

# ПРИЛОЖЕНИЕ

## АЛКИНОЙ

### Учебник платоновской философии

1.1. Перед вами учебное руководство по основам платоновской философии. Философия есть тяга к мудрости, или отрешение и отвращение от тела души, обратившейся к умопостигаемому и истинно сущему; мудрость состоит в познании дел божественных и человеческих.

2. Имя «философ» происходит от «философии», как «музыкант» — от «музыки». У философа, во-первых, должна быть природная склонность к наукам, приобщающим и подводящим к знанию умопостигаемого, а не изменчивого и текучего; во-вторых, он должен любить истину и ни в коем случае не допускать лжи; кроме того, он должен быть как-то от природы скромным и по натуре спокойным в смысле душевных волнений, поскольку тот, кто предан наукам о сущем и на них направляет свои устремления, не станет гнаться за удовольствиями.

3. Еще будущему философу нужно обладать независимостью суждения: мелочные соображения всего более враждебны душе будущего созерцателя божества и человека. И он должен быть от природы справедлив. Только когда он правдолюбив, независим и сдержан, ему пойдут впрок способности и память, которые также отличают философа.

4. Такие природные задатки в сочетании с правильным обучением и соответствующим воспитанием дают образцы совершенной добродетели, но если оставить их без внимания, они становятся причиной величайших зол. По имени соответствующих добродетелей Платон называет их скромностью ( $\sigma\omega\varphi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ ), мужеством и справедливостью.

11.1. Есть два рода жизни: созерцательная и деятельная. Главное в созерцательной жизни — знать истину, а в деятельной — делать то, что велит разум. Жизнь созерцательная хороша сама по себе, а деятельная — поскольку необходима. Что это так, ясно из следующего.

2. Созерцание есть действие ума, мыслящего умопостигаемое, а деятельность — действие разумной души, происходящее с помощью тела. Считается, что душа, созерцающая божественное и мысли божьи, получает удовольствие, и это ее состояние называется размышлением, которое, можно сказать, ничем не отличается от уподобления божеству. Поэтому созерцание — самое важное и ценное, самое желанное и притягательное, всегда доступное и зависящее от нас самих — одним словом, то, ради чего мы стремимся к поставленной цели. А в деятельности и делах практических, совершаемых с помощью тела, могут встретиться препятствия; поэтому ими следует заниматься только тогда, когда к обычным человеческим заботам ведут предметы, относящиеся к созерцательной жизни.

3. В самом деле, ревностный обращается к общественным делам, когда замечает, что они идут плохо. Поневоле становится он полководцем, судьей или послом, наилучшей и самой важной деятельностью считая законодательство, устройство государства и воспитание молодых. Итак, философу пристало непрерывное созерцание, его он должен постоянно питать и усиливать, а к жизни деятельной обращаться постольку-поскольку.

III.1. Согласно Платону, философ ревностно занимается тремя вещами: он созерцает и знает сущее, творит добро и теоретически рассматривает смысл (λόγος) речей<sup>1</sup>. Знание сущего называется теорией, знание того, как нужно поступать, — практикой, знание смысла речей — диалектикой<sup>2</sup>.

2. Части диалектики: разделение, определение, анализ, индукция, силлогизм. Виды силлогизма: доказательство — в случае необходимого умозаключения; [фактический] вывод (ἐπιχειρήμα) — в случае вероятного умозаключения; риторическое умозаключение, или энтимема<sup>3</sup>, называемая несовершенным силлогизмом. Кроме того, бывают софизмы; они хотя и не главное для философа, но необходимы.

3. Один аспект практической философии — воспитание характера, другой — домоправительство, третий — государство и его благо. Первый называется этикой, второй — экономикой<sup>4</sup>, третий — политикой.

4. Одна часть теоретической философии — теология — имеет дело с неподвижными и первыми причинами, а также с божеством; другая — физика — изучает движение звезд, их обращение и возвращение; а также

устройство космоса; математике подлежит то, что рассматривает геометрия и прочие такого рода науки.

5. Проведя расчленение и разделение видов философии, скажем сначала, как понимает Платон диалектику, и прежде всего — о критерии.

IV.1. Если есть некая способность суждения, есть и предмет суждения, но тогда должно быть и нечто получающееся от их сочетания, говоря иначе — само суждение. В более специальном смысле критерием называется суждение, в более общем — также и способность суждения. Способность суждения двояка: одно в ней — источник суждения, другое — орудие. Первое — наш ум; второе, орудие, — некий природный орган различения, во-первых, истины, во-вторых, лжи; и это — не что иное, как природный разум (λόγος).

