нисхождения он уже совершенно не пользуется ничем чувственно воспринимаемым, но только лишь самими идеями в их взаимоотношении, и его заключительные выводы относятся только к ним (там же). Таким образом, раздел умопостигаемого (он же — раздел подлинного бытия), рассматриваемый посредством умения рассуждать, достовернее того, что рассматривается посредством наук, которые исходят из предположений.

В итоге всего этого рассмотрения устанавливается полное соответствие между четырьмя областями постигаемого и четырьмя видами познавательной деятельности души, или, как их называет Платон, «четырьмя состояниями», которые возникают в душе. Высший вид этой деятельности — *разум*, второй — *рассудок*, третий — *вера* и четвертый — *уподобление*. Очень важным для последующей истории теории познания, и в особенности для истории диалектики, оказалось установленное Платоном различие между *разумом* и *рассудком*. По разъяснению самого Платона, рассудок «занимает промежуточное положение между мнением и умом» (VI 511d). Это та способность, «которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных» (там же).

#### 4

Вся эта изложенная в книге VI «Государства» и венчающаяся *разумом* классификация познавательных способностей души представляет собой введение к учению о *бытии*, которому классификация эта строго соответствует и из которого она вытекает как его необходимое следствие. Это и есть знаменитое платоновское *учение об объективного идеализма*, или теория «идей» («эйдосов»). Её основное воззрение — это уже известное нам, высказанное Платоном в самом начале его классификации познавательных способностей различие двух основных миров: мира умопостигаемого и чувственного. Излагается оно не как теоретическая доктрина или трактат, а в образе некоего мифа. Это миф, уподобляющий человеческое земное бытие темному существованию узников, скованных на дне пещеры таким образом, что они могут видеть лишь то, что у них прямо перед глазами. Во всю длину пещеры идет широкий выход для доступа света. Но люди, скованные в пещере, не могут повернуться к выходу. Они обращены своими спинами к выходу и к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине. Между этим огнем и узниками наверху проходит дорога, огражденная низкой стеной, а по той дороге за стеной идут люди и несут различную утварь, статуи и изображения живых существ, сделанные из камня или дерева. Одни из путников при этом молчат, другие переговариваются между собой.

Но ничего этого не увидят и не услышат в своей пещере прикованные в ней узники. Они видят лишь отбрасываемые огнем на стену пещеры тени от самих себя и от предметов, которые несут люди, проходящие по дороге над пещерой. Они слышат не сами речи проходящих по дороге путников, а только отзвуки или эхо их голосов, раздающиеся под сводами пещеры. Если бы заключенные в пещере были способны рассуждать, то они стали бы давать названия, но не настоящим вещам, которые пронесат мимо них по дороге путники вне пещеры, а скользящим по ее стене теням. Только эти тени они принимали бы за настоящее. И звуки, разносящиеся внутри пещеры, они тоже приписали бы скользящим перед их глазами теням.

Таково положение узников пещеры, или темницы, как ее тут же называет сам Платон. Но Платон рисует не только их нынешнее положение. Он рисует и возможное для них освобождение, восхождение из мрака к свету самого разума и самой истины. Совершается это освобождение не вдруг. Если бы с кого-нибудь из узников сняли оковы, а его самого заставили бы встать, повернуть шею и взглянуть в сторону света, то он оказался бы не в силах глядеть при ярком свете на вещи, тени которых он видел ранее в своей пещере. Такой человек подумал бы, что гораздо больше истины в том, что он видел там раньше, чем в том, что ему теперь показали наверху. И если бы даже его, сопротивляющегося, насильно вывели на яркий свет, глаза его были бы настолько поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, подлинность которых ему теперь провозглашают. Чтобы увидеть истину всего, что там, наверху, необходимы долгая привычка и упражнение в созерцании. Начинать необходимо с самого легкого. Сначала надо смотреть на *тени* истинных вещей, затем на *отражения* их на воде, т. е. на *подобия* людей и различных предметов, и только уж затем смотреть на *самые вещи*. Но и в этом созерцании необходимы постепенность и привычка. На вещи, пребывающие в небе, и на само небо легче было бы глядеть не днем, а ночью, т. е. взирать сначала на свет звезд и Луны, а не на Солнце и на солнечный свет (см. VII 515c — 516a). Кто прошел бы весь этот путь возвышения по ступеням созерцания, тот был бы уже в состоянии глядеть на Солнце само по себе и видеть его действительные свойства. Он понял бы, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, что оно ведаёт всем в видимом мире и что оно причина всего того, что он раньше видел в своей пещере (см. VII 516bc). Но если бы совершивший восхождение снова вернулся на свое место в пещере, его глаза были бы вновь охвачены мраком, а его действия вызывали бы смех.

Платон сам раскрывает философский смысл своего мифа о пещере. Он поясняет, что жилище в темнице — подобие области, охватываемой чувственным зрением. Напротив, восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, есть «подъем души в область умопостигаемого» (VII 517b). Превыше всех умопостигаемых идей, или причин вещей чувственного мира, идея *блага*. Она на крайнем пределе познаваемости и едва различима. Однако стоит только ее там различить, и тотчас получается вывод, что именно она причина всего истинного и прекрасного. «В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение...» (VII 517c). Поэтому именно на идею блага «должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни» (там же). Потенциально в душе каждого человека имеется способность к такому воззрению. Имеется и орудие, посредством которого ему научается каждый. Однако с познанием происходит то же, что в видимом мире происходит со зрением. Глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе как

вместе со всем телом. Подобно этому необходимо, чтобы вся душа в целом отвратилась от чувственного мира изменяющихся явлений. Тогда способность человека к познанию окажется в состоянии вынести созерцание не только подлинного бытия, но также и того, что всего светлее в подлинном бытии: а это и есть *благо* (см. VII 518cd).

## 5

Вопрос о *воспитании души* для правильного познания блага есть, по Платону, вопрос о средствах, с помощью которых всего легче и успешнее можно обратить человека к созерцанию умопостигаемых вещей. Это вовсе не значит впервые *вложить* в него будто бы отсутствовавшую раньше способность видеть. Она у него изначально имеется, но лишь «неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо» (VII 518d). Большинство положительных свойств *души* очень близки к положительным свойствам *тела*: сначала их может и не быть у человека, они развиваются позднее путем упражнения, постепенно входят в привычку. Однако способность мыслить, по Платону, особая и «гораздо более божественного происхождения». «Она никогда не теряет своей силы, но в зависимости от направленности бывает то полезной и пригодной, то непригодной и даже вредной» (VII 518e). Даже негодяи, люди с дрянными душонками, могут быть умными, а их ум — проницательным.

Если еще в детстве пресечь природные дурные наклонности, то, освободившись от них, душа способна обратиться к истине. Однако если для управления государством не пригодны люди непросвещенные и не сведущие в истине, то и те, кто всю жизнь занимается самоусовершенствованием, по доброй воле не станут вмешиваться в общественную жизнь. Поэтому в совершенном государстве людям, проделавшим восхождение и достигшим созерцания самой истины, не будет дозволено остаться на достигнутых высотах. Ибо закон совершенного государства ставит своей задачей не благоденствие или блаженство одного какого-нибудь слоя населения, но имеет в виду *все государство в целом*. Людям выдающимся не может быть предоставлено право и возможность уклоняться, кто куда хочет: ими следует воспользоваться для управления государством. Такое использование вовсе не означает несправедливости к философам. В других — несовершенных — государствах философы вправе не принимать участия в государственных трудах, так как там философы складываются сами собой, вопреки государственному строю. Они не обязаны там государству своим питанием и не должны возмещать понесенные на них расходы. Другое дело — философы в совершенном государстве. Они воспитаны в качестве философов самим этим государством и в его собственных целях, как воспитываются в пчелином рое матки. Они воспитаны лучше и совершеннее. Поэтому они не вправе оставаться на высотах умопостигаемых созерцаний. Они должны каждый в свой черед спускаться в «пещеру» видимого мира, в жилище остальных людей и привыкать к рассматриванию тамошних темных видений. Так как они уже видели ранее самую истину относительно всего прекрасного и справедливого, то они в тысячу раз лучше, чем живущие в «пещере», разглядят, что представляет собой каждое из тамошних видений и образом чего оно является.

Только с установлением такого порядка назначения правителей государство будет управляться уже «наяву», а не «во сне», как это происходит в настоящее время в большинстве существующих государств: ведь в них правящие воюют друг с другом из-за теней и распря идет у них из-за власти, как будто это какое-то великое благо! Напро-

тив, в совершенном государстве те, кому предстоит править, всего менее стремятся к власти, и в нем вовсе нет распрей. Ему не грозит опасность, что воспитанные для управления «не пожелают трудиться, каждый в свой черед, вместе с гражданами, а предпочтут все время пребывать друг с другом в области чистого [бытия]» (VII 520d). Итак, пригодными управлять государством люди становятся на основе не только задатков или способностей к этому делу, но и особо направленного *воспитания и обучения*. Этот поворот от «ночного» дня к «истинному дню бытия» Платон называет стремлением к мудрости. Но какое обучение могло бы увлечь душу будущих философов от изменчивых явлений к подлинному бытию? В основу их образования, как и в основу воспитания стражей-воинов, должны быть положены *физические упражнения и мусическое искусство*. Но для познания высшего блага они недостаточны. Любое искусство и любое умение для этой цели слишком грубы.

Однако есть нечто общее для всех них, в том числе и для военного искусства. Это то, чем пользуется любое умение, и мышление, и знание, то, что каждому человеку необходимо понимать заранее: такова наука *вычисления и счета*. Наука эта уже по своей природе ведет человека к умозрению, однако никто не пользуется ею правильно, как такой наукой, которая влечет нас в сторону подлинного бытия. К исследованию подлинного бытия не ведет и не способно вести такое восприятие, которое «не вызывает одновременно противоположного ощущения» (VII 523e). Напротив, если в восприятии предмет представляется как наделенный *противоположными* свойствами, например одновременно как мягкий и жесткий или тяжелый и легкий, то душа наша недоумевает и побуждается к исследованию. Она привлекает себе на помощь *счет и мышление*, так как прежде всего ей предстоит разобраться: об одном или о двух разных предметах ей сообщает в том или ином случае ощущение? Если выяснится, что это *два разных* предмета, то каждый из них *не совпадает* с другим, каждый сам по себе — *один* и никакой противоположности в воспринятом не окажется. В этом случае воспринимаемое не побуждает к мышлению, остается при *видимом* и не направляет к *умопостижаемому*. Но если воспринимаемое воспринимается вместе со своей противоположностью, оно необходимо побуждает душу к размышлению. В этом случае воспринимаемая вещь оказывается единицей не более, чем противоположностью единице. Случай этот существенно отличен от предыдущего. В предыдущем чувственное восприятие вовсе не требует постановки и решения вопроса о *сущности* воспринимаемого. Напротив, во втором случае, когда при восприятии в воспринимаемом сразу видна и какая-то его противоположность, требуется уже некоторое суждение — суждение о сущности. «В этом случае душа вынуждена недоумевать, искать, будоражить в самой себе мысль и задавать себе вопрос: что же это такое — единица сама по себе?» (VII 524e).

## 6

Таким образом, введением в науку об истинном или о подлинном бытии оказывается, по Платону, *счет*, или *арифметика*: изучение единицы относится к занятиям, обращающим нас к созерцанию подлинного бытия (см. VII 524e—525a). То же происходит при отождествлении единого предмета с самим собой, когда мы «созерцаем тождественное: одно и то же мы видим и как единое, и как бесконечное множество» (VII 525a). Так как арифметика целиком касается числа и так как то, что бывает с единицей, бывает и со всяким числом вообще, то отсюда получается вывод, что и арифметика принадлежит к наукам,

необходимым в совершенном государстве и для воинов и для философов. Наука о числе настолько важна для совершенного государства, что, по Платону, необходимо установить закон о ее обязательности. Всех, кто собирается занять высшие должности в государстве, необходимо убедить обратиться к этой науке. При этом заниматься ею они должны не как обыватели, не ради купли и продажи, о чем заботятся купцы и торговцы, но для военных целей и до тех пор, пока не придут при помощи самого мышления к созерцанию природы чисел, пока не облегчат самой душе ее обращение от изменяющихся явлений к самой истине и сущности (см. VII 525c). Наука о числе приносит великую пользу лишь при условии, если ею занимаются ради знания, а не ради торгашества. При этом она усиленно влечет душу ввысь и заставляет рассуждать *о самих числах*. Ни в каком случае недопустимо, чтобы кто-нибудь рассуждал, оперируя числами, *имеющими тело*, которое можно видеть или осязать. Числа, о которых рассуждают ищущие истину, таковы, что в них всякая единица равна всякой единице, ничуть от нее не отличается и не имеет в себе никаких частей (см. VII 526a). Такие числа бестелесны, умопостигаемы, их допустимо только мыслить, а иначе с ними нельзя никак обращаться. Науке о таких числах и надлежит учить людей с наилучшими природными задатками.

Существует и второй необходимый предмет, тесно связанный с наукой об умопостигаемых числах. Предмет этот — *геометрия*. Как и в случае с наукой о числах, речь идет не о той геометрии, которая рассматривает становящееся бытие в чувственном мире: такая геометрия для целей философии не годится. Язык обычной геометрии — геометрии чувственно воспринимаемых предметов — кажется Платону забавным и странным, неадекватным истинной геометрии умопостигаемого. Из уст таких геометров постоянно слышишь: «построим» четырехугольник, «проведем» линию, «произведем наложение» и т. д. Но истинная геометрия не может быть прикладной. Ею занимаются «ради познания» (VII 527b), и притом «ради познания вечного бытия, а не того, что возникает и гибнет» (там же). Мышление обычной геометрии «низменно», истинная геометрия «влечет душу к истине и воздействует на философскую мысль», чтобы она устремлялась ввысь. Впрочем, даже побочное применение геометрии в военном деле и во всех науках для лучшего их усвоения — немаловажно: всегда и во всем существует разница между человеком, причастным к геометрии и непричастным.

Третий предмет, необходимый для подготовки в совершенном государстве будущих философов, — *астрономия*. Как и при рассмотрении первых двух наук — науки о числе и геометрии, Платон отклоняет узкоутилитарную ее оценку. Важность астрономии он видит не только в том, что внимательные наблюдения за сменой времен года, месяцев и лет пригодны для земледелия и мореплавания, а также для руководства военными действиями, но и в том, что в математике и астрономии очищается и вновь оживает «орудие души», которое другие занятия губят и делают слепым. Сохранить его в целости более ценно, чем иметь тысячи глаз, так как только при его помощи можно видеть истину. Предпосылка астрономии — успехи в развитии той части геометрии, которая должна следовать за планиметрией и которая изучает геометрические *тела* с их тремя измерениями. Это стереометрия вращающихся тел. С ее изучением дело обстоит, по Платону, «до смешного плохо» (VII 528d). Однако наука эта станет обязательной, если ею займется государство. Но при переходе к астрономии необходимо расстаться с иллюзией наивных людей. Эти люди достоинство астрономии полагают в том, будто она «заставляет душу взирать ввысь и ведет

ее туда, прочь ото всего здешнего» (VII 529a). Но Платон не может согласиться, будто взирать ввысь заставляет нас какая-либо иная наука, кроме той, которая «изучает бытие и незримое» (VII 529b). Кто пытается на основании чувственно воспринимаемых вещей постигнуть хоть что-нибудь, тот никогда этого не постигнет, так как подобного рода вещи не дают знания. И хотя светила и созвездия, видимые глазами на небе, «надо признать самыми прекрасными и совершенными из подобного рода вещей... все же они сильно уступают вещам истинным с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинной быстротой и медленностью, в истинном количестве и всевозможных истинных формах» (VII 529d). Поэтому наблюдениями над конфигурациями звезд и планет следует пользоваться только как «пособием для изучения подлинного бытия», но было бы смешно всерьез их рассматривать как источник истинного познания, равенства, удвоения или каких-либо иных отношений (VII 529e—530a).

Существует еще одна наука, которую необходимо считать принадлежащей к пропедевтике, или к введению в учение о подлинном бытии. Наука эта — *музыка*, точнее говоря, *учение о музыкальной гармонии*. И в ней ее истинная природа открывается только по устранении той же ошибки, которая была разъяснена относительно астрономии. Обычные исследователи гармонии бесплодно трудятся, измеряя и сравнивая созвучия и звуки, воспринимаемые обычным чувственным слухом. Даже пифагорейцы поступают по отношению к науке о гармонии совершенно так же, как обычно астрономы: они, правда, ищут чисел в созвучиях, воспринимаемых на слух, но «не поднимаются до рассмотрения общих вопросов и не выясняют, какие числа созвучны, а какие нет и почему» (VII 531c). Истинный напев, введением к которому служит изучение музыкальной гармонии, *умопостигаем*. Кто делает попытку рассуждать, тот, «минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага» (VII 532ab). Именно таким образом он оказывается у завершающей цели всего видимого.

## 7

Взятое в целом, изучение четырех рассмотренных наук ведет наиболее ценное начало нашей души ввысь, к созерцанию самого совершенного в подлинном бытии. Созерцание это относится не к *образу* истины, но к *самой истине*. «Ты увидел бы, — говорит Платон, — уже не образ того, о чем мы говорим, а самое истину» (VII 533a). Но показать эту истину человеку, сведущему в разобранных выше науках, может лишь способность рассуждать, или диалектика в античном смысле этого слова. Все другие приемы изучения либо относятся к человеческим мнениям и пожеланиям, либо направлены на происхождение и сочетание вещей, либо на поддержание возникающих и сочетающихся вещей. Даже тем наукам, которые, как геометрия и науки, примыкающие к ней, пытаются постигнуть хоть кое-что из подлинного бытия, оно только снится. Наяву им невозможно его увидеть, пока они будут продолжать пользоваться своими предположениями, не отдавая себе в них отчета (VII 533b). Только умение рассуждать придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, оно касается самого исходного положения с целью его обосновать. Оно «потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали. По привычке мы не раз называли их науками, но тут требовалось бы дру-

гое название, потому что приемы эти не столь очевидны, как наука, хотя и более отчетливы, чем мнение» (VII 533d). Впрочем, дело не в том, каким словом назвать каждый из видов или приемов знания, ведущих к истине. Спорить об этом нет смысла. Можно принять как удовлетворительные и достаточно ясные следующие обозначения разделов знания: первый — *наука*, второй — *размышление*, третий — *вера*, четвертый — *уподобление*. Из них два последних, вместе взятые, составляют *мнение*, два первых — *разумение*. Мнение касается *становящегося*, разумение — *сущности*. Как сущность относится к становлению, так разумение — к мнению. И как разумение относится к мнению, так наука — к вере, а размышление — к уподоблению. К познанию ведет умение рассуждать. Рассуждать же умеет тот, кто постигает основание сущности каждой вещи. Так обстоит и с познанием *блага*. Кто не в силах посредством разбора определить идею блага, выделить ее из всего остального; кто не стремится произвести проверку блага согласно его *сущности*, а не *мнению* о нем; кто не продвигается с непоколебимым убеждением сквозь все препятствия, о том приходится сказать, что ему неизвестно ни благо само по себе, ни вообще какое бы то ни было благо, а если он как-то и коснется призрака блага, то коснется он его посредством *мнения*, а не *знания*. Таким образом, *умение рассуждать* есть словно карниз всех знаний, их завершение, и было бы ошибочно ставить какое-либо иное знание выше его (VII 534e).

## 8

На этих началах и ввиду этих целей должно быть основано воспитание и обучение правителей совершенного государства. Венец этого обучения — философия. Но братья за нее следует не «подлым людям, а «благородным» (VII 535c). Обучение должно начинаться не по совету Солона, не в старости, а с раннего возраста: великие и многочисленные *труды* — дело юношей. Поэтому изучение вычислений, геометрии, всевозможные предварительные знания, которые должны предшествовать диалектике, необходимо преподавать стражам еще в детстве. Форма обучения, однако, не должна быть принудительной, так как свободворожденному человеку не следует изучать никакой науки «рабским» образом: насильственно внедренное в душу знание непрочно. Поэтому детей необходимо питать науками не принудительно, а как бы играючи. Такой способ обучения облегчает старшим наблюдение над склонностями и успехами обучаемых, а стало быть, и последующий отбор наименее способных и наилучших.

Для тех, кто достигнет двадцати лет, должен быть организован *общий обзор* всех наук. Цель его — показать сродство наук «между собою и с природой [подлинного] бытия» (VII 537c). Но главная проверка должна установить, имеется ли у человека природная способность к диалектике. Кому под силу свободный обзор всех знаний, тот способен и к диалектике. Отобранные пользуются большим почетом сравнительно с остальными, а по достижении воспитанниками тридцати лет среди них производится новый отбор и новое повышение в почет. На этот раз подвергается испытанию их способность к диалектике, наблюдается, кто способен, отбросив зрительные и прочие чувственные восприятия, идти заодно с истиной по пути к истинному бытию (см. VII 537d).

Вся эта теория воспитания направлена у Платона против развращающего влияния модной софистики. По прошествии необходимых испытаний молодые люди, созревшие к деятельности в государстве, «вынуждены вновь спуститься в ту пещеру» (VII 539e): их необходимо поставить на начальнические должности, а также на военные

должности и другие, подобающие людям их возраста. На все это отводится пятнадцать лет. А когда им исполнится пятьдесят и они выдержат все соблазны, преодолеют все испытания, их пора будет привести к окончательной цели: они должны будут устремить ввысь свой духовный взор, «взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе, взять его за образец и упорядочить и государство, и частных лиц, а также самих себя — каждого в свой черед — на весь остаток своей жизни» (VII 540ab).

Больше всего правители станут заниматься философией, а когда придет черед, будут трудиться над гражданским устройством и занимать правительственные должности. Но делать это они будут только ради государства; не потому, что такие занятия — нечто прекрасное само по себе, а потому, что так необходимо (см. VII 540b).

Платон признает, что указанный им проект устройства совершенного государства труден, но не считает его неосуществимым. Однако осуществится он только при условии, если властителями в государстве станут подлинные философы. Такие правители будут считать наиболее великой и наиболее необходимой добродетелью справедливость. Именно служа ей и осуществляя ее, они устроят свое государство.

## 9

Платон отдает себе ясный отчет в том, что государство, нарисованное в его диалоге, не есть изображение какого-нибудь государства — греческого или иного, существующего в действительности. Это модель «идеального» государства, т. е. такого, которое должно было бы, по убеждению Платона, существовать, но которого до сих пор еще не было и не существует нигде в реальности. Тем самым диалог «Государство» включается в литературный род, или жанр, так называемых утопий.

Утопия Платона, как и любая другая утопия, складывается из различных элементов. Это, во-первых, элемент *критический, негативный*. Чтобы нарисовать картины *наилучшего* государственного строя, необходимо ясно представлять себе недостатки государства *существующего, современного*. Необходимо представлять себе, какие черты существующего государства должны быть устранены, от чего следует отказаться, что должно быть в них изменено, заменено другим, соответствующим представлению о лучшем и совершенном. Без отрицания и без критики существующего построение утопии невозможно.

Во-вторых, утопия необходимо включает в себе элемент *конструктивный, положительный*. Она говорит о том, чего еще нет, но что, по мысли автора утопии, непременно должно возникнуть вместо существующего. Так как утопия заменяет существующее *воображаемым*, т. е. чем-то небывалым, возникшим в *фантазии*, перенесенным в действительность из *представления*, то во всякой утопии имеется элемент *фантастики*, нечто *имагинативное*.

Однако фантастический элемент утопии не может быть полностью оторван от действительности. Построение утопии невозможно не только без критики действительности, оно невозможно и без *соотнесения* с действительностью. Как бы ни отличались облик, образ, форма представленного в утопии совершенного общества от реальных черт общества, существующего на самом деле, эти облик, образ, форма не могут быть построены на основе чистого воображения. Утопия — это и *отрицание* наличной действительности существующего общества, и *отражение* каких-то его реальных черт и особенностей. Основой воображаемого остается действительность, опорой вымысла — реальность.

Элемент отрицания, критики сильно представлен в платоновском государстве. Свой идеальный, образцовый тип государства Платон не просто описывает или изображает, он его противопоставляет отрицательным типам государственного устройства. Во всех отрицательных формах государства вместо единомыслия налицо раздор, вместо справедливого распределения обязанностей — насилие и принуждение, вместо стремления к высшим целям общежития — стремление к власти ради низких целей, вместо отречения от материальных интересов и их ограничения — алчность, погоня за деньгами, стяжательство. Во всех отрицательных типах государства общей всем им чертой и главным двигателем поведения и действия людей оказываются материальные заботы и стимулы. По убеждению Платона, все существующие в настоящее время государства принадлежат к этому отрицательному типу, во всех них ярко выступает противоположность между богатыми и бедными, так что в сущности всякое государство как бы двоится, в нем всегда «заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей» (IV 422e—423a). Существующим — несовершенным — формам государственного строя предшествовала, по Платону, во времена глубокой древности, в век правления Кроноса, совершенная форма общежития. В характеристике этой формы Платон дает волю своей фантазии. В те времена, уверяет он, сами боги управляли отдельными областями, а в жизни людей наблюдалась достаточность всего необходимого для жизни, отсутствовали войны, разбой и раздоры. Люди тогда рождались не от людей, а непосредственно из земли, не нуждались в жилищах и постелях. Немалые часы досуга они тратили для занятий философией. На этой стадии своего существования они были свободны от необходимости борьбы с природой и их соединяли между собой узы дружбы.

Однако взять этот строй, существовавший в отдаленном прошлом, за образец возможного наилучшего устройства, по Платону, невозможно, этого не позволяют материальные условия жизни — необходимость самосохранения, борьба против природы и враждебных народов. Впрочем, недостижимый образец безвозвратно минувшего «золотого века» проливает свет на условия, в которых приходится жить современному человеку: вглядываясь в этот миновавший и невозвратимый строй, мы видим, в чем состоит зло, препятствующее правильному устройству государства, — зло, порождаемое хозяйственной нуждой, семейными отношениями, межгосударственной борьбой. Первоначальный тип общежития, как тип лучший сравнительно с современным, нарисован Платоном не только в «Государстве», но и в позднейшем сочинении «Законы», где он изобразил уже не столь идиллические, как в эру мифического Кроноса, условия жизни людей, спасшихся на вершинах гор во время потопа.

У государств, принадлежащих к отрицательному типу, имеются, по Платону, различия, которые порождают различные формы, или виды, государства. Отрицательный тип государства выступает, как утверждает Платон, в четырех разновидностях. Это 1) *тимократия*, 2) *олигархия*, 3) *демократия* и 4) *тирания*. Четыре эти формы не просто сосуществующие разновидности отрицательного типа. В сравнении с совершенным государством каждая из четырех форм есть ступень некоторого превращения, последовательное ухудшение или извращение, «вырождение» формы совершенной. Первой из отрицательных форм должна быть рассмотрена, по Платону, *тимократия*. Это власть, основанная на господстве *честолюбцев*. В тимократии первоначально сохранялись черты древнего совершенного строя: в государстве этого типа правители пользуются почетом, воины свободны от земледельческих и ремесленных работ и от всех материальных забот, трапезы

общие, процветают постоянные упражнения в военном деле и гимнастике. Первыми признаками начинающегося упадка оказываются страсть к обогащению и стремление к стяжанию. Со временем охотники до драгоценных металлов начинают втайне собирать и хранить золото и серебро в стенах своих жилищ, и при немалом участии в этом деле жен прежний скромный образ жизни меняется на роскошный. Так начинается переход от тимократии к *олигархии* (господству немногих над большинством: ὀλίγοι — «немногие»). Это государственное устройство и правление, участие в котором основывается на имущественном *цензе* — переписи и оценке имущества; в нем властвуют богатые, а бедные не участвуют в правлении (см. VIII 550с). В олигархическом государстве судьба его правителей плачевна. Расточители-богачи, подобно трутням в пчелином улье, превращаются в конце концов в бедняков. Однако в отличие от пчелиных трутней многие из этих двуногих трутней вооружены жалом: это преступники, злодеи, воры, срезающие кошельки, святотатцы, мастера всяческих злых дел. В олигархии не выполняется и не может выполняться закон, который Платон считает основным законом совершенного государства. Закон этот состоит в том, чтобы каждый член общества «делал свое», и *«только свое»*, не принимаясь за дела, лежащие на обязанности других его членов. В олигархии же часть членов общества занимается самыми различными делами: и земледелием, и ремеслами, и войной. Во-вторых, в олигархии существует право человека на полную распродажу накопленного им имущества. Это право приводит к тому, что такой человек превращается в совершенно бесполезного члена общества: не составив части государства, он в нем лишь бедняк и беспомощный человек.

\* Дальнейшее развитие олигархии приводит, по Платону, к последовательному развитию, точнее, к вырождению ее в еще худшую форму государственного устройства — *демократию*. Формально это власть и правление свободных граждан общества (т. е. нерабов). Но в демократическом государстве противоположность между богатыми и бедными обостряется еще сильнее, чем при олигархии. Развитие роскошного образа жизни, начавшееся еще в олигархии, неудержимая потребность в деньгах приводят молодых людей в лапы ростовщиков, а быстрое разорение и превращение богатых в бедняков способствуют возникновению зависти, злобы бедных против богатых и злоумышленных действий против всего государственного строя, обеспечивающего богатым господство над бедными. В то же время сами условия демократического общества делают неизбежными не только частые встречи бедных с богатыми, но даже совместные действия: в играх, в состязаниях, на войне. Рост возмущения бедных против богатых приводит к восстанию. Если восстание заканчивается победой бедняков, то они часть богачей уничтожают, другую часть изгоняют, а государственную власть и функции управления разделяют между всеми оставшимися членами общества.

Но наихудшей формой отклонения от совершенного государственного строя Платон объявил *тиранию*. Это власть *одного* над всеми. Возникает эта форма власти как вырождение предшествующей — демократической — формы правления. Та же болезнь, которая заразила и погубила олигархию и которая рождается из *своеволия*, еще больше и еще сильнее заражает и порабощает демократию (см. VIII 563е). По Платону, все, что делается слишком или переступает меру, сопровождается как бы в виде возмездия или расплаты великой переменной в противоположную сторону. Так бывает со сменой времен года, в растениях, в телах. Так бывает ничуть не меньше и в судьбах правлений: избыток свободы должен приводить отдельного человека, так же

как и весь полис (город-государство), не к чему иному, как к рабству (см. VIII 563e—564a). Поэтому тирания происходит именно из демократии, как сильнейшее и жесточайшее рабство — из величайшей свободы. По разъяснению Платона, тиран утверждает себя с помощью представительства. В первые дни и в первое время своего правления он «улыбается всем, кто бы ему ни встретился, а о себе утверждает, что он вовсе не тиран; он дает много обещаний частным лицам и обществу; он освобождает людей от долгов и раздает землю народу и своей свите. Так притворяется он милостивым ко всем и кротким» (VIII 566de). Но тирану необходимо непрерывно затевать войну, чтобы простой народ чувствовал потребность в вожде. Так как постоянная война возбуждает против тирана общую ненависть и так как граждане, некогда способствовавшие его возвышению, начинают со временем мужественно осуждать оборот, какой приняли события, то тиран, если захочет удержать власть, вынужден последовательно уничтожать своих хулителей, пока не останется у него «никого ни из друзей, ни из врагов, кто бы на что-то годился» (VIII 567b).

Развитая Платоном классификация и характеристика дурных, или отрицательных, форм государства и государственной власти не умозрительная конструкция. В основе ее лежат наблюдения Платона над существовавшими в различных частях Греции видами государственного устройства различных греческих полисов. Только выдающаяся политическая наблюдательность и немалая осведомленность, приобретенная во время пребывания в различных государствах Греции и за ее пределами, могли дать Платону возможность таким образом характеризовать отрицательные стороны различных типов государственного устройства и управления.

## 10

Всем дурным формам устройства и организации общества Платон противопоставляет в «Государстве» свой проект наилучшего, наиразумнейшего государства и правления. Как и в олигархии, государством Платона руководят немногие. Но в отличие от олигархии этими немногими могут стать только лица, действительно способные хорошо управлять государством, во-первых, в силу своих природных задатков и одаренности и, во-вторых, вследствие долголетней подготовки. Основным условием и принципом совершенного государственного устройства Платон считает *справедливость*. Состоит она в том, что каждому гражданину государства отводится какое-нибудь особое занятие и особое положение. Там, где это достигнуто, государство сплывает разнообразные и даже разнородные части в целое, запечатленное единством и гармонией.

Наилучшая государственная система должна, по Платону, обладать рядом черт политической организации и нравственной добродетели, которые были бы способны обеспечить решение самых важных задач. Такое государство, во-первых, должно располагать средствами защиты, достаточными для сдерживания и успешного отражения вражеского окружения. Во-вторых, оно должно систематически снабжать всех членов общества необходимыми для жизни материальными благами. В-третьих, оно должно руководить развитием духовной деятельности и направлять его. Выполнение всех этих задач означало бы осуществление *идеи блага* как высшей идеи, правящей миром.

В государстве Платона функции и виды работ, необходимых для общества в целом, разделены между специальными сословиями, или классами, его граждан, но в целом образуют гармоническое сочетание. Каков принцип этого деления? Он неоднороден, в нем сочетаются

два принципа — нравственный (этический) и хозяйственный (экономический). За основу для распределения граждан государства по сословиям Платон принял различия между отдельными группами людей по их *нравственным* задаткам и свойствам. Это принцип *этический*. Однако рассматривает Платон эти различия *по аналогии с разделением хозяйственного труда*. Это принцип *экономический*. Именно в разделении труда Платон видит фундамент всего современного ему общественного и государственного строя. Он исследует и *происхождение* существующей в обществе специализации, и *состав отраслей* получившегося таким образом разделения труда. Маркс чрезвычайно высоко оценил платоновский анализ разделения труда, изображенный в «Государстве». Он прямо называет (в 10-й главе, написанной им для «Анти-Дюринга» Энгельса) гениальным «для своего времени изображение разделения труда Платоном, как естественной основы города (который у греков был тождественен с государством)» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 239). Основная мысль Платона в утверждении, что потребности граждан, составляющих общество, *разнообразны*, но способности каждого отдельного члена общества к удовлетворению этих потребностей *ограниченны*. Отсюда Платон выводит необходимость возникновения общегития, или «города», в котором «каждый человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства» (Государство II 369с).

Чрезвычайно характерно для Платона, что значение разделения труда для общества он рассматривает не с точки зрения работника, производящего продукт, но исключительно с точки зрения *потребителей* этого продукта. Согласно разъяснению Маркса, основное положение Платона «состоит в том, что работник должен приспособляться к делу, а не дело к работнику» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 378). Каждая вещь, по словам Платона, производится легче, лучше и в большем количестве, «если выполнять одну какую-нибудь работу соответственно своим природным задаткам, и притом вовремя, не отвлекаясь на другие работы» (Государство II 370с). Эта точка зрения, которую Маркс называет «точкой зрения потребительной стоимости» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 378), приводит Платона к тому, что в разделении труда он видит не только «основу распадаения общества на сословия», но также и «основной принцип строения государства» (там же. С. 379). По мнению Маркса, источником такого понимания государства могли стать для Платона его наблюдения над общественным строем и государственным укладом современного ему Египта; по выражению Маркса, республика Платона в сущности «представляет собой лишь афинскую идеализацию египетского кастового строя; Египет и для других авторов, современников Платона... был образцом промышленной страны...» (там же).

В соответствии со сказанным разумное устройство совершенного государства, по Платону, должно основываться прежде всего на потребностях: государство создают, поясняет Платон, как видно, наши потребности (II 369с). Перечисление потребностей доказывает, что в городе-государстве должны существовать многочисленные отрасли общественного разделения труда. Должны существовать не только работники, добывающие средства питания, строители жилищ, изготовители одежды, но также и работники, изготовляющие для всех этих специалистов необходимые для них инструменты и орудия их труда. Кроме них необходимы еще специализированные производители всевозможных вспомогательных работ. Таковы, например, скотоводы:

они, во-первых, доставляют средства перевозки людей и грузов; во-вторых, добывают шерсть и кожу. Потребность во ввозе необходимых продуктов и прочих товаров из других стран и городов требует производства *излишков* для торговли ими, а также для увеличения числа работников, изготавливающих товары. В свою очередь развитая торговля требует особой деятельности *посредников* по купле и продаже, по импорту и экспорту. Таким образом, к уже рассмотренным разрядам общественного разделения труда присоединяется обширный разряд *купцов*, или *торговцев*. Однако и этим усложнение специализации не ограничивается: морская торговля вызывает к жизни потребность в различных разрядах лиц, участвующих своей деятельностью и трудом в *перевозках*. Торговля, обмен товарами и продуктами необходимы государству не только для внешних сношений. Они необходимы также вследствие разделения труда между гражданами внутри государства. Из этой потребности Платон выводит необходимость *рынка* и *чеканки монеты* как единицы обмена. Возникновение рынка в свою очередь порождает новый разряд специалистов рыночных операций: мелких торговцев и посредников, скупщиков и перепродавцов. Для полного осуществления хозяйственной жизни государства Платон считает необходимым также специальный разряд обслуживающих *наемных работников*, продающих свою рабочую силу за плату. Такими «наемниками» Платон называет людей, которые «продают внеем свою силу и называют жалованьем цену за этот найм» (II 371e).

Перечисленными разрядами специализированного общественного труда исчерпываются работники, производящие необходимые для государства вещи и продукты либо так или иначе способствующие этому производству и осуществлению порождаемых им потребительских ценностей. Это *низший класс* (или *разряд*) граждан в иерархии государства. Над ним у Платона стоят *высшие классы воинов* («стражей») и *правителей*. Платон выделяет их в особую отрасль общественного разделения труда. Потребность в них обусловлена весьма важной для общества нуждой в специалистах *военного дела*. Выделение их, а также *правителей* в особый разряд в системе разделения труда необходимо, по Платону, не только ввиду важности этой профессии для государства, но и вследствие особой ее трудности, требующей и особого воспитания, и технического умения, и специальных знаний. При переходе от класса работников производительного труда к классу воинов-стражей и особенно к классу правителей бросается в глаза то, что Платон изменяет принцип деления. Различия между отдельными видами класса производящих работников он характеризует по различиям их профессиональных функций. По-видимому, он полагает, что в отношении *нравственных* черт все эти виды стоят на одном уровне: и земледельцы, и ремесленники, и торговцы. Другое дело — воины-стражи и правители. Для них необходимость обособления от групп работников, обслуживающих хозяйство, обосновывается уже не их *профессиональными* особенностями, а их *нравственными* качествами. А именно нравственные черты работников хозяйства Платон ставит *ниже* нравственных достоинств воинов-стражей и в особенности ниже нравственных качеств третьего и высшего класса граждан — класса *правителей* государства (они же *философы*). Впрочем, нравственная дискриминация работников, занятых в хозяйстве, смягчается у Платона оговоркой, согласно которой в совершенном государстве *все* три разряда его граждан в равной мере необходимы государству и все, вместе взятые, являются *великое* и *прекрасное*.

Но у Платона имеется и другая оговорка, смягчающая резкость и надменность защищаемой им *аристократической* точки зрения на труд. Состоит эта оговорка в признании, что между происхождением из

того или иного класса и нравственными свойствами и добродетелями нет необходимой, непреложной связи: люди, наделенные высшими нравственными задатками, могут родиться в низшем общественном классе, и, наоборот, рожденные от граждан обоих высших классов могут быть с низкими душами. Возможность такого несоответствия угрожает гармонии государственного строя. Поэтому в число обязанностей класса правителей государства входит, по Платону, обязанность исследовать и определять нравственные задатки детей, рождающихся во всех классах, а также распределять их между тремя классами свободных граждан в соответствии с этими прирожденными задатками. Если в душе вновь родившегося, поучает Платон, окажется «медь» или «железо», то, в каком бы классе он ни родился, его следует без всякого сожаления прогнать к земледельцам и ремесленникам. Но если у родителей-ремесленников (или земледельцев) родится младенец с примесью «золота» или «серебра», то в зависимости от оказавшихся в его душе достоинств вновь рожденный должен быть причислен к классу правителей-философов или же к классу воинов-стражей.

## 11

Платон — философ аристократически мыслящей части древнегреческого рабовладельческого общества. Именно поэтому для него характерен *потребительский* взгляд на производительный труд. В свою очередь этот взгляд ведет Платона к поразительному пробелу в его анализе вопроса о государстве. Для Платона необходимым и важным представлялось отделить резкой чертой высшие разряды граждан — воинов и правителей — от низших разрядов — работников производительного труда. Показав, что для возникновения государства необходимо четкое разделение труда на специализированные отрасли, Платон не вникает в вопрос о том, каким образом работники этого специализированного труда должны подготавливаться к совершенному и полезному для целого общества исполнению своих обязанностей и задач. Все его внимание и весь интерес сосредоточены на воспитании воинов-стражей и на определении надлежащих условий их деятельности и образа жизни. Отсутствие интереса к исследованию условий, необходимых для воспитания совершенства в деятельности работников специализированного труда, не помешало, однако, Платону достаточно полно охарактеризовать структуру самого разделения этого труда. Произошло это вследствие значения, какое Платон придал принципу разделения труда, т. е. неукоснительному исполнению каждым разрядом работников одной — и только одной — отведенной ему функции в хозяйстве.

Труд как таковой Платона не интересует. Главная задача трактата Платона о государстве — ответ на вопрос о благой и совершенной жизни общества в целом. Что приобретает (или теряет) отдельный человек в результате разделения, или специализации, необходимой для целого общества, Платона несколько не занимает. *Личности* с ее неповторимой судьбой, с ее потребностью в многосторонней деятельности Платон не знает и знать не хочет. Его внимание направлено только на государство и на общество как на единое целое. Об отрицательных результатах жесткого разделения общественного труда для отдельного лица — о вопросе, который в Новое время, в эпоху развития капиталистического общества, начнет занимать мысль Руссо, Шиллера и многих других, Платон не помышляет. Проблема «отчуждения» человека не может возникнуть в сознании мыслителя, принадлежащего к высшему классу античного рабовладельческого общества.

Наисовершеннейшее по своему устройству и оттого благое госу-

дарство обладает, согласно Платону, четырьмя главными добродетелями. Это 1) мудрость, 2) мужество, 3) рассудительность и 4) справедливость. Под *мудростью* Платон понимает не какое-либо техническое умение или обычное знание, но высшее знание, или способность дать добрый совет по вопросам о государстве в целом — о способе направления и ведения его внутренних дел и о руководстве им в его внешних отношениях. Такое знание охранительное, а обладающие этим знанием правители — «совершенные стражи». Мудрость — добродетель, принадлежащая не множеству ремесленников, но весьма немногим гражданам, составляющим особое сословие, или класс, в государстве — класс философов; ближайшим образом она есть не столько даже специальность по руководству государством, сколько созерцание занебесной области высших, вечных и совершенных идей, иначе говоря, добродетель в основе своей нравственная (IV 428b—429a). Только философы могут быть правителями, и только при правителях-философах государство может благоденствовать и не будет знать существующего в нем в настоящее время зла. «Пока в государствах, — говорит Платон, — не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия... государствам не избавиться от зол» (V 473d). Но для достижения благоденствия правители должны быть не мнимыми, а *истинными* философами; под ними Платон разумеет только тех, кто «любит усматривать истину» (V 475e).

Вторая добродетель наилучшего по устройству государства — *мужество*. Так же как и мудрость, оно свойственно небольшому кругу граждан, хотя в сравнении с мудрыми таких граждан больше. При этом Платон дает важное разъяснение: чтобы государство было, например, мудрым, вовсе не требуется, говорит он, чтобы мудрыми были *все* без исключения его члены. То же самое и с мужеством: чтобы характеризовать государство как обладающее добродетелью мужества, достаточно, чтобы в государстве имелась хотя бы некоторая часть граждан, способных постоянно хранить в себе правильное и согласное с законом мнение о том, что страшно и что нет (см. IV 429a—430c; 428e).

Третья добродетель совершенного государства — *рассудительность*. В отличие от мудрости и от мужества рассудительность есть качество уже не особого класса, но принадлежит *всем* членам наилучшего государства. Там, где эта добродетель налицо, *все* члены общества признают принятый в совершенном государстве закон и существующее в этом государстве правительство, сдерживающее дурные порывы отдельных лиц. Рассудительность приводит к гармоническому согласованию лучшие стороны человека и обуздывает худшие (см. IV 430d—432a).

Четвертая добродетель совершенного государства — *справедливость*. Ее наличие в государстве подготавливается и обуславливается рассудительностью. Именно благодаря справедливости каждое сословие (класс) в государстве и всякий отдельный гражданин, одаренный известной способностью, получают для исполнения и осуществления особое, и притом только одно, дело. «Мы установили... — говорит Платон, — что каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен» (IV 433a). Это и есть справедливость (см. IV 433b). В платоновском понимании *справедливости* получила яркое выражение *классовая* точка зрения — социальный и политический *аристократизм*, преломленный сквозь призму представлений о египетском кастовом общественном строе, о стабильности кастового прикрепления. Всеми силами Платон хочет

оградить свое совершенное государство от смешения классов, входящих в его состав, от исполнения гражданами одного класса обязанностей и функций граждан других классов. Он прямо характеризует справедливость как добродетель, не допускающую подобного рода смешения. Наименьшей бедой было бы, по Платону, если бы смешение функций происходило только внутри низшего класса — класса работников производительного труда: если, например, плотник станет делать работу сапожника, а сапожник — работу плотника или если кто-либо из них захочет делать вместе и то и другое. Но было бы, по Платону, совершенно губительно для государства, если, например, какой-либо ремесленник, возгордившись своим богатством или могуществом, пожелал бы заняться воинским делом, а воин, не способный быть советником и руководителем государства, посягнул бы на функцию управления или если кто-нибудь захотел бы одновременно совершать все эти дела (см. IV 434ab). Даже при наличии трех первых видов добродетели многоделание и взаимный обмен специальными занятиями причиняют государству величайший вред и потому с полным правом могут считаться «высшим преступлением» против своего же государства (IV 434c).

Но государство Платона — не единственная сфера проявления справедливости. Выше, вначале, было указано, что Платон пытается установить соответствия, будто бы существующие между различными областями бытия. Для него государство — *макромир*. Ему соответствует *микромир* — каждый отдельный человек, в частности его душа. Согласно Платону, в человеческой душе существуют и требуют гармонического сочетания три элемента: 1) начало *разумное*, 2) начало *аффективное (яростное)* и 3) начало *неразумное (вожделирующее)* — «друг удовлетворений и наслаждений». Эта классификация элементов души дает Платону возможность развить учение о существовании соответствий между тремя разрядами граждан государства и тремя составными частями, или началами, души.

## 12

В совершенном государстве три разряда его граждан — правители-философы, стражи-воины и работники производительного труда — составляют гармоническое целое под управлением наиболее разумного сословия. Но то же происходит и в душе отдельного человека. Если каждая из трех составных частей души будет совершать свое дело под управлением разумного начала, то гармония души не нарушится. При таком — гармоническом — строе души *разумное* начало будет господствовать, *аффективное* — выполнять обязанности защиты, а *вожделирующее* — повиноваться и укрощать свои дурные стремления (см. IV 442a). От дурных поступков и несправедливости человека ограждает именно то, что в его душе каждая ее часть исполняет только одну предназначенную ей функцию в деле как господства, так и подчинения.

Однако начертанный проект наилучшей организации общества и государства Платон не считает пригодным для *всех* народов. Он осуществим только для *эллинов*. Для народов, окружающих Элладу, он неприменим в силу полной будто бы их неспособности к устройству общественного порядка, основанного на началах разума. Таков «варварский» мир в исконном смысле этого слова, обозначающего все *негреческие* народы независимо от степени их цивилизации и политического устройства. По Платону, различие между эллинами и «варварами» настолько существенно, что даже нормы ведения войны будут иными в зависимости от того, идет ли война между греческими пле-

нами и государствами или между греками и «варварами». В первом случае должны неукоснительно соблюдаться принципы человеколюбия и продажа или отдача пленных в рабство не допускается; во втором — война ведется со всей беспощадностью, а побежденные и взятые в плен обращаются в рабов. В первом случае вооруженной борьбы для нее подходит термин «раздор» (στάσις), во втором — «война» (πόλεμος). Следовательно, заключает Платон, когда эллины сражаются с «варварами» и «варвары» с эллинами, мы назовем их врагами *по природе* и такую вражду следует именовать войной; когда же эллины делают что-либо подобное против эллинов, мы скажем, что по природе они друзья, только в этом случае Эллада больна и находится в разладе и такую вражду следует называть раздором.

В утопии Платона, как, впрочем, и во всякой утопии, не только выражены представления философа о желанном для него совершенном («идеальном») государственном порядке: в ней запечатлелись и реальные черты действительного античного полиса. Черты эти далеки от намеченного философом образца совершенного государства. Сквозь очертания нарисованной в фантазии Платона гармонии между специализированными хозяйственными работами и отвлечением высших обязанностей, правительственных и военных, предполагающих высшее умственное развитие, ясно проступает почерпнутая из действительных наблюдений противоположность высших и низших классов античного рабовладельческого общества. Тем самым государство, изображенное в качестве «идеального», сбивается на осужденный самим Платоном *отрицательный* тип общества, движимого материальными интересами и разделенного на враждебные друг другу классы. Суть этой враждебности и этого разделения не меняется от того, что для своего вымышленного образцового государства Платон постулирует полное единomyслие его классов и граждан. Этот постулат обосновывается у него ссылкой на происхождение всех людей от общей матери — земли. Именно поэтому воины должны считать всех остальных граждан своими братьями. На деле, однако, именуемые «братьями» работники хозяйственного труда третируются у Платона как люди *низшей* породы. Если и они должны быть охраняемы стражами государства, то вовсе не ради них самих, но единственно для того, чтобы они могли без ущерба и без помех исполнять лежащие на них обязанности и работы, необходимые для государства в целом.

Но различие между низшим и высшим разрядами граждан государства идет еще дальше. Сословия стражей-воинов и правителей-философов не только выполняют свои функции, отличающие их от сословия работников хозяйства. В качестве занятых управлением и военным делом философы *властвуют*, требуют повиновения и *не смешиваются* с управляемыми. Они добиваются от воинов-стражей, чтобы те помогали им, как собаки помогают пастухам, пасти «стадо» работников хозяйства. На правителях лежит неусыпная забота — добиваться, чтобы воины не превратились в волков, нападающих на овец и их пожирающих. Обособленность классов-каст платоновского воображаемого государства сказывается даже во внешних условиях их существования. Так, стражи-воины не должны проживать в местах, где живут ремесленники, работники производительного труда. Местопребывание воинов — лагерь, расположенный таким образом, чтобы, действуя из него, было удобно возвращать к повиновению восставших против установленного порядка, а также легко отражать нападение неприятеля. Воины не только граждане, или члены особого в государстве сословия, способные выполнять свою особую функцию в обществе. Они наделены способностью совершенствоваться в своем деле, подниматься на более высокую ступень нравственной добродетели. Некото-

рые из них могут после необходимого воспитания и достаточной стажировки перейти в высшее сословие правителей-философов. Но для этого, так же как для совершенного выполнения воинами своих обязанностей, недостаточно правильного воспитания. Люди — существа несовершенные, подверженные искушению, соблазнам и всякого рода порче. Чтобы избежать этих опасностей, необходим особый, твердо установленный и соблюдаемый режим. Определить, указать и предписать его могут только правители-философы.

Всеми этими соображениями определяется то внимание, какое Платон уделяет вопросу об образе жизни людей в совершенном государстве, и прежде всего об образе и распорядке жизни *стражей-воинов*. От характера и результатов их воспитания и от уклада их внешнего существования зависит самым тесным образом облик проектируемого Платоном государства. В разработанном платоновском проекте-утопии на первый план выдвигается *нравственный* принцип. При этом в теории государства Платона нравственность соответствует не только философскому *идеализму* системы Платона: будучи идеалистической, она вместе с тем оказывается и *аскетической*.

### 13

Уже из исследования *отрицательных* типов государства — тирании, олигархии, демократии и тираннии — Платон извлек идеалистический вывод, будто основная причина порчи человеческих обществ и государственных устройств в господстве *корыстных* интересов, в их влиянии на поведение людей. Поэтому устроители наилучшего государства (т. е. правители-философы) должны позаботиться не только о правильном воспитании стражей-воинов. Они, кроме того, должны установить в государстве порядок, при котором самое устройство общежития и самые права на имущественные блага не могли бы стать помехой ни для высокой нравственности воинов, ни для исполнения ими воинской службы, ни для надлежащего отношения их к людям своего и других сословий общества. Основная черта этого порядка — лишение воинов права на собственное имущество. Воины вправе пользоваться только тем, что минимально необходимо для жизни, для здоровья и для наилучшего выполнения ими своих функций в государстве. У них не может быть ни лично им принадлежащего жилища, ни имущества, ни мест для хранения имущества или драгоценностей. Все, что необходимо воинам для удовлетворения минимальных потребностей жизни и для исполнения их обязанностей, они должны получать от изготовляющих продукты, орудия и предметы обихода работников производительного труда, притом в количестве и не слишком малом и не слишком большом. Питание воинов происходит исключительно в общих столовых. Весь распорядок, весь устав и все условия жизни стражей-воинов направлены на ограждение их от губительного влияния личной собственности, и в первую очередь от дурного, тлетворного влияния денег и золота. Платон убежден, что, если бы стражи-воины пустились в стяжательство, в приобретение денег и ценностей, они не могли бы уже выполнять свой долг защиты граждан государства, они превратились бы в земледельцев и хозяев, враждебных остальным гражданам.

✓ Оригинален взгляд Платона на роль *женщин* в защите государства. По мысли Платона, не только мужчины, но и женщины способны к функциям воинов-стражей, лишь бы у них были налицо необходимые для выполнения этих функций задатки и лишь бы женщины получили необходимое воспитание. Для защитника государства, утверждает

Платон, пол так же не имеет серьезного значения, как не имеет значения, какой сапожник — плешивый или кудрявый — шьет сапоги (см. V 454bc). Но, став на путь подготовки к функции стражей, женщины должны наравне с мужчинами проходить всю необходимую тренировку и делить наравне с ними все тяготы своего призвания. Природные свойства одинаковы «у живых существ того и другого пола, и по своей природе как женщина, так и мужчина могут принимать участие во всех делах, однако женщина во всем немогущее мужчины» (V 455d). Но в этой ее немогущести нельзя, по Платону, видеть основание для того, чтобы «поручать все мужчинам, а женщинам — ничего» (V, 455e). Следовательно, в отношении к охране государства у мужчин и у женщин одинаковые природные задатки, только у женщин они выражены слабее, а у мужчин сильнее (см. V 456a). Из способности женщин наряду с мужчинами состоять в сословии, или классе, стражей Платон выводит, что для мужчин-стражей наилучшими женами будут именно женщины-стражи. В силу постоянных встреч мужчин-стражей и женщин-стражей за общими гимнастическими и воинскими упражнениями, а также встреч за общими трапезами между мужчинами и женщинами постоянно будет возникать вполне естественное взаимное влечение. В военном лагере, каким оказывается образцовое государство Платона, возможна не семья в прежнем смысле, но лишь скоропреходящее соединение мужчины с женщиной для рождения детей. В каком-то смысле это тоже брак, но своеобразный, не способный привести к образованию обычной семьи. В государстве Платона браки эти втайне от самих брачующихся готовятся и направляются правителями государства, которые стремятся лучших сочетать с лучшими, а худших с худшими. Как только женщины рожают детей, младенцев отбирают у матерей и передают на усмотрение правителей, которые лучших из новорожденных направляют к кормилицам, а худших — дефективных — обрекают на гибель в тайном месте (образцом для Платона здесь были обычаи, бытовавшие в Спарте). По прошествии некоторого времени молодые матери допускаются к кормлению младенцев, но в это время они уже не знают, какие именно дети рождены ими, а какие — другими женщинами. Все стражи-мужчины считаются отцами всех детей, а все женщины-стражи — общими женами всех стражей-мужчин (см. V 460c—461e).

В учении Платона о государстве постулат общности жен и детей играет чрезвычайно важную роль. Для Платона осуществление этого постулата означает достижение высшей формы *единства* граждан государства. Общность жен и детей в классе стражей государства завершает то, что было начато общностью имущества, и потому есть для государства причина его высочайшего блага: «Может ли быть, по нашему, большее зло для государства, чем то, что ведет к потере его единства и распадения на множество частей? И может ли быть большее благо, чем то, что связует и способствует его единству?» (V 462ab). Всякая разность чувств в гражданах разрушает единство государства. Это происходит, когда в государстве одни говорят: «Это — мое», а другие: «Это — не мое» (см. V 462c). Напротив, в совершенном государстве большинство людей в отношении к одному и тому же одинаково говорит: «Это — мое», а в другом случае: «Это — не мое» (там же). Общность достояния, отсутствие личной собственности, невозможность ее возникновения, сохранения и приумножения делают невозможным и возникновение судебных имущественных споров и тяжб, а также взаимных обвинений, в то время как в существующем греческом государстве все раздоры порождаются обычно спорами из-за имущества, из-за детей и родственников. В свою очередь отсутствие раздоров внутри класса стражей-воинов сделает невозможным как

раздор внутри низшего класса ремесленников, так и восстание их против обоих высших классов.

В конце описания проектируемого им государства Платон самыми радужными красками изображает блаженную жизнь сословий этого государства, особенно стражей-воинов. Жизнь их прекраснее жизни победителей на олимпийских состязаниях. Содержание, которое они получают как плату за свои труды и деятельность по охране государства, дается и им самим, и их детям. Почитаемые всеми еще при жизни, они удостоиваются почетного погребения после смерти.

#### 14

«Государство» — утопия, возникшая в античном рабовладельческом обществе как попытка преодоления (разумеется, только в мысли, в воображении) его явных недостатков и трудностей. Но величайшим противоречием и величайшей трудностью этого общества был вопрос о *рабах и рабовладении*. Как же решается этот вопрос у Платона? Какое место нашли рабы и отношения рабовладения в платоновском изображении образцового государства?

Ответ на этот вопрос может на первый взгляд показаться поразительным. Проектом «Государства» класс рабов как один из основных классов образцового государства вовсе не предусматривается, не указывается, не называется. О рабах в тексте «Государства» имеются только немногочисленные, редкие упоминания, да и делаются они как-то мимоходом, глухо и певнично. Обсуждаются политическое устройство и условия жизни только *свободных* граждан государства. Для воображаемого государства Платона существование и труд рабов не непреложное условие. Оно держится производительным трудом ремесленников. Однако в «Государстве» кое-где говорится о праве обращения побежденных на войне в рабов. Но право это ограничивается: обращать в рабов дозволяется только «варваров», взятых в плен во время войны их против греков (эллинов). Напротив, обращение в рабство греков на войне, которую греки ведут против греков, как мы говорили выше, запрещается. Несущественность рабовладения в утопии «Государства» подчеркивается еще одним обстоятельством. Так как *единственный*, согласно «Государству», источник допустимого в государстве рабовладения — обращение в рабство военнопленных из «варваров», то численность кадров рабов, очевидно, должна зависеть от интенсивности и частоты войн, которые ведет государство. Но, по Платону, война — зло, и в хорошо устроенном государстве этого зла должно избегать. «Все войны, — утверждает Платон в «Федоне», — возгораются ради приобретения имущества» (Федон 66с). Только такому обществу, которое желает жить в роскоши, становится вскоре тесно на своей земле, и оно вынуждено стремиться к насильственному захвату земли у своих соседей. И только для ограждения государства от насилия со стороны людей, воспаленных страстью к материальным приобретениям, ему приходится держать многочисленное и хорошо обученное военному делу войско.

По-видимому, впоследствии взгляд Платона на рабовладение изменился. По крайней мере в «Законах» — последнем, написанном в глубокой старости сочинении Платона — в отличие от «Государства» производительная хозяйственная деятельность, необходимая для существования полиса, возлагается на рабов или на ипоземцев. Но и в «Законах» Платон утверждает, что устроитель совершенного государства и его законодатель должен устанавливать не законы, касающиеся мира, «ради военных действий», а, напротив, «законы, касающиеся войны, ради мира» (628e).

При всей утопичности проекта, развитого в «Государстве» Платона, на нем лежит отблеск того времени, когда Афины домогались права на главенствующую роль среди греческих полисов.

В «Государстве» Платона есть ряд черт и учений, которые на первый взгляд могут показаться близкими к современным теориям социализма и коммунизма. Это отрицание личной собственности для класса стражей-воинов, организация их общежития, снабжения и питания, резкая критика страсти к стяжанию и накоплению денег, золота и вообще ценностей, а также торговли и торговых спекуляций, мысль о необходимости нерушимого единства общества, полного единомыслия всех его членов и воспитания в гражданах нравственных качеств, способных привести их к этому единству и единомыслию, и т. д. Учитывая эти черты, некоторые зарубежные историки античного общества и античной общественной мысли стали утверждать, будто начертанный Платоном в «Государстве» проект совершенного общества есть теория, действительно совпадающая с учениями и тенденциями современного социализма и коммунизма. Таковы, например, взгляды Роберта фон Пёльмана.

Историки социализма, подобные Пёльману, не просто характеризуют учение Платона как своеобразную (античную) форму социалистической утопии. Пёльман проводит далеко идущие параллели между теорией Платона и теориями социализма и коммунизма утопических социалистов Нового времени и даже теорией Маркса. Вот одна из этих параллелей. «Как новейшая социалистическая критика процента на капитал, — пишет Пёльман, — противопоставляет так называемой теории производительности теории эксплуатации, согласно которой часть общества — капиталисты — присваивает себе, наподобие трутней, часть стоимости продукта, единственным производителем которого является другая часть общества — рабочие, точно так же и античный социализм — по крайней мере по отношению к денежному капиталу и ссудному проценту — противопоставляет производительности капитала понятие *эксплуатации*» (*Robert von Pöhlmann. Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. Bd I. 3. Aufl. München, 1925. S. 479*). Пёльман подчеркивает, что вся вообще тенденция платоновских (и не только платоновских) нападок на денежную систему, на посредническую торговлю и свободную конкуренцию, отвращение к развитию общества в направлении к денежной олигархии, а также отвращение к концентрации имуществ и ценностей совпадают с основными антикапиталистическими воззрениями новейшего социализма. А в примечании на той же странице Пёльман сближает выпады Платона против стяжательства и торговли со взглядами не только утописта Шарля Фурье, но даже Маркса: «Подобным же образом и Маркс говорит о современном мире наживы».

Однако приписывание Платону теории социализма и коммунизма, сходной если не с теорией марксизма, то хотя бы с теориями утопического социализма Нового времени, ошибочно теоретически, так как оно неверно с исторической точки зрения, а в своей политической тенденции, кроме того, совершенно реакционно. Теоретически и исторически оно ошибочно прежде всего по следующим соображениям. В отличие от всех утопий, в том числе и от античных, марксистская теория социализма и коммунизма выводит необходимость и неизбежность наступления эры социализма и коммунизма не из абстрактных представлений о лучшем и совершенном строе общества, а только из точно определенных исторических условий в развитии материального способа произ-

водства и обусловленных им общественных отношений. Общественная основа социализма — рабочий класс, производящий класс высокоразвитого промышленного общества. Ничего подобного нет (и, конечно, не могло быть) в платоновской теории «коммунизма». Изображенный в утопии Платона общественный строй вовсе не обусловлен отношениями материального производства. То, что Пёльман называет платоновским коммунизмом, есть *коммунизм потребления*, а не производства: высшие классы платоновского государства — правители-философы и стражи-воины — живут общей жизнью, сообща питаются и т. д., но *ничего не производят*; они только потребляют то, что производят люди низшего, управляемого философами класса — ремесленники, в руках которых имеются орудия труда.

В связи с этим Платон совершенно не занимается вопросами устройства жизни и условий работы производящего класса — ни ремесленников, ни тем более рабов, о которых, как мы уже говорили, в «Государстве» вообще почти нет речи; наконец, Платона не интересуют вопросы быта этого класса и его морального и интеллектуального состояния. Платон оставляет за работниками принадлежащее им имущество и лишь обуславливает пользование этим имуществом. Он ограничивает его условиями, которые продиктованы вовсе не заботой о жизни и благополучии рабов и ремесленников, а только соображениями о том, что требуется для хорошего и достаточного производства всего необходимого двум высшим классам государства. Условия эти сформулированы лишь в общей форме, без детализации и разработки. *Первое*, о котором мы уже говорили, состоит в том, чтобы труд был разделен и чтобы функции каждого работника, а также каждого сословия ограничивались каким-нибудь одним видом труда. Это тот его вид, к которому работник наиболее способен по своим природным задаткам, по своему воспитанию, по своей подготовке и обучению. Этот вид труда не определяется самим работником, но указывается и предписывается ему философами — правителями государства. *Второе* условие состоит в устранении из жизни работников главных, по Платону, источников нравственной порчи — богатства и бедности. Богатые ремесленники перестают радеть о своем деле, бедные сами не в состоянии из-за отсутствия необходимых орудий хорошо работать и не могут хорошо обучать работе своих учеников (Государство IV 421de). *Третье* условие — совершенное повиновение. Оно определяется всем строем убеждений работника и прямо следует из основной для него добродетели — рассудительности.

Неудивительно после сказанного, что к самому труду как таковому отношению Платона не только безразличное, но даже пренебрежительное. Неизбежность производительного труда для существования и благосостояния общества не делает в глазах Платона этот труд привлекательным или достойным почитания. На душу труд действует принижающим образом. В конце концов производительный труд — удел тех, у кого способности скудны и для кого нет лучшего выбора. В третьей книге «Государства» есть рассуждение (см. 396ab), где Платон помещает кузнецов, ремесленников, перевозчиков на весельных судах и их начальников рядом с «дурными людьми» — пьяницами, безумцами и непристойно себя ведущими. Всем таким людям, по Платону, не только не должно подражать, но и внимания обращать на них не следует (там же, 396b).

Пренебрегая важнейшими чертами утопии Платона, Роберт Пёльман доходит до утверждения, будто Платон стремится распространить принципы коммунистического устройства также на производительный — низший — класс своего государства. Из того, что правители-философы руководят всем в государстве и направляют все на благо

целого, Пёльман делает необоснованный вывод, будто деятельность правителей распространяется и на весь трудовой распорядок идеального государства. Но это совершенно не так. Руководство платоновских правителей ограничивается лишь требованием, чтобы каждый работник выполнял свое дело. Ни о каком обобществлении средств производства у Платона не может быть речи. То, что Пёльман безответственно называет коммунизмом Платона, предполагает полное самостранение обоих высших классов государства от участия в хозяйственной жизни: члены этих классов всецело поглощены вопросами защиты государства от революции и внешнего нападения, а также высшими задачами и функциями управления. В отношении низшего класса платоновского государства нельзя говорить даже о *потребительском коммунизме*. «Сисситии» (общие обеды) предусматриваются только для высших классов. И если в «Государстве» производительным классом оказываются не рабы (как в «Законах»), то объясняется это, как правильно отметил в свое время К. Хильденбранд, единственно тем, что правители не должны иметь личную собственность, а вовсе не заботой Платона о том, чтобы человек не мог стать чужой собственностью (*Hildenbrand K. Geschichte und System der Rechts und Staatsphilosophie. Bd I. Leipzig, 1860. S. 137*). «Коммунизм» платоновской утопии — миф антиисторически мыслящего историка. Но миф этот, кроме того, *реакционное* измышление. Его реакционная сущность состоит в утверждении, будто коммунизм не учение, отражающее современную и наиболее прогрессивную форму развития общества, а учение древнее, как сама античность, и вдобавок опровергнутое будто бы жизнью еще во время своего зарождения. Даже утверждение Эдуарда Целлера, который ошибочно полагал, что в утопии Платона не видно *никакой* мысли и *никакой* заботы о низшем классе работников, ближе к пониманию истинных тенденций «Государства», чем измышления Пёльмана. И уже совсем недалеко от истины был Теодор Гомперц, указавший в своем известном труде «*Griechische Denker*», что отношение платоновского класса работников к классу философов-правителей очень похоже на отношение рабов к господам.

И действительно, тень античного рабства легла на все большее полотно, на котором Платон изобразил устройство своего наилучшего государства. В полисе Платона не только рабочие напоминают рабов, но и члены двух высших классов не знают полной и истинной свободы. Субъектом свободы и высшего совершенства оказывается у Платона не отдельная личность и даже не класс, а только все общество, все государство в целом. Утопия Платона не теория *индивидуальной* свободы граждан, а теория *тотальной* свободы — свободы государства в его совокупности, целостности, неделимости. По верному наблюдению Ф. Ю. Шталя, Платон «приносит в жертву своему государству человека, его счастье, его свободу и даже его моральное совершенство... это государство существует ради самого себя, ради своего внешнего величия: что касается гражданина, то его назначение только в том, чтобы способствовать красоте этого государства в роли служебного члена» (*Stahl F. Ju. Die Philosophie des Rechts. Bd I. Geschichte der Rechtsphilosophie. 5 Aufl. Tübingen, 1879. S. 17*). И прав был Гегель, когда указывал, что в «Государстве» Платона «все стороны, в которых утверждает себя единичность как таковая, растворяются во всеобщем, — все признаются лишь как всеобщие люди» (*Гегель* Соч. Т. 10. Лекции по истории философии. Книга вторая. М., 1932. С. 217). Сам Платон говорит о том же самым наивяжнейшим образом: «...закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан... Выдающихся людей он включает в госу-

дарство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства» (VII 519e—520a).

Развивая вопрос о воспитании стражей-воинов и правителей-философов, Платон рассматривает не только *положительные* принципы этого воспитания. Он внимательно рассматривает также меры, необходимые для устранения возможных *отрицательных* влияний и воздействий на них. Забота об устранении отрицательных влияний и помех приводит Платона к широкому рассмотрению вопроса об *искусстве* и о *художественном воспитании*. Внимание, которое уделяет этому вопросу Платон, неудивительно. Оно питается различными источниками. Первый из них — значение, какое в Древней Греции, и особенно в Афинах эпохи расцвета, т. е. в V в., приобрело искусство и его воспитательное действие на общество. В это время греческое общество жило под непрерывно расширявшимся и возраставшим влиянием эпической и лирической поэзии, театра и музыки. Даровая раздача театральных билетов — одно из важных завоеваний демократии — сделала это искусство доступным для широких кругов демоса. Театральные зрелища привлекали, восхищали и оказывали глубокое действие на умы, чувства и воображение зрителей. Аристофан в своих «Лягушках» оставил нам яркое изображение страстной заинтересованности и нешуточной компетентности, с какой аттический зритель обсуждал достоинства и недостатки театральных произведений, представлявшихся на афинской сцене. В центре внимания Аристофана — вопрос о воспитательной силе и направленности драматических произведений. Платон посвятил этому вопросу обстоятельные исследования во второй и десятой книгах «Государства». Как и Аристофан, в обсуждение вопроса он вносит не только заинтересованность теоретика, социолога и политика, но и все пристрастие художника, выдающегося писателя, мастера диалогического жанра.

Здесь второй источник интереса и пристального внимания Платона к вопросу об искусстве. Платон не только гениальный философ, он и гениальный художник. Произведения его принадлежат не только истории античной философии, истории античной науки, но также и истории античной литературы. Такие диалоги, как «Федр», «Пир», «Протагор», — шедевры древнегреческой художественной прозы. Пересказы философских бесед превращаются у Платона в драматические сценки, в живые художественные изображения кипучей умственной жизни Афин; диалог в них неотделим от художественной характеристики его участников. Беседующие в них и спорящие Сократ, его ученики, софисты, ораторы, поэты наделены, как и их живые прототипы, яркими характерами, повадками, особенностями языка. Нет поэтому ничего удивительного или парадоксального в том, что искусство — важная тема «Государства». Центральный ее вопрос — вопрос эстетической *педагогике*. Суждения Платона по этому вопросу очень интересны. Несмотря на всю «громкость дистанции», отделяющей наше современное общество от античного города-государства эпохи Платона, в его учении есть момент, сохраняющий и по сей день свое значение. Пропицательный ум Платона открыл ему истину первостепенного значения: в искусстве налицо могущественная сила, воспитывающая человека. Действуя на строй чувств, искусство действует на поведение. В зависимости от того, каким будет это действие, искусство способствует воспитанию либо гражданских — воинских, политиче-

ских — добродетелей, либо, напротив, пороков. Оно либо укрепляет в людях, испытывающих его чары, такие качества, как мужество, храбрость, дисциплина, повиновение старшим, сдержанность, выдержка, или же, напротив, действует расслабляющим образом, способствует развитию малодушия, немощи, расслабленности и распушенности всякого рода.

Поэтому правители совершенного государства не могут быть равнодушны к тому, *какое искусство существует и развивается в городе-государстве, в каком направлении и с каким результатом* оно влияет на его граждан. Правители-философы платоновского полиса не только держат искусство в поле своего неусыпного внимания, они осуществляют строгую и бескомпромиссную опеку, контроль над всем, что имеет в искусстве общественное значение. Воспитательное действие искусства требует этого постоянного и неослабного контроля со стороны правителей. Они должны ограждать граждан от возможного вредного влияния дурных произведений искусства, они могут допускать в государство только произведения, согласные с правильными, высоконравственными принципами. Искусство должно служить задачам гражданского воспитания, цели художественной политики совпадают с целями государственной педагогики. Однако, обосновывая эту идею, Платон делает в высшей степени важное разъяснение, которое ограничивает власть и компетенцию государственной опеки над искусством. Согласно этому разъяснению, опека государства над искусством может быть только отрицательной. Это значит, что государство не вправе вмешиваться и не вникает в вопрос о том, какими способами, приемами, методами должно создаваться художественное произведение. Государственная власть не учит и не призвана учить художника методу творчества. Она судит не об этом методе, а только о том, каково действие этого метода, каково влияние уже созданного художником произведения на строй чувств, образ мыслей и поведение тех, кто его произведение воспринимает. Вопрос о качестве художественного произведения как произведения искусства, его эстетических достоинствах, силе его художественного действия Платон предлагает строго отличать от вопроса о результате его действия, его воспитательной силе и направлении этой силы.

Платон был далек от мысли, будто произведение безнравственное тем самым необходимо должно быть плохим, слабым, несостоятельным и как произведение искусства. Воспитательное и художественное достоинства произведения могут совпадать, но они могут и далеко расходиться: плохое по своему нравственному действию произведение может быть превосходным по художественному исполнению. Таковы, по Платону, произведения Гомера, произведения великих трагиков Эсхила, Софокла, Еврипида. Как художники все эти поэты превосходны. Искусство, с каким они рисуют изображаемое, делает то, что созданные ими образы богов и героев внедряются в души зрителей, слушателей, читателей с поистине покоряющей силой. Они заставляют верить, что боги по своим нравственным качествам именно таковы, какими их изобразил Гомер: полны всяких слабостей, недостатков и даже прямых нравственных пороков. В то же время поэтические изображения богов лживы, не соответствуют добродетели и совершенству богов и вредны по своему влиянию на нравственность воспринимающих. Именно возможность несоответствия между нравственным действием произведения и его художественной привлекательностью и делает, по Платону, совершенно неизбежным неумолимый контроль над искусством. Основывается этот контроль на наблюдениях над нравственным влиянием художества. Чем пленительнее и увлекательнее произведение, тем опаснее оно для государства, если окажется, что

его изображения лживы, а его нравственное влияние тлетворно и противоречит задачам воспитания.

Итак, правители государства рассматривают представляемые на их суд произведения — лирические и драматические — по *двум признакам*: по степени истинности имеющихся в них изображений и по *результату их действия* на слушателей или зрителей. Вопрос об истинности изображений Платон решает на основе своего философского учения о познании и об отношении искусства к познанию. Истинным познанием может быть, по Платону, только познание запредельных идей. Идеи — это *сверхчувственные причины*. Они умопостигаемы, недоступны *чувственному восприятию или мнению*. Они не могут быть адекватно постигаемы в образах, всегда несовершенных, далеких от подлинности. Впрочем, искусство вовсе не направлено даже на сами идеи. В искусстве изображаются не сверхчувственные истинные причины, или первообразы, вещей, но порожденные ими отдельные вещи чувственного мира. Искусство есть *подражание*, но подражает оно не самим идеям, а лишь вещам, которые по отношению к идеям представляют собой подражание. Короче говоря, произведения искусства — это *подражание подражанию, отображение отображения*.