2. Говоря яснее, судит о впечатлениях философ, различающий предметы, но судит также и различающий истину разум, названный органом различения. Разум двояк: один — совершенно непостижимый и в то же время достоверный; другой — безошибочно знающий предметы; из них первый присущ богу и недоступен для человека, а второй доступен и для человека.

3. Он также двоякого рода: один относится к умопостигаемому, другой — к чувственному. Разум, относящийся к умопостигаемому, есть наука — это научный разум, а к чувственному относится мнящий разум — это мнение. Научный разум верен и постоянен, поскольку он понимает верное и постоянное. Вероятностный и мнящий всего лишь правдоподобен, так как он понимает непостоянное.

4. Началами знания об умопостигаемом и мнения о чувственном являются мышление и ощущение. Ощущение есть состояние души в теле, свидетельствующее прежде всего об испытанном воздействии, а когда в душе благодаря органам чувств возникает ощутимый отпечаток (т. е. собственно ощущение), который с течением времени не изглаживается, а остается и сохраняется, — это его сохранение называется памятью.

5. Мнение есть соединение памяти и ощущения. Когда мы впервые ощущаем некий предмет и от него в нас возникает ощущение, которое запоминается, а затем мы еще раз сталкиваемся с тем же самым предметом, — тогда мы соединяем возникающее на этот раз ощущение с памятью о прежнем и говорим про себя, что это, например, Сократ, конь, огонь и т. д. Вот это соединение

памяти о прежнем ощущении с вновь испытанным ощущением и называется мнением. Когда одно согласуется с другим, мнение оказывается истинным, когда они расходятся — ложным. Если кто-то помнит Сократа и, встретив Платона, думает из-за какого-то сходства, что опять встретился с Сократом, а затем, принимая образ Платона за образ Сократа, соединяет его с воспоминанием о Сократе, — возникает ложное мнение. То, в чем возникает память и ощущение, Платон уподобляет восковой табличке. Когда душа составляет мнение на основе ощущения и памяти, а затем, размышляя, смотрит на него как на то, благодаря чему оно возникло, Платон называет это воспроизведением, а иногда — образным представлением. Размышлением (*διάνοια*) он называет разговор души с самой собой, а речью — идущее от нее изустное истечение звуков.

6. Мышление (*νόησις*) есть действие ума, созерцающего первично умопостигаемое. Оно двояко: одно — до внедрения души в данное тело, когда душа созерцает умопостигаемое; другое — после внедрения в данное тело. Собственно мышлением называется то, что существует до внедрения души в тело; после внедрения души в тело то, что раньше называлось мышлением, теперь лучше назвать природным понятием, т. е. некоей мыслью, заложенной в душе. Говоря «мышление есть начало научного разума», мы имеем в виду не это последнее, но мышление души, отделенной от тела, т. е. то, которое, как сказано, раньше называлось мышлением, а теперь называется природным понятием. Это природное понятие Платон называет также простым знанием и крыльями души, а иногда — памятью.

7. Из простых знаний составлен природный научный разум, наличный от природы. Но поскольку наряду с научным разумом есть разум мнящий и наряду с мышлением ощущение, различают и их объекты: умопостигаемое и чувственное. И поскольку умопостигаемое бывает первичным (*идси*) и вторичным (*эйдосы* в материи, неотделимые от материи), двояко и мышление: одно мыслит первичное, другое — вторичное. А поскольку ощущаемое также бывает первичным — качества (например, белизна) — и вторичным — свойства (например, нечто белого цвета), а также бывают соединения (например, огонь, мед), то и ощущение, относящееся к первичному, будет называться первичным, а ко вторичному — вторичным. О первично умопостигае-

мом — обобщенно и неподробно — судит мышление не без научного разума, а о вторичном судит научный разум не без мышления. О первично и вторично ощущаемом ощущение судит не без мнящего разума, а о соединении — мнящий разум не без ощущения.