Учением этим определяется платоновская оценка художественных изображений. Онтология и теория познания Платона определяют и допускают только одну оценку художественных образов, и эта оценка может быть только *отрицательной*. Платон — *отрицатель, критик, гонитель всякого изобразительного искусства*. Образы искусства, по Платону, не способны отобразить самое истину. Изобразительное искусство — область не *реальности*, а лишь обманчивой *видимости*. Уже чувственные вещи, изображением которых являются произведения искусства, — не сама реальность, а только ее подобие. Еще дальше отстоят от реальности образы искусства — подражания подражаниям. Следовательно, в самой своей сущности изобразительное искусство лживо. Художник только делает вид, будто он знает, как создаются и должны создаваться вещи, изготавливаемые ремесленниками, в сущности этого не знают даже ремесленники, знают только те, кто этими вещами пользуется. Какой должна быть наилучшая флейта, знает не инструментальный мастер, изготавливающий флейту, это знает только музыкант-исполнитель, играющий на флейте. И точно так же художник только делает вид, будто знает искусство полководца и искусство воинов, когда изображает битву, или искусство мореходства, когда изображает кормчего. И так обстоит дело со всяким искусством, со всяким ремеслом. Поэты внушают иллюзии, а не вещают истины. «Тот, кто творит призраки, подражатель, как мы утверждаем, нисколько не разбирается в подлинном бытии, но знает одну только кажимость» (X 601b).

Особенно вредны изображения искусства, когда художники и поэты пытаются рисовать богов. В то время как в действительности боги — образцы и всегда должны оставаться образцами добродетели и всяческих совершенств в образах искусства, они предстают как существа хитрые, злые, мстительные, злопамятные, коварные, вероломные, распущенные и лживые. Кто всматривается в их образы, нарисованные эпическими или трагическими поэтами, и проникается их внушающей силой, тот отдаляется от истинного богопочитания. Именно поэтому в совершенном государстве произведения поэтов подлежат строжайшей оценке и отбору. «Прежде всего... — говорит Платон, — надо смотреть за творцами мифов: если их произведение хорошо, мы допустим его, если же нет — отвергнем. Мы уговорим воспитательниц и матерей рассказывать детям лишь признанные мифы, чтобы с их помощью формировать души детей скорее, чем их

тела — руками» (II 377c). Ибо невозможно допустить, «чтобы дети слушали и воспринимали душой какие попало и кем попало выдуманные мифы, большей частью противоречащие тем мнениям, которые, как мы считаем, должны быть у них, когда они повзрослеют» (II 377b). Всего более надо добиваться, «чтобы первые мифы, услышанные детьми, самым заботливым образом были направлены к добродетели» (II 378e).

Выдвигая эти «оградительные» и отрицательные принципы контроля, Платон, как уже было сказано, тщательно избегает каких бы то ни было положительных рекомендаций, касающихся желательного творческого метода в искусстве. Когда Адимант, один из собеседников Сократа в «Государстве», пытается дознаться, какими именно должны быть допустимые в его полисе сказания, Сократ отвечает так: «Адимант... мы с тобой сейчас не поэты, а основатели государства. Не дело основателей самим творить мифы, им достаточно знать, какими должны быть основные черты поэтического творчества, и не допускать их искажения» (II 379a).

По отношению к произведениям неизобразительных искусств — лирической поэзии и музыки — задача правителей совершенного государства состоит уже не в огульном отрицании или недопущении этих произведений, а в производстве среди них строгого и твердого отбора. Отбор этот должен осуществляться с точки зрения воздействия на чувства в направлении развития добродетелей — мужества, стойкости, самообладания и твердости духа, выносливости в страдании, готовности выполнить воинский и гражданский долг. Что касается изобразительных искусств, то если произведения эпической поэзии в большей своей части неприемлемы вследствие того, что образы их ложны, далеки от действительной природы изображаемого, отдаляют от истины, то дурные произведения трагического искусства вредны по своему действию на строй чувств и на поведение. Трагические поэты изображают людей, претерпевающих великие страдания, испытывающих скорбь. При этом лучшие из этих поэтов так изображают страдания своих трагических героев, что слушатели, созерцая происходящее на сцене, сами испытывают великое страдание, заражаются им. Это сострадание, причастность к бедствиям трагического героя доставляют зрителям удовольствие. И если произведение оказывает такое действие, то оно считается хорошим. Чужие переживания неизбежно заразительны для нас. Но если при этом развивается сильная жалость, то нелегко удержаться от нее и при собственных страданиях. А между тем добродетель повелевает нам во всех таких случаях сдерживаться, проявлять полное самообладание. Поэтому Платон отвергает удовольствие, доставляемое художественным показом страданий трагических героев. «В этом случае,— говорит он,— испытывает удовольствие и удовлетворяется поэтами то начало нашей души, которое при собственных наших несчастьях мы изо всех сил сдерживаем» (X 606a). Начало это «жаждет выплакаться, вволю погоревать и тем насытиться — таково же его природное стремление. Лучшая по своей природе сторона нашей души... ослабляет тогда свой надзор за этим плачущимся началом и при зрелище чужих страстей считает, что ее несколько не позорит, когда другой человек хотя и притязает на добродетель, однако неподобающим образом выражает свое горе» (X 606ab).

Так обстоит дело с трагедийными изображениями и их действием на зрителей. Но не иначе обстоит дело и с комедией. Человек, который в быту постыдился бы смешить людей из страха прослыть шутком, с большим удовольствием слышит подобные вещи на представлении комедии в театре.

Область чувств, на которую распространяется действие искусства,

весьма широка. Любовные утехы, запальчивость, всякие влечения души, ее печали и наслаждения, которыми сопровождается любое наше действие, — все это испытывает воздействие со стороны поэтического воспроизведения, оно «питает все это, орошает то, чему надлежало бы засохнуть, и устанавливает его власть над нами» (X 606d). Поэтому пусть поэзия не винит правителей государства, учреждаемого по плану Платона, в жесткости и неотесанности. Иного отношения к поэзии не может быть, да и никогда не было: «...искони наблюдался какой-то разлад между философией и поэзией» (X 607b). Впрочем, если подражательная поэзия, направленная только на то, чтобы доставлять удовольствие, сможет привести хоть какой-нибудь довод в пользу того, что она уместна в благоустроенном государстве, Платон готов «с радостью» принять ее. «Мы сознаем, — говорит он, — что и сами бываем очарованы ею. Но предать то, что признаешь истинным, нечестиво» (X 607c). И «до тех пор, пока она не оправдается, мы, когда придется ее слушать... остережемся поддаваться опять этой ребячливой любви, свойственной большинству» (X 608a).

Таков приговор Платона искусству. Последовательно и непреклонно он по-своему подчиняет искусство задаче воспитания совершенных граждан в совершенном государстве. Во имя этой высшей цели он неумолимо подавляет в себе впечатлительность большого художника, каким был он сам. Спустя много веков по тому же пути вслед за ним пойдут Руссо и Лев Толстой. Изобразительное и лирическое искусство они подвергнут цензуре моралистической критики с точки зрения высших, как они уповали, идеалов человечности. Для них Платон, на которого оба они в этой связи и в этом вопросе неоднократно ссылались, оказался родоначальником воспринятой ими традиции.

*В. Ф. Асмус*

## КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

### I. Вступление

#### КНИГА I

Рассказ Сократа (327a—328c) о пребывании на празднествах в Пирее и приглашении к Полемарху, где и состоялась беседа. Специальная часть вступления — разговор с Кефалом (328c—331d) о старости как времени успокоения и освобождения от страстей при условии сознания справедливо прожитой жизни. Обсуждение справедливости (330d—331d). Собеседники пытаются определить ее как честность и возврат взятого в долг (331cd).

### II. Основная часть

#### *Справедливое государство как земное воплощение идеи блага*

1. Вопрос о справедливости (331e—369b). Опровержение в беседе Сократа и Полемарха определения справедливости как воздаяния каждому должного (331e—336a). Фрасимах вступает в беседу (336b—338b) с утверждением (338c), что справедливо пригодно сильнеешему. Сократ возражает, что сильнейший не всегда верно понимает свою выгоду (339e), а всякое искусство, в том числе и искусство управления, имеет в виду не собственную выгоду, а выгоду предмета, которому

служит (342с — е). Фрасимах произносит речь (343b — 344с) в защиту несправедливости и несправедливого человека, который только и может называться счастливым. Собеседники рассматривают власть (345b — 347е) и чьей выгоде служит обладающий ею — своей или подчиненных: подлинный правитель имеет целью выгоду подвластного (347d). Справедливость сравнивается (347е — 352d) с несправедливостью: добродетель — это справедливость, а несправедливость есть порочность (348с); человек справедливый — мудр, а несправедливый — невежда (350с); совершенная несправедливость делает человека неспособным к действию (352a); боги враждебны к несправедливым и благосклонны к справедливым (352b). Следует (352a — 354с) обсуждение вопроса о счастье человека справедливого и несправедливого. Фрасимах соглашается, что, поскольку справедливость — это достоинство души, а несправедливость — недостаток, первый будет счастлив, а второй — несчастлив (353е — 354a).

## КНИГА II

Главкон ставит вопрос (357a — 358b) о том, к какому виду блага может быть отнесена справедливость, а затем (358с — 362с) четко формулирует точку зрения единомышленников Фрасимаха: справедливость — это изобретение слабых людей, неспособных творить несправедливость (359b), а несправедливость всегда выгодна (360d), и возможно сравнивать, насколько счастливы человек справедливый и человек несправедливый, только рассматривая их у их предела (361d — 362с). Адимапт дополняет (362d — 367е): справедливость одобряется людьми не сама по себе, но из-за доброй славы и расположения богов, которые она несет (363a — с), а также из-за загробного воздаяния (с — е). Поэтому притворная благопристойность в сочетании с несправедливостью — наилучший образец жизни для человека (366b). Адимапт требует (367b — 368е), чтобы Сократ показал преимущества справедливости самой по себе перед несправедливостью. Сократ предлагает (368a — 369b) сначала рассмотреть справедливость не отдельного человека, а государства, которому она также присуща (368е — 369a).

2. Возникновение государства (369b — 374d). Сократ и Адимапт обсуждают, как возникает государство (369с), в частности государство с упрощенным бытом (369d — 371с) и государство богатое (372е — 373d), а также войны, которые богатое государство вынуждено вести (373е), в связи с чем понадобится войско из профессиональных военных — стражей (373е — 374d).

3. Стражи в совершенном государстве (374е — 419a). а) Свойства стражей (374е — 376с). По своей природе страж должен обладать стремлением к мудрости, мужеством и силой. б) Воспитание стражей (376с — 415d) будет гимнастическим и мусическим (376е). Разбирается (376е — 402a) мусическое искусство. В воспитательных целях из мифов должно быть изъято все недостойное богов (378b — 383с).

## КНИГА III

Мифы должны воспитывать в стражах мужество (386a); мифы, вызывающие страх и жалость, следует изъять (386b — 388d) как побуждающие к излишней смешливости, лживости, невоздержности, несправедливости (388е — 392b). Из способов выражения (392с — 398b) предпочтительнее повествование как соответствующее

свойствам, которые необходимо воспитать у стражей, а подражание приемлемо только в случае подражания достойным людям (398b). Рассматривается мелическая поэзия и ее свойства: слова, гармония и ритм, а также приемлемые в совершенном государстве музыкальные лады, стихотворные размеры и инструменты (398с — 402а). Внешность человека должна соответствовать душевным качествам (402а — 403с), причем душа определяет состояние тела (403d). Гимнастическое воспитание, питание и образ жизни вообще должны быть простыми, отвечая требованиям военного искусства (403е — 404е). Врачебное искусство (405а — 410а) должно заниматься только телесно полноценными людьми, предоставляя прочим вымирать (410а); судебное же искусство (405а — с, 409а — е) должно уничтожать людей несправедливых (410а). Мусическое и гимнастическое воспитание должны друг другу соответствовать (410b — 412b), второе служит первому, поскольку они не самоцель, а направлены на создание совершенной души (411е — 412а). За сохранностью государства, прежде всего в отношении воспитания, будут надзирать правители (412а), которых следует отбирать из стражей (412b — 414b). Миф о порождении людей всеобщей матерью-землей (414с — 415d) завершает воспитание граждан. Стражи не имеют частной собственности и предметов роскоши, живут и питаются вместе (415d — 417b).

#### КНИГА IV

Адиант ставит вопрос (419а) о счастье стражей: наложенные на них ограничения сделают их несчастливыми.

4. Основы правильного устройства государства (420а — 427с). Сократ возражает: надо создать счастливое государство, а не осчастливливать отдельные сословия (420b — 421с). Богатство и бедность, раскалывающие государство, — основная помеха для его счастья (421с — 423а). Чтобы не повредить единству, не следует чрезмерно увеличивать размеры государства (423b — d). Стражи владеют всем сообща (423е); более всего следует оберегать воспитывающие искусства: гимнастическое и мусическое (424b — е). В государстве должны соблюдаться элементарные нормы поведения (425ab), а законы не должны вникать в мелочи: жизнь будет строиться согласно укорененным в обществе понятиям о справедливости (425с — 427а); нуждаются в регламентации только законы о культе (427bc).

5. Справедливость государства и человека (427d — 445е). Сократ с Главконом разбирают основные добродетели совершенного государства: мудрость, мужество, рассудительность и справедливость (427е — 434е). Справедливость (432b — 434е) состоит в том, чтобы каждый занимался своим делом и не вмешивался в чужие (433b). Свойства совершенного государства переносятся на человека (434е — 435с), в душе которого выделяются (435с — 436b) три начала: познающее, гневное и вожделеющее. Следует детальный разбор начал души (436b — 444а); каждому началу соответствуют те же добродетели, что и в государстве: мудрость, мужество и рассудительность. Справедливость человека — это упорядоченность и согласованность начал души (443с — 444а). Несправедливость человека уподобляется болезни, а справедливость — здоровью (444а — 445с). Как здоровое состояние человека — одно, а болезней много, так и среди государств имеется одно совершенное устройство и четыре основных вида извращенных, что соответствует пяти типам души (445с — е).

Алмаз требует более подробного разбора вопроса об общности жен и детей у стражей (449b — 451b).

6. Женщины и дети в совершенном государстве (451c — 461e). Обязанности женщин те же, что и мужчин, одинаковым должно быть и их воспитание (451d — 457c). Для получения наилучшего потомства правители озаботятся тем, чтобы лучшие мужчины сходились с лучшими женщинами и давали больший приплод, при этом женщины стражей будут общими, а дети будут воспитываться вместе, чтобы никто не знал своих детей, а дети не знали родителей (457d — 460d). Люди в расцвете сил могут производить детей на свет, потомство прочих уничтожается (460d — 461c). Все стражи будут считаться родственниками (461de), и государство окажется наиболее сплоченным (462a — 466d).

7. Война и совершенное государство (466e — 471b). Женщины и дети будут участвовать в войнах (466e — 467e), отличившиеся в войне должны быть отмечены почетом и наградами (468a — 469b), а правила поведения в войне с эллинами и с варварами должны различаться (469b — 471b).

8. Осуществимость совершенного государства (471c — 541b). Вопрос этот ставит Главкон (471c — 472b), видя преимущества совершенного государства перед прочими. Чтобы совершенное государство осуществилось, необходимо слияние власти с философией (472b — 474c), но для начала следует определить, кто такой философ. Философ — это люди, стремящиеся к созерцанию прекрасного и бытия самих по себе и способные познавать истину (474c — 480a).

## КНИГА VI

Свойства стражей с точки зрения философии (484a — 486e). Неверно, что философия бесполезна для государства (487a — 499a). Совершенное государство может осуществиться в случае прихода к власти философов и установления ими намеченных законов (499b — 504c). Чтобы стать философом, необходимо овладеть не обыкновенным кругом знаний, но наиболее важным знанием — о благе (504d). Благо само по себе подобно Солнцу: чем является Солнце для области видимого, тем же — благо для умопостигаемой области (504e — 509c). Благо (беспредпосылочное начало) постигается при помощи диалектической способности разума (509d — 511e).

## КНИГА VII

Люди подобны узникам в пещере, а философ — это человек, вышедший из пещеры на свет (514a — 517a). Как направить человека к созерцанию вечных сущностей, чтобы, руководясь ими, должным образом управлять государством (517b — 521c)? Рассмотрены науки (521d — 534e), которые помогают достичь этого: арифметика (522c — 526c), геометрия (526d — 527c), теоретическая астрономия (527d — 530c), музыка (530d — 531c) и венчающая их диалектика (531c — 534e). Свойства правителей-философов (535a — 536a); как и когда их воспитывать (536b — 540c). Совершенное государственное устройство осуществимо в любом государстве: население старше десяти лет высылается, а оставшихся воспитают философы (540d — 541b).

9. Виды государственного устройства и соответствующие им типы людей (543a — 592b). Сократ и Главкон разбирают основные виды государств, в которые последовательно перерождается совершенное государство, и соответствующих им людей: тимократию (545c — 550b), олигархию (550c — 556e) и демократию (557a — 561e). Подробно разбирается тирания (562a — 580a): каким образом она возникает из демократии (562a — 565c), откуда появляется и как действует тиран (565d — 567d), на какое войско он опирается (567d — 568e) и как из заступника превращается в поработителя народа (569a — c).

## КНИГА IX

В душе человека с тираническими наклонностями господствуют дурные вожеления (571a — 575b), и когда таких людей становится много, из их среды является тиран (575c — 576b). Тиран — это наиболее несчастный из всех людей, средоточие всяческого зла (576c — 580a). В каком государстве человек наиболее счастлив, а в каком — несчастлив (580b — 588a)? Для ответа необходимо различить виды удовольствий, различным началам души и сословиям в государстве соответствуют различные удовольствия (581d — 583a), при этом философ наиболее сведущ во всех их видах. Кроме того, необходимо отличать удовольствия подлинные от мнимых (583b — 587a), причем и в этом отношении философу также принадлежит первенство. Вычисляется превосходство человека совершенного государства над остальными (587a — 588a). Человеку следует быть справедливым для согласования начал души и подчинения ее разумному началу (588b — 589e).

## КНИГА X

10. Искусство и совершенное государство (595a — 608b). Вещи в мире, которым подражает искусство, суть подражание вещам самим по себе, поэтому художник — творец призраков, далеко отстоящих от действительности (595c — 598d). Гомер лишь представлялся всеведущим (598d — 600e). Художник-подражатель не знает подлинных свойств отображаемых предметов (600e — 602a), в своем творчестве он опирается на сбивчивость восприятий души; у искусства нет критериев истинного и ложного (602b — d). Искусство имеет дело с низменным, легко воспроизводимым началом души, помогая ему возобладать над разумным (603a — 606d). Поэтому в совершенном государстве поэзия допускается лишь в виде гимнов богам и хвалы добродетельным людям (606e — 608b).

## III. Заключение

*Бессмертие души и загробное воздаяние*

Обсуждаются воздаяния, на которые может рассчитывать справедливый человек (608bc). Поскольку душа бессмертна (608d — 611a), ее существование не ограничивается земной жизнью (611b — 612a). Хотя справедливый пользуется всеми благами уже на земле (612a — 613e), главное воздаяние ждет людей после смерти (614a — 621d): души добродетельных попадают на небо, где вознаграждаются вдесятеро, а души порочных — под землю, где терпят десятикратно большие муки (615ab), величайшие же преступники ввергаются в Тартар (616a). Через тысячу лет душам дается право вновь выбрать

себе жизнь — любого человека или животного (618а), и от прошлого земного опыта души зависит правильность ее выбора, т. е. станет ли душа более или менее справедливой в результате следующей жизни (618b — 619b).

И. И. Мазаньков

Диалог «Государство» по своим размерам, обилию использованного материала, глубине и многообразию исследуемых проблем занимает особое место среди сочинений Платона. И это вполне закономерно, так как картина идеального общества, с таким вдохновением представленная Сократом в беседе со своими друзьями, невольно затрагивает все сферы человеческой жизни — личной, семейной, политической — со всеми интеллектуальными, этическими, эстетическими аспектами и с постоянным стремлением реального жизненного воплощения *высшего блага*. «Государство» представляет собой первую часть триптиха, вслед за которой следуют «Тимей» (создание космоса демиургом по идеальному образцу) и «Критий» (принципы идеального общества в их практической реализации). Если «Тимей» и «Критий» относятся к последним годам жизни Платона, то «Государство» написано в 70—60-е годы IV в. Действие же самого диалога мыслится почти одновременно с «Тимеем» и «Критием» — приблизительно в 421 или в 411—410 гг., в месяце Таргелионе (май — июнь). Беседу в доме Кефала о государстве Сократ пересказывает на следующий день друзьям, с которыми на завтра будет слушать рассуждения Тимея. Таким образом, «Государство», будучи подробным пересказом реальной встречи Сократа и его собеседников, лишено всякой драматичности действия и незаметно переходит в петоропливое изложение с примерами, отступлениями, назиданиями, цитатами, мифами, символами, вычислениями, политическими и эстетическими характеристиками и формулами.

Судя по «Тимею» (см. вступительные замечания, с. 606), беседа происходила в день празднества Артемиды-Бендиды, почитаемой фракийцами и афинянами. Эта беседа в Пирее, близ Афин, заняла несколько часов между дневным торжественным шествием в честь богини и лампадодромиями (бегом с факелами) тоже в ее честь. Среди действующих лиц главное место занимают Сократ и родные братья Платона, сыновья Аристана Адимант и Главкон, оба ничем не примечательные, но увековеченные Платоном в ряде диалогов (например, в «Апологии Сократа», «Пармениде»). Известно, что Сократ отговорил Главкона заниматься государственной деятельностью (*Ксенофонт. Воспоминания... III 3*).

Хозяин дома, почтенный старец Кефал, — известный оратор, сицилиец, сын Лисания и отец знаменитого оратора Лисия, приехавший в Афины по приглашению Перикла, проживший там тридцать лет и умерший в 404 г. Здесь же находится сын Кефала Полемарх, который в правление Тридцати тиранов был приговорен выпить яд и погиб без предъявленного обвинения, в то время как Лисию, младшему брату, удалось бежать из Афин (*Lys. Orat. XII, 4, 17—20*).

Среди гостей находится софист Фрасимах из Халкедона, человек в обращении упрямый и самоуверенный, однако ценимый поздними авторами за «ясный, тонкий, находчивый» ум, за умение «говорить то, что он хочет, и кратко и очень пространно» (85 В 13 Diels). Фрасимах этот, профессией которого считалась мудрость (там же, В 8), покончил жизнь самоубийством, повесившись (там же, В 7).

При обсуждении важных общественных проблем присутствуют молча, не принимая участия в разговоре, Лисий и Евтидем — третий сын Кефала (последний не имеет ничего общего с софистом Евтиде-

мом), а также Никерат, сын известного полководца Никия, софист Хармантид из Пеании и юный ученик Фрасимаха. Что касается Клитонфонта, сына Аристонима, софиста и приверженца Фрасимаха, то в перечне действующих лиц диалога он не значится, хотя кроме указания на его присутствие в доме Кефала (I 328b) он несколько раз подает реплику Полемарху (I 340a — c).

Излагаемые Сократом идеи находят постоянную оппозицию со стороны Фрасимаха, в споре с которым как с софистом (ср. «Протагор», «Гиппий больший», «Горгий») яснее вырисовывается и оттачивается истина Сократа.

Диалог «Государство» публикуется здесь в переводе, принадлежащем А. Н. Егунову. Текст заново сверен И. И. Маханьковым.

#### КНИГА ПЕРВАЯ

<sup>1</sup> Имеется в виду *шествие* на празднестве фракийской богини Бендиды, которая отождествлялась с греч. Артемидой. В *Пирее* были святилища этой богини (см.: *Ксенофонт. Греческая история/Пер. С. Лурье. Л., 1935. II 4, 11).*— 79.

<sup>2</sup> *Конный пробег с факелами* обычно посвящался Прометею и Афине как богам, связанным с огнем, ремеслами и науками.— 80.

<sup>3</sup> О *Полемархе* см. выше, с. 565.— 80.

<sup>4</sup> Приносящие жертву надевали на голову *венки*.— 80.

<sup>5</sup> О двух *путях* — к пороку и добродетели см. у Гесиода (Труды и дни 288—290):

Путь не тяжелый ко злу, обитает оно недалеко.

Но добродетель от нас отделили бессмертные боги

Тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога...

*Пер. В. В. Вересаева.*— 80.

<sup>6</sup> У Гомера (Ил. XXIV 487) отец Ахилла «стоит на пороге старости скорбной».— 80.

<sup>7</sup> Схоласт приводит здесь пословицу: «Галка садится рядом с галкой». Однако к данному тексту ближе другая: «Сверстник радуется сверстника, старик — старика» (ср.: т. 2, Федр 240c).— 81.

<sup>8</sup> *Софокл* (ок. 496—406), великий греческий драматург, с большим трагизмом изобразил старого, слепого, одинокого царя Эдипа («Эдип в Колоне»). Однако поэт замечал, что «старости нет у мудрецов — тех, кому присущ ум, вскормленный божественным днем [юности]» (fr. 864 N.— Sn.).— 81.

<sup>9</sup> О *Фемистокле* см.: т. 1, Феог, прим. 19. Сериф, о-в Кикладского архипелага, из-за своей незначительности и бедности жителей был предметом насмешек зажиточных греков. Разговор Фемистокла и жителя Серифа помещен также у Плутарха в «Сравнительных жизнеописаниях» (т. 1, Фемистокл XVIII).— 82.

<sup>10</sup> Fr. 214 Snell — Maehler. О *Пиндаре* см.: т. 1, Горгий, прим. 35.— 83.

<sup>11</sup> О поэте *Симониде* Кеосском см.: т. 1, Протагор, прим. 24.— 83.

<sup>12</sup> *Полемарх* — наследник имущества Кефала как его старший сын, и он — преемник в его разговоре с Сократом.— 84.

<sup>13</sup> *Кефал*, задав тон своим определением справедливости, с которым не согласен Сократ, удаляется и больше в диалоге не участвует.— 84.

<sup>14</sup> О справедливости как воздаянии добра друзьям и зла врагам см.: т. 1, Менон 71e. Эта традиционная этическая норма вызывала постоянный протест Сократа. Ср.: т. 1, Критон, прим. 14; Горгий, прим. 31.— 84.

<sup>15</sup> Од. XIX 395—398:

...и был он великий

Клятвопреступник и вор. Гермес даровал ему это.

Бедрa ягнят и козлят, приятные богу, сжигал он,

И Автолику Гермес был и спутник в делах, и помощник.

*Пер. В. В. Вересаева.—87.*

<sup>16</sup> Имеются в виду семь мудрецов. См.: т. 1, Гиппий большой, прим. 2.—90.

<sup>17</sup> *Периандр*, сын Кипсела, — тиран Коринфа, прославленный своей государственной деятельностью и умом. Его причисляли к семи мудрецам, хотя Геродот (III 48—53; V 92) и рисует его жестоким, властным и неумолимым человеком. Возможно, что Периандр-мудрец не имеет ничего общего с этим тираном. Во всяком случае уже античность сомневалась в мудрости сына Кипсела (см.: *Диоген Лаэртский* I 7, 97). Платон не считает его мудрецом (см.: т. 1, Протагор 343a, прим. 57; см. также: т. 1, Феаг, прим. 12). *Пердикка II* — македонский царь, отец известного Архелая (см.: т. 1, Феаг, прим. 13). О *Ксерксе* см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 5; об *Исмении* — т. 1, Менон, прим. 32.—90.

<sup>18</sup> *Сардонический*, или «сарданский», смех, как пишет схолиаст «Илиады» (XV 102), — это «когда кто-нибудь смеется не по внутреннему настроению». Связь этого названия с о-вом Сардиния объясняет Павсаний (X 17, 13), пишущий о ядовитой зелени о-ва Сардиния, вызывающей предсмертные конвульсии в виде смеха. См. также схолии к данному месту. Все тексты о сардоническом смехе подобраны и переведены А. Ф. Лосевым (*Античная мифология в ее историческом развитии*. М., 1957. С. 136—139).—91.

<sup>19</sup> Замечательная характеристика *иронии Сократа* дана в речи Алкивиада в «Пире» (215a — 216a, 221d — 222b). См. также: т. 1, Апология Сократа, прим. 24.—91.

<sup>20</sup> Ср.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9.—92.

<sup>21</sup> О *справедливости* как праве сильного рассуждает софист Калликл в диалоге «Горгий». См.: т. 1, Горгий 485a — 492c и прим. 32.—93.

<sup>22</sup> Схолиаст пишет: «Полидамант из Скотуссы, в Фессалии, знаменитый, самый сильный пятиборец, который, находясь в Персии, у царя Оха, убивал львов и, вооружившись, сражался обнаженным» (р. 333 Hegmann).—93.

<sup>23</sup> Софист *Клитофонт* иронизирует здесь над своим противником.—95.

<sup>24</sup> Схолиаст отмечает, что эта пословица употребляется (довольно редко в классическом языке) в отношении тех, кто пытается взять на себя нечто невозможное (р. 334 Hegmann).—97.

<sup>25</sup> *Единодушие* (ὁμόνοια) и *дружба* (φιλία) были возведены в принцип справедливой государственной власти с развитием новых, космополитических, а не узкополисных идей растущего эллинистического общества. Еще у Ксенофонта Сократ в беседе с софистом Гиппием говорит: «Единодушие граждан, по общему мнению, есть величайшее благо для государства... везде в Элладе есть закон, чтобы граждане давали клятву жить в единодушии, и везде эту клятву дают» (Воспоминания... IV 4, 16). Часто оперируют этим термином ораторы Исократ (Panegyг. 3, 104; Panath. 42, 77, 217, 225, 226, 258; Philipp. 16, 40, 141; Nicolc. 41; Areop. 69 // Isocratis orationes/Ed. G. Benseler — F. Blass. Vol. I—II. Lipsiae, 1913—1927) и Демосфен (I 5; IX 38; XVIII 246; XX 12, 110; XXII 77; XXIV 185; XXV 89 // Demosthenis orationes/Rec. G. Dindorf. Ed. 4 cur. F. Blass. Vol. I—III. Lipsiae, 1885—1889).

Аристотель в «Никомаховой этике» отличает единодушие, или единомыслие, от дружбы, которой он посвятил восьмую книгу. Единомыслие понимается Аристотелем не в плане личном, как простое совпадение мнений, а как категория социальная и этическая. В связи с этим Аристотель пишет: «Те государства мы назовем единомыслящими, которые имеют одинаковые воззрения на то, что полезно, и, стремясь к полезному, осуществляют его сообща». «Единомыслие есть политическая дружба», и она существует «между нравственными людьми», воля которых «направлена на полезное и на справедливое» и которые «к этой цели стремятся сообща». Единомыслия не может быть у дурных людей, так как они везде, где чувствуют паживу, стремятся к излишней выгоде и «польза общества» их не касается (IX 6, 1167a 22—b15). Идее единодушия посвятил три речи (38—40) блестящий оратор и деятель греческого Возрождения (I—II вв. н. э.) Дион Хризостом. — 111.

<sup>26</sup> См. прим. 1. — 114.

<sup>27</sup> Платоновское сравнение любознательного человека с *лакомкой* получило развитие и детализацию у историка Полибия, III—II вв. (III 57, 7—9), у Юлиана, IV в. н. э. (II 69c // *Juliani Imperatoris quae supersunt...* / Rec. F. C. Hertlein. Bd 1—2. Lipsiae, 1875—1876), у ритора Фемистия, IV в. н. э. (XVIII 220 // *Themistii Orationes* / Ed. G. Downey, A. Norman. I—III. Leipzig, 1965—1974) и у других авторов. — 115.

## КНИГА ВТОРАЯ

<sup>1</sup> О платоновском понимании *полезного* и его отличии от пригодного см.: т. 1, Гипсий больший, прим. 31. — 116.

<sup>2</sup> Идея общественного *договора*, основанного на взаимном согласии людей, а не обусловленного природой, была широко распространена в античности у досократиков — атомистов и софистов. Согласно этой теории, всякое законодательство — продукт искусства, все боги «существуют не по природе, а вследствие искусства и в силу некоторых законов», прекрасным же «по природе является одно, а по закону — другое», «справедливого же вовсе нет по природе» (т. 4, Законы X 889e — 890a). — 118.

<sup>3</sup> Платоновский *Лид*, по Геродоту, — сын Атиса, эпоним лидийцев (I 7). Геродот рассказывает также о царе Гиге, сыне Даскила (VII в.), в бытность копьеносцем убитшем Кандавла, своего господина, правителя Лидии, и завладевшем его богатством, женой и царством (I 8—15). Платон упоминает кольцо Гига в кн. X «Государства» (612b): оно делало человека невидимым, как шлем Аида у Гомера (Ил. V 845). Волшебное кольцо Гига и шапка Аида фигурируют также у Лукиана (Дважды обвиненный 21 // *Лукиан. Собр. соч.* / Пер. под ред. Б. Л. Богаевского. Т. 1—2. М.; Л., 1935. Т. 2). О «многозлатом Гигесе» знал Архилох (fr. 22 Diehl). Вполне возможно, что Платон здесь, как это у него часто бывает, сам творит миф, придавая ему глубокий нравственный смысл. — 119.

<sup>4</sup> См.: *Эсхил*. Семеро против Фив 592 (о прорицателе Амфиарае, одном из семерых вождей, идущих на Фивы). — 121.

<sup>5</sup> *Эсхил*. Семеро против Фив 593, 594 (также об Амфиарае). — 121.

<sup>6</sup> Поговорка эта восходит к Гомеру, у которого поток Скамандр (Ксанф) зовет на помощь своего брата Симоента, чтобы одолеть Ахилла: «Милый мой брат! Хоть вдвоем обуздаем неистовство мужа!» (Ил. XXI 308, пер. В. В. Вересаева). — 122.

<sup>7</sup> Труды и дни 233, 234. — 123.

<sup>8</sup> Од. XIX 109—113. — 123.

<sup>9</sup> *Мусей* (см.: т. 1, *Ион*, прим. 23) и его сын (а может быть, и отец) Евмолп — мифические певцы. В именах этих певцов ясно чувствуется персонификация одного из видов искусств — пения. Здесь явная насмешка над некоторыми аспектами орфических представлений о загробной жизни. Ср. у Плутарха (*Comp. Sim. et Lucull.* 1). — 123.

<sup>10</sup> По преданию, данаиды, убившие своих мужей, были осуждены вечно лить воду в бездонные амфоры (ср. намек на это у Горация: *Оды III 11, 22—24*). — 123.

<sup>11</sup> У Солона читаем: «...много дурных людей обогащается, а хороших — страдает» (*fr.* 4, 9 *Diehl*). Феогнид восклицает (377—380):

Как же, Кронид, допускает душа твоя, чтоб нечестивцы  
Участь имели одну с теми, кто правду блюдет?  
Чтобы равны тебе были разумный душой и надменный,  
В несправедливых делах жизнь проводящий свою? — 124.

<sup>12</sup> Ср.: т. 4, *Законы XII 933a* — о вреде, который люди наносят «при помощи ворожбы, зачаровывающих песен и так называемых пут». — 124.

<sup>13</sup> *Гесиод. Работы и дни* 287—290. — 124.

<sup>14</sup> *Ил. IX 497—501*. Это слова старца Феникса, обращенные к Ахиллу, оставшемуся неумолимым в ответ на просьбы ахейских посллов. — 124.

<sup>15</sup> Здесь имеются в виду орфики и их *таинства*. См.: т. 1, *Горгий*, прим. 80. О *Мусее* и *Орфее* см.: т. 1, *Ион*, прим. 11 и 23. Первые упоминания об *Орфее* относятся к VI в. У Ивика (*fr.* 27 *Diehl*): «славно именитый Орфей». Пиндар (*Puth. IV 176 Snell — Maehler*) называет его «прославленным отцом песен». Геродот (II 81) знает об орфических таинствах наряду с пифагорейскими и вакхическими. Родина Орфея — фессалийская Пиерия у Олимпа, где, согласно мифам, обитали *Музы* (см.: т. 2, *Федр*, прим. 50). По другой версии, он родился во Фракии от музы Каллиопы и царя Эагра. Аристотель (*fr.* 9 // *Aristotelis fragmenta / Ed. V. Rose. Lipsiae, 1886*) прямо отрицал существование поэта Орфея, в то время как софист Гиппий считал его предшественником Гомера и Гесиода (86 В 6 *Diels*). Орфею приписывали теогоническую поэму в 24 песни, так называемые «Священные слова»; отрывки из этой поэмы помещены в известном издании Керпа. Его сборник «Орфические гимны» содержит гимны, начиная с VI в., кончая первыми веками н. э. — 125.

<sup>16</sup> *Fr.* 213 *Sneel — Maehler*. — 125.

<sup>17</sup> Эти слова принадлежат поэту Симониду Кеосскому (*fr.* 55 *Diehl*). См. также: т. 1, *Протагор*, прим. 24. — 125.

<sup>18</sup> *Архилоху* (см.: т. 1, *Ион*, прим. 7) принадлежат две стихотворные басни — о *лисице* и *обезьяне* (см.: *fr.* 81, а также *fr.* 88—95 *Diehl*), в которых подразумеваются личные отношения Архилоха и Ликамба, отца его возлюбленной Необулы, вероломно обманувшего поэта. Обе басни известны в пересказе Эзопа (I 1, 14 // *Corpus fabularum Aesopiarum I 1/Ed. A. Nausrath. Lipsiae, 1957*; см. также: *Басни Эзопа / Пер., статья и комм. М. Л. Гаспарова. М., 1968*). — 125.

<sup>19</sup> См. также: т. 1, *Кратил* 396 *cd*. — 126.

<sup>20</sup> См. выше, 364с. — 126.

<sup>21</sup> *Крупнейшие государства*: имеются в виду Афины, особенно чтившие элевсинские мистерии; *дети богов* — Мусей и Орфей (см.: т. 1, *Ион*, прим. 11 и 23). — 126.

<sup>22</sup> Смысл этого стиха: Главкон и Адимант — *дети Аристана*, буквально «лучшего человека», и отличаются в споре так же, как в сражении под Мегарой (409 или 405 г.), о чем и написал иский поклонник Главкона (по одной из догадок это, может быть, Критий, хотя

в дошедших до нас его элегических фрагментах таких строк нет). — 128.

<sup>23</sup> Возникновение *государства* в связи с необходимостью удовлетворить *потребности* человека рассматривается Платоном также в «Законах», где исторический план повествования перемежается легендами о катастрофах, потопах, завоеваниях, замедливших развитие человечества, но вместе с тем способствовавших объединению людей в общества с установленными законами (III 676a—682e).

Аристотель в «Политике» критикует Платона и Сократа за то, что их государство основано на объединении классов ремесленников и земледельцев, удовлетворяющих нужды общества. Аристотель утверждает, что «все эти классы, по мнению Сократа, заполняют собою «первое» государство, как будто вечное государство образуется лишь ради удовлетворения насущных потребностей, а не имеет предпочтительно своею целью достижение прекрасного существования» (Политика IV 3, 12, 1291a 10—19). Совершенно очевидно, что Аристотель напрасно сетует здесь на Платона, так как Платон разделяет причину возникновения государства и цель, для которой оно создано. Вряд ли Платон отрицал «прекрасное существование» (конечно, понимаемое как высшее благо, а не чисто прагматически и утилитарно) в качестве цели государства. Об аристотелевской теории государства в связи с Платоном см. *Weil R. Aristôte et l'histoire. Essai sur la Politique.* Paris, 1960. P. 327—339. — 130.

<sup>24</sup> Если еще у Гомера «люди несходны, те любят одно, а другие — другое» (Од. XIV 228), то у Ксенофонта Сократ не только подтверждает отличие людей «по природе», но и отмечает их значительный прогресс благодаря упражнению «в той области, в которой хотя и стать известной величиной» (Воспоминания... III 9, 3). — 131.

<sup>25</sup> Это можно понимать в прямом смысле (ср.: Законы 823b — об охоте на разных зверей и птиц, а также об охоте на людей во время войны) либо в переносном, как в диалоге «Софист», где дается определение софиста в виде рыболова, поддевающего своих собеседников на крючок ложной мудрости (221de). Сам Сократ, по Ксенофонту, тоже считает себя опытным в «охоте за людьми» и советует Критобулу «быть хорошим человеком» и «ловить нравственных людей» (Воспоминания... II 6, 28—29). — 135.

<sup>26</sup> О двух типах *воспитания* см.: т. 1, Критон 50de и прим. 13. — 139.

<sup>27</sup> Критику Гомера и Гесиода мы находим уже у досократиков. Особенно был известен в этом отношении элеат Ксенофан Колофонский, «порицавший обманщика Гомера» и считавший, что «одинаково нечестиво поступают как те, которые утверждают, что боги родились, так и те, кто говорит, что боги умерли» (A 1, 11 Diels). По словам Ксенофана, Гомер и Гесиод «весьма много беззаконных дел рассказали о богах: воровство, прелюбодеяния и взаимный обман» (B 12 Diels). В своей известной 1-й элегии он утверждал, что «не должно воспевать сражений титанов, гигантов и кентавров — вымысел прежних времен» (B 1 Diels). — 141.

<sup>28</sup> Здесь имеется в виду узкий круг посвященных в мистерии, быть может в элевсипские, на которых *приносили в жертву поросенка*. История оскпления *Урана Кроносом* и низвержения Кроноса в Тартар его сыном Зевсом красочно описана у Гесиода (Теогония 154—210, 452—505). Этот миф причислялся Ксенофаном к «беззакониям» Гесиода (B 12 Diels). — 141.

<sup>29</sup> О битве титанов с олимпийцами см. у Гесиода (Теогония 674—735); о *битве богов* — у Гомера (Ил. XX 1—75; XXI 385—514). Что касается *намек*, о котором здесь идет речь, то, видимо, имеются

в виду аллегорические толкования Гомера Гераклидом Понтийским и другими авторами. 142.

<sup>30</sup> Ил. XXIV 527—533. — 143.

<sup>31</sup> В этой строке неизвестного происхождения содержится мысль, близкая Гесиоду и Пиндару. У Гесиода читаем о богах, что «в руке их кончина людей, и дурных и хороших». У Пиндара — что «Зевс уделяет и то и другое, Зевс — владыка всего» (Isthm. V 52 Snell — Maehler). — 143.

<sup>32</sup> О нарушении клятв *Пандаром* и его коварном выстреле см.: Гомер. Ил. IV 68—126. — 143.

<sup>33</sup> Решение *Зевса* уничтожить по просьбе матери-Земли человеческий род в Троянской войне (отзвук этого мы находим в Ил. I 5) было принято им совместно с *Фемидой* (см. Procli chrestomat., p. 102, 13 Allen), бывшей некогда (по словам Пиндара) «древней супругой Зевса», «благосоветной», «небесной» (fr. 30 Snell — Maehler). — 143.

<sup>34</sup> Стихи из трагедии «*Ниоба*» (см. прим. 35): fr. 156 N. — Sn. — 143.

<sup>35</sup> *Ниоба*, гордившаяся своими многочисленными сыновьями и дочерьми, потеряла их из-за зависти богов Аполлона и Артемиды, убивших всех ее детей (*Овидий*. *Метаморфозы* VI 146—312). *Пелопиды* — потомки царя Пелопа (Пелопса), испытавшие на себе проклятие Зевса и вероломно убитого Пелопом возничего Миртила (см.: т. 1, Менексен, прим. 45). История Пелопидов, или Атридов (Атрей — сын Пелопа), стала предметом многих греческих трагедий (*Эсхил* — «*Орестея*»; *Софокл* — «*Электра*»; *Еврипид* — «*Электра*», «*Орест*» и др.). — 144.

<sup>36</sup> Гомер. Од. XIII 485 сл. — 146.

<sup>37</sup> О *Протее* см.: т. 1, Евтидем, прим. 35. *Фетида* — дочь Нерея, морская богиня, супруга смертного героя Пелея и мать Ахилла. Она, как и Протей, была наделена даром бесконечных превращений (подобно самому морю — родной стихии обоих богов). — 146.

<sup>38</sup> Схолиаст к «*Лягушкам*» Аристофана (ст. 1344) относит эти стихи к одной из драм Эсхила (fr. 168 N. — Sn.). Дочь *Инаха* Ио, возлюбленная Зевса, была жрицей Геры. — 146.

<sup>39</sup> Относительное представление об истине и лжи было широко распространено в Греции. У Геродота прямо говорится: «Где ложь нужна, там следует лгать. Ведь цель правды и лжи одна и та же. Одни лгут в расчете убедить ложью и извлечь из того пользу, другие говорят правду для того, чтобы правдивостью добыть корысть и внушить к себе больше доверия; таким образом, в обоих случаях мы преследуем одну и ту же цель, хотя и различными средствами» (III 72). Софокл говорит: «Нехорошо лгать, но когда правда ведет к страшной гибели, то извинительно и нехорошее» (fr. 326 N. — Sn.). У Аристотеля рассуждения на эту тему читаем в «*Никомаховой этике*» (IV 13, 1127a 28—1127b 17). — 147.

<sup>40</sup> *Зевс* послал *Агамемнону* обманный сон, желая испытать твердость ахейского войска (Ил. II 1—41). — 148.

<sup>41</sup> Согласно преданию, Аполлон играл на форминге во время свадьбы Пелея и Фетиды, будучи вместе с тем, по словам Геры, «всегда вероломным» (Гомер. Ил. XXIV 62 сл.). Здесь цитируется фр. 350 (N. — Sn.) из неустановленной трагедии Эсхила. — 148.

### КНИГА ТРЕТЬЯ

<sup>1</sup> Царство смерти не должно, по Платону, пугать мужественных воинов, так как умирать, сражаясь за родину в первых рядах бойцов,

почетно и прекрасно; об этом писал еще поэт Тиртей (6, 7 Diehl).— 149.

<sup>2</sup> Гомер. Од. XI 489—491. С этими словами тень Ахилла обращается к Одиссею, спустившемуся в царство мертвых.— 149.

<sup>3</sup> Гомер. Ил. XX 64 сл.— 149.

<sup>4</sup> Ил. XXIII 103 сл. Эти слова принадлежат Ахиллу, не сумевшему удержать явившуюся к нему ночью тень своего погибшего друга Патрокла.— 149.

<sup>5</sup> Од. X 49. В Аиде способность мыслить оставлена только фиванскому прорицателю Тиресию. Остальные души лишены разума и памяти.— 150.

<sup>6</sup> Ил. XVI 856 сл. Речь здесь идет о душе убитого Гектором Патрокла.— 150.

<sup>7</sup> Ил. XXIII 100 сл. Так уходит душа Патрокла, сына Менетия, из рук пытавшегося обнять ее Ахилла.— 150.

<sup>8</sup> Од. XXIV 6—9. С легучими мышами сравниваются души убитых Одиссеем женихов Пенелопы, которых бог Гермес ведет в Аид. О судьбе души в загробном мире см.: т. 1, Горгий, прим. 80.— 150.

<sup>9</sup> Кокиг, Стикс — см.: т. 2, Федон, прим. 71, 72.— 150.

<sup>10</sup> Здесь цитируются стихи из «Илиады» Гомера, описывающие горе и тоску Ахилла после гибели его друга Патрокла (XXIV 10—13 и XVIII 23—27).— 151.

<sup>11</sup> Ил. XXII 413 сл. Троянский царь Приам, отец Гектора, просил сограждан отпустить его к Ахиллу, чтобы умолить того прекратить надругательство над телом убитого сына.— 151.

<sup>12</sup> Ил. XVIII 54. Эти слова произносит мать Ахилла, морская богиня Фетида, вышедшая из моря со своими сестрами Нереидами, чтобы утешить сына, оплакивающего своего друга Патрокла.— 151.

<sup>13</sup> Ил. XXII 168 сл. Зевс произносит эти слова, глядя на преследование Ахиллом Гектора.— 151.

<sup>14</sup> Ил. XVI 433 сл. Зевс горюет, предугадывая гибель своего сына Сарпедона от руки Патрокла.— 152.

<sup>15</sup> Ил. I 599 сл.— 152.

<sup>16</sup> О необходимости лжи, идущей на пользу государственному человеку, Платон говорит и далее, 414 с.— 153.

<sup>17</sup> Гомер. Од. XVII 384 сл.— 153.

<sup>18</sup> Ил. IV 412. Диомед обращается с этими словами к Сфенелу, несправедливо упрекающему царя Агамемнона во лжи.— 153.

<sup>19</sup> Первая из этих строк — Ил. III 8, вторая — там же, IV 431.— 153.

<sup>20</sup> Ил. I 225. Так гневный Ахилл бранит Агамемнона.— 153.

<sup>21</sup> Од. IX 8—10. Слушая пение Демодока во дворце царя Алкиноя, Одиссей восхваляет радость пиршественного стола. Здесь Платон как бы забывает, что гомеровский Одиссей хвалит не только пышную трапезу, но и «радость светлую», наполняющую сердца гостей, внимающих «песнопениям прекрасным» мужа, «по пению равного богу» (IX 2—8).— 154.

<sup>22</sup> Од. XII 342. Эти слова служили убедительным аргументом для спутников Одиссея, зарезавших священных коров Гелиоса.— 154.

<sup>23</sup> Здесь имеется в виду обольщение Зевса Герой (Ил. XIV 295), замывшей погубить троянцев во время сна Зевса.— 154.

<sup>24</sup> Певец Демодок на пиру у царя Алкиноя поет о Гепфесте, заковавшем в нерасторжимые сети свою жену Афродиту и Ареса, с которым она ему изменила (Од. VIII 266—366).— 154.

<sup>25</sup> Од. XX 17 сл. Одиссей сдерживает себя, возмущенный бесчинством женихов в его собственном доме.— 154.

<sup>26</sup> Эта строка приписывается Гесиоду (Suidae lexicon...Δῶρα),

видимо, по созвучию с мыслями поэта о «дарядных людях» и «царях-даряддах» (Труды и дни 22, 263). — 154.

<sup>27</sup> См.: Ил. IX 515—526. — 155.

<sup>28</sup> См.: Ил. XIX 278—280, 175 сл. — 155.

<sup>29</sup> Ил. XXII 15 сл. — 155.

<sup>30</sup> См.: Ил. XXI 130—132, 211—226, 233—329 — поединок Ахилла с богом реки Скамандром. — 155.

<sup>31</sup> Ил. XXIII 140—151. Ахилл должен был посвятить свои волосы реке Сперхею, но вложил их в руки мертвого Патрокла, гибель которого как бы предвещала его собственную. — 155.

<sup>32</sup> См.: Ил. XXII 395—405; XXIII 175—183. — 155.

<sup>33</sup> О Пелее см.: т. 1, Феаг, прим. 11. Хирон — сын Кроноса и нимфы Филиры (Аполлодор I 2, 4), мудрый кентавр, воспитавший на горе Пелион многих героев. — 155.

<sup>34</sup> Тесей (см.: т. 1, Критон, прим. 1) и его друг, царь лапифов Пирифой, пытались похитить супругу Аида, богиню царства мертвых Персефону. Хотя Платон называет Пирифоя сыном Зевса, но он сын царя Иксиона, тоже святотатца, пытавшегося, согласно преданию, овладеть супругой Зевса Герой (Pyth. II 21—48 Snell — Maehler). — 155.

<sup>35</sup> См.: II 379a — 380c. — 156.

<sup>36</sup> Эсхил. Ниоба (fr. 162 N. — Sn.). Эти слова, видимо, принадлежат Ниобе и относятся к ее отцу, сыну Зевса Танталу. — 156.

<sup>37</sup> Здесь явно содержится отзвук слов Фрасимаха (см. выше, I 343a — 344a). — 156.

<sup>38</sup> Сократ делит здесь всю поэзию на три рода, образцы которых он приводит в дальнейшем (394c): 1) повествование самого поэта, например дифирамб; 2) подражание поэта в трагедии и комедии и 3) эпический род, совместивший в себе рассказ и драматическую речь. Следует отметить, что классическая античность в любых видах искусства видела преимущественно только разную степень мимесиса, т. е. подражания (ср.: Аристотель. Поэтика I 1447a 13—1447b 29, III 1448a 20—24). Но если Аристотель рассматривает все искусства как подражательные и уточняет лишь степень этой подражательности в разных видах искусства, то Платон, достаточно резко расходясь с Аристотелем, полагает, что истинное искусство вообще не может быть подражательным. Такой настоящей поэзией Платон считает дифирамб (см. 394c), древний вид поэзии, который, по Платону, выражает безыскусное чувство.

О термине «мимесис» у досократиков см.: т. 1, Кратил, прим. 86. О двух типах подражания, создающих истинные образы и кажущиеся (подобия), см.: т. 2, Софист, прим. 16 и 18. Сводка новейших работ по теории мимесиса имеется в книге: Aristotle's politics / Introd... by D. W. Lucas. Append. I. P. 258—272. — 157.

<sup>39</sup> Ил. I 1—42. Вождь ахейцев Агамемнон навлекает на свое войско чуму, посланную Аполлоном за то, что Агамемнон оскорбил бога, отняв у жреца Христа его дочь. — 157.

<sup>40</sup> Гомер. Ил. I 15 сл. — 157.

<sup>41</sup> См.: Ил. I 7—21. — 157.

<sup>42</sup> В «Илиаде» изображен ряд военных эпизодов последнего года осады Трои (Илиона). О-в Итака — родина Одиссея, героя поэмы «Одиссея». — 157.

<sup>43</sup> Сократ нарочито прозаически пересказывает «Илиаду» (I 11—42). — 158.

<sup>44</sup> Ср. утверждение Сократа, противоположное этому, в «Пире» (223d). См. также: т. 2, Пир, прим. 99. — 160.

<sup>45</sup> См.: т. 2, Федр, прим. 84. — 160.

<sup>46</sup> *Стражи* государства должны искусно владеть своим ремеслом — *охраной свободы*, т. е. укреплением законов, по которым строго соблюдается сознательная иерархия подчинения одного сословия другому. — 160.

<sup>47</sup> См.: кн. II, прим. 35. — 160.

<sup>48</sup> Ср. высказывание Гераклита о том, что «многознание» «не научает уму» (В 40 Diels). — 163.

<sup>49</sup> Об этической стороне гармонии (*лада*) и ритмов см. Филеб, прим. 14. Классические труды античных авторов по гармонии и ритму см. в изданиях: Aristoxenus von Tarent / Übers, u. erläut. v. R. Westphal. Leipzig, 1883; Die harmonischen Fragmente des Aristoxenus, griechisch und deutsch / Hrsg v. P. Marquard. Berlin, 1868; *Scriptores musici* / Ed. C. Jan. Lipsiae, 1985; См. также: т. 1, Алкивиад I, прим. 13. — 165.

<sup>50</sup> *Тригон*, букв. «треугольник», — музыкальный щипковый инструмент, близкий к лире; издавал слишком нежные и мягкие звуки. *Пектида* — многострунная разновидность лиры лидийского происхождения. На ней играли без плектра, перебирая струны пальцами. Многострунные инструменты, по Платону, раздробляя единую гармонию на множество оттенков, способствуют как бы дроблению целостности человека, развивая утонченность, изощренность и распушенность. На этом же основании из государства изгоняется флейта (см. ниже), известная своим многоголосием и обостренным, экзотическим звучанием, далеким от классической простоты. — 165.

<sup>51</sup> *Инструмент Аполлона* — лира, а *Марсия* — флейта. Известен миф об их музыкальном состязании (см.: т. 1, Евтидем, прим. 29). В этом мифе — символическое противопоставление благородной сдержанности лиры и дикой страстности флейты, т. е. классической Греции и ее хтонических древних истоков. — 166.

<sup>52</sup> В греческом стихосложении, основанном на пропорциональном чередовании долгих и кратких слогов, различали три главных типа ритмических форм: равные формы, где долгая часть стопы равна ее краткой части (2:2 — дактиль — ∪ ∪; анапест ∪ ∪ —; спондей —); двойные формы, где долгая часть стопы вдвое длиннее, чем краткая (2:1 — ямба ∪ —; трохей, или хорей, — ∪; ионик ∪ ∪ —); полуторные формы, где долгая часть стопы в полтора раза длиннее краткой (3:2 — все четыре вида пэонов — ∪ ∪ ∪, ∪ — ∪ ∪, ∪ ∪ — ∪, ∪ ∪ ∪ —; кретик — ∪ —; бакхий — — ∪). Об этих ритмических формах, которые можно назвать также двудольными, трехдольными и пятидольными, см. в кн.: Лосев А. Ф. Античная музыкальная эстетика. М., 1960 — 1961. С. 94—104. Древние авторы подчеркивали обычно «важность», «торжественность», «величавость» дактило-спондея, образующего эпический гекзаметр; мягкость и печальность элегического стиха; маршеобразный, бодрый характер анапеста; «ужас» и «страшность» трохея; «быстроту», «ярость», «неукротимость» ямба; расслабленность и размягченность иоников; «энтузиастичность» пэонов, связанную с культом фригийских корибантов и Великой матери богов Кибелы.

Под четырьмя *звучаниями* имеется в виду музыкальный тетракорд, состоящий из двух тонов и одного полутона, который заполняет один из интервалов в начале, середине или конце тетрахорда, создавая определенное чередование, т. е. гармонию, или лад — фригийский, лидийский, дорийский, ионийский (см.: т. 1, Лахет, прим. 22). — 166.

<sup>53</sup> О *Дамоне* см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 25. — 166.

<sup>54</sup> *Дактилическая* стопа входит в эпический гекзаметр, почему здесь и объединяется с *героическим размером* (эноплием), который схолиаст «Облаков» Аристофана (651) отождествляет с кретиком, или

амфимакром ( — ∪ — ). Вместе с тем схолиаст как будто сближает эноплий с пиррихием ( ∪ ∪ ), когда называет его «видом ритма, при котором танцевали, потряса оружием». — 166.

<sup>55</sup> О *ямбе* ( ∪ — ) и *трохее* ( — ∪ ) см. прим. 52. — 166.

<sup>56</sup> Ср.: т. 1, Протагор 326b — о кифаристах, которые, обучая музыке, «заставляют души мальчиков свыкаться с гармонией и ритмом, чтобы они стали более чуткими, соразмерными, гармоничными, чтобы были пригодны для речей и для деятельности, ведь вся жизнь человеческая нуждается в ритме и гармонии». — 167.

<sup>57</sup> См.: т. 1, Протагор, прим. 38. — 168.

<sup>58</sup> Взаимоотношения любящего и любимого не раз рассматриваются в «Пире» Платона. Взаимная любовь, по Платону, учит стремиться к прекрасному. См.: т. 2, Пир, прим. 31, 32, 40. — 170.

<sup>59</sup> См.: т. 1, Критон, прим. 13; т. 2, Пир, прим. 50. — 170.

<sup>60</sup> Ср. созвучное этому замечание Демокрита: «Людям следует больше заботиться о душе, чем о теле, ибо совершенство души исправляет недостатки тела, телесная же сила без рассудка нисколько не улучшает душу» (68 В 187 Diels-384 Маков.). — 170.

<sup>61</sup> О знаменитых сиракузских кулинарах см.: т. 1, Горгий, прим. 75. — 171.

<sup>62</sup> По преданию, коринфяне славились легкостью своих нравов. Об этом см. у Фемистия (XXIV 301b // Themistii orationes). — 172.

<sup>63</sup> Об *аттических* лакомствах читаем у Афиней (XIV 643e — 648c), который перечисляет бесконечное количество изделий из теста, сладостей, печений, варений на виноградном сиропе и меду, каждый раз указывая, кто из греческих авторов упоминает данное редкое блюдо. — 172.

<sup>64</sup> *Асклеиады* — общество врачей, известное своей деятельностью на о-вах Родосе, Косе и Книде. См. также: т. 1, Ион, прим. 2. — 173.

<sup>65</sup> *Сыновья Асклепия*, Махаон и Подалирий, — участники осады Трои. Они прославились исцелением Филоккета (*Аполлодор*. Эпитома 5, 8 // Мифологическая библиотека. Л., 1972). Платон объединяет здесь два разных эпизода из XI кн. «Илиады» (638—641 и 842—848). Пленница Нестора Гекамеда угощает Нестора и раненого Махаона смесью из козьего сыра и ячменной муки на прамнийском вине. *Патрокл* исцеляет раненого *Еврипида*, вынув у него из бедра наконечник стрелы и присыпав рану целебным порошком горького корня. — 173.

<sup>66</sup> См.: т. 1, Протагор, прим. 24. — 173.

<sup>67</sup> *Фокилид* из Милета (VI в.) — известный гномический поэт, автор высокоморальных изречений в форме элегических стихов (I 48—51 Diehl). Здесь упоминается fr. 9. — 174.

<sup>68</sup> В Ил. (IV 212—219) Махаон, залечивая рану *Менелая*, высасывает из нее кровь и посыпает рану лекарствами, как учил его отца Асклепия мудрый кентавр Хирон. — 175.

<sup>69</sup> См.: т. 2, Федр, прим. 61. — 176.

<sup>70</sup> *Пиндар* подробно описывает рождение *Асклепия* и его удивительные способности целителя; вместе с тем он замечает, что «корыстью ослепляется и мудрость», и рассказывает драматическую историю гибели Асклепия, которого, как оказывается, совратило золото, «заблеставшее в руках», «великая плата» за то, чтобы «он возвратил от смерти уже плененного ею человека». За это Зевс испепелил его молнией (Pyth. III 55—58 Snell — Maehler). — 176.

<sup>71</sup> См.: Ил. XVII 587 сл. Аполлон, обращаясь к Гектору, упрекает его за бегство от Менелая, который все время был «копьеборцем ничтожным». — 179.

<sup>72</sup> Ср.: т. 1, Менон, прим. 15. — 182.

<sup>73</sup> Три рода испытаний, о которых здесь говорит Сократ, употреблялись в практике античного воспитания, особенно у спартанцев. — 183.

<sup>74</sup> См. выше, 389b — d. — 183.

<sup>75</sup> *Финикийский вымысел* — т. е. чужеземная и вместе с тем очень древняя выдумка (схолиаст связывает это выражение с именем финикийца Кадма, сына Агенора), которую использовали на благо народа умелые законодатели. В «Законах» Платон приводит миф о Кадме как пример того, что «можно убедить души молодых людей в чем угодно» (II 664a). — 184.

<sup>76</sup> Миф о порождении людей *землей* не раз упоминается Платоном. См.: Тимей, прим. 25; т. 1, Менексен, прим. 45. — 184.

<sup>77</sup> У Эсхила в трагедии «Семеро против Фив» Этеокл призывает граждан «на защиту детей и милой матери, родной земли» (ст. 16—20). — 184.

<sup>78</sup> Сократ следует здесь гесиодовскому *мифу*, согласно которому в своей истории человеческий род прошел через золотое, серебряное, медное и железное поколения, что свидетельствует о неуклонном ухудшении людей (Труды и дни 109—201). Это разделение на поколения было подвергнуто резкой критике Аристотелем, который скептически отнесся и к «Государству» и к «Законам» Платона (Политика II 2, 1264b 6—25). — 185.

<sup>79</sup> Имеются в виду так называемые *сисситии* (совместные трапезы), которые были приняты у спартанцев. В «Законах» сисситии считаются обязательными (VI 762c). — 186.

<sup>80</sup> Здесь также отзвуки обычаев, принятых в Спарте. Плутарх сообщает, что спартанские эфоры приговорили к смерти друга полководца Лисандра Торака, «вместе с ним командовавшего войском и уличенного во владении золотом» (Лисандр XIX). Ксенофонт в сочинении «Лакедемонское государство» пишет, что Ликург «запретил свободным гражданам все, что имеет отношение к прибыли, заставив их думать только о том, что доставляет свободу городу»; поэтому «золото и серебро тщательно разыскиваются, и если окажутся, то владелец подвергается штрафу» (VII 3, 6 // Xenophontis scripta minora / Ed. Ruhl. Fasc. II. Lipsiae, 1920). См. также: т. 1, Алкивиад I, прим. 36. — 187.

#### КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

<sup>1</sup> Ср.: т. 1, Гиппий большой 290b — d. — 189.

<sup>2</sup> Речь идет об игре в шашки или шахматы, при которой «город» как бы разделен на две враждующие стороны. — 192.

<sup>3</sup> Древнее изречение, быть может пифагорейское. Ср.: Государство V 449c и Законы V 739c, где проводится идея общности жен, детей и всего имущества. — 193.

<sup>4</sup> Гомер. Од. I 351 сл. — 194.

<sup>5</sup> В «Законах» Платон тоже говорит об огромном воспитательном значении игры (VII 797b). — 194.

<sup>6</sup> У Ксенофонта Сократ говорит своему другу Херекрату: «Да разве не принято, чтобы младший при встрече уступал старшему дорогу? Если он сидит, чтобы вставал, чтобы в знак уважения отдавал ему лучшую постель, чтобы при разговоре предоставлял ему первое слово?» (Воспоминания... II 3, 16). У Аристотеля также читаем: «Вообще говоря, мы обязаны выказывать почтение каждому старшему лицу, вставая перед ним, уступая ему почетное место» (Никомахова этика IX 2, 1165a 27сл.). — 195.

<sup>7</sup> См.: т. 1, Евтидем, прим. 43. — 197.

<sup>8</sup> Аполлон считался покровителем упорядоченного государства (см., например: *Эсхил*. Евмениды) и общественной гармонии. В «Законах» прямо говорится, что «надлежит заимствовать законы из Дельфы и ими пользоваться, назначив для них истолкователей» (VI 759c). — 197.

<sup>9</sup> *Отечественный наставник* — бог Аполлон, отец Иона (см.: т. 1, Евтидем, прим. 55). В Дельфах, у святилища Аполлона, находился так называемый Омфал, *пуп Земли* — тот самый камень (глыба белого мрамора), который, согласно мифу, некогда Рея дала проглотить Кроносу вместо младенца Зевса. Когда Кронос изверг его обратно, камень «поместили в Дельфы под самым Парнасом» как святыню, обозначающую центр Земли (*Гесиод*. Теогония 497—500). Омфал умащали, делали ему возлияния, облачали его в разные одежды. Сведения об Омфале находим у Павсания (X 16, 3), Страбона (IX 3, 6), Эсхила (Евмениды 39—41), Пиндара (Paean. VI 15—17 Snell — Maehler). — 197.

<sup>10</sup> О добродетели и ее видах см.: т. 1, Менон 70a — 81b. — 198.

<sup>11</sup> *Халестрийский погаш* — щелочной натр. Назван по имени города Халестра, или Халастра, в Мигдонии. — 201.

<sup>12</sup> Здесь — характерное употребление музыкальной терминологии для нравственной характеристики человека. *Созвучие* и *гармония* его души родственны *порядку*, т. е. космосу (ср.: Тимей, прим. 34, а также Государство X 616c — 617c; см. также: т. 1, Алкивиад I, прим. 13). — 202.

<sup>13</sup> *Рассудительность*, по Платону, создает гармоничное звучание всех «струн» города, т. е. гармоничную жизнь его сословий. — 203.

<sup>14</sup> Платон часто приводит эту поговорку. См.: т. 1, Гиппий больший 304e и прим. 37. — 208.

<sup>15</sup> Для Платона человек — «микрокосм» соответствует не только обществу, но также Вселенной — «макрокосму»; поэтому для человека и общества, хоть и в разной степени, характерен принцип автаркии (ср.: Тимей, прим. 45). Как видно из дальнейших строк (441cd), у Платона элементы души и соответствующие им нравственные качества отдельного человека типичны для целых государств и народов. — 208.

<sup>16</sup> *Фракия* — крайний север Греции, на границе с Македонией (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 4). *Скифия* — причерноморские и приазовские земли, бывшие для греков далекими северными пределами (см.: *Геродот*, IV). — 208.

<sup>17</sup> В этом месте устанавливается логический закон противоречия, звучащий формально по сравнению с диалектическим законом единства противоположностей. Ср. сходные тексты (т. 2): «Ничего другого не остается по отношению к каждой вещи, кроме как либо знать, либо не знать» (Тезет 188ab); «Большое никогда не согласится быть одновременно и большим и малым», и «вообще ни одна из противоположностей, оставаясь тем, что она есть, не хочет ни превращаться в другую противоположность, ни быть ею, но либо удаляется, либо при этом изменении гибнет» (Федон 102e — 103e). — 209.

<sup>18</sup> Платоновское учение о *душе* наиболее кратко излагает Диоген Лаэртский (III 67), отмечая самодвижность (αὐτοκίνητον) и трехчастность души, причем ее часть разумная (λογιστικόν) находится, по Диогену, в голове, яростная (θυμοειδής) — в сердце, вождедеющая (ἐπιθυμητικόν) — в области пупка и печени. — 213.

<sup>19</sup> Намек на эту историю есть во фрагментах аттических комедиографов (см. Theopompri fr. 24 Kock I, p. 739). — 214.

<sup>20</sup> Од. XX 17. — 215.

<sup>21</sup> Здесь у Платона Гиппократова теория происхождения болезни. По Гиппократу, здоровье основано на «равномерном соотношении

19 Платон, т. 3 577

крови, слизи, желчи (желтой и черной) при их смешении друг с другом», а болезнь происходит, если «что-либо из них находится в меньшем или большем количестве, чем это установлено в теле» (О природе человека VI 40 с. 4. Избранные книги / Пер. В. И. Руднева. М., 1936). Ср. в «Тимее» (82ab): избыток и недостаток в теле четырех элементов (земля, огонь, вода и воздух) и перемещение их из своего места в другое приводят к болезням и нарушениям порядка человеческого тела. — 220.

<sup>22</sup> См. кн. VIII, IX. — 221.

<sup>23</sup> Для Сократа главное в жизни государства — мудрость, а не факт управления одним или многими людьми. В «Политике» (т. 4) Платон пишет, что важно не наличие «немногих или многих, свободных или несвободных, не бедность или богатство, а некое знание» (292c). Платон, видимо, предпочитает власть одного человека, ибо единственно правильного правления можно искать «между немногими — в малом, в одном». Все же остальные виды правления он считает «подражаниями» (Политик 297c). — 221.

#### КНИГА ПЯТАЯ

<sup>1</sup> Ответ на этот вопрос дается в VIII книге, где подвергаются критике извращенные формы государственного правления, куда включаются тимократия, олигархия, демократия и тирания. — 222.

<sup>2</sup> См.: IV 424a и прим. 3. — 222.

<sup>3</sup> Поговорка, указывающая на бездумное занятие. — 223.

<sup>4</sup> Сократ молится *Адрастее* (см.: т. 1, Горгий, прим. 80, с. 812), так как опасается ее мести за слишком смелые мысли об общности жен и детей в государстве. — 224.

<sup>5</sup> *Критяне и лакедемоняне*, славившиеся своим суровым законодательством, раньше других греков обратили внимание на систему физического воспитания своих граждан с юных лет и до старости. На Крите и в Спарте гимнастикой занимались в обнаженном виде, хотя у большинства эллинов и «варваров», например у лидийцев, «даже мужчина считает для себя большим позором, если его увидят нагим» (*Геродот* I 10). Фукидид (I 6, 5) сообщает, что спартанцы первые стали заниматься в палестре обнаженными и «жирно умащали себя маслом». У Еврипида в «Андромахе» старик Пелей возмущен спартанскими девушками, которые, сняв с себя одежды, состязаются в беге с юношами в палестре (595—601). — 226.

<sup>6</sup> По преданию, *дельфины* всегда спасали терпящего бедствие человека. Плиний (IX 8, 7 // S. Plini Secundi naturalis historiae Libri XXXVII / Post L. Jan ed. S. Maehoff. Vol II. Lipsiae, 1897) рассказывает о дельфине, который в бурю вынес ребенка на берег и, когда ребенок скончался, умер на прибрежном песке. — 227.

<sup>7</sup> См.: т. 1, Менон, прим. 9. — 228.

<sup>8</sup> Возможно, здесь содержится намек на комедию Аристофана «Женщины в народном собрании», которая осмевает социальные теории, в равной мере известные Платону и Аристофану. В этой комедии женщины устанавливают общность имущества, денег, рабов, одежды, жилищ (ст. 590—594, 597—610, 673—692), жен (611—634), детей (635—650) и т. д. Особенно бросаются в глаза некоторые параллели, например: Платон 457 сл. = Аристофан 614 сл.; 463e, 461d = 635—637; 462a = 590—594. Цитируемый здесь стих принадлежит Пипдару (fr. 209 Snell — Maehler). — 232.

<sup>9</sup> О терминах *полезный* и *вредный* в соответствии с терминами *пригодный* и *непригодный* см.: т. 1, Гипсий большой, прим. 31. — 232.

<sup>10</sup> Аристотель в «Политике» (II 1) подвергает резкой критике

*общность жен и детей* в платоновском государстве: по его мнению, объединение государства в единую семью приведет к его уничтожению. Множество детей, имеющих такое множество отцов, что «любой человек будет в равной степени сыном любого же отца», приведет к тому, что «все сыновья в равной мере будут пренебрегать своим отцом» (1261b 39—1262a 1). Точно так же физическое сходство между родителями и детьми послужило бы доказательством их реальных родственных отношений и нарушило бы пресловутое единство. Более того, проступки, совершаемые в обществе, будут оскорблять чувства всех отцов, матерей и близких, причем искупить преступление будет нельзя, так как «когда не знаешь, каких близких ты оскорбил, то не может быть и никакого искупления» (1262a 30—32). Далее, отцы, сыновья и братья будут вступать в любовные отношения, «которые оказываются наиболее предосудительными» (1262a 34—36). Аристотель делает вывод, что закон об общности жен и детей «ведет к результату, противоположному тому, какой надлежит иметь законам» (1262b 3—7). — 232.

<sup>11</sup> *Геометрическая необходимость* — соображения разумного плана. Ср.: т. 1, Горгий 508a и прим. 62. — 233.

<sup>12</sup> *Священным браком* называли брак Зевса и Геры на горе Иде (Ил. XIV 291—360) или вообще идеальный брак божественной пары. Платон в «Законах» именует священным тот брак, который одобрен законом и совершен по закону. Нарушивший такой брак лишается «всех почетных гражданских отличий как действительно чуждый государству» (VIII 841e). — 234.

<sup>13</sup> Здесь Платон, как и ниже (461c), по-видимому, осуждает на смерть детей с физическими недостатками; это отзвук обычая, бытовавшего в Спарте. Плутарх говорит по поводу смерти такого ребенка, что «жизнь не нужна ни ему самому, ни государству» (Ликург XVI). — 236.

<sup>14</sup> Рождение детей от родителей «цветущего» возраста устанавливается здесь Платоном по аналогии со спартанским законодательством. Ксенофонт (Лакедемонское государство I 6) и Плутарх (Ликург XV 4) сообщают приблизительно такие же сведения. В «Законах» Платон также определяет границы возрастов: мужчина вступает в брак в 25—30 лет (VI 772d) или в 30—35 (785b), женщина выходит замуж между 18 и 20 годами (785b). Еще Гесиод писал:

До тридцати не спеши, но и за тридцать долго не медли.

Лет тридцати ожениться — вот самое лучшее время.

Года четыре пусть зреет невеста, женитесь на пятом.

Труды и дни 696—698. Пер. В. В. Вересаева

Аристотель в «Политике» также одобряет родителей, вступающих в брак в «цветущем возрасте», т. е. до пятидесяти лет, так как «потомство перзрелых родителей», так же как и потомство слишком молодых, и в физическом и в интеллектуальном отношении несовершенно (VII 14, 1335b 29—31). — 236.

<sup>15</sup> См.: т. 2, Федр, прим. 27. — 237.

<sup>16</sup> Для Платона характерно целостное восприятие человека. «Все, что возникло, возникло ради всего целого, так, чтобы осуществилось присущее жизни всего целого блаженное бытие» (т. 4, Законы X 903c). Главное — это «спасение и добродетель целого» (там же 903b), так что «всякий врач, всякий искусный ремесленник всё делает ради всего целого и направляет всё к общему благу; он занимается частью ради целого, а не целым ради части». (903c). — 238.

<sup>17</sup> Античные авторы часто идеализировали примитивный коммунизм варварских племен. Так, по Геродоту, например, в племени

агафирсов, известном своими мягкими нравами, общность жен установлена для того, «чтобы всем быть братьями между собой и родными и не возбуждать друг в друге ни зависти, ни вражды» (IV 104).— 240.

<sup>18</sup> Представление о государстве как теле характерно для античности, где даже человек представлялся в первую очередь неким телом, а не личностью в позднейшем смысле слова. Интересные материалы на эту тему находим у Ксенофонта, Фукидида, Демосфена, хотя в эллинистическое время «телом» именуют уже не свободных граждан, а рабов или тех, кто попал в зависимость. О телесном, «соматическом» понимании человека в Греции см.: *Tacho-Godi A. Podstawy fizycznego pojmowania osoby ludzkiej w swietle analizy terminu soma («Menander».* 1969. N 4. S. 157—165).— 241.

<sup>19</sup> *Победители на олимпийских играх* имели много привилегий: они, например, обедали в течение всей жизни на общественный счет (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 45) или сражались в бою в первом ряду бок о бок с царями (спартанцы).— 242.

<sup>20</sup> См. выше, IV 419а.— 243.

<sup>21</sup> Гесиод пишет:

Дурни не знают, что больше бывает, чем всё, половина.