8. Умопостигаемый космос есть первично умопостигаемое, а ощущаемый — соединение. Об умопостигаемом космосе судит мышление с осмыслением (*μετά λόγου*), точнее, не без осмысления, а об ощущаемом — мнящий разум не без ощущения. Поскольку созерцание отличается от действия, непосредственный разум неодинаково судит о предмете созерцания и о делах: созерцая, он выясняет истину и ложь, а в делах — подходящее, неподходящее и само дело. Благодаря тому что у нас есть природные понятия красоты и добра, мы, пользуясь разумом и сообразуясь с природными понятиями как с некими мерилками, судим: так обстоит дело или по-другому.

V.1. Первым началом диалектики можно считать усмотрение сущности всякой вещи, затем усмотрение ее свойств. Диалектика рассматривает то, чем является всякая вещь, сверху вниз — путем разделения и определения и снизу вверх — путем анализа<sup>5</sup>; принадлежащие сущности свойства она рассматривает, идя от менее общего — путем индукции и от более общего — путем силлогизма. Поэтому части диалектики суть разделение, определение, анализ, а также индукция и силлогизм.

2. Разделение есть рассечение рода на виды, целого на части. Так, душу мы рассекаем на осмысливающую и аффицируемую, аффицируемую — на пылкую и вождедеющую. Слово мы разделяем по его значениям; например, одно и то же слово обозначает несколько предметов. Свойства разделяются по принадлежности; например, относительно благ мы говорим, что одни относятся к душе, другие — к телу, а третьи суть внешние блага. Предметы разделяются по свойствам; например, мы говорим, что одни люди — хорошие, другие — плохие, а третьи — ни то ни се.

3. Применять разделение рода на виды нужно прежде всего при установлении сущности каждой вещи, что невозможно без определения. Определение на основании разделения возникает так: нужно взять род определяемой вещи (например, для человека — животное), затем нужно рассекать его, доходя по смежным разли-

чиям вплоть до видов (например, разумное — неразумное, смертное — бессмертное), чтобы при составлении смежных различий с тем родом, которому они принадлежат, получилось определение человека.

4. Видов анализа три: восхождение от ощущаемого к первично умопостигаемому; восхождение — с помощью демонстраций и примеров — к положениям, не требующим доказательства и усматриваемым непосредственно; восхождение от посылок к беспредпосылочным началам.

5. Пример первого вида: от телесной красоты мы переходим к красоте души, от нее — к красоте обычаев, от нее — к красоте законов, затем к великому морю красоты<sup>6</sup>, затем — путем такого перехода — получаем остаток: само прекрасное. Второй вид анализа таков. Нужно взять искомое в качестве предположения, рассмотреть, что ему предшествует, показать это, восходя от позднейшего к более раннему и доходя до первого и общепризнанного; затем, начав с него, переходить к искомому путем составления ( $\sigma\upsilon\nu\beta\epsilon\tau\iota\chi\acute{\omega}\ \tau\epsilon\beta\lambda\omega$ ). Например, я исследую, бессмертна ли душа. Предположив это, я исследую, является ли она вечнодвижущейся. Показав это, исследую, самодвижно ли вечнодвижущееся. Показав это, смотрю, является ли самодвижное началом движения, а начало — нерожденным. Последнее общепризнано, а как нерожденное оно и не гибнет. Начав с этого очевидного положения, составляю следующее доказательство: если начало не возникает и не гибнет, начало движения самодвижно, а самодвижное — душа, то душа не гибнет, не рождается и бессмертна.

6. Анализ на основе предположения таков. Исследующий нечто предполагает это в качестве данного, затем смотрит, что вытекает из данного предположения. После этого, если предположение нужно обосновать, он делает другое предположение и исследует, вытекает ли прежнее положение из данного, и так далее, пока не дойдет до некоего беспредпосылочного начала.

7. Индукцией называется метод перехода посредством рассуждений от подобного к подобному или от частного к общему; индукция более всего способна пробудить природные понятия.

VI.1. Речи, называемой предложением, — два вида: утверждение и отрицание. Утверждение: «Сократ прогуливается». Отрицание: «Сократ не прогуливается». Отрицать и утверждать можно в целом и отчас-

ти. Частное утверждение: «Некое удовольствие хорошо»; частное отрицание: «Некое удовольствие нехорошо». Общее утверждение: «Всякое безобразие дурно»; общее отрицание: «Ничто безобразное не хорошо».

2. Предложения бывают утвердительные и предположительные; утвердительные просты, например: «Все справедливое прекрасно»; предположительные показывают совместимость и несовместимость.

3. Платон применяет силлогизмы при опровержении и объяснении: исследуя, опровергает ложное; обучая, объясняет