Труды и дни 40. Пер. В. В. Вересаева.— 243.

<sup>22</sup> Ил. VII 321.— 246.

<sup>23</sup> Там же VIII 162.— 246.

<sup>24</sup> *Гесиод.* Труды и дни 121 сл.— 247.

<sup>25</sup> Обычай снимать оружие и доспехи с побежденного убитого врага издавна был распространен в Греции. У Гомера находим драматические картины битвы за мертвое тело и доспехи. Например, в «Илиаде» (XVII) Менелай совершает подвиги, отбивая тело убитого Гектором Патрокла и снимая доспехи с убитого Евфорба. Вешать оружие врага в храм было узаконено. Фукидид сообщает (III 114, 1), что после одной из побед Демосфена в храмы Аттики принесли «триста полных доспехов». По Плутарху, только спартанцы не следовали этому обычаю (Изречения спартанцев 224b // *Плутарх.* Застольные беседы / Под ред. Я. М. Боровского, М. Л. Гаспарова и др. Л., 1990), так как считали, что «доспехи принадлежат трусам». Может быть, отказ от древних обычаев происходит здесь у Платона под воздействием высоко ценимых им спартанских законов.— 247.

<sup>26</sup> См.: т. 1, Феаг, прим. 20.— 249.

<sup>27</sup> В кн. IV 441с Сократ говорит, что он уже переплыл одно препятствие, а в кн. V 457b он избегает волны, чтобы не захлебнуться, излагая законодательство о женщинах. *Третья волна*, в представлении греков, все равно что у нас — девятый вал.— 250.

<sup>28</sup> Этот знаменитый тезис Платон стремился воплотить в жизнь, совершив три путешествия в Сицилию к тиранам Дионисию Старшему и Дионисию Младшему и надеясь превратить этих тиранов в просвещенных правителей (см.: т. 1, с. 24—30).— 253.

<sup>29</sup> *Обнаженные*: как борцы в палестре (см. прим. 5).— 253.

<sup>30</sup> Ср. у Лукреция о «медунице» (IV 1160). О «медовом цветѣ» говорит также Феокрит (X 27).— 254.

<sup>31</sup> Схолиаст сообщает, что в Афинах каждая из десяти фил делилась на три части — *триттии*, которые в свою очередь делились на фратрии. Каждая триттия имела своего триттиарха.— 254.

<sup>32</sup> Ср.: т. 2, Пир 203d, 204b, где философией всю жизнь занят Эрот, так как «Эрот» — это любовь к прекрасному, вечное стремление к знанию и мудрости. См. также: т. 1, Горгий, прим. 29.— 255.

<sup>33</sup> Здесь, как и выше в данной книге, обыгрывается двойное значение слова философос: «философ и любитель мудрости».— 261.

<sup>1</sup> В греч. ἀνελευθερία — «несвободный», «недостойный свободного человека» образ действия; схолиаст объясняет это слово как «низменное отношение к деньгам», противопоставляя его щедрости и широте души μεγαλοφρέλεα. См.: т. 1, Менон, прим. 7.— 264.

<sup>2</sup> Мом — бог злоязычия и насмешки, сын Ночи (см.: Гесиод. Теогония 214). У Лукиана Мом критикует все, что создали Афина, Посейдон и Гефест (Гермотим 20).— 266.

<sup>3</sup> Козлоолень, или трагелаф, — фантастическое составное существо. У Аристофана (Лягушки 937) трагелаф наряду с конепетухом символизирует высокопарность и сложность эсхилловской трагедии.— 267.

<sup>4</sup> Мандрагора — растение с корнем в виде человеческой фигурки, известное своим свотворным действием.— 267.

<sup>5</sup> Ср.: т. 1, Апология Сократа 18bc и 19bc, а также прим. 8 и 11.— 268.

<sup>6</sup> Аристотель приписал поэту Симониду Кеосскому (см.: т. 1, Протагор, прим. 24) слова, что «мудрецы постоянно торчат у дверей богатых» (Риторика II 16, 1391a 8—12). Однако схолиаст к данному месту приводит разговор Сократа с неким Евбулом, которому Сократ остроумно возразил, что мудрецы у дверей богатых знают, что им нужно из того, что раздают богачи, а эти последние не знают, что они получают от мудрецов. Близкий к этому рассказ о беседе философа-киренаика Аристиппа и тирана Дионисия Сиракузского находим у Диогена Лаэртция (II 8, 69).— 268.

<sup>7</sup> Отзвук этой поговорки мы встречаем в Пире 176c: «Сократ не в счет».— 272.

<sup>8</sup> Божественный удел, по Платону, даруется людям независимо от воспитания. В «Меноне», например, говорится о том, что государственные люди не научаются добродетели (94b — e), но мудры «от бога» (99b — d).— 272.

<sup>9</sup> Схолиаст к данному месту Платона поясняет эту пословицу рассказом о Диомеде и Одиссее, похитивших палладий Афины в Трое.— 273.

<sup>10</sup> О разнице между истинной философией и софистикой см.: т. 1, Горгий, прим. 29. Вопросу определения софиста посвящен диалог «Софист» (см. т. 2).— 276.

<sup>11</sup> См.: т. 1, Феаг, преамбула.— 276.

<sup>12</sup> О божественном знамени, или о гении, Сократа см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 34.— 276.

<sup>13</sup> Об этой пословице см.: т. 1, Гиппий больший, прим. 37.— 278.

<sup>14</sup> У Гераклита «не только ежедневно новое солнце, но солнце постоянно, непрерывно обновляется» (В 6 Diels).— 278.

<sup>15</sup> Гомеровское обычное наименование героев: «божественный», «подобный богу», «равный богу» — идет от мифологического представления о причастности героев богам, от которых они некогда все произошли; кроме того, здесь наличествует поэтическое понимание «божественного» как наилучшего, прекрасного.— 282.

<sup>16</sup> См.: IV 439cd.— 285.

<sup>17</sup> Об идее блага, воплощенной в творце мира — демиурге, см.: Тимей 29a. Ср.: Государство VI 507c, 510a — 511d. Единое «Парменида» есть также не что иное, как высшее благо. Учение Платона о благе было настолько известно в античности, что вошло даже в поговорку. Диоген Лаэртций приводит слова из комедии Анфиса: «А что касается блага, какое оно... то я знаю о нем не больше, чем я знаю о благе Платона» (фг. 6 Коск).— 286.

<sup>18</sup> См.: Филеб 11b. По Аристотелю, «люди образуют понятия блага и блаженства сообразно с жизнью, которую они ведут», причем «толпа» видит благо в наслаждении (Никомахова этика I 3 1095b 14—16). — 286.

<sup>19</sup> В «Филебе» Сократ говорит Протарху, что нельзя верить учению, которое все противоположности приводит к единству (13e — 14a); он имеет здесь в виду обычную софистическую игру словами. — 287.

<sup>20</sup> О *знании и мнении* см.: т. 1, Менон, прим. 44. Весь диалог «Тетет» посвящен критике сенсуализма как источника ложных мнений. — 288.

<sup>21</sup> *Родитель*: здесь — то высшее благо, которое в «Тимее» именуется демиургом (ср. прим. 17). — 288.

<sup>22</sup> Имеется в виду близость звучания греческих слов οὐρανός (небо) и ὄρατός (зримый). — 292.

<sup>23</sup> Все предшествующие рассуждения, начиная с 508a, подводят собеседников Сократа к мысли об идее высшего блага, которое ни от чего не зависит, само себя определяет, находясь за пределами бытия (509b), и является не чем иным, как тем *беспредпосылочным началом* (ἀρχὴ ἀνυπόθετος, 510b), которое символически можно выразить в образе Солнца (509a), всё одаряющего, дающего человеку возможность видения мира, но вместе с тем ослепительно недоступного.

Идея Солнца как высшего блага была чрезвычайно симптоматична для кануна эллинизма. Поздняя античность видела в Солнце объединяющую и организующую весь мир силу в противовес архаической матери-Земле и раннеклассическим четырем элементам (вода, воздух, земля, огонь) натурфилософов.

Такую первостепенную роль Солнце получило не сразу. В традиционной генеалогии Гесиода Гея и Уран рождают (среди других своих детей) титанов Гипериона и Фейю (Теогония 132—135), которые, «сочетавшись в любви», в свою очередь рождают Солнце-Гелиоса, Селену-Луну и Эос-Зарю (371—374). У Гомера Гелиос имеет свой о-в Тринакию, где пасутся тучные стада быков и овец (Од. XII 380 сл.). Мифологический Гелиос у досократиков отождествлялся с Зевсом (Ферекид А 9), Гефестом, Аполлоном и огнем (Феаген 2), прямо именуясь у орфиков Гелиосом-Огнем (1 В 2 Diels). Он «владыка» у Эмпедокла (31 В 47 Diels) и «отец растений» у Анаксагора (59 А 117 Diels), хотя тот же Анаксагор видит в Солнце только «огненную массу» (А 1 Diels), а Гераклит говорит: «Солнце не преступит положенной ему меры» (22 В 94 Diels). Скромное место Солнца, хотя оно и «бог» (5 В 1a Diels), наглядно выступает у пифагорейцев, в космологической системе которых в центре Вселенной находится мировой огонь — Гестия, а Солнце занимает место рядом с Луной и Землей (Филолай А 16 Diels).

Объединение Солнца-Гелиоса с Фебом-Аполлоном, великим организующим и оформляющим началом, способствовало представлению о Солнце как универсальной мировой силе. Это объединение, начавшееся еще в доклассическую эпоху, превратилось в прямое отождествление в литературе и философии эпохи эллинизма. У стоика Корнута (XXII // Cornuti theologiae Graecae compendium/Rec. Lang. Lipsiae, 1881) Аполлон — это прежде всего Солнце и огонь. Дионисий Галикарнасский тоже прямо отождествляет Аполлона и Солнце (Dionysii Halicarnasii opuscula critica et rhetorica. Vol. V — VI/Ed. H. Usener et L. Radermacher. Leipzig, 1899. Opp. II 256. P. 14—16). Аполлону-Солнцу посвящен гимн Месомеда, вольноотпущенника императора Адриана (*Jan C. Musici scriptores graeci*. Lipsiae, 1895. P. 460—468). Дион Хрисостом говорит, что «некоторые считают одним и тем же

Аполлона, Гелиоса и Диониса» (Iр. 347, 27 сл.). Но для Плутарха Аполлон является Солнцем не в буквальном, физическом, смысле, но по своим «истечениям и переменам» (De Pythiae oraculis 12), когда Аполлон одновременно становится всеми стихиями, в том числе и огненной (De E apud Delphos 21), и утверждается, что «Солнце является его порождением и вечно становящимся произведением всего сущего» (De defectu oraculorum 42) (см.: Plutarchi chaeronensis moralia/Rec. et emend. W. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking. Vol. III. Leipzig, 1972). Плутарх, таким образом, впервые делает попытку философски осмыслить принцип, объединяющий Аполлона и Солнце, прокладывая тем самым дорогу неоплатоническому единому, «формообразующей» монаде Ямвлиха (In Nicom. arithm. introd. 13, 1—14, 3/Ed. Pistelli. Lipsiae, 1894). У Плотина, как и у Платона, божественное нельзя созерцать физическими глазами, но только внутренним зрением (V 8, 10 // Plotini Opera. T. I—III/Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Oхonii, 1964—1982). Для Порфирия Аполлон — «солнечный ум» (см.: Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria/Ed. E. Diehl. Vol. 1—3. Lipsiae, 1903—1906. I 159, 26 sqq.). Прокл не сомневается в тождестве Аполлона и Солнца (Ibid. III 284, 1—4), причем, по Проклу, аполлоновский свет, проходя через мировой ум, освещает весь чувственный мир. Наконец, понимание Солнца как максимально универсальной мощной живительной силы, однако не личностной, а физической, нашло свое воплощение в знаменитой речи «К царю Солнцу» неоплатоника Юлиана. Так представление о Солнце как высшей надмировой идее, управляющей Вселенной и ее организующей, укрепилось в поздней античности. Ср. также: т. 2, Теэтет 153d.

Анализ беспредпосылочного начала Платона со ссылками на современные философские учения дан в книге: Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1969. С. 627—634. А. Ф. Лосеву принадлежит также вышеуказанный перевод этого термина. — 292.

<sup>24</sup> *Рассудок* является здесь промежуточной категорией между *мнением* и *умом*, причастными соответственно чувственному и идеальному мирам. — 294.

<sup>25</sup> *Разум* и *рассудок* относятся Платоном к сфере умопостигаемой, а *вера* и *уподобление* — к сфере чувственной. — 294.

## КНИГА СЕДЬМАЯ

<sup>1</sup> Гомер. Од. XI 490—491. Ср.: кн. III, прим. 2. — 297.

<sup>2</sup> Знаменитый символ пещеры у Платона дает читателю образное понятие о мире высших идей и мире чувственно воспринимаемых вещей, которые суть не что иное, как тени идей, их слабые копии и подобия. Ограниченность человеческой жизни примитивным существованием выражена Платоном также в «Федоне» (109a — 111d), в мифе о двух Землях — нашей, человеческой, и высней, небесной, — согласно которому люди обитают в глубоких впадинах, в грязных и изъеденных морской солью расселинах нашей Земли, не догадываясь, что есть истинное небо, истинный свет и истинная Земля.

В греческой философской традиции пещера как символ духовной ослепленности встречается очень редко, и трактовку, которую дает Платон, можно считать оригинальной. Намек на этот символ есть в «Прикованном Прометее» Эсхила, где описывается безрадостная жизнь жалких человеческих существ, которые наподобие «проворных муравьев» обитают в «глубинах бессолнечных пещер» и, «глядя, не видят», «слушая, не слышат», а жизнь их подобна «образам сновидений» (447—453). Видимо, символ пещеры был знаком и пифагорейцам, в частности Порфирию (De antro numph. 8 // Porphirii opuscula

selecta/Ed. Nauck. Lipsiae, 1886), а также Эмпедоклу, у которого во фрагментах «душеводительные силы» говорят: «Пришли мы в эту закрытую пещеру» (31 В 120 Diels). Ферекид Сирский в своих символах «углублений», «ям», «пещер» и «ворот» намекает на «рождение и умирание души» (7 В 6 Diels). — 299.

<sup>3</sup> Об *Островах блаженных*, обители героев-праведников, см.: т. 1, Горгий, прим. 80, с. 311. Геродот указывает, что в Египте, в семи днях пути от Фив через пустыню, есть город Оасис, по-эллинически называемый *Островом блаженных*. — 300.

<sup>4</sup> Здесь *узники* — сословия земледельцев и ремесленников в противоположность стражам, приобщенным к «свету», т. е. к наукам. — 301.

<sup>5</sup> О терминах *чистый*, *чистота* и *очищение* у Платона см. в кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 302—310, где рассматривается чистота физическая, чистота ума, души, идей и магический смысл катартики. Самая ценная чистота для Платона — это «чистота узрения предмета мысли как такового», и она-то и есть «максимальная красота» всех областей бытия, «начиная от телесных и земных и кончая эфирными и небесными» (там же, с. 305). — 302.

<sup>6</sup> Речь идет о роли случая, на основе которого построена игра в камешки, или *черепки*. Ср.: т. 2, Федр 241b. — 303.

<sup>7</sup> О *Паламеди* см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 56; об *Агамемноне* — там же, прим. 57, и т. 2, Пир, прим. 14. Паламед считался изобретателем щашек (игры в кости), алфавита и счета (Aesch. fr. 182; Soph. fr. 438; Eur. fr. 578 N. — Sn.), хотя Эсхил приписывал изобретение цифр и букв Прометею (Прометей прикованный 459—461). — 304.

<sup>8</sup> Чувственно воспринимаемая *единица* («одно») всегда включает в себя также и множество (один город — много людей, один человек — много частей тела, одна рука — много пальцев и т. д.). Попытки найти такое одно, которое не предполагает ничего, кроме себя, ведут к осмысленному восхождению к беспредпосылочному началу, или к *Единому*, т. е. наука о числах способствует стремлению к философским размышлениям. — 307.

<sup>9</sup> Здесь имеется в виду бесконечная делимость конкретного числа, воплощенного в вещах, и неделимость идеального числа. — 309.

<sup>10</sup> Известно, какое громадное значение Платон придавал *геометрии*. При входе в Академию была надпись: «Негеометр да не войдет». В Академию вообще не принимались те, кто был далек от музыки, геометрии и астрономии. Диоген Лаэртский сообщает (IV 10), что глава Академии Ксенократ сказал человеку, не сведущему в вышеуказанных науках: «Иди, у тебя нечем хватиться за философию». Среди учеников Платона были крупные математики Евдокс и Менехм, а геометр Евклид «был близок платоновской философии» (68 // Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii/Rec. G. Friedlein. Lipsiae, 1873). — 311.

<sup>11</sup> *Дать задний ход* — метафора от команды моряков. — 311.

<sup>12</sup> Речь идет о стереометрии, которая изучает объемные (στερεός) тела. — 311.

<sup>13</sup> Ср. у Эсхила: «ночь в расшитом узорами одеянии» (Прометей прикованный 24 — о ночном звездном небе) или у Еврипида: «узоры звезд» (Елена 1096). — 313.

<sup>14</sup> См.: т. 1, Алкивиад I, прим. 34. — 313.

<sup>15</sup> Платон связывает между собой астрономию и музыку, так как, согласно учению пифагорейцев, которому он тут следует, движение

небесных тел, доступное зрению, создает гармонию сфер, лежащую в основе музыкальной гармонии, доступной человеческому слуху. — 314.

<sup>16</sup> Здесь критикуется пифагорейское экспериментаторство. Изучением качества звука занимался древний пифагореец Гиппас: он изготовил медные диски и извлекал из них «симфонию звуков» («по причине некоторой соразмерности») (18 A 12 Diels). Ему принадлежит учение о быстром и медленном движении звуков, которые он наблюдал на сосудах, в разных соотношениях наполненных жидкостью (A 13 Diels). — 315.

<sup>17</sup> См.: т. 1, Евтидем, прим. 37. — 317.

<sup>18</sup> Ср.: VI 511b — d. — 318.

<sup>19</sup> Незрелый разум детей можно, по Платону, сравнить с бессловесностью линий или с величинами, значение которых «неизреченно» (ἄρρητοι) или «невыразимо» (ἄλογοι), т. е. величинами иррациональными. — 319.

<sup>20</sup> См. Солон, fr. 22 Diehl. — 321.

<sup>21</sup> Ср. эту персонификацию с персонификацией Законов и Государства в «Критоне» 50a — 54d (т. 1; см. там же прим. 12). — 323.

<sup>22</sup> Ср. рассуждение Аристотеля о том, что «молодой человек непригоден к занятию политической наукой, так как он неопытен в делах житейских». Кроме того, считает Аристотель, он под влиянием аффектов не получит пользу от изучения политических теорий. Людям, подверженным аффектам, познание приносит мало пользы (Никомахова этика I 1, 1095a 2—11). — 324.

<sup>23</sup> См.: VII 514a сл. Здесь имеется в виду повседневная практическая деятельность философов. — 325.

#### КНИГА ВОСЬМАЯ

<sup>1</sup> Возможно, здесь содержится намек на идеальную жизнь уже за пределами чувственного мира, которая вдохновенно изображена Платоном в «Федоне» и в X книге «Государства». — 327.

<sup>2</sup> Схолиаст считает это профессиональным выражением борцов, когда результатом борьбы оказывается ничья и надо повторить схватку. Ср.: т. 2, Федр. 236c; т. 4, Законы III 682e. — 328.

<sup>3</sup> В Спарте, согласно Платону, устанавливал законы Аполлон (см.: кн. IV, прим. 8), на Крите — Зевс, с которым общался царь Миннос, действовавший «сообразно его откровениям» (I 624a — 625a) (см. также: т. 1, Критон, прим. 15). Перикл высоко ценил традиционное уважение младшими старших у спартанцев (*Ксенофонт*. Воспоминания... III 5, 15). Аристотель же в «Политике», обсуждая государственный строй Спарты и Крита (II 6—7), находит в Спарте много недостатков (в том числе свободное положение женщин и несообразность владения собственностью), соглашаясь с Платоном лишь в том, что система спартанского законодательства рассчитана «на часть добродетели, именно на добродетель, относящуюся к войне» (1271b 1—3). — 328.

<sup>4</sup> *Олигархия* — «власть немногих». Подробный анализ олигархии дан у Аристотеля в «Политике» (IV 5). Здесь указано, что власть обеспечена высоким имущественным цензом, закрывающим доступ к должностям большинству гражданского населения. Аристотель устанавливает четыре типа олигархии, иной раз приближающейся то к аристократическому, то к династическому наследственному правлению. — 328.

<sup>5</sup> *Демократическая* форма правления рассмотрена у Аристотеля (Политика IV 4) также с подробным анализом пяти ее типов, разли-

чающихся по степени осуществления равенства, имущественному цензу и отношению к закону. — 328.

<sup>6</sup> Аристотель рассматривает *тиранию* в «Политике» (IV 8). В «Риторике» он определяет ее как «неограниченную монархию» (I 8, 1366a 2). См. также: т. 1, Феаг, прим. 16. — 328.

<sup>7</sup> *Наследственная власть*, или «династия», — вид правления, по Аристотелю, когда власть переходит по наследству от отца к сыну и господствует не закон, а должностные лица (Политика IV 5, 1292b 5 сл.). *Приобретаемая за деньги царская власть* — это, по Аристотелю, правление наподобие того, что было в Карфагене (там же II 8, 1273a 36). К *промежуточной* форме правления, видимо, относится власть «эсимнетов» (там же IV 8 1295a 10—14), как, например, на о-ве Лесбосе, где такими монархами, избранными пожизненно и обладающими законодательной властью, были Питтак и Мирсил. — 328.

<sup>8</sup> Ср.: IV 445cd. — 328.

<sup>9</sup> Ср.: т. 1, Апология Сократа 34d и прим. 40. — 328.

<sup>10</sup> Под *тимократией* (греч. τιμή — «честь», «цена», «плата») подразумевается правление, основанное на принципе ценза, обусловленного имущественным положением, как, например, в Афинах до конституции Солона или в Коринфе после падения рода Кипсела. Аристотель указывает, что из трех видов правления (монархия, аристократия и тимократия) «лучшее — монархия, худшее — тимократия» (Никомахова этика VIII 12, 1160a 31—1160b 69). — 329.

<sup>11</sup> Здесь, видимо, намек на «Илиаду» (XVI 112). — 330.

<sup>12</sup> Пророчество Муз о гибели идеального государства основано на так называемом Платоновом (или брачном) числе. Это загадочное число — обычная для Платона попытка математически осмыслить наилучшие условия для процветания идеального общества, которое строится по типу человеческого организма, в свою очередь являющегося отражением высшего и благого космического ума. У Платона, испытавшего большое влияние пифагорейцев, познание космоса, общества и человека сопряжено с определенными числовыми соотношениями и обосновывается геометрически. Согласно учению Платона, человеческие порождения, а значит, и общество могут достичь совершенства только при осуществлении равномерной, или «равносторонней», «квадратной» гармонии. «Продолговатые» же числа выражают неравномерность, неправильность развития.

Что касается вопроса о конкретном математическом значении «брачного числа», то он вызывал многочисленные дискуссии на протяжении веков и продолжает оставаться спорным. Некоторые комментаторы усматривают здесь связь с периодом (количеством дней) утробного развития ребенка. Подробно относительно возможных математических толкований этого места см. в кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 319—326. — 330.

<sup>13</sup> См.: кн. III, прим. 78. — 331.

<sup>14</sup> См. выше, III 415a. — 331.

<sup>15</sup> Ил. VI 211. — 331.

<sup>16</sup> Платон рисует здесь образ государства, близкий по своим главным чертам к Спарте V в., где была объединена суровая простота военного лагеря с жадным накоплением богатств и небывалой роскошью. О скупости спартанцев читаем в «Андромахе» Еврипида (451) и в «Мире» Аристофана (621), где спартанцы названы «корыстолюбивыми», хотя накопление богатства в Спарте формально запрещалось (см.: кн. III, прим. 80). О *смешанном* виде правления в Спарте Платон упоминает не раз. В «Законах» Мегилл прямо говорит, что не знает, к какому роду следует это правление причислять. То оно «похоже даже на тиранию», а то «на самое демократическое из всех госу-

дарства, хотя в нем «странно не признать и аристократию», и «пожизненную царскую власть» (IV 712de). — 333.

<sup>17</sup> Главкон, как сообщает Ксенофонт, будучи едва двадцатилетним юношей, хотел «стать во главе государства» и «чувствовал себя великим человеком», слыша иронические похвалы Сократа (Воспоминания... III 6, 1—2); последний в конце концов отговорил его, посоветовав, если он хочет «пользоваться славой и уважением в городе», стараться добиться «как можно лучшего знания в избранной сфере деятельности» (III 6, 18). — 333.

<sup>18</sup> Здесь несколько перефразируются слова Этеокла, героя трагедии Эсхила «Семеро против Фив», обратившегося к вестнику с просьбой рассказать «о вождях, поставленных со своими войсками у других ворот» (151). — 335.

<sup>19</sup> Обыгрывается буквальное значение слова «олигархия» («власть немногих»: ὀλίγος — малый, немногочисленный, ἀρχή — власть). — 337.

<sup>20</sup> См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 53. — 339.

<sup>21</sup> Здесь имеется в виду бог богатства Плутос, слепой по своей природе (см. комедию Аристофана «Плутос») и потому несправедливо распределяющий богатство среди людей. О *xorege* см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 49. — 340.

<sup>22</sup> См. выше (552cd) аналогию с трутнями. — 342.

<sup>23</sup> Подробнее см.: т. IV, Законы V 742e, VIII 849e, XI 915e. — 342.

<sup>24</sup> Ср. высказывание Демосфена в «Олимфской речи» (II 21), где проводится аналогия между болезнями тела и государства. Они не замечаются, когда тело здорово или войны происходят с внешними врагами, но тотчас становятся заметными, когда тело заболевает или война происходит внутри государства. Ср.: кп. V, прим. 18. — 343.

<sup>25</sup> *Лотофаги* — сказочное племя, употреблявшее в пищу лотос, съев который чужеземцы теряют память и забывают родину (Од. IX 83—102). — 348.

<sup>26</sup> Ср.: кн. VII, прим. 22. — 348.

<sup>27</sup> Ср.: т. 1, Евтидем, прим. 21. — 348.

<sup>28</sup> Fg. 351 N. — Sn. — 351.

<sup>29</sup> Схолиаст указывает, что эта *пословица* имеет в виду «подобие управляемых с управляющими». — 351.

<sup>30</sup> Аристотель пишет: «Большая часть тиранов вышла, собственно говоря, из демагогов, которые приобрели доверие народа тем, что клеветали на знатных» (Политика V 8, 1310b 14—16). — 354.

<sup>31</sup> Об этом оракуле, данном *Крезу* в Дельфах, сообщает Геродот (I 55). — 355.

<sup>32</sup> Имеется в виду герой Кибрион. Ил. XVI 775. — 355.

<sup>33</sup> По схолиасту, это стих из трагедии Софокла «Аякс Локрский» (fg. 13 N. — Sn.). У Еврипида, как указывает схолиаст, тоже есть такой стих. — 357.

<sup>34</sup> Ср.: *Еврипид*. Троянки 1169. — 357.

<sup>35</sup> О понятии «калокагатии» (ближе всего переводится как добродетельность) см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 48. — 358.

<sup>36</sup> Соответствует русской пословице: «Из огня да в полымя». — 359.

## КНИГА ДЕВЯТАЯ

<sup>1</sup> Аристотель в «Никомаховой этике» исследует вопрос о разумной и неразумной частях души. Оказывается, что растительная часть неразумной души «более всего деятельна во время сна» и поэтому даже сновидения порядочных людей «становятся худшими», т. е.

жизнь людей хороших во сне «ничем не отличается от жизни несчастных», т. е. дурных, людей (I 13, 1102b 3—11). — 361.

<sup>2</sup> Об *Эроте* см.: т. 2, Пир, прим. 24. — 362.

<sup>3</sup> Схолиаст к данному месту поясняет, что эта поговорка о тех, кто, не зная ответа сам, ищет его у своего собеседника, задавшего вопрос. — 363.

<sup>4</sup> Эта характеристика сына, воспитанного в стремлении к тирании, имеет великолепную комедийную параллель в «Облаках» Аристофана, где также показан процесс формирования будущего демагога, для которого нет ничего святого и который готов поднять руку на собственных родителей. См. особенно спор Правды и Кривды (ст. 889—1104) и конец комедии, где сын, презирая отца, бьет его и еще ловко доказывает, что бьет его «по справедливости», а отец в отчаянии бранит его «отцеубийцей», «мошенником» и «вечестивцем» (1325—1335), в ответ на что сын обещает избить также еще и мать (1444). Сын — Фидиппид — обучается философии жизни в школе, якобы возглавляемой Сократом. Известно, что враги Сократа распространяли слухи о его влиянии на Алквивада, стремившегося к тирании, и на Крития — одного из Тридцати тиранов, которые как раз очень рано отошли от Сократа, не найдя в его учении подходящей для себя почвы. — 364.

<sup>5</sup> *Родина-мать*: лексикограф Фотий (Photii lexicon/Rec. S. A. Naber. Vol. 1—2. Lugduni Bat., 1864) поясняет, что «Платон и комик Федрекрат употребляют это слово в значении „отечество”». — 366.

<sup>6</sup> См.: IV 442d сл. — 366.

<sup>7</sup> *Хор* в античном театре обычно олицетворял собой народную мудрость и давал оценку всему происходящему. — 372.

<sup>8</sup> О тройственном составе человеческой души см.: IV 439b — 441a и прим. 18. — 372.

<sup>9</sup> Во-первых, Сократ показал рабское состояние города, подпавшего под власть тирана, и жалкую жизнь самого тирана, запуганного своей же властью (577c — 580c); во-вторых, что философ обладает тем высоким удовольствием, которое соответствует разумной части души (580d — 583a); наконец, в-третьих, он собирается доказать, что удовольствие других людей — только тень истинного, чистого удовольствия, доступного философу. Ср. также: Филеб, прим. 62. — 376.

<sup>10</sup> См.: Филеб, прим. 49. — 378.

<sup>11</sup> Труднопереводимое место. — 379.

<sup>12</sup> Ср.: т. 1, Горгий 493b, где люди, не просвещенные разумом, разнузданные и алчные, сравниваются с дырявой бочкой. — 380.

<sup>13</sup> О *Стесизоре* и его палинодии Еленее см.: т. 2, Федр, прим. 25. — 381.

<sup>14</sup> Платон, как это для него чрезвычайно характерно, очень часто передает моральные качества и состояние человека посредством геометрических фигур, требующих простейших арифметических расчетов. Здесь перед нами Сократ рисует разные формы правления и типы удовольствий, характерные для того или иного правителя, причем выясняется, насколько подлинное удовольствие царя превышает так называемое удовольствие тирана. Счастье тирана есть лишь тень тени истинного счастья и может быть выражено только квадратом, сторона которого равна 9, а площадь — числу 81. Однако, чтобы выразить всю глубину падения тирана или, что то же самое, всю глубину царственного удовольствия, необходимо создание тела с тремя измерениями, т. е. куба ( $9 \times 9 \times 9 = 729$ ).

Итак, мы имеем следующие пропорции: 9:81:729. Царственное счастье, следовательно, в 729 раз превосходит удовольствие тирана. Это число, по Платону, соответствует сумме чисел дней и ночей в *году*:

364<sup>1</sup>/<sub>2</sub> + 364<sup>1</sup>/<sub>2</sub> (ср. Филолай: 44 А 22 Diels). Но это же число выражает так называемый большой год, согласно пифагорейцу Филолаю (см. там же), состоящий из 59 лет и 21 добавочного месяца, что всего составляет 729 месяцев; возможно, здесь имеется в виду именно этот большой год.

Что касается *жизней*, то, может быть, жизнь царя равна числу 729, разделенному на 12 месяцев, т. е. приблизительно 67 годам, что превышает обычно отмеряемые античностью годы полной жизни — 60 лет. — 383.

<sup>15</sup> Намек на Фрасимаха, который в кн. I (343d — 344c) доказывал, что несправедливость сильнее и могущественнее справедливости и приносит человеку больше пользы, чем последняя. — 383.

<sup>16</sup> *Химера*, *Скилла*, *Кербер* — мифологические чудовища. Химера — существо с телом дракона и головой льва. Скилла — чудовище с шестью собачьими головами, обитающее в пещере над морем и пожирающее мореходов пастью с тремя рядами зубов. Кербер — пес с 50 головами, рожденный Ехидной и Тифоном. У римских авторов Вергилия (Энеида VI 417 — 423) и Овидия (Метаморфозы IV 449 сл.) Кербер с тремя головами и змеиным хвостом. Он стережет вход в Аид. — 384.

<sup>17</sup> *Эрифилу* убил собственный сын (см.: Од. XI 326 сл.; см. также: т. 1, Алкивиад II, прим. 8). — 384.

<sup>18</sup> См.: I 343ab. — 385.

<sup>19</sup> В «Законах» (см. т. 4) все виды общества объявляются лишь «сожительством граждан, где одна часть владычествует, а другая рабски повинуется», а не подлинным «государственным устройством». Подлинному государству «надо было бы дать название по имени бога, истинного владыки разумных людей» (IV 713a). Таковым, по древнему мифу, было государство при самом Кроносе. Но царство Кроноса — это «золотой век» (ср.: *Гесиод*. Труды и дни 109—126), когда правят не цари, а существа божественного рода, демоны (гении) (Законы 713bc). Для трех собеседников в «Законах» естественно строить идеальное государство по подобию божьему. — 388.

#### КНИГА ДЕСЯТАЯ

<sup>1</sup> *Гомер* рисуется основателем «подражательной» (драматической) поэзии не только у Платона (ср.: т. 2, Теэтет 152e, где величайшим трагическим поэтом назван Гомер), но и у Аристотеля, который писал: «Гомер был величайшим поэтом, потому что он не только хорошо слагал стихи, но и создавал драматическое изображение» (Поэтика 4, 1448b 34 сл.). — 389.

<sup>2</sup> Подражатель третьей степени наиболее далек от истинной идеи вещи. Таков, например, живописец, подражающий плотнику, сделавшему скамью по образцу идеи. Замечательно, что идея скамьи есть нечто существенно отличное от того, что кажется подражающему ей художнику. Художник подражает не самой идее скамьи, а только ее различным видимым глазу воплощениям, и тем самым он далеко отстоит от *царя* и от *истины*, т. е., по Платону, от устроителя и создателя космоса — демиурга. См. также: кн. III, прим. 38. — 392.

<sup>3</sup> См.: кн. III, прим. 70. — 394.

<sup>4</sup> *Харонд* — законодатель, живший в VII в. на о-ве Сицилия. О *Солоне* см.: Тимей, прамбула, с. 607 и т. 1, Менексен, прим. 3, 50. — 395.

<sup>5</sup> См.: т. 1, Ион, прим. 6. — 395.

<sup>6</sup> О *Фалесе* см.: т. 1, Гиппий больший, прим. 2. *Анахарсис* — легендарный скиф, прославившийся во время путешествия в Грецию

своей мудростью и под влиянием Солона посвятивший себя философии. О нем сообщает Геродот (IV 76). — 395.

<sup>7</sup> *Пифагор* (VI в.) из г. Регия (Юж. Италия) — древнегреческий философ, с именем которого связано много легендарных мотивов. После многочисленных путешествий на Восток поселился на юге Италии, в Кротоне, где основал школу, в которой особое внимание уделялось математическим наукам и аскетическим упражнением. — 395.

<sup>8</sup> Схолиаст сообщает, что *Креофил* с о-ва Хиос был женат на дочери *Гомера*, получил от последнего в дар «Илиаду» и принял поэта в свой дом. Страбон (XIV 1, 18) говорит, что самосец Креофил, оказав Гомеру гостеприимство, получил от него поэму «Взятие Эсхалии» с разрешением считать ее своею. Судя же по эпиграмме Каллимаха, принадлежавшей Страбону, эта поэма принадлежала самому Креофилу, которого даже считали учителем Гомера. Павсаний упоминает Креофила как автора «Гераклеи» (IV 2, 2). Имя «Креофил» означает, возможно, «порождение мяса» или «из рода (породы) мяса» (κρέας — мясо, φυλή — родовая фила). — 395.

<sup>9</sup> Букв. «носят на головах». Комментатор Аст со ссылкой на Эразма Роттердамского, объясняя эту поговорку, указывает на греческий обычай носить детей в корзине на голове. Выражение это встречается у Фемистия (Orat. XXI 254a) и Диона Хризостома (IX р. 141a). О *Протагоре* и *Продике* см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9; Евтидем, прим. 32. — 396.

<sup>10</sup> Поэт, по мнению Сократа и Платона, стоит, как и живописец, слишком далеко от образца, которому подражает, являясь подражателем третьей степени, в то время как музыкант-флейтист знает о пользе своего искусства, т. е. он гораздо ближе к истинному пониманию образца, чем поэт-подражатель. — 398.

<sup>11</sup> Здесь имеется в виду закон перспективы. — 398.

<sup>12</sup> В «Законах» Платон пишет о том, что «поэты стали сравнивать философов с собаками-пустолайками», когда эти последние пытались доказать, что стройность всех небесных явлений основана на действии разума (XII 967bc). В речи Сократа на суде тоже приводится пример аристофановской критики софистов, Сократа, Анаксагора. См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 6. — 405.

<sup>13</sup> Ср. прим. 12. — 405.

<sup>14</sup> Ср.: т. 2, Федон 107c, где Платон соотносит краткость «нынешнего времени, которое мы называем своей жизнью», со «всеми временами», т. е. с вечностью. — 406.

<sup>15</sup> Здесь повторяется третий аргумент о бессмертии души, данный в «Федоне» (78b — 81a) при установлении самоидентификации идеи души. — 409.

<sup>16</sup> *Морское божество Главк*, согласно мифам, был некогда рыбаком, а затем, отведав волшебной травы, получил бессмертие и бросился в море, где Оксан и Тефия сделали его богом. — 410.

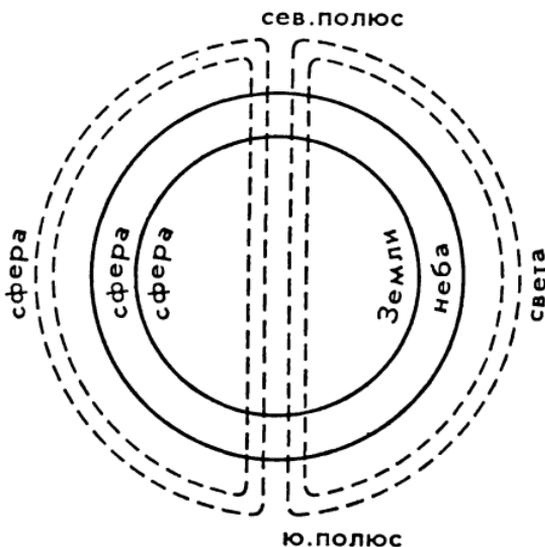
<sup>17</sup> По Платону, душа, отягченная злом, теряет свои крылья и получает земное тело (Федр 246c — e). В «Федоне» такая душа так же отличается от справедливой души, как истинные небо и занебесная Земля от нашей Земли (109b — 111c). См. т. 2. — 410.

<sup>18</sup> См.: кн. II, прим. 3, а также т. 1, Горгий, прим. 45. — 411.

<sup>19</sup> Букв. «повесив уши»: плохой бегун метафорически понимается, как лошадь или собака, опускающие уши от усталости. — 412.

<sup>20</sup> Под *Алкиновым повествованием* имеется в виду рассказ Одиссея о своих странствиях на пиру у царя Алкиноя (Од. IX — XII). Имя памфилийца *Эра* трактуется различно. В лексиконе Суда это

«собственное еврейское имя». В Евангелии от Луки (3, 28) Эр — предок Иосифа-плотника. Климент Александрийский отождествляет Эра с Зороастром, сыном Армения, памфилийцем (см.: Строматы V, XIV 103, 2—4/Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892).—413.



Р и с. 1

<sup>21</sup> О загробном пребывании Эра рассказывает также Плутарх, называя, правда, его сыном Гармония (Застольные беседы IX 740BC). Подобные рассказы встречаются у Оригена как аргументация воскресения Христа перед неверующими (Против Цельса II 16/Пер. Я. Писарева. Казань, 1912), а также у Макробия (I 1, 9 // *Macrobii Commentarii in Somnium Scipionis*/Ed. J. Willis. Lipsiae, 1963).— 413.

<sup>22</sup> *Две расселины*, или два «устья» (см. 615d), упоминаются у Плутарха в рассказе о круговороте душ, оплакивающих свой жребий (О демоне Сократа 591c), и у Порфирия (*De antro nymph.* 29, 31).— 413.

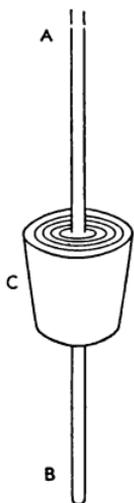
<sup>23</sup> Световая сфера связывает землю и небо наподобие обшивки корабля и пронизывает небо и землю насквозь в виде светящегося столпа в направлении мировой оси, концы которой совпадают с полюсами (см. рис. 1).— 415.

<sup>24</sup> *Адамантом* (букв. «неодолимый») называли в античности наи более твердые металлы и сплавы, скорее всего железо.— 415.

<sup>25</sup> Веретено Ананки (Необходимости) находится в центре светящегося столпа и привязано к концам небесных связей, причем ось веретена есть не что иное, как мировая ось, а вал (или «пятка») устроен наподобие полушария или усеченного конуса, включающего в себя семь других полушарий, образующих с первым восемь небесных сфер (см. рис. 2 и 3). Эти сферы имеют различную величину поверхностей, образующих определенную пропорцию. Первая, внешняя, сфера, заключающая в себе все остальные,— самая большая и является небом неподвижных звезд (см. также: Тимей, прим. 50 и рис. 5).— 416.

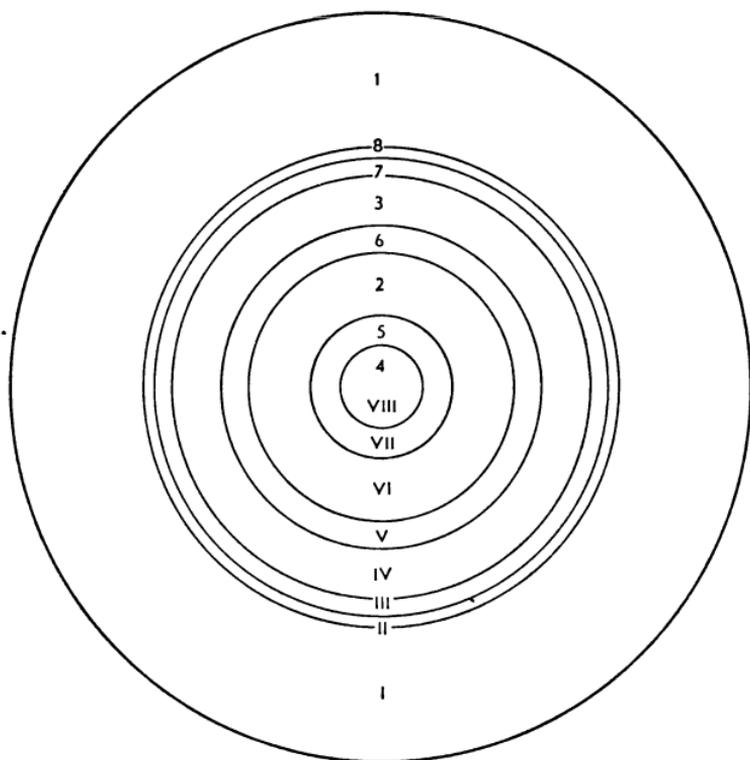
<sup>26</sup> *Цвета* сфер соответствуют цвету самих планет. Сфера неподвижных звезд самая пестрая, так как передается всеми оттенками составляющих ее светил; седьмая сфера — солнечная — самая яркая; восьмая — Луна и Земля — сияет отраженным светом Солнца; вторая — Сатурн — и пятая — Меркурий — золотисто-желтоваты; третья — Юпитер — раскалена до белизны; четвертая — Марс — пы-

ляет красным цветом; шестая — Венера — яркой белизны. Подробности см. в прим. 55 к диалогу «Тимей», где даются объяснения цветовой значимости планет. — 416.



Р и с. 2  
 Античное веретено,  
 которому соответствует  
 форма веретена Ананки.  
 АВ — ось веретена;  
 С — вал

<sup>27</sup> О вращении небесных сфер см.: Тимей 38bc. Об Ананке — т. 1, Горгий, прим. 80, с. 812, 813. — 416.



Р и с. 3  
 Вид веретена Ананки сверху. Римские цифры обозначают  
 порядок сфер. Арабские — соотношение их поверхностей

<sup>28</sup> Интервалы между восьмью сферами составляют октаву, или гармонию, так что весь платоновский космос звучит, как хорошо настроенный инструмент, тем более что на каждой сфере сидит сирена и поет в определенной тональности. См. также: Тимей, прим. 50. — 416.

<sup>29</sup> *Лахесис* — «дающая жребий» (*λαχάνω* — «получать по жребию»); *Клото* — «пряжа», «прядущая нить человеческого жребия» (*κλώθω* — «прять»); *Атропос* — «неизменная», «неколебимая» (*ἄτροπος* — «та, которая не поворачивает назад»). Таким образом, первая *Мойра* вынимает жребий для человека в прошлом, вторая прядет его настоящую жизнь, а третья неотвратно приближает будущее. Соответственно Клото — *настоящее* — ведает внешним кругом неподвижных звезд; Атропос — *будущее* — ведает подвижными планетами внутренних сфер; Лахесис, как определяющая жребий, объединяет оба типа движения. См. также: т. 1, Горгий, прим. 80, с. 812. — 416.

<sup>30</sup> См.: т. 2, Федон, прим. 58. У Горация читаем о *гении*, направляющем с самого рождения звезду человека и умирающем с каждым из людей, «то светлым, то мрачным» (Послания II 2, 187—189). Гений этот заботится о краткотечной человеческой жизни (Послания II 1, 143 сл.). Пиндар (Олимпийская ода XIII 105) вспоминает о «демоине рождения» и борьбе в человеке двух демонов — доброго и злого (Пифийская ода III 34). Ср.: Федон 107d — о гении, или демоне, доставляющем человеку при жизни и сопутствующем ему в смерти. Важно отметить мысль Платона о выборе гения самим человеком, что свидетельствует о свободе воли. См. также: т. 1, Апология Сократа, прим. 34. — 417.

<sup>31</sup> См.: кн. II, прим. 15. — 419.

<sup>32</sup> См.: т. 1, Ион, прим. 11. — 419.

<sup>33</sup> После гибели Ахилла его оружие присудили не храбрейшему греку *Аяксу, сыну Теламона*, а «хитроумному» Одиссею. Этому сюжету посвящена трагедия Софокла «Аякс-биченосец». — 419.

<sup>34</sup> См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 57. — 419.

<sup>35</sup> *Агаланта* — дочь Иаситна и Климены — дева-охотница из Аркадии, участвовавшая в Калидонской охоте и получившая из рук Мелеагра голову убитого вепря. — 419.

<sup>36</sup> См.: т. 1, Ион, прим. 10. — 419.

<sup>37</sup> См.: т. 1, Горгий, прим. 86. — 419.

<sup>38</sup> См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 56, 57. — 419.

<sup>39</sup> *Лета* — река забвения в царстве мертвых, испив из которой, души умерших забывали свою земную жизнь. О «долине Леты» упоминает Аристофан (Лягушки 186). — 420.

<sup>40</sup> Река *Амелет*, т. е. «уносящая заботы», «беззаботная». Ср. у Вергилия (Энеиды VI 714 сл.), где души умерших «у волн реки Леты пьют беззаботные струи и долгое забвение», т. е. Лета и Амелет здесь отождествляются, так как забвение дает полное отсутствие заботы. В этих образах Леты и реки Амелет есть отзвуки преданий о воде Мнемосины, т. е. памяти, с одной стороны, и Леты, т. е. забвения, — с другой. Павсаний пишет о прорицалище Трофония в Лебадее, где паломник пьет сначала воду из источника Леты, чтоб забыть о заботах и волнениях, а затем из источника памяти, чтобы запомнить все, что он видел в пещере Трофония (IX 39, 8). О реках Аида см.: т. 2, Федон 113a — d. — 420.

<sup>41</sup> История загробного существования души, ее странствий и перевоплощений подробно освещена с учетом других сочинений Платона в т. 1, Горгий, прим. 80. — 420.

<sup>42</sup> Сократ призывает своих собеседников стремиться вверх, т. е. восходить к высшему благу (см. также: т. 2, Федр 256b — 257a и прим. 41, 42). — 420.

Одной из сильных сторон объективного идеализма Платона была диалектика идей в «Софисте» и «Пармениде». Но Платон не был бы античным философом, если бы ограничивался одной абстрактной диалектикой идей. И для Платона, и для всей античной философии единственно конкретным и абсолютным бытием был космос — видимый, слышимый и вообще чувственно ощущаемый, т. е. прежде всего небо с его равномерным движением видимых созвездий и неравномерным движением планет. Уже в «Теэтете» диалектика идей ставит себе конкретные познавательные цели, и эту гносеологию, в которой объективный идеализм Платона очень нуждался, мы должны считать большим достижением. Свою диалектику идей Платон не раз доводил и до моральной области, а также и до социально-политических конструкций, как это мы хорошо знаем из «Государства». «Филеб» также делает большой вклад в концепцию Платона, наполняя учение об идеях большим психологическим и эстетическим содержанием. И все-таки ни один из этих диалогов, если не считать отдельных намеков в «Федре», «Федоне», «Государстве» и в других местах, не ставил проблемы космоса в ее систематическом виде.

Учение о периодическом перевоплощении душ и тел настойчиво требовало диалектики космоса; но эта последняя не была дана даже и в X книге «Государства», где учение о перевоплощении душ дано подробнее всего. Кроме того, и абстрактная диалектика идей в «Пармениде» нуждалась если не в учении о космосе в целом, то по крайней мере в учении о материи, потому что *единое (одно)* и *иное* рассматриваются здесь и в своем тождестве, и в своем различии, а ведь *иное* — это то *иноебытие*, которое противостоит *идее*, т. е. в конечном счете оно является материей. Платон затратил огромный труд на построение этой диалектики и той совокупности идей, которая образует у него *всеобщий ум*. Он не раз заговаривал даже о творческой природе этого ума. Однако диалектики ума и материи в космосе мы до сих пор нигде у него не находили.

Только «Тимей», относимый всеми к позднему периоду творчества Платона, а именно к 60—50-м годам IV в., впервые ставит эту проблему в систематическом виде, и только «Тимей» впервые диалектически конструирует весь материальный космос в его соотношении с умом, т. е. со всеми теми идеями, которые лежат в глубине космоса и впервые рассматриваются как принципы миробразования в целом. Таким образом, «Тимей» является систематическим очерком платоновского объективного идеализма, причем принципы материи и телесного бытия здесь признаны в качестве таких же миробразующих принципов, какими всегда являлись для Платона его идеи.

Тут, однако, необходимо сделать одно замечание, без которого невозможно понять специфику миробразования в «Тимее». Никогда не нужно забывать основной материалистической тенденции античной философии, и никогда не нужно забывать той существенной роли, которую играла в античности материя в самых различных философских системах. Если мы это будем твердо помнить, то нисколько не удивимся тому, что идея, как бы она идеалистически ни представлялась в античной философии, в конечном счете оказывалась данной чувственно и материально. Но что такое идея, данная таким образом? Такая идея, очевидно, есть то, что мы должны с полным правом отнести по ее характеру к античному *мифу*. Сам Платон довольно критически относился к народным мифам, но зато он создавал диалек-

тические и, вообще говоря, рациональные конструкции, которые мало чем отличались от мифологии. Так, вполне диалектически был конструирован Эрос в «Пире» и «Федре». Так же диалектически Платон говорит о Зевсе в «Филебе». И так же он всегда мыслил ниспадение душ с неба на землю и их обратное восхождение. С нашей теперешней точки зрения, все это является не чем иным, как конструкцией разных мифов, причем конструкция эта на зрелых ступенях объективного идеализма уже становилась диалектической. Поэтому весьма беспомощно поступают те комментаторы «Тимея», которые принимают все содержащиеся в нем космологические конструкции за чистую монету, т. е. понимают их буквально, игнорируя как ту глубокую диалектику, которая здесь содержится, так и ту мифологию, которая конструируется здесь диалектически и которая только и может поставить платоновского «Тимея» в контекст именно античной, а не какой-нибудь другой философии. Следовательно, *мифологическая диалектика* космоса и есть то, что мы должны считать самым существенным содержанием этого диалога.

Изучим сначала композицию этого диалога.

### КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

#### I. Вступление (17a—29d)

В диалоге прежде всего отчетливо выделяется вступительная часть, которая в свою очередь легко делится на общую и специальную. В общей части вступления (17a — 27d) изображается встреча Сократа с Тимеем, Критием и Гермократом (более подробно об этих лицах см. в примечаниях) на другой день после разговора об идеальном государстве. Но теперь ставится вопрос относительно обоснования самого этого идеального государства. Оно должно быть не чем иным, как отражением и продолжением идеального космоса. Отсюда получается вывод о необходимости философского построения космоса. Что касается специальной части вступления (28a — 29d), то здесь трактуются основные понятия, на которых строится античная астрономия, т. е. выдвигается антитеза вечного и временного и доказывається положение, что космос есть только подобие вечного и подражание божественному. Поскольку, однако, вечное и божественное Платон понимает как *мировой ум*, в дальнейшем и последует рассуждение о функциях *космического ума*. Здесь важно отметить также и то, что Платон мыслит свои рассуждения о космосе только как вероятные, поскольку они все связаны с чувственными ощущениями; а точен и безусловен, с точки зрения Платона, только *чистый ум*.

#### II. Функция космического ума (29e — 47e)

1. *Общий очерк* (29e — 31b) этого учения содержит концепцию космоса как живого существа, одаренного *умом*. Тут мы видим целую иерархию принципов — *ум, душа, тело*, что по отношению к космосу дает *космический ум, космическую душу и космическое тело*. Тело космоса, таким образом, одушевлено и одарено умом, т. е. космос есть живое, разумное существо, созданное благим демиургом в подражание вечному умопостигаемому образу. Диалектика космоса, следовательно, строится так, что *ум-мудрость*, к которому пришел Платон в «Филебе», переходит в свое иновыбытие, становится *душой*, а душа, переходя в свое иновыбытие, становится *космическим телом*. Но для этого надо, чтобы космос был подражанием не отдельному, но универсальному живому существу, живому существу в *его идее*. Интересно также

замечание Платона о том, что миров не может быть много. Существует один-единственный умопостигаемый образец (*первообраз*), и потому существует только один мир, ему подражающий.

2. *Специальный очерк учения о космических функциях ума* (31b — 37c).

а) Образование *мирового тела* (31b — 34b); учение о пропорциях четырех элементов — *земли, воды, воздуха и огня* (31b — 32c) и рассуждение о совершенстве и единстве мирового тела в результате пропорционального устройства (32c — 33b).

б) Образование *мировой души* (34b — 36d) в ее целостности (34b — 35b) и в ее гармоническом членении (учение о взаимных расстояниях и некоторых законах движения звезд) (35b — 36d).

в) Соединение *мировой души с мировым телом* (36d — 37c).

3. *Космос в своем органическом строении* (37c — 47e).

а) Время и его органы (37c — 39e), т. е. время как таковое (37c — 38b) и временные движения неподвижного неба и отдельных планет (38b — 39e).

б) Образование высших классов «живых существ», или «ставших» богов, т. е. звезд, и положение Земли (39e — 40d): о возникновении богов народной религии (40d — 41a).

в) Создание человека (41a — 47e). Демииург обращается с этой целью к низшим богам. О самых общих законах человеческого существа (41a — d). Непосредственное участие высшего бога в создании отдельных разумных существ. Бесконечное и бессмертное в человеке (41d — 42e). Дальнейшее развитие этого божественного зародыша жизни низшими богами. Конечное и смертное в человеке (42e — 43d). Взаимоотношение душевных и телесных движений человека с движениями космоса и звезд (44d — 47c).

### III. Функции первичной материи как необходимости (47e — 69a) и краткое резюме двух основных частей диалога (68e — 69c)

1. *Первичная материя* (47e — 53c). Здесь Платон выработывает очень тонкое диалектическое понятие материи, сводящееся к указанию на чистое становление, чуждое всякого оформления. Поэтому не правы те, кто понимает эту материю как пространство; пространство уже есть некое оформление, материя же Платона — это чистейший аналог *иного*, как оно было выведено в отвлеченной диалектике «Парменида».

2. *Вторичная материя*, или об элементарных плоскостях и телах (53c — 61c).

а) Два первичных треугольника (53c — 54b).

б) Возникновение из них четырех элементарных тел («родов») (54b — 55c).

в) Возникновение массы каждого из этих четырех элементов и различные их качества (55d — 56b).

г) Более точные условия и границы взаимоперехода элементов (56c — 57c).

д) Физические условия движения и покоя вообще (57d — 58c).

е) Специальные виды огня, воздуха, воды и земли (58c — 61c).

3. *Теория чувственного восприятия*, или о вторичных качествах тел (61c — 68e).

а) Общие телесные ощущения (61d — 65b), или ощущение тепла (61d — 62a) и холода (62ab), твердости и мягкости (62bc), тяжести и легкости (62c — 63e), приятного и неприятного (64a — 65b).

б) Теория четырех специальных чувств (65b — 68e): зрение

(учение о красках: 67с — 68е), слух (67вс), обоняние (66д — 67а), вкус (65б — 66д).

4. *Краткое резюме двух основных частей диалога* (68е — 69с).

#### IV. Совокупное действие ума и материи в образовании человеческого организма (69с — 92б)

1. *Человеческий организм в нормальном состоянии* (69с — 81е).

а) О смертной душе и обеих ее частях, их локализации и работе, в особенности о сердце и печени (69с — 72е).

б) Прочие части тела (72е — 76е).

в) Процессы питания, пищеварение, дыхание, кровообращение, рост и похудание, юность и старость, жизнь и смерть (77а — 81е). Эпизод: о жизни растений (77а — с).

2. *Болезни человеческого организма, возможность уберечься от них, лечение болезней, правильное взаимоотношение души и тела* (81е — 90а).

а) Болезни тела (81е — 86а).

б) Болезни души (86б — 87с).

в) О гармоническом устройении, т. е. о душе и теле (87с — 88с); обо всех частях тела (88с — 89д) и души (89д — 90е) самих по себе.

3. *Процессы размножения, половая дифференциация и различные ступени животной жизни* (90е — 92б).

#### V. Заключение (92с)

##### *КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ*

1) Как мы уже сказали, содержание и композиция «Тимея» свидетельствуют о том, что в нем мы находим *систематический очерк* платоновской философии.

О *системе* у Платона можно говорить лишь в очень относительном смысле. Читатель, ознакомившийся с первыми двумя томами сочинений Платона и теперь изучающий этот третий том, с полным правом должен прийти к заключению, что платонизм от начала до конца наполнен непрерывными исканиями и творчеством все новых и новых идей, когда философ еще не успеет продумать одну мысль до конца, как у него возникает уже другая, а во время продумывания этой другой мысли возникает следующая, и так далее без конца. В полном смысле слова философия Платона является скорее лабораторией мысли, своего рода мастерской мыслителя, в которой всё только начинается и бурно развивается, но почти никогда не приходит к систематическому завершению. Для этого и выбрана такая необычная форма изложения, как диалог, потому что именно в форме диалога легче всего демонстрируется борьба отдельных мыслей в целях построения окончательной мысли и больше всего чувствуются вечное философское искание, вечные порывы рассуждающей мысли и любовь к самому процессу аргументации, к поискам истины.

«Тимей» только в первой своей части (17а — 29е) содержит разговор нескольких лиц между собой, в дальнейшем же весь диалог — это на самом деле сплошной монолог. Такой сплошной монолог для Платона необычен, и это отчетливо оттеняет как его литературную манеру, так и его манеру мыслить во всех остальных произведениях. До этого у Платона было разве только одно произведение недиалогического характера — это «Апология Сократа» — и только отдельные речи или рассказы, вкрапленные в общую диалогическую форму.

2) Переходя к анализу содержания «Тимея», необходимо прежде всего сказать, что в этом диалоге представлено не что иное, как диалектика трех основных (с точки зрения Платона) областей бытия, трактованных строго систематически. Как мы видели по композиции диалога, это *ум* (29с — 47е), *материя* (47е — 69с) и *соединение того и другого в одно целое* (69с — 92b). Вполне определенная философская система заключается здесь в том, что вещи не рассматриваются в изолированном эмпирическом существовании, но для каждой вещи фиксируется ее смысл, ее специфическая идея, а потом все эти идеи объединяются в одно целое, трактуются как общая идеальная действительность и объявляются порождающими моделями для всего вещественного мира. Это и есть то, что обычно называется платонизмом. Мы бы только заметили, что конструируемая здесь противоположность *ума* и *материи* имеет свой огромный смысл.

С точки зрения нашей современной науки, да и с точки зрения здравого смысла вообще, мир не может пониматься вне содержащихся в нем закономерностей. Но если бы все здесь сводилось к закономерностям, мир перестал бы быть миром, а превратился бы в математические уравнения. Все числовое и вообще все смысловое — а мы бы теперь сказали, что все законы природы и общества, — все это, взятое вместе, Платон трактует как *ум* (или *разум*). Ясно, что одного *ума* недостаточно для понимания этого мира. Мир материален, а *ум* нематериален. Мир полон случайностей, а *ум* от начала до конца рационален. И наконец, *ум*, взятый сам по себе в чистом виде, без всякой материи, есть только возможность осуществления, но не само осуществление с присущими ему необходимыми законами. Поэтому Платон, создавший теорию вполне рационального *ума*, чувствует необходимость также и иррациональных моментов в мировой действительности. Вот тут-то философ и подошел к той *необходимости*, которая во всем противоположна рациональному *уму*, иначе говоря, которая есть нечто иррациональное, что позднейшие последователи Платона назвали материей  $\psi\lambda\eta$ , употребляя этот термин совсем не в нашем смысле слова. Но о том, что такое материя у Платона, мы скажем ниже. А сейчас, если мы хотим понять Платона, не допуская при этом модернизации, мы должны признать, что противоположность *ума* и *необходимости* есть нечто для платонизма весьма ощутительное, максимально реальное и даже вполне очевидное.

Для Платона является очевиднейшим фактом бытия то, что в нем есть идеальная закономерность *ума*, который подчинен лишь себе и потому абсолютно свободен, и материальное осуществление этих умственных закономерностей, которое может совершаться в самой разнообразной степени — от нуля до бесконечности. Нулевое осуществление *ума* — это и есть то, что Платон в этом диалоге считает материей, а бесконечно большое осуществление этих закономерностей есть космос видимый, слышимый и вообще чувственно воспринимаемый, но навсвязь пронизанный вечными идеями. Однако прежде всего попробуем отдать себе отчет в том, что такое здесь *ум*.

3) Проблема *ума* в «Тимее» удивляет своей неустойчивостью и даже противоречиями. Прежде всего, поскольку *ум* является здесь *творцом* всего существующего, всегда была очень сильная тенденция христианизировать концепцию *ума* в «Тимее» и трактовать этот *ум* как *абсолютную личность*, единую и надмировую, которая и создает все существующее в результате собственного волевого акта и по своему собственному усмотрению и промыслу.

Надо сказать, что повод к такому толкованию «Тимея» дает сам Платон. Он употребляет такие выражения, как *устроитель* (составитель 29е, 30с, 32с), *соединитель, складывающий* (33d), *связующий*

(43e), творец (28с, 38с, 40а), прилиживающий (36е, 41b), строитель (36е), чеканщик (39е), искусник и даже демиург, т. е. мастер (28а, 29а, 40с, 41а — с, 42е, 47е, 68е, 69с), а также отец (28с, 37с, 41а, 42с), который характеризуется как *благой* (29а, е, 30а), *разумный* и *рас-суждающий* (38с). В свете монотеистического учения о творце и творимом всегда был соблазн соответствующим образом понимать и неясный здесь термин «бог», который Платон весьма часто употребляет (31с, 34а, с, 36b, 41а, 44е, 45е, 46d, 37с).

Тем не менее против последовательного монотеизма «Тимея» имеется ряд глубоких аргументов, которые не только ставят под сомнение весь этот монотеизм, но и выдвигают совершенно иную концепцию, гораздо более точно трактующую содержание этого диалога.

Во-первых, монотеизм считается учением об *абсолютной личности*, которая творит мир *из ничего*. Платоновская социально-историческая среда решительно не дает никаких данных для подобного рода философской реконструкции. Именно рабовладельческая демократия не создавала никакой почвы для подобного рода воззрения, так что в те времена не существовало даже термина «личность». Во-вторых, философские материалы V — IV вв. не содержат даже и намек на такого рода абсолютный персонализм; появление монотеистического «Тимея» в IV в. было бы историко-философским курьезом. В-третьих, филологическая картина «Тимея» отнюдь не требует признания такого монотеизма, о котором на первый взгляд говорят приведенные у нас выше платоновские выражения. Космогония и космология «Тимея» гораздо чаще пользуются не теми терминами, которые указывали бы на *свободное творение*, созидание, но терминами, производными от глагола γίνωμαι, что значит «возникаю», «становлюсь», или от соответствующего существительного γένεσις. Только иногда вместо γίνωμαι Платон употребляет глагол γεννάω, что значит «порождаю», причем в греческом языке этот термин связан по преимуществу с происхождением от отца (24d, 28bc, 37с, 38с, 41ab, d). Однако (*в-четвертых*) именно этот термин заставляет нас отрицать всякий монотеизм в «Тимее». Ведь если бог порождает мир из своей собственной сущности, это не монотеизм, а выдержанный пантеизм, в котором проповедуется некая общая сущность всего мира, а сам мир является лишь разнообразной иерархией этой сущности. С точки зрения христианского монотеизма никак нельзя сказать, что мир есть сын божий, но только, что он есть «тварь божия». Тот Сын Божий, который проповедуется в христианстве, составляет единую сущность с Богом-Отцом и порождается этим последним не во времени, но в самой вечной сущности божества: он отделен непроходимой пропастью от «твари». Поэтому термин *порождение* в контексте «Тимея» может иметь только пантеистическое, но отнюдь не монотеистическое значение. Далее (*в-пятых*), в «Тимее» совершенно определенно проповедуется вечное существование материальных элементов независимо от бога. Бог только упорядочивает хаотически смешанные элементы и приводит их в идеальный порядок, но сама их, если можно так сказать, материальная субстанция вполне совечна богу. В «Тимее» есть места, не оставляющие в этом смысле никакого сомнения (31с — 33а, 53b, 69bc). Наконец (*в-шестых*), эти термины возникновения и рождения настолько перепутаны в «Тимее», что попадают в одной фразе и даже в одной строке. Филологу ясно, что никакого существенного различия этих терминов Платон не признавал. Следовательно, в силу подобной перемешанности терминов ни о каком последовательном монотеизме «Тимея» не может быть и речи.

Правда, при проведении пантеистической точки зрения не следует рассуждать чересчур доктринерски и безапелляционно. Конечно,

какой-то весьма отдаленный намек на монотеизм, восторжествовавший несколько столетий спустя, в «Тимее» все-таки есть. Только нужно отдавать себе отчет, в чем его суть. Обратим внимание на то, что основные категории «Тимея» (*первообраз, демиург, идея, бог и боги, космос, материя*) трактуются в диалоге исключительно *понятийно* или *математически*, но никак не *персоналистски*. Можно сказать, что Платон дошел до монотеизма чисто формально, не имея ни опыта, ни устойчивой терминологии позднейшего монотеизма, опиравшегося на учение об абсолютной личности. Иначе в конце VI книги «Государства» нужно было бы признать еще более яркий монотеизм на основании употребления Платоном термина «беспредпосылочное начало», который недаром расшифровывается им либо как *благо* (термин чисто понятийный), либо как *единое* (математический термин). Однако здесь тоже невозможно усматривать учение об абсолютной личности, потому что здесь нет ни живого имени какого-либо абсолютного живого существа, ни связанной с ним какой-либо священной истории с концепциями грехопадения, боговоплощения, искупления, спасения и т. д. Здесь перед нами чистейший *языческий пантеизм*.

Внеличный характер основных категорий «Тимея» подтверждается еще и тем, что Платон употребляет тут наравне с указанными терминами также и внеличный термин *причина* (22e, 28a, 29e, 38d, 44c, 45b, 46de, 47bc, 51c, 64a, 68e, 76d, 87c). Это как раз и является типичным древнегреческим языческим учением. У одних философов причины эти толкуются материалистически, у других — идеалистически. Платона нужно трактовать как типично языческого философа, в данном случае объективно-идеалистического направления.

4) Несмотря на то что «Тимей», как сказано выше, является систематическим очерком платоновской философии, эту систему все же приходится часто получать только в результате тщательного анализа текста ввиду характерного для Платона разговорно-ораторского, повествовательно-драматического и поэтически-мифологического стиля этого диалога. Нам необходимо зафиксировать некоторые тезисы «Тимея», которым не всегда отдается должное, но которые составляют подлинно диалектическую систему.

*Во-первых*, имеется вполне определенное заявление Платона о *самотождественном первообразе, демиурге* и возникающих в результате творчества демиурга, взирающего на первообраз, *идеях* и *потенциях* вещей (28a). Это не очень ясное место «Тимея» весь последующий платонизм понимает а) как учение об *объективно существующем уме*, т. е. о первообразе, б) как учение о действующей, порождающей, создающей силе внутри *общего ума*, т. е. о демиурге, об уме как о *субъекте* и, наконец, в) как учение об *идее* вместе с присущей ей *потенцией* — результате совокупного действия первообраза и демиурга. Здесь перед нами не только отчетливая диалектика, но и попытка анализировать не ум вообще, а ум со всеми его внутренними соотношениями и с его самоотношением. Поэтому то, что Платон называет здесь *идеями* и *потенцией*, является диалектическим синтезом ума как *субъект-объектного* *состояния*. А так как весь контекст этого тезиса говорит о *благости бога* и о его желании придать всему наилучший вид, то три категории, присущие уму, трактуются здесь в предельном смысле, а их синтез — как безоговорочный и не допускающий никаких исключений, чтобы максимально прекрасны были и сам ум, и все дальнейшее, что он будет производить.

*Во-вторых*, вполне диалектически выводится в «Тимее» категория *души* (35ab). Но это тоже требует критического анализа. Именно Платон пользуется здесь сначала двумя несомненными для него категориями — *тождественным и неделимым*, с одной стороны, и *телесной*

делимостью — с другой. У Платона получается синтез *тождественного*, т. е. всегда существующего только в качестве самого себя, и *инобытия этого тождества*, когда ничто не тождественно с другим и все дробится до бесконечности. Это уже не просто тождественное, но идеально становящееся тождественное. Платон и тут употребляет термин «идея», поскольку идеально тождественное не перешло в дробимость тел, но является *идеальным принципом* этой дробимости.

Однако тут пока еще нет души. Для того чтобы получить душу как диалектическую категорию, Платону требуется для этой тройной структуры (*тождество, телесное инобытие и синтез того и другого*) еще и воплощение ее в том, что он называет *οὐσία*; это постоянный у Платона термин, который имеет у него массу всяких значений; однако слово «сущность», которым обычно его передают, очень далеко от подлинной мысли Платона, имеющего в виду не столько *сущность*, сколько *субстанцию*. Ведь душа у Платона — живое существо, для которого мало одних только идеальных и умопостигаемых конструкций. Чтобы перейти от указанной триады категорий к душе, Платон должен был, несомненно, мыслить эту идеальную диалектическую триаду в виде определенного субстанциального осуществления. Только при этом условии указанный текст о душе (35ab) может пониматься диалектически, да и пониматься вообще, в то время как выше (30b) эта триада упоминается не диалектически, а пока только догматически. Читатель хорошо поступит, если сравнит эту диалектику души в «Тимее» с диалектикой души, которую мы находили в диалоге «Федр» (245c — 246a); в дальнейшем мы то же самое найдем и в «Законах» (X 894b — 895c, 896a — 897d, 898a — 899d).

*В-третьих*, при беглом чтении «Тимея» может показаться, что *душа*, хотя и рассматривается вместе с *умом*, тем не менее является чем-то словно бы внешним в отношении *ума*. Здесь тоже необходимо читать глубже. С точки зрения Платона, существование отдельных душ возможно только в том случае, если существует *общая душа*, или *общая жизнь*, которая уже не дробится на отдельные чувственные ощущения, но постигается умом и содержится в самом уме как *живое-в-себе* (39e, 30b — 31b, 37d). Здесь особенно заметно желание Платона трактовать ум в максимально рельефном виде. Та *идея* и та *потенция*, которые получились у Платона как синтез *первообраза* и *демиурга*, уже насыщены у него жизнью и являются жизнью умопостигаемой. К этому мы прибавили бы еще и то, о чем уже упоминали: раз звездные боги трактуются у Платона как боги *рожденные, ставшие и видимые* (40a — 41b), значит, Платон имеет в виду также каких-то *нерожденных, неставших и невидимых* богов. Это и есть те *идеи с их потенциями*, о которых Платон говорит как о синтезе *первообраза* и *демиурга* и которые являются высшими богами. Они существуют еще до перехода в космическую душу и космических богов. Но они тоже живые существа, однако пока только умопостигаемые. Лишь признавая наличие этих умопостигаемых богов, Платон и считает возможным через дальнейшее их воплощение перейти к богам космическим, или звездным, которые тоже являются *умами-душами*, но только уже связанными с *телом космоса*.

Наконец, тут же ясно чувствуется и диалектика *тела*, т. е. пока еще только *тела общекосмического*. Это тело возникает после того, как мы уже получили нераздельные умы-души, т. е. то, что само недвижимо, но движет все другое, а это последнее и есть тело — сначала *тело космоса*, а потом и *все тела внутри его*.

5) Особенно отчетливо проводится в «Тимее» диалектика того, что Платон называет *третьим принципом* по сравнению с *чистым умом* и *материальными вещами* (47e — 53c). Платон здесь рассуждает про-

сто, но очень тонко. Если, например, мы переливаем одну золотую вещь в другую, другую — в третью и т. д., то на вопрос о том, каков тот материал, из которого мы отливаем разные вещи, всякий скажет, что он есть золото, иначе говоря, он не есть какая-то отдельная отлитая вещь. Спросим себя: а что представляет собой материал, из которого формируются все вещи? Очевидно, для характеристики этого материала не подойдут ни огонь, ни воздух, ни вода, ни земля. Но тогда что же это такое? Ответ: это та среда, совершенно пустая и бесформенная, в которой зарождаются вещи как отпечатки вечных идей. Тут весьма любопытен простой аргумент Платона, сводящийся к тому, что для наилучшего воспроизведения и осуществления идеи нужна именно бесформенная среда, чтобы эта последняя ровно ничего не привносила от себя в осуществляемую идею, подобно тому как благовоение, чтобы быть наиболее душистым, должно раствориться не в том, что уже и само по себе обладает каким-нибудь запахом, но в совершенно нейтральной среде, например в воде; и чертежник чертит свои фигуры не на каких-нибудь других фигурах, но на таком материале, который сам по себе никаких фигур не содержит (50bc, 50e — 51a; ср. 49de). Ниже будет указано, что эта среда характеризуется Платоном при помощи самых разнообразных терминов — *воспринимающее начало, кормилица, мать, пространство* (50d, 52ab, d). Между прочим, общепринятый термин для понятия материи как раз у Платона в «Тимее» отсутствует. Но это обстоятельство не так важно. Тут важно то, что есть принцип материального становления, т. е. такое *ничто*, которое может стать *любой вещью, всем*. Отсюда у Платона упорно формулируется такого рода диалектическая триада: *идея (эйдос); бесформенная, незримая и вполне иррациональная материя*, или чистое становление; и, наконец, *возникающая* из соединения этих двух принципов *материальная вещь* со всеми ее обыкновенными чувственными качествами. Эта материальная вещь, следовательно, содержит в себе и нечто неподвижное, идеальное, поскольку она есть *ничто*, и вечно подвижную, колеблющуюся форму, всегда готовую перейти в другую форму, всегда могущую *возникнуть и погибнуть*. Таким образом, Платон учит о *двух материях — первичной, бесформенной и иррациональной, и вторичной, чувственно оформленной, всегда подвижной и текучей*. С точки зрения объективного идеализма Платона, эта триада *чистой идеи, чистой материи и материи вторичной, чувственно-текучей, глубоко диалектична*.

Следует обратить внимание также и на то, что выдвигаемая здесь Платоном *первичная материя* трактуется как *необходимость* (48a, 56c; ср. 53d, 68b, e, 69d). Это очень важное обстоятельство. Дело в том, что ум представляется Платону чем-то насквозь разумным, логически оправданным, так что ум сам по себе обладает своей собственной и вполне *свободной* структурой, на которую никто и ничто не может повлиять. Ум, по Платону, — это *свобода*. Полной противоположностью этому является материя. Будучи вполне иррациональной, она совершенно не считается ни с каким умом и ни с какими доводами чистого разума. Платон достаточно глубоко понимал жизнь и действительность, чтобы не сводить ее только к доводам разума. Он постоянно наблюдал всякие неожиданности, ничем не оправданные поступки и события, иной раз совсем неразумные и нелепые, вполне стихийные и слепые. Чтобы дать в своей системе место этому принципу *иррациональности*, Платон и вводит свое учение о *первичной материи*, которая хоть сама по себе и случайна, но с точки зрения *чистого разума* является *неумолимой судьбой, необходимостью*. Так из недр платонизма возникло учение о *чистом уме* как о *свободе* и о *чистой материи* как *необходимости*.

6) Очень важно отдавать себе отчет и в той философской *методологии*, которой пользуется Платон в «Тимее». Понимание этой методологии важно еще и потому, что «Тимей» на протяжении двух тысячелетий является наиболее влиятельным произведением Платона; и если мы сформулируем *методы* Платона в «Тимее», мы тем самым разъясним наиболее влиятельную в истории философии сторону платонизма.

*Во-первых*, то *бытие*, над которым задумывается здесь Платон, не является ни исключительно *идеальным* (т. е. чисто смысловым, не осуществленным в какой-нибудь субстанции), ни *чистой материей*. Идеальное нужно здесь Платону для того, чтобы конструировать все материальное, и прежде всего *материальный космос*, а материальное необходимо ему для того, чтобы мыслить свои *идеи* в их *полном осуществлении*, в их материализации. Таким образом, идеальное и материальное трактуются в «Тимее» как чисто абстрактные моменты в той *целостности*, какой является *космос*. У Платона имеется *первообраз*, но свое реальное значение он получает только тогда, когда *демиург*, взирающий на этот первообраз, создает идеи со всеми их идеальными потенциями. Но идеи эти, образующие собой ум, нужны Платону лишь для того, чтобы на их основании конструировать понятие *души*, а в дальнейшем и *космоса*. Все, что существует в мире, включая мельчайшие подробности человеческой анатомии и физиологии, — все это имеет значение как отражение *небес*, а небеса — как отражение *всеобщего ума* и *всеобщей души*. Эту методологию мы бы назвали неоплатоновским термином «символизм». Под *символом* мы понимаем такое слияние *идеального* и *материального*, когда идеальное, будучи *порождающей моделью* для материального, осмысливает и оформляет его ради проявления всех своих бесконечных возможностей. В таком смысле слова символизм является точнейшей характеристикой одного из главных методов «Тимея». Существуют и другие понимания термина «символ», но они имеют к Платону слабое отношение.

*Во-вторых*, когда Платон конструирует упомянутое *среднее бытие*, оно для него является *подлинной субстанцией*. Идеи ума, сливаясь с душой, образуют собой не просто какое-то новое бытие, но именно живое существо, правда пока еще только умопостигаемое. Но одной умопостигаемости Платону совершенно недостаточно. Он тут же стремится объединить ее с телом и тем самым получить космос в качестве живого и вполне телесного существа. Тут мы тоже употребили бы термин, который Платон обычно применяет либо безразлично, либо даже в отрицательном смысле, а именно термин *миф*. Этот термин не чужд и «Тимею», где говорится, например, о «правдоподобном мифе» (29d). Но современные исследователи и читатели Платона прекрасно видят, что раз все максимально насыщенное *бытие* трактуется у Платона как *живое существо*, то все равно, пользуется ли он термином *миф* или же пользуется. Так или иначе, один из самых главных методов «Тимея» — это *мифология*.

Добавим еще то немаловажное обстоятельство, что Платон здесь реставрирует даже не молодой рабовладельческий полис — это можно было бы найти и в других его произведениях, — а *подлинную общинно-родовую мифологию*. В самых глубоких недрах его идеальных принципов кроются такие понятия, как *отец*, *мать*, *дети*. Идеальное, активно оформляющее материю, — это, по Платону, *отец*; то начало, которое приемлет в себя эту оформляющую силу, — это *мать*; наконец, то среднее, что получается из общения идеального отцовского начала с материальным материнским, т. е. все реально воспринимаемые нами вещи, — это *дети*. Бесконечная материализованность

идеального — это *космос*; а нулевая материализованность идеального — это *первичная материя*. Из брака материального и идеального как раз и получается космос в целом, а также и все входящие в него существа и вещи. Таким образом, общинно-родовые отношения пронизывают в «Тимее» все бытие до самой последней его глубины. Весь мир представляет собой универсальную родовую общину, как это мы и находим в традиционной мифологии вообще.

*В-третьих*, при построении космоса в «Тимее» Платон всюду решительно пользуется и *эстетическими* методами. У него получается так, что и сам демиург — *благо*, и все порождаемое им есть всегда *благое и прекрасное* (29e — 30b). Платон нигде не упускает случая подчеркнуть художественность изображенного им творения — космоса. *Демиург* по-гречески означает «мастер». Материальные элементы, из которых состоит космос, — это не просто общеизвестные в античности элементы — вода, земля, воздух и огонь; они вводятся со всеми присущими им физическими свойствами, они построены по типу определенных геометрических тел, им присуща пропорциональная структура (32bc), и в частности закон золотого сечения (32ab); они составлены из прямоугольных треугольников, сконструированных определенным образом (53c — 54b), они звучат, как музыкальные лады, — тут есть и кварты, и квинты, и октавы (35c — 36d). Возникший космос Платон здесь прямо называет *изваянием* (37c).

Платон не устает любоваться конструируемым им космосом, причем явно отдает предпочтение зрительным восприятиям. Об этом в «Тимее» есть целое рассуждение (46e — 47c): красота звездного неба, которую мы видим своими живыми глазами; красота космического ума, зримого нами при помощи движения неба; *число и время*, а отсюда и вся *философия*, «зримая» нами при помощи очей. Необходимость водворить это *небесное и самодовлеющее круговращение* также и в *человеческой душе* для упорядочения свойственных ей хаотических аффектов и страстей есть не что иное, как *космологическая эстетика*, дополняющая и уточняющая *символизм и мифологию* Платона.

Наконец, *в-четвертых*, и это самое главное, Платон не был бы Платоном и «Тимей» не был бы «Тимеем», если бы вся проповедуемая здесь космологическая система не строилась методами последовательной и очень тонко продуманной *диалектики*. Об этом мы уже говорили выше. Сейчас же необходимо установить, что диалектика «Тимея» не только не противоречит его символизму, его мифологии и его эстетике, но и, наоборот, весь этот символизм, мифология и эстетика конструируются именно при помощи *диалектического метода*. Вот почему Платон не очень высокого мнения о традиционной народной мифологии, допуская даже по ее адресу некоторую иронию (40e — 41a). И вот почему у Платона здесь не просто общинно-родовая мифология, но ее *реставрация* при помощи диалектического метода.

В итоге этого раздела необходимо сказать, что основная методология «Тимея» есть *символично-мифологическая эстетика*, построенная *методами диалектики*. Или, попросту говоря, философия «Тимея» — это *диалектика мифологии*. Не появив этого, нельзя будет разобраться ни в четырехвековом античном неоплатонизме, ни в платонизме средневековом или возрожденческом, ни, наконец, в платонизме немецких идеалистов и романтиков.

7) Самое серьезное внимание обращает на себя в «Тимее» то обстоятельство, что Платон много раз подчеркивает лишь *вероятность*, правдоподобность, приближенность своего построения (24d, 29cd, 44d, 48a, 49b, 56d, 62a, 72d). Конечно, эту вероятность не нужно понимать в том смысле, что Платон будто бы вообще отказывается от всякой

формулировки чистой истины и ограничивается произвольными допущениями. *Вероятное* совмещается у него с *рассуждением* (30b, 55d, 57d, 90e), иначе говоря, с *точным смыслом*, или *понятием*, и даже с *необходимостью* (40e, 53d). Тем не менее колорит приближенности все же рассеян по всему «Тимею» и наглядно свидетельствует о том, что Платон в этом диалоге хотя и стремится к абсолютной точности чистого разума, тем не менее отдает дань и нашим человеческим представлениям, всегда более или менее правдоподобным и точным. В старости Платон, очевидно, искал какие-то более мягкие формулы для своего учения.

8) Наконец, не нужно забывать и того, что вся эта детальнейшим образом разработанная *космология*, согласно намерениям, высказанным в начале «Тимея» (19d — 20c; 26c — 27b), является *только идеальным образцом* для теории *идеального человека* и *идеального общества*. Идеальный человек построен в «Тимее» (69c — 92b), а идеальное государство, будто бы некогда реально существовавшее, будет построено в «Критии». Это заставляет нас выставить следующие три тезиса.

*Во-первых*, если индивидуальный человек и все общество есть только подражание вечным и правильным движениям звездного неба, то это значит, что пока Платону еще не известна специфика законов общества, или общественное развитие, которое не сводится к астрономии. Но это и понятно в устах античного философа, воспитанного на созерцании зримого космоса. Как ни велики и как ни глубоки античные мыслители, социально-исторические законы давались им с большим трудом и говорилось о них в античности лишь в самой общей форме.

*Во-вторых*, человеческую мораль Платон понимает в «Тимее», безусловно, в космическом плане. Платон знал глубину и размах человеческих страстей и прекрасно чувствовал весь психологический и драматический хаос человеческой жизни. Об этом у него яснейшее рассуждение (69b — 72d). Привести весь этот человеческий хаос в порядок, сделать человека совершенным могут, по Платону, лишь вечные и правильные движения небесного свода, которым должны подчиняться не только ум и душа человека, но и вся его анатомия и физиология.

*В-третьих*, если античным мыслителям плохо удавалось проводить методы историзма (которые заменялись астрономией), то тем более плохо удавалось им провести *идею прогресса*. Поскольку в качестве идеала трактовалось *круговое движение*, лучше всего представленное в движениях небесного свода, постольку движения человека и человеческой истории в идеальном плане тоже мыслились как круговые. Это значит, что человек и его история все время трактовались как находящиеся в движении, но это движение всегда возвращалось к исходной точке. Таким образом, вся человеческая жизнь как бы топталась на месте. Если мы скажем, употребляя для столь возвышенного античного предмета традиционный образ, что исторический процесс, проповедуемый у Платона, является движением белки в колесе, то мы совершенно точно определим сущность античного понимания истории. Именно таково мнение Платона. Этому удивляться нечего уже потому, что исконно проповедуемое в античности круговращение вещества и перевоплощение душ, то ниспадающих с неба на землю, то восходящих с земли на небо, также есть циклический процесс. Да и, кроме того, дело для Платона не в звездах и звездном небе, а в той вечности, которая в них идеально воплощается. Вечность же, по Платону, хотя и является в отличие от времени процессом, но процессом, не уходящим в дурную бесконечность, а пре-

бывающим в себе самом. Строго говоря, античным людям не то чтобы совсем не было свойственно никакое чувство историзма, но было свойственно свое собственное понимание истории, весьма специфическое и не похожее на исторические теории позднейших культур.

Диалог «Тимей», написанный Платоном в конце жизни, внешне как будто бы разрабатывает извечную тему греческих досократиков — *περὶ φύσεως* («о природе») с их учением о происхождении мировых стихий и свойствах материи. Однако проблематика Платона значительно отличается от принципов досократовской философии, так как результатом мощной творческой деятельности некоего одного божественного мастера является не только неодушевленная материя природы, но и материя одухотворенная, а именно человек. Если же принять во внимание замысел Платона — связать воедино его капитальный диалог «Государство» с «Тимеем» и «Критием» (Тимей 17с, 27ab), то роль человека в этой трилогии еще значительнее. Человек задуман Платоном не только сопричастным материальной природе, но — и это особенно важно — он выступает как общественная личность, мыслящая полисными категориями.

Относительно времени и места действия «Тимея» см. вводные замечания к «Государству», с. 565. Только два дня назад в городе еще праздновали Бендидии (Государство I 354a), а теперь приносят жертвы Афине (Тимей 26a). Возможно, здесь имеется в виду праздник Афины Плинерии (праздник омовения статуи Паллады Городской), сопутствующий Бендидиям в месяце Таргелионе (май — июнь). Таким образом, Сократ уже два дня подряд находился в обществе Крития, Тимея и Гермocrates. Четвертый из гостей отсутствует: он болен.

Действующие лица диалога — люди известные и почтенные. Двое из них — Тимей и Гермocrates — приехали в Афины по делам. Тимей из Локр Эпизефирийских в Италии (род. ок. 490 г.), — знаменитый пифагореец, философ и общественный деятель, современник Эмпедокла, Зенона Элейского, Анаксагора и Филолая. Гермocrates, сын Гермона, — сицилиец, государственный человек и полководец, фактический правитель Сиракуз в годы Пелопоннесской войны и вдохновитель победы над афинскими морскими силами в сицилийской кампании 415 г., так драматично описанной историком Фукидидом (VII 70—87). Именно Гермocrates Фукидид назвал человеком, «никому не уступавшим в сообразительности, сильным военным опытом и славным мужеством» (VI 72). Оба гостя приехали, видимо, в момент мирного затишья, возможно в период Никиева мира (421 г.). Значит, диалог Платона предполагает встречу друзей Сократа со своими собеседниками в месяце Таргелионе 421 г.

Что касается самого хозяина дома, Крития, то существуют разные мнения по поводу его личности. Традиция отождествляет его с дядей Платона — Критием, сыном Каллесхра, одним из Тридцати тиранов (см.: т. 1, Менексен, прим. 37). Начиная с 20-х годов XX в. непрерываемость этой традиции, в которой не сомневался даже всегда остро критичный Виламовиц (см.: *Wilamowitz-Moellendorf U. v. Platon*. I. Berlin, 1920. 2 Aufl. S. 591), была нарушена. Начиная с Дж. Бёрнета (*Burnet J. Greek Philosophy. I. Thales to Plato*. London, 1924), Тэйлора (*Taylor A. E. Timaeus*. Oxford, 1928) и Фридлендера (*Friedlander P. Platon. Eidos, Paideia, Dialogos*. Berlin, 1928), утвердилось мнение было поколеблено, и в Критии «Тимея» стали видеть внучатого племянника Солона, т. е. деда упомянутого выше Крития.

У Платона действительно можно найти некоторые сведения,

приведшие текст к пересмотру традиционного мнения. Так, Критий, участник «Тимея», вспоминает свои детские годы, когда ему было 10 лет и когда стихотворения Солона были новостью (21b), причем эти воспоминания для него — далекая старина (26b). Но Критий-младший погиб в 403 г. пятидесятилетним мужчиной, так что он никак не мог быть десятилетним ребенком в эпоху Солона, который жил около 640/635 — 561/560 г. Таким образом, по мнению многих современных ученых, здесь перед нами Критий-старший, сохранивший в своей памяти свежесть воспоминаний раннего детства.

Под четвертым гостем, не явившимся из-за болезни, многие подразумевают самого Платона (см. 17а; ср. Федон 59b, где Платон из-за болезни не присутствует при смерти Сократа). Однако Платон, родившийся в 427 г., вряд ли мог быть собеседником в ученой беседе, происходившей в конце 20-х годов V в., так что вопрос этот до сих пор остается открытым.

Диалог, начавшийся довольно оживленно и занимательно, особенно благодаря рассказу об Атлантиде Крития, набросавшего контуры темы своего будущего выступления (диалог «Критий»), переходит вскоре (29а) в монолог пифагорейца Тимея, ни разу до самого конца не прерываемый собеседниками. По стилю размышления, как бы разговора философа с самим собой, «Тимей» относится к поздним диалогам Платона, где живой драматизм повествования и динамика мысли сменяются неторопливым, но неуклонным развертыванием глубин космического или общественного бытия.

Диалоги «Тимей» и «Критий» публикуются здесь в переводе С. С. Аверинцева. Тексты сверены И. И. Маханьковым.

<sup>1</sup> Сократ напоминает о разделении общества на *сословия* в идеальном государстве, о чем шла речь в беседе, состоявшейся два дня назад (Государство II 369а — 374е). — 421.

<sup>2</sup> Ср.: Государство II 375с, 376с. — 422.

<sup>3</sup> О *воспитании* в идеальном обществе см.: Государство II 376е — 379а, о *музыкальном воспитании* — III 398с — 403с. См. также: т. 1, Критон, прим. 13. — 422.

<sup>4</sup> См.: Государство III 415d — 417b. — 422.

<sup>5</sup> См. там же, V 451с — 457е. — 422.

<sup>6</sup> См. там же, V 457d — 461а. — 422.

<sup>7</sup> О *браке по жребью* см. там же, V 460а. — 423.

<sup>8</sup> См. там же, III 415bc, V 460cd. — 423.

<sup>9</sup> См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9; Феаг, прим. 4. — 424.

<sup>10</sup> *Докры Итальяские* славились своим законодательством, установленным Залевком, учеником Пифагора (см.: т. 4, Законы I 638а), в VII в. Залевк и Харонд, согласно Диодору (XII, 11—19 // *Diodori bibliotheca historica* / Ed. Vogel — Fischer. Vol. I. Lipsiae, 1893), считались идеальными законодателями в городах Сицилии и Юж. Италии. В итальянских городах пифагорейского союза законодателями и политиками часто были философы, например Пифагор, Филолай, Архит, и их ученики. Тимей тоже, как известно, занимал высокую государственную должность. — 424.

<sup>11</sup> О *семи мудрецах* и *Солоне* см.: т. 1, Гиппий больший, прим. 2. — 425.

<sup>12</sup> Аристотель в «Риторике» (I 15, 1375b 32—34) пишет об элегиях Солона, обращенных к Критию. Полулегендарная-полуисторическая родословная Крития и Платона (по сходящим к «Тимею», Диогену Лаэртцию, Плутарху и Проклу) может быть представлена следующим образом: родоначальником являлся морской бог Посейдон, отец фессалийца Нелея, правнуком которого считался последний афинский царь Кодр. Солон и Дропид были потомками Кодра,

а Критий-старший — сыном Дропида; Критий-младший был внуком Дропида, а Платон — его правнуком. См. также: т. 1, Хармид, прим. 16. — 425.

<sup>13</sup> Имеется в виду Афина. — 425.

<sup>14</sup> Если следовать исторической хронологии, то 90-летний Критий рассказывал это предание своему 10-летнему внуку, тоже Критию, приблизительно около 505—510 г. — 425.

<sup>15</sup> Третий день праздника *Апатурий* (27—29-го числа месяца Пианепсиона — октябрь — ноябрь) назывался *Куреотис*, так как мальчики и девочки (*κῶροι* и *κῶραι*) в этот день принимались в члены отцовской фратрии; может быть, однако, и потому, что мальчики в этот день приносили в жертву богам прядь своих волос (*κουργά* — стрижка). Этимология слова «апатурии» неясна. Возможно, оно означает «совместный, общий праздник отцов фратрии» (*ὄμιος* — общий, *πατήρ* — отец). — 425.

<sup>16</sup> *Фратрия* — совокупность нескольких родов. Несколько фратрий составляли филу. — 425.

<sup>17</sup> О путешествии Солона в Египет и философских беседах со жрецами из Гелиополя и Санса сообщает Плутарх (Солон XXVI). *Смуты*, упоминаемые здесь, видимо, начались после отъезда Солона из Афин в 571 г., когда его младший родственник Писистрат пытался установить тиранию, и длились несколько лет. — 425.

<sup>18</sup> Город *Саис*, славившийся своими мудрецами, назван по имени первого царя — Саиса из племени финикийцев; *ном* — область. *Амасис* из рода простых саисских граждан был провозглашен царем мятежниками, убившими с его согласия законного правителя, внука Псамметиха Априю. Амасис и Априя похоронены в Саисском храме (Геродот II 161—163, 169). О царствовании Амасиса как времени изобилия, роскоши и строительства богатейших храмов см.: Геродот II 172—182. — 426.

<sup>19</sup> Саисский храм *Афины*, или богини *Нейт*, славился гробницей божества, которое Геродот, как он пишет, назвать по имени считает грехом (II 170). Цицерон перечисляет пять Минерв, т. е. Афин, и среди них ту, которую египтяне почитают в Саисе, родом с Нила (О природе богов III 23, 59). Плутарх (*De Iside et Osiride* 9) пишет о Саисском храме Афины, «которую называют Изидой» и статуя которой имеет надпись: «Я емь все бывшее, сущее и будущее, и никто из смертных еще не снял моего покрывала». Саисской богине посвящено знаменитое стихотворение Шиллера «Саисское изваяние под покрывалом». Некий юноша — искатель истины, сорвав покров со статуи богини, пал наземь полумертвым:

О том, что видел он и что узнал,  
Он не поведал никому. Навек  
Он разучился радоваться жизни,  
Терзаемый какой-то тайной мукой,  
Сошел он скоро в раннюю могилу.

Шиллер Ф. (Собр. соч. М., 1955. Т. 1. С. 196 сл.)

Египтяне считали себя родственниками греков, так как, согласно мифам, потомки Зевса и Ио были братья Египет и Данай, сыновья и дочери которых насильственно должны были вступить в брак (*Эсхил*. Прометей прикованный 846—869). См. также: т. 1, Менексен, прим. 45. — 426.

<sup>20</sup> *Фороней*, согласно мифам, сын аргосского царя Инаха и океаниды Мелии (*Аполлодор* II 1, 1); по мнению Павсания (II 15, 6), он «первый соединил людей в общество, а до тех пор они жили разобщенно, каждый сам по себе. И то место, где они впервые собрались,

было названо городом Форониконом». Правда, страна Фороней затем была, согласно Павсанию (II 16, 1), названа уже по имени его внука Аргоса. Ниоба — здесь дочь Фороней от нимфы Теледики (Аполлодор II 1, 1) и первая смертная супруга Зевса, родившая от него сыновей Аргоса и Пеласга (там же II 1, 2 = A fr. 25 FGH; см. также: Государство II, прим. 35), Девкалион, сын Прометея и Климены, и его жена Пирра были единственной парой людей, спасшейся от потопа, посланного Зевсом на преступный человеческий род (Овидий. *Метаморфозы* I 246—380). Из камней, брошенных Девкалионом и Пиррой, на земле вновь появились люди (там же, 381—415). Девкалион и Пирра являются родоначальниками нового поколения людей — эллинов, названных так по имени их сына Эллина и сменивших более древних потомков Фороней и его внука Пеласга — пеласгов. Фукидид, указывая на разобщенность греков до Троянской войны, справедливо замечает (I 2, 3), что «Эллада во всей совокупности и не носила еще этого имени», что «такого обозначения ее вовсе и не существовало раньше Эллина, сына Девкалиона, но что название ей давали по своим именам отдельные племена, преимущественно пеласги».

Идея смены поколений и племен Древней Греции мифологически нашла свое отражение в мифах о потопе, трижды опустошавшем страну. Согласно схоластику, первый потоп произошел при аттическом царе Огиге, второй — при Девкалионе и третий — при царе Дардане. Мифам о потопе с особой разработкой истории Девкалиона посвящена книга: *Usener H. Die Sintfluthsagen. Bonn, 1899*. Древность пеласгов как догреческого этнического субстрата засвидетельствована современной наукой, хотя иногда их влияние чрезмерно преувеличивается (см., например, *Windekens V. Le Pélasgique. Louvain, 1952*, а также этимологические исследования А. Карнуа (Carouy)). — 426.

<sup>21</sup> Плутарх сообщает (Солон XXVI), что Солон беседовал в Гелиополе с Псенофисом, а в Саисе — с Сонхисом — «самыми учеными жрецами». — 426.

<sup>22</sup> Историю Фазгона, сына Гелиоса и Климены, см. в «Метаморфозах» Овидия (II 1—328). Прагматическое толкование этого мифа египетским жрецом (см. ниже, 22de) несколько напоминает ранних античных логографов (Гекатей, Эфор) и как бы предвещает собой широко распространенный в поздней античности так называемый швемеризм (например, у историка Диодора Сицилийского, I в.), получивший свое название от историка Евгемера, возведшего в принцип истолкование мифов как чисто исторических фактов. — 426.

<sup>23</sup> Принято улучшение текста Дж. Кука Уилсона (J. Cook Wilson). О неизбежности мировых катастроф и гибели в связи с этим культурных традиций, ремесел и наук (22c) Платон пишет также в «Законах» (III 676a — 678b). — 426.

<sup>24</sup> Имеется в виду Афина (см. прим. 19). — 428.

<sup>25</sup> Один из первых царей Аттики, Эрихтоний, родился (по рассказу мифографа Гигина) от семени бога *Гефеста*, упавшего на землю (Гею), когда этот бог безуспешно домогался Афины. Весь нижеследующий рассказ египетского жреца имеет в виду историю основания Афин богиней Афиной и ее покровительство Аттике. См. также: т. 1, Менексен, прим. 45. — 428.

<sup>26</sup> Египет считался в древности частью Азии. — 428.

<sup>27</sup> *Геракловы столпы* — Гибралтар. — 429.

<sup>28</sup> Так древние называли Африку. — 429.

<sup>29</sup> *Тиррения*, или Этрурия, — область в Средней Италии, у побережья Тирренского моря. — 429.

<sup>30</sup> *Трофеи* воздвигались из отнятого у врага оружия (см., например: *Плутарх. Аристид XX*). — 429.

<sup>31</sup> *Атлантида* — легендарная страна, главным источником сведений о которой являются два диалога Платона — «Тимей» и «Критий». Существование этого богатого и цветущего государства, а также его исчезновение в связи с мощной геологической катастрофой были предметом споров еще со времен античности. Среди античных авторов были скептики, например известный историк и географ Страбон, критиковавший философа Посидония за его мнение, что «история об острове Атлантида, возможно, не является выдумкой» (II 3, 6). Плиний Старший в своей «Естественной истории» упоминает среди земель, погруженных в море, «огромное пространство» Атлантиды, «если верить Платону» (II 92). Неоплатоник Лонгин (III в. н. э.) не считал этот рассказ у Платона излишним, но признавал его лишь в качестве некоего, мы бы сказали, литературного отступления, или обрамления (Procl in Tim. 204, 18—24), хотя неоплатоники Порфирий и Ямвлих видели в изложении Платона полное единство с намерением всего диалога (Ibid. 24—29). Среди платоников и неоплатоников стало традицией признавать достоверность истории, созданной основателем Академии, причем достоверность, имеющую глубокий символическо-философский смысл. Непосредственный ученик Платона и комментатор «Тимея» Крантор принимал рассказ Платона об Атлантиде за подлинный факт истории (Ibid. 75, 30—76, 2). Для самого Прокла является вполне достоверным рассказ некоего безвестного Маркелла (которого, впрочем, Прокл, может быть, путает с современным ему географом Маркианом из Гераклеи Понтийской) в сочинении «Эфиопики» о громадном острове, некогда существовавшем в Атлантике, посвященном Посейдону и сохранившемся в памяти жителей другого большого острова в океане, также связанного с именем Посейдона (Ibid. 177, 10—21). Другие неоплатоники, не отрицая исторического факта существования Атлантиды, видят в этом рассказе «образы» противоположностей, предсуществовавших «во всем», в универсуме (имеется в виду борьба афинян и атлантов).

Сведения о спорах вокруг Атлантиды в средние века и до начала XIX в. см. в кн.: *Martin H. Etudes sur le Timée de Platon*. Paris, 1841. Т. 1. P. 257—333. Новейшие зарубежные работы об Атлантиде: *Silbermann O. Un continent perdu. L'Atlantide*. Paris, 1930; *Saint-Mighel L. Aux sources de l'Atlantide Etat actuel de la question atlanéene avec la traduction des textes platoniciens*. Bourges, 1953; *Sprague de Camp L. Lost continent. The Atlantis theme in history science and literature*. New York, 1954; *Галанопулос А. Г., Бэкон Э. Атлантида. За легендой — истина*. М., 1983. — 430.

<sup>32</sup> О большом количестве *ила* по ту сторону Геракловых столпов сообщает Аристотель (Метеорологика I 354a 22), а также Теофраст (Hist. plant. IV 6, 4 // *Theophrasti opera...* / Ed. F. Wimmer. Т. I—III. Lipsiae, 1854—1862. Т. I). — 430.

<sup>33</sup> Здесь имеются в виду идеи, изложенные в диалоге «Государство». — 431.

<sup>34</sup> Для Платона *космос* — это прежде всего вращающееся *небо* (см. преамбулу, с. 605). По традиции пифагорейцев, космос означает не только небо, но вообще Вселенную. Гераклитовский космос — это «мировой порядок», «тождественный для всех» (B 30), причем в отличие от Платона этот мировой порядок «не создал никто ни из богов, ни из людей» (там же). Об истории термина «космос» см.: *Cron Chr. Zu Heraclitus* («Philologus»). 1899. N 47. S. 209—234, 400—425, 599—617), а также: *Kerschenssteiner J. Kosmos*. München, 1962, хотя в этих работах делается основной упор на досократиков. Сравнение плато-

новского космоса с космосом атомистов и пифагорейцев дано В. Кранцем (*Kranz W. Kosmos. Bonn, 1958. S. 43—54*). История космоса как макрокосма в его взаимоотношении с человеком как микрокосмом представлена у В. Шадевальда (*Schadewaldt W. Das Welt-Modell der Griechen: Neue Rundschau. 1957. N 68 = Schadewaldt W. Hellas und Hesperien. Zürich, 1960. S. 426—450*).— 432.

<sup>35</sup> Творец (ποίητής) и родитель (πατήρ) — наименования, характерные для античного мышления, начиная с грубой архаической мифологии и кончая утонченными формами поздней философии. Творец в своем прямом, первоначальном значении — это «делатель» вообще (ποιέω — «делаю»), и в этом смысле он равнозначен *демиургу* («ремесленнику», «мастеру», «строителю»), причем функции его распространяются на самые широкие сферы труда, ремесла, поэзии, искусства, науки, прорицания, жречества и т. д. и никогда не ограничиваются узкорелигиозной теорией и практикой.— 432.

<sup>36</sup> Для Платона несомненна истинность вечного бытия и его познания, что противопоставляется текучему и смутному рождению, принятому на веру.— 433.

<sup>37</sup> Ср.: Государство VII 531d.— 433.

<sup>38</sup> Здесь чувствуется принципиальное отличие доброго (*благого*) демиурга у Платона от богов архаической мифологии и примитивной веры. Эти боги апеллируют к силе, страху и ужасу, будучи и сами ужасными, страшными. Таковы не только все чудовища теогонического процесса, как, например, сторукие киклопы, титаны, Тифон, потомство Тифона и Ехидны (*Гесиод. Теогония 139—156, 233—239, 270—336, 820—835*) и т. д., но и обобщенно-символические образы Силы, Ужаса, Страху, Раздора, Обмана, Мести, свидетельствующие о постепенной трансформации мифологического восприятия ужасов жизни древнего человека в абстрактные понятия.— 433.

<sup>39</sup> Ср. учение Анаксагора об упорядочивающем все Уме. См.: т. 1, Горгий, прим. 18.— 434.

<sup>40</sup> Учение о мире чувственном и мире мыслимом находим уже у досократиков, которые признавали истинно сущее, умопостигаемое, и мнимо существующее, чувственное (28 В 1 Diels). См.: т. 2, Парменид, прим. 11 и 27. Анаксагор тоже предполагал «некоторое двойное устройство мира, одно — умственное, другое — чувственно воспринимаемое, отдельное от первого» (В 14 Diels).— 434.

<sup>41</sup> Единство мира, несмотря на его видимое разнообразие, о котором говорит Тимей, издавна нашло свое выражение в учении элеатов о Едином: у Парменида («умопостигаемое, единое бытие и множество вещей», 28 А 24 Diels), у Мелисса («существует только единое», В 8 Diels) и у Зенона («сущее не может быть множественным, вследствие того что в сущем вовсе нет единицы, множество же есть совокупность единиц» (А21 Diels). См. также: т. 2, Теэтет, прим. 48; Софист, прим. 24.— 435.

<sup>42</sup> *Огонь и земля* (согласно Платону, «основные роды») — «элементы», «начала», типичные для учений античных натурфилософов. Отметим, что, по Платону, сущностью огня является не столько его физическая природа, сколько его зрительная предметность, так же как для земли характерна осязаемая предметность. О разных соотношениях «начал» бытия см.: т. 2, Софист, прим. 23. См. также: Лосев А. Ф. Эстетический смысл греческих натурфилософских понятий периода ранней классики. Киев, 1966 (Тезисы доклада на III Всесоюзной конференции по классической филологии). Четыре «элемента» в раннеклассической натурфилософии также рассмотрены у А. Ф. Лосева (Лексика древнегреческого учения об элементах // Вопросы филологии. М., 1969).— 435.

<sup>43</sup> Взаимоотношения элементов, которые устанавливаются здесь Платоном, являются не чем иным, как геометрическими пропорциями. Платоновское учение о пропорциях всегда имеет телесно-материальную основу (в данном случае — тело космоса), т. е. базируется на отождествлении геометрического и физического тела. Для геометрической пропорции между плоскими фигурами («без глубины») достаточно одинаковых средних членов, а трехмерные тела нуждаются в двух разных средних членах. О геометрическом строении космоса см. в кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 615—620. — 435.

<sup>44</sup> Сферическое тело, согласно античным мыслителям, всегда наиболее совершенно. Поэтому у Ксенофана божество шарообразно, а Демокрит считает, что «бог есть ум в шарообразном огне»; шарообразны земля у Анаксимандра и космос пифагорейцев; частицы Левкиппа, более плотные по своему составу, образуют «некоторое шарообразное соединение» или «систему» (А 1, 74; В 1а Diels). — 436.

<sup>45</sup> Платоновский *самодовлеющий* (αὐτάρκης) космос в виде живого организма (32d — 34a) близок по своей структуре и замыслу пифагорейскому космосу, тоже состоящему из соотношения четырех элементов — огня, воды, земли и воздуха. Этот космос — одушевленный (ἔμφυχον), умный (νοητόν), сферический (σφαιροειδής) (58 В 1а Diels), а значит, и совершенный. «Самодовление» как термин у досократиков в философском смысле встречается лишь однажды — у Демокрита, который называет самодовлеющей природу (68 В 176 Diels). Зато послеплатоновская эллинистическая философия киников и стоиков широко использует это понятие в своем учении о независимости человека от внешних благ, которые надо искать в себе самом. — 436.

<sup>46</sup> Здесь упоминается только один, главный вид движения, свойственный самодовлеющему, ни в чем не нуждающемуся живому организму, в то время как созданные впоследствии одушевленные существа, находящиеся в зависимости от окружающего мира, имеют все *шесть родов движения*. Ниже в «Тимее» (43b) упоминаются движения вперед, назад, направо, налево, вверх и вниз, связанные с развитием деятельности органов чувств живых существ. Цифра «семь» в данном случае, возможно, имеет некий символический смысл, что не помешало Аристотелю в «Метафизике» посмеяться над этой страстью к мистике числа «семь» (XIV 6, 1093a 13—15), заметив при этом, что числа не могут быть причиной вещей и что важно не само число, а соотношение чисел. Что же касается *единообразного вращения космоса в одном и том же месте*, то это не что иное, как круговое движение вечного бытия в самом себе, движение, не знающее пространственных перемен и не зависящее от перемены места, космос не стареет и не становится, но он есть, т. е. он неподвижно покоится в вечности (ср.: Аристотель. Метафизика XII 7, 1072b 3—10). — 437.

<sup>47</sup> Душа космоса находится в его центре. Ср.: т. 1, Кратил, прим. 41. — 437.

<sup>48</sup> Душа космоса мыслится старше тела. — 437.

<sup>49</sup> Душа создается из смешения вечной сущности и той, что подвержена времени, т. е. той, которая потом воплотится в бесконечности рожденных тел. Они объединяются третьей, связующей их сущностью, а также имеют еще и причину смешения, которой в данном случае является демиург. Вся эта структура души космоса находит себе аналогию в рассуждениях Платона в диалоге «Филеб», где идет речь о смешении предела и беспредельного в некую смесь с помощью особой причины смешения. — 437.

<sup>60</sup> Разделение целого тела космоса можно понять, только учитывая связь Платона с пифагорейской традицией символики чисел. Платон берет здесь две последовательности чисел: 1, 3, 9, 27 и 2, 4, 8, имеющих чисто телесный смысл, считая, что 1 есть абсолютная неделимая единичность, 3 — сторона квадрата, 9 — площадь квадрата, 27 — объем куба с ребром, равным 3. Таким образом, данная последовательность чисел выражает категории определенности, т. е. тождество физического и геометрического тел. Но так как космос не есть только определенное бытие, он включает в себя становление иного, неопределенного, текучего, которое тоже выражается через ряд чисел: 2, 4, 8 и помещается в общем ряду, чередуясь с числами, выражающими определенность. Таким образом, единое целое космоса составляет ряд: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, где совмещается единораздельность единого (одного) и иного, тождества и различия, прерывного и непрерывного, создающая трехмерное тело космоса. С точки зрения Платона, это и есть структура всех сфер, составляющих космос: если считать Землю находящейся в центре, то 1 — это самая близкая к Земле сфера Луны, 2 — сфера Солнца, 3 — Венеры, 4 — Меркурия, 8 — Марса, 9 — Юпитера, 27 — Сатурна (см. рис. 5; здесь кроме Луны и Солнца подразуме-

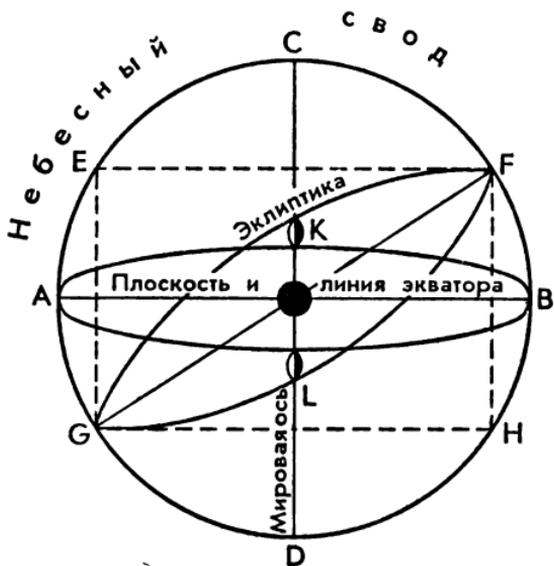
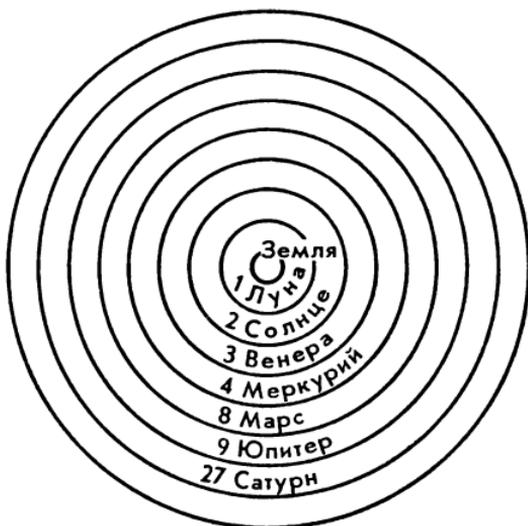


Рис. 4

ваются те 5 планет, которые были известны в античности). См. также ниже, 38cd. Между числами данного космического семичлена существуют некие пропорциональные отношения, которые можно выразить, заполнив промежутки между указанными числами. Это можно сделать, только учитывая наличие трех типов пропорции (по нашей терминологии, прогрессии) — арифметической (1,  $1\frac{1}{2}$ , 2), геометрической (1, 2, 4) и гармонической (1,  $\frac{1}{3}$ , 2). Эти пропорции (прогрессии) соответствуют пифагорейскому учению о количественных отношениях музыкальных тонов; таким образом, космос Платона весь строится по принципу музыкальной гармонии (подробно об этом см. в кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 607—615). Кроме того, надо сказать, что вся космическая пропорциональность покоится на принципе золотого деления, или гармонической пропорции, когда целое так относится к большей части, как большая часть относится к меньшей. О разделении косми-

Р и с. 5



ческого семичлена см. в кн.: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. С. 202 (таблица). — 438.

<sup>51</sup> Действия демиурга можно представить себе следующим образом. Вся образовавшуюся массу он делит и складывает так, что получает плоскости экватора и солнечной эклиптики, которые пересекаются под наклонным углом (согласно современному представлению,  $23^{\circ}27'42''$ ) в точках равноденствия, вращаясь вокруг мировой оси, причем внешняя плоскость экваториальная, а внутренняя эклиптическая. Обе же они в свою очередь обхвачены небесным сводом, по кругу которого происходят их движения. Внешняя плоскость обнимает внутреннюю, управляет ею и идет в *правом* направлении, т. е. с востока через запад снова на восток, так как всякое рождение и начало связано по античной традиции с правой стороной, с востоком, и знаменует собой природу благого, истинного, *тождественного*. Эклиптика же вращается внутри, *справа налево*, т. е. с запада через восток снова к западу, и означает природу *иного*, изменчивого, неразумного. Движение экваториальной плоскости Платон называет *движением вдоль стороны прямоугольника*, а движение плоскости эклиптики — *движением вдоль диагонали того же прямоугольника*. Собственно говоря, это не что иное, во-первых, как движение экваториальной плоскости вокруг мировой оси по прямому направлению вправо, выраженное при помощи мысленно вписанного в небесный свод прямоугольника, две стороны которого параллельны поперечнику экватора (см. рис. 4). *Во-вторых*, это движение эклиптики под углом влево, вдоль диагонали мысленного прямоугольника, т. е. вдоль поперечника эклиптики, а значит, движение не прямое, иррациональное. Движение экваториальной плоскости, *тождественное себе* и пребывающее в самом себе, а значит, по Платону, разумное, имеет перевес, являясь единым и неделимым. Движение эклиптики, изменчивое и постоянно стремящееся к *иному*, демиург делит на семь неравных кругов, которые, как видно из дальнейшего изложения (38cd), и являются сферами планет.

Вращение планетных сфер неравномерно. Ниже (38d) Платон указывает, что меньшие сферы имеют большую скорость и наоборот. Однако три сферы, а именно Солнца, Венеры («Утренняя звезда») и Меркурия («Гермесова звезда»), имеют одинаковую скорость.

Сатурн, Юпитер, Марс и Луна врачаются с неодинаковой скоростью, хотя и не изменяют порядка своего неравномерного движения, на что указывал позднее Цицерон (О природе богов II 20). — 438.

<sup>52</sup> Таким образом, космическая душа (см. 36d — 37c) у Платона мыслится не абстрактно, а в связи с конкретным строением космоса. — 439.

<sup>53</sup> Следует отметить, что тезис Платона о слове, находящемся в душе и изрекаемом ею, положи началу глубокому и развитому стоическому учению об «имманентном слове» (λόγος ἐνδιάθετος) и «слове изреченном» (λόγος προφορικός), например, у Хрисиппа (fr. 135, 223 SFV II). — 439.

<sup>54</sup> Время и вечность у Платона несоизмеримы. Время только некое движущееся подобие вечности (см. 38a), ибо все рожденное (демиург рождает мировую материю, а значит, и время) не причастно вечности, имея начало, а значит, и конец, т. е. оно было и будет, в то время как вечность только есть. — 440.

<sup>55</sup> Демиург рождает Солнце, Луну и пять других светил. Мы находим здесь у Платона геоцентрическую систему космоса. Однако Коперником была установлена известная нам гелиоцентрическая система. Кроме того, Платону, как и всей античности, неизвестны были Уран (открыт в 1781 г.), Нептун (в 1846 г.) и Плутон (в 1930 г.).

О названиях планет Платон подробно говорит в «Послезаконии» (987b — d), где перечисляет Утреннюю звезду, носящую имя Афродиты (Венера), звезду Гермеса (Меркурий), звезду Зевса (Юпитер), звезду Кроноса (Сатурн), звезду Ареса (Марс) с красноватым оттенком. Имена богов впоследствии стали означать самые планеты. Однако в греческой традиции были также названия планет, соответствующие их внешнему виду и указывающие на интенсивность излучаемого ими света: Сатурн назывался «Светящийся», Юпитер — «Сияющий», Марс — «Огненный», Венера — «Несущая свет» или «Вечерняя», Меркурий — «Блестящий». — 441.

<sup>56</sup> Относительно движения иного, пересекающего движение тождественного, см. прим. 51 и рис. 4. Именно эти два типа движения создают движение планет вокруг своей оси («тождественное») и вокруг земли («иное») в противоположных направлениях, что и придает этому движению в целом спиралевидную форму. Сферы и масса планет обратно пропорциональны их скорости, поэтому Сатурн движется медленнее, а Луна быстрее остальных планет и движение Луны обгоняет также прохождение Солнца по эклиптике, хотя по внешним наблюдениям она отстает от Солнца, так как в один и тот же промежуток времени совершает движение по эклиптике 12 раз, а Солнце только один. — 441.

<sup>57</sup> Здесь демиург зажигает свет Солнца, в то время как, по Эмпедоклу, сияние возникает около земли «вследствие отражения небесного света» (В 44 Diels). — 441.

<sup>58</sup> Ср. у Гесиода в «Теогонии» о «черной Ночи», рожденной из Хаоса и родившей вместе с Эрбон «сияющий День» (123 сл.). Примечательно, что у Гесиода Ночь порождает День в виде своей противоположности. По Пармениду, все вообще состоит из света и ночи (В 9, 1 Diels). — 441.

<sup>59</sup> В ориг. ἐδέαι. — 442.

<sup>60</sup> Боги в «Тимее» Платона созданы из огня. В античности существовала традиция, объединяющая их с эфиром, т. е. тончайшей огненной материей. Во всяком случае у Гомера и Гесиода боги живут в эфире (Ил. II 412, IV 166, XV 610; Од. XV 523; Труды и дни 18). Для Платона эфир и огонь — разные элементы (Послезаконие 981c), хотя в эфире присутствует «огненность». Из чистого огня Платон

создает высших богов; из эфира — видимые живые существа, а именно божественный род; из воздуха и воды — полубогов, демонов, зримых и незримых; людей и животных — из земли (там же, 984b — e). — 442.

<sup>61</sup> В средневековых космических системах наиболее совершенные звезды — неподвижные; например, в «Божественной комедии» Данте они составляют так называемое седьмое небо. Правда, в системе Данте было еще «десятое небо» — эмпирей (т. е. «огненное»), которое находится уже вблизи самого бога, источника высшей любви и блага. Со времен пифагорейцев, Аристотеля и Эратосфена неподвижные звезды изображались объемлющими все семь планетных сфер. — 442.

<sup>62</sup> Имеются в виду существовавшие в древности наглядные модели Вселенной. Ср.: т. 4, Письма II 312d. — 443.

<sup>63</sup> Здесь дается родословная богов и титанов, песколько отличная от традиционной теогонии Гесиода, где Тетия, Океан, Кронос и Рея — все дети Урана и Геи (126—138), а Форкий — сын Понта и его матери Геи (237 сл.). — 443.

<sup>64</sup> Три смертных рода: обитатели воздуха, воды и суши. — 443.

<sup>65</sup> Подражание здесь предполагает более слабую степень эманации божественной сущности. — 444.

<sup>66</sup> Т. е. перенестись на подобающие тела; последние сотворены, следовательно, живут во времени, т. е. являются орудиями времени. Образ души, подобной колеснице, известен хорошо из «Федры» (245c — 249d). См. также: т. 1, Горгий, прим. 80 (с. 810). Законы рока, о которых здесь идет речь, соответствуют установлениям Анапки, Адрастеи, Немесиды, Дики (см. там же). Представление о том, что каждая душа имеет свою звезду, в христианском средневековье было широко распространено как представление, что каждая душа имеет своего ангела-хранителя. — 444.

<sup>67</sup> Здесь дается обоснование теории перевоплощения душ как своеобразного наказания, состоящего в непрерывном рождении души в мир, что уже само по себе приобщает ее к миру времени, текучести и смерти. В этом перевоплощении лучшей природой мыслится мужская; женская же присуща второму рождению и дается даже как наказание (42a, c). См. также: т. 1, Горгий, прим. 80. — 445.

<sup>68</sup> Посев душ: ср. в греческой мифологии историю спартов (σπαρτός — «посеянный»), рожденных из посеянных зубов дракона (Павсаний. Описание Эллады IX 10/Пер. С. П. Кондратьева. Т. I—II. М., 1938—1940; Аполлодор III 4, 3—5). Об орудиях времени см. прим. 66. — 445.

<sup>69</sup> О сотворении человеческого рода см.: т. 1, Протагор, прим. 31. Эмпедокл (B 62 Diels) сообщает, что из воды и земли под воздействием огня появились первые, еще не разделенные на мужчин и женщин формы. См. также: т. 2, Пир, прим. 56. — 445.

<sup>70</sup> Здесь отдельные тела разделены на те же сферы и имеют те же самые связующие члены, что и само тело космоса. Однако их материальная и смертная сущность мешает слаженному и гармоническому движению, характерному для космоса (см. прим. 50). — 445.

<sup>71</sup> См.: т. 1, Горгий, прим. 80. — 447.

<sup>72</sup> Натурфилософы, как, например, Эмпедокл, говоря о формировании первых живых тел, подчеркивали первоначально хаотическое и уродливое соединение их частей под воздействием Любви. Однако все то, что «возникало для какой-нибудь цели», уцелело, так как «соединилось надлежащим образом» (B 61 Diels). Все остальное было обречено на гибель. По Платону, первые тела, созданные богами, задуманы по высшему образцу и в высшей степени целесообразны; поэтому здесь с самого начала исключены уродливые сочетания. — 447.

<sup>73</sup> Механизм зрения Платон объясняет еще по старой традиции досократиков истечением тончайшей материи. См.: т. 2, Федр, прим. 36,37. — 449.

<sup>74</sup> Обычно эти стихи относят к «Финикиянкам» Еврипида (ст. 1762). — 450.

<sup>75</sup> Здесь выражено твердое убеждение Платона, не раз высказанное им в «Государстве» и «Законах», о пользе музыки в жизни общества и образовании юношества. — 450.

<sup>76</sup> *Необходимость*, вершительница судеб богов, космоса и душ (см.: т. 2, Пир, прим. 63), здесь, в «Тимее», действует целесообразно только в союзе с умом, будучи сама по себе лишь «движущей силой для тел», как ее назвал Прокл (II 206, 10—16 Kroll), так как высшее начало — это сам демиург. — 450.

<sup>77</sup> См.: т. 1, Кратил, прим. 85. — 451.

<sup>78</sup> *Первообраз* — вечный и тождественный себе, интеллигибельный мир. Мир видимый, рожденный и осозаемый чувствами подражает высшему образцу; см. 27d — 29b. — 451.

<sup>79</sup> *Восприимчива и кормилица* — это материя, так как через нее высшие идеи реализуются в мир чувственных феноменов и она же «вскармливает» все живое. — 452.

<sup>80</sup> Здесь Платон говорит о круговороте первоэлементов (по Платону — основных «родов»), диалектику которого выразил еще Гераклит: «Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля — смертью воды» (В 76 Diels). — 452.

<sup>81</sup> Платон разделяет неизменяющую сущность предмета (*нечто, то, это*) и его качества (*такой*), которые изменяются и переходят в другие качества. — 453.

<sup>82</sup> *Треугольник* по античной традиции — одно из формообразующих тел (см. ниже, 53c). О *мгновении*, в которое *одно* переходит в *иное*, см.: т. 2, Парменид, прим. 24 и 25. — 453.

<sup>83</sup> См. прим. 79. «Мать», «бесформенная», «незримая», «всеприемлющий вид», «принимающая любые оттиски» — всё это, по Платону, первичная материя. Платоновская материя резко отличается от материи досократиков, которая тождественна природе, наделена качествами, лишена пустоты, устойчива. Так же резко отличается платоновское понимание материи и от ее понимания у стоиков и орфиков, где материя, или природа, является активной силой, «художницей», «демиургическим началом», «творческим огнем». (fr. 172, 599, 171 SVF I; 217, 1134 SVF II).

Хотя орфики, говоря о материи (X Quandt), именуют ее так же, как и Платон, «кормилицей», «матерью», она, как и у досократиков, наделена у них качествами, т. е. она «конечная» и «бесконечная», «круглая», «вечная», «всетекущая», «несущая движение», «плодоносная», «нетленная», «перворожденная», в то время как платоновская материя абсолютно бескачественна; она вечно становится и меняется, ибо вечным, самоудовлетворенным (см. прим. 45) и самотождественным бытием у Платона обладает только космическая душа. — 454.

<sup>84</sup> О знании (здесь — *уме*) и об *истинном* (правильном) *мнении* см.: т. 1, Менон, прим. 44 и т. 2, Теэтет. — 455.

<sup>85</sup> *Образ* и *число* наряду со строем и мерой — важнейшие категории античной философии, причем вторая пара характерна для гераклитовцев, а первая — для пифагорейцев с их геометрическими фигурами. — 456.

<sup>86</sup> См. прим. 43. — 460.

<sup>87</sup> См. прим. 80. — 461.

<sup>88</sup> См. 57cd. — 462.

<sup>89</sup> См.: Государство, кн. X, прим. 24. — 463.

<sup>90</sup> Выражение, смысл которого неясен, так как в рукописях есть разночтения. Может быть, имеется в виду лава или базальт. — 465.

<sup>91</sup> У Гомера, например, соль именуется «божественной» (Ил. IX 214). — 465.

<sup>92</sup> Игра слов: κερματίζω — делить на мелкие части, *расщеплять*; θερμόν — тепло, жар. — 467.

<sup>93</sup> Зависимость ощущения вкуса от формы частиц подробно разработана у поэта Лукреция (О природе вещей II 308—477), использовавшего учение древнегреческих атомистов. — 472.

<sup>94</sup> Представление Платона о *цвете и сочетании* цветов основано на учении о стягивании и разрежении цвета, понимаемого как трехмерное тело с его телесными пластическими функциями. Подробно обо всем этом см. в кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ, Платон. С. 582—590. — 474.

<sup>95</sup> Образ смертной части души в виде *зверя у кормушки* в своем логове (возможно и другое толкование: «скотина у кормушки») можно сравнить с образом души как «пестрого и многоглавого зверя», данным в «Государстве» (IX 588b — d). — 477.

<sup>96</sup> Древние придавали *печени* очень важную роль в жизни человеческого организма. У Гомера, например, она мыслилась одним из средоточий жизни. Так, Гекуба жаждет умертвить Ахилла, вонзившись зубами в его печень (Ил. XXIV 212—214). В языке зависимость настроения человека от состояния печени выразилась также в том, что «гнев» именовался «желчью» (χολή), а гневный человек — «желчным» (χολωτός). — 477.

<sup>97</sup> Ср.: т. 1, Ион; см.: т. 1, Менон, прим. 46. — 478.

<sup>98</sup> Ср.: «Познай самого себя» (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 24). — 478.

<sup>99</sup> Имеются в виду *кости* головы и грудной клетки. — 481.

<sup>100</sup> Сравнение из области орошения садов находим у Гиппократов: «Что земля для деревьев, то желудок для животных: он и питает, и согревает, и освежает; освежает, когда пуст, согревает, когда наполнен» (О влагах I 11 // Сочинения / Пер. В. И. Руднева. Т. 2. М., 1944). — 483.

<sup>101</sup> На взаимоотношениях скорости *движения* и высоты *звука* подробно останавливается Аристотель при изучении голосов животных (De gener. animal. V 7). — 486.

<sup>102</sup> *Гераклейский камень* — магнит; см.: т. 1, Ион, прим. 12. — 487.

<sup>103</sup> Тело любого живого существа понимается в «Тимее» как замкнутая система микрокосма, соответствующая системе вселенского движения в макрокосме. См. также прим. 34. — 488.

<sup>104</sup> Аристотель также отмечает «беспечальную смерть в старости», так как, пишет он, «освобождение души от уз становится совершенно нечувствительным» (De respirat. 479a 20—23). — 488.

<sup>105</sup> *Флегма* — слизистое выделение. — 489.

<sup>106</sup> Имеются в виду судороги и корчи. *Тетанус* — от глагола τείνω («потягивать», «напрягать»), *опистотонус* (ὀπισθότονος) — букв. «натянутый назад», т. е. стягивание назад членов (корчи). — 491.

<sup>107</sup> Имеется в виду эпилепсия. — 492.

<sup>108</sup> Здесь — типичное для классической эстетики представление о соразмерности в *прекрасном*, чуждое эстетизации иррационального, безобразного и ужасного, характерной для европейского романтизма. О категории меры в античной эстетике см.: Лосев А. Ф., *Шестаков В. П.* История эстетических категорий. М., 1965. С. 13—27. — 494.

<sup>109</sup> О гимнастическом и мусическом воспитании очень много говорится в «Государстве». См. также: т. 1, Критон, прим. 13; Протагор, прим. 38. — 495.

<sup>110</sup> Ср. прим. 83. — 496.

<sup>111</sup> *Очищение* («катарсис»): здесь употреблен тот же термин, который Аристотель применяет для выражения следствия трагического действия — эстетического, этического и даже физиологического очищения человека от страданий (Поэтика VI 1449b 28). — 496.

<sup>112</sup> Гесиод в «Трудах и днях» рассказывает, что после своего ухода из жизни люди золотого века стали «благостными демонами», которые «волей великого Зевса людей на земле охраняют, зорко на правые наши дела и неправые смотрят» (121—124). — 497.

<sup>113</sup> По Платону, прикоснуться к истине и обрести бессмертие и блаженство может только философ, вечно стремящийся к познанию мудрости и высшему благу. Это, собственно, и является центральной мыслью его «Государства». — 498.

<sup>114</sup> Чтение *образ бога умопостигаемого* (νοητοί) основано на том, что Барнет следует рукописной традиции *F* и *Y* вопреки чтению «образ бога творящего» (ποιητοί) по рукописям *A* и *P*. В диалоге космос как чувственный бог имеет образец в виде бога мыслимого. Эта идея подтверждается автором сочинения «Тимей Локрский о душе, космосе и природе» (судя по языку — дорийцем) в его рассуждении о космосе, который «был создан некогда по лучшему образу эйдоса нерожденного, вечного и мыслимого» (см.: Plato Dialogi / Ed. Hegmann. Lipsiae, 1922. IV 105a). В «Эннеадах» Плотина (VI 2, 22 sqq. Diehl) есть выражение «явления» (ἰνδάλματα) в качестве образа мыслимого, а не творящего бога, т. е. Плотин, как и Платон, противопоставляя бога мыслимого и бога чувственного, вместе с тем четко разделяет понятие мыслимого и творящего божества. Возможно, что разночтение рукописей *A* и *P* возникло не раньше IV в. н. э. — 500.

## КРИТИЙ

### ИДЕАЛИЗАЦИЯ СТАРИНЫ

«Критий» — одно из последних произведений Платона. Значительная часть этого диалога либо утеряна, либо недописана самим Платоном, причем эта часть являлась бы самой интересной. Формально «Критий» есть прямое продолжение «Тимея», потому что в «Тимее» (25e — 27b) Критий обещает рассказать о древних афинянах как о народе, который вполне соответствует идеалам «Государства». Вспомним, что космология «Тимея» давала обоснование идеальному государству. Идеальному осуществлению этого государства и посвящается диалог «Критий».

### КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

#### I. Вступление (106a—108e)

1. Связь с диалогом «Тимей» (106a — 107b).
2. Подражание как художественный метод изложения теории идеального государства (107b — e).
3. Просьба рассказчика о снисхождении и призыв богов на помощь (108a — e).

#### II. Рассказ о бывшей девять лет назад войне между Афинами и Атлантидой, островом по ту сторону Геркулесовых столпов, и идеализация древнеафинского строя (108e — 112e)

1. После упоминания о войне речь идет об Афинах как об уделе богов Гефеста и Афины Паллады (108e — 109d).

2. Идеальные черты древнего Афинского государства (109a — 111e): а) в нем ничего излишнего, а потому и отсутствует подробное повествование о героях, кроме имен самих героев (109d — 110b); б) общие качества мужчин и женщин, включая воинские (110bc); в) противопоставление воинов ремесленникам и земледельцам (110c); г) отсутствие у воинов частной собственности и общность всего для всех (110cd); д) идеальное географическое положение Афинского государства (110e — 111e).

3. Изображение самих Афин (112a — e): а) географические границы (112ab); б) местожительство сословий (112b); в) аскетизм и осуществленный идеал общности у воинов, неизменных по своему числу — 20 тысяч (112b — d); г) красота тела и добродетелей, а также справедливость и всеобщая слава (112e).

### III. Изображение Атлантиды со ссылкой на Солона и египетских жрецов (113a — 121c)

1. Вводные замечания (113a — c).

2. Происхождение жителей Атлантиды от брака Посейдона и смертной женщины Клейто (113cd).

3. Устройство острова Посейдоном и первые цари острова во главе с Атлантом. Дети Посейдона (113e — 114d).

4. Природные богатства и изобилие Атлантиды (114d — 115b).

5. Топография главного города (115c — 117e).

6. Изображение прочей страны (118a — 120d): а) топография страны и ее благоустройство; б) государственное управление на основе равноправия десяти царей; первенство рода Атланта, всеобщее равенство перед законом, даже царей, строжайший запрет всякого междоусобия (119c — 120d).

7. Постепенное вырождение «божественной» природы атлантов, потеря ими старинной добродетели и возникшая по этой причине необходимость возмездия со стороны Зевса (120 — 121c).

#### КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

1. Диалог «Критий» получает свой смысл только в связи с «Тимеем», где кратко говорится о той Атлантиде, которой должен быть посвящен целый диалог. Без контекста «Тимея» «Критий» является просто фантастическим рассказом или сказкой. Нигде не видно какой-нибудь идейной направленности этого диалога; остается неизвестным, почему философ взялся за эту тему. Но даже и в отношении сказки, когда речь идет о Платоне, вполне правомерен вопрос о ее философской, социально-политической и эстетической значимости.

2. Что касается *философского* значения «Крития», то, по-видимому, это идеализация тысячелетнего прошлого, которое преподносится здесь отнюдь не в наивном, сказочном духе, но с применением сложной рефлексии человека высокой цивилизации. Поэтому, хотя философские моменты рассеяны в «Критии» весьма скупо, все же можно сказать, что это реставрационная утопия, раскрашенная самым привлекательным образом. Одну такую реставрационную утопию мы уже имели в «Государстве» Платона, но там на первый план выдвигалось учение об идеях и с точки зрения этого учения устанавливались три общественно-политических сословия. В «Критии», правда, тоже говорится в отдельных местах о царях, воинах, ремесленниках и земледельцах, но эти сословия не рассматриваются в составе единой

философской теории и разговор о них поднимается более или менее случайно. Несколько более подробно говорится о сословии воинов — о мотивах их совместной жизни, о чертах их аскетизма (110cd). Но и эти подробности трудно связать с огромной и подробной теорией космоса, которая дается в «Тимее». Ясно, что Платон хотел идеализировать здесь старину, и притом очень отдаленную, в связи с историей как Афин, так и Атлантиды, но философская связь афинян с идеальным строем и с цветисто раскрашенной утопией остается все-таки неизвестной. Говорится о какой-то войне между афинянами и атлантами, но, что это за война, как она велась и какие цели себе ставила, понять из «Крития» невозможно. Притом и древние Афины и Атлантида объявлены идеальной страной, причем Атлантида расцвечена гораздо более ярко, чем Афины. Идеальный строй Атлантиды почему-то начинает портиться, в результате чего гибнет даже и сам остров. Но какая может быть порча в идеальном государстве? Впрочем, о возможной гибели идеального государства Платон говорит уже в диалоге, посвященном его построению (см. Государство VIII 546bc).

3. Так же трудно сказать что-нибудь определенное и о *социально-политическом* строе Атлантиды. Остров находится под ведением Посейдона, который и дает ему свои первые законы. Но о том, что это за законы, тоже ничего не говорится. По этим законам в Атлантиде правят десять царей, которые, по-видимому, связаны между собой, так как раз в несколько лет они собираются для обновления своего законодательства и для решения своих споров. Один царь, живущий в акрополе главного города, считается самым важным. Но в чем его преимущество в сравнении с другими царями, неизвестно. Поскольку о царях говорится здесь на каждом шагу и ни слова не говорится о народе, вероятно, здесь мыслится абсолютная монархия, может быть, типа восточных деспотий. Но разновидностей абсолютной монархии существовало в истории очень много, так что характеристика главного правителя Атлантиды как абсолютного монарха дает нам весьма немного. О рабах ничего не слышно. Правда, природа Атлантиды нарисована настолько щедрой, богатой, обильной, что, кажется, ничего не нужно и делать для использования природных богатств этой страны. Объединить все это в ясной форме с утопией государства очень трудно, хотя, как мы знаем из начала диалога, Критий собирает и иллюстрирует именно идеальный строй «Государства».

4. Зато особенно яркими чертами охарактеризована *художественная* сторона возделанной человеческими руками природы Атлантиды. Везде тут перед нами правильные круги и четырехугольники. Везде правильные и размеренные чередования земляных и водных кругов вокруг акрополя главного города. Тщательно расписываются мосты, каналы, стены, храмы, дворцы, их внешнее и внутреннее убранство, гимнасии, ипподромы, купальни всех видов — для царей, мужчин, женщин, лошадей, открытые и крытые, а также специально проведенные водные источники. Вся география Атлантиды изображена так, что становится понятным, откуда здесь берется вода (из тающих горных льдов), как она распределена по всей Атлантиде, где и как проведена морская вода. Словом, это чудо той древней техники, которая действительно существовала на Крите и в Микенах, как это показывают многочисленные раскопки. Везде на острове масса золота, серебра и вообще благородных металлов. Связать, однако, эту картину с крито-микенской культурой было бы слишком смелым предприятием ввиду полного отсутствия социально-политических моментов этой картины. Может быть, царская власть здесь походит несколько на власть египетских фараонов, но о фараонах мы знаем очень много, а о царях Атлантиды — почти ничего.

5. В конце концов ценность «Крития» заключается главным образом в том, что здесь перед нами весьма выразительный образец *художественного* творчества Платона. Все здесь удивительно красиво, симметрично, все пронизано геометрической размеренностью; природа здесь не только прекрасна, но и небывало обильна, а людям здесь ровно ничего не остается делать, как даром получать продукты природы. Правда, все это обилие и красота весьма существенно скрадываются другим: у Платона расписываются небывалые архитектурные и вообще архитектурные постройки, огромное количество каналов и мостов, для чего понадобились целые каменоломни. Спрашивается, кто же работал в этих каменоломнях и по чьему плану, по чьему приказу? Поэтому если присмотреться ближе, то вся эта удивительная красота и изощренное строительство на острове должны были, несомненно, потребовать огромных человеческих усилий. Но задавать вопрос о том, какова была социально-экономическая природа всего этого небывалого по своей красоте строительства, почти бесполезно.

Вероятно, все указанные нами выше недостатки изложения в «Критии» объясняются его незаконченностью. Конец мог бы быть даже в несколько раз больше того, что фактически дошло до нас от этого диалога. Все эти неясности и противоречия платоновской картины Атлантиды всегда вызывали разного рода гипотезы философского, художественного, социально-политического и даже геологического характера. Но об этих десятках или, может быть, сотнях разных гипотез говорить нам здесь было бы неуместно. Мы сошлемся только на один советский труд, по которому наш читатель может погрузиться во всю эту неразрешимую проблематику. Книга эта — *Жиров Н. Ф.* Атлантида. Основные проблемы атлантологии. М., 1964. Некоторая зарубежная литература по вопросу Атлантиды показана в прим. 31 к «Тимею».

---

Диалог «Критий» непосредственно примыкает к «Тимею». Здесь те же действующие лица: Сократ, Критий, Тимей, Гермократ (см. о них вступительные замечания к «Тимею»); тема диалога, намеченная в кратком рассказе Крития о легендарной Атлантиде (Тимей 20d — 25e), здесь оказывается в центре беседы. Диалог обрывается на самом интересном месте, когда боги, собравшись вместе, решают судьбу народа Атлантиды, впавшего в нечестие, и Зевс обращается к небожителям со своим словом. Вполне возможно, что смерть помешала Платону завершить этот диалог.

<sup>1</sup> Здесь имеется в виду тот демиург, который действовал в диалоге «Тимей». — 501.

<sup>2</sup> *Критий* был известен как поэт. Фрагменты его элегий — у Дильса, т. I, гл. XXII. Собеседники Крития именуются (108d) аристеями в театре. — 502.

<sup>3</sup> См.: т. 1, Кратил, прим. 86. — 501.

<sup>4</sup> *Пеон* (или *Пean*) — эпитет Аполлона, букв. «целитель». — 503.

<sup>5</sup> См.: т. 1, Евтидем, прим. 17. — 503.

<sup>6</sup> См.: Тимей, преамбула, с. 607, а также т. 1, Менексен, прим. 50. — 503.

<sup>7</sup> Имеется в виду *предание*, о котором рассказывал в «Тимее» Критий (20d — 25e). О *Геракловых столпах* см.: Тимей, прим. 27. — 503.

<sup>8</sup> См. также: Тимей 24e, 25d и прим. 32. — 503.

<sup>9</sup> Как рассказывает Гомер (Ил. XV 185—195), сыновья Кроноса и Реи — Зевс, Аид и Посейдон — по жребию получили в удел соответственно небо, подземный мир и море, но «земля и высокий Олимп» остались для всех троих общими. То, что раздел произошел вопреки

сказанному не так уж мирно, сообщает Эсхил (Прометей прикованный 197—206). — 503.

<sup>10</sup> Здесь Платон использует старинное гомеровское сравнение владыки, или вождя, с пастухом, пастырем народа. См., например, Ил. II 85, 243, 254, 772 и другие места. Платон нередко пользуется этим образом. — 504.

<sup>11</sup> *Порожденные землей* — см. прим. 12, а также Тимей, прим. 25. *Наша страна* — Аттика. О *Гефесте* и *Афине* см.: т. 1, Протагор, прим. 33. — 504.

<sup>12</sup> Т. е. египетские жрецы, с которыми беседовал Солон и которые рассказали ему об Атлантиде (см.: Тимей 22а). Происхождение упоминаемых здесь древнейших аттических царей, согласно мифам, тесно связано с землей. Родоначальником аттической династии был *Кекроп*, рожденный землей, его наследником был также рожденный землей *Кранай*, далее — *Эрихтоний*, рожденный дочерью *Краная* *Аттидой* (по ее имени названа Аттика). Есть и другая версия этой генеалогии, по которой *Аттида* умерла до брака. Родоначальниками династии, согласно этой версии, были богиня земли *Гея*, *Гефест* и *Афина*, от которых произошел *Эрихтоний*. Потомками *Эрихтония* были аттические цари *Эрехтей*, *Эгей* и *Тесей*. — 504.

<sup>13</sup> Ср. слова *Гесиода* (*Теогония* 924—926), рисующего рождение богини из головы *Зевса* в полном вооружении, с доспехами. — 504.

<sup>14</sup> О разделении на сословия в идеальном государстве см.: *Государство* II 369b—372a и др., о сословии воинов — II 373e—376e. — 505.

<sup>15</sup> *Истм* — иначе *Коринфский перешеек*, соединяющий *Среднюю Грецию* с полуостровом *Пеллопоннесом*. *Киферон* — горная цепь на севере *Аттики*. К востоку от *Киферона* — гора *Парнеф* (или *Парнет*). *Оропия* — местность на северном берегу *Аттики*, оспариваемая *Беотией*. *Асоп* — название нескольких рек в *Греции*. Здесь — река в *Аттике*, берущая начало в *Беотии*. — 505.

<sup>16</sup> *Зевс* был богом не только ясного неба (о чем говорит этимология этого имени: др.-инд., dyauh — небо, dyauspita — «отец неба», ср. лат. *Diespiter*, *Jupiter*), но и дождей, туч, непогоды. — 506.

<sup>17</sup> См.: Тимей, прим. 20. — 506.

<sup>18</sup> Границы афинского акрополя, по этой легенде, очень значительно по сравнению с историческим акрополем. Реки *Илисс* и *Эридан* — это южная граница *Афин*; гора *Ликабет* — северо-восточная; *Пникс* — холм к востоку от акрополя. Исторический акрополь ограничен ареопагом и агорой (рыночной площадью). — 506.

<sup>19</sup> Так по *Герману*, который читает ἱερόων (священные предметы) вместо ἱερέων (жрецы). Согласно *Барнету*: «...все то, что необходимо иметь воинам и жрецам». — 506.

<sup>20</sup> В идеальном государстве *Платона* воины вообще не имеют частной собственности, кроме самого необходимого, никогда не касаются ни золота, ни серебра, храня в своей душе «золото» добродетели (*Государство* III 416de). — 506.

<sup>21</sup> По поводу поэзии *Солона* см.: Тимей 21b — d. — 507.

<sup>22</sup> Деда *Крития* звали также *Критием*. Об их родословной см.: Тимей, прим. 12. — 507.

<sup>23</sup> *Стадий* — мера длины = прилб. 193 м. *Посейдон* — повелитель морей, сын *Зевса*. — 507.

<sup>24</sup> Возможно, по мифам, что *Евenor* и его жена родились из камней, брошенных *Девкалионом* и *Пиррой* (см. прим. 17). Имена первых обитателей *Атлантиды* нигде более не засвидетельствованы. *Клейто*, согласно мифу, стала женой морского бога *Посейдона* и родоначальницей населения *Атлантиды* (см. ниже, 113de). — 508.

<sup>25</sup> Кроме *Атланта*, сына *Посейдона* и *Клейто*, был титан *Атлант*,

брат Прометея и отец Гесперид (*Гесиод. Теогония* 507—509; Од. I 52), держащий на крайнем западе на своих плечах небесный свод.— 508.

<sup>26</sup> Ср.: т. 1, Кратил, прим. 15. *Гадир* — владыка области, занимавшей земли около Кадикса.— 508.

<sup>27</sup> Все имена царей Атлантиды имеют определенное значение: *Евмел* — «богатый стадами», *Евзмон* — «пылкий», *Амферея* — «круглый», *Мнесей* — «мыслитель», *Автохтон* — «рожденный землей», *Еласипп* — «всадник» («погоняющий коней»), *Мнестор* — «жених», *Азаэс* — «знойный», *Дианреп* — «великолепный, славный». — 508.

<sup>28</sup> См.: Тимей, прим. 29.— 508.

<sup>29</sup> *Орихалк* — желтая медь.— 509.

<sup>30</sup> Здесь Платон следует традиционному представлению о жизни людей золотого века, когда земля рождала сама все в изобилии, без вмешательства человека (ср.: *Гесиод. Труды и дни* 117 сл.).— 509.

<sup>31</sup> *Плегр* — греч. мера длины =  $\frac{1}{6}$  части стадия (т. е. около 32 метров).— 509.

<sup>32</sup> См.: т. 1, Ллахет, прим. 17.— 510.

<sup>33</sup> *Акротерий* — скульптурный орнамент над углами фронтонов здания.— 511.

<sup>34</sup> Характерно, что цари Атлантиды живут у Платона по *предписаниям Посейдона*, т. е. по законам божественным, не созданным людьми. В «Тимее» (24cd) развивается апалогичная мысль.— 513.

<sup>35</sup> *Зевс*, согласно мифам, не раз налагал *кару* на род человеческий. Достаточно вспомнить Девкалионов потоп (см. Тимей, прим. 20), попытку Зевса уничтожить старый род людей и «насадить» новый (*Эсхил. Прометей прикованный* 231—233). Троянская война в сущности тоже есть следствие мольбы матери-Земли, Геи, к Зевсу покарать людей за их нечестие (см. Ил. I 5).— 515.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Diehl — Anthologia lyrica graeca/Ed. E. Diehl Vol. I—II. Lipsiae, 1925. Fasc. 1, 1954. Fasc. 2, 1955. Fasc. 3, 1954
- FGH — Die Fragmente der Griechischen Historiker/Ed. F. Jacoby. T. 1. Leiden, 1957
- Hermann — Platonis dialogi/Ed. C. Hermann. Bd VI. Ed. stereot. Lipsiae, 1921
- Kock — Comicorum 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
- Snell—Maehler — Pindari carmina cum fragmentis/Post B. Snell ed. H. Maehler. Bd I—II. Leipzig, 1975—1987
- Suidae lexicon... — Suidae lexicon graece et latine/Rec. G. Bernhardy. Halis et Brunsvigae, 1853
- SVF — Stoicorum veterum fragmenta/Ed. Arnim. Vol. I—IV. Lipsiae, 1921—1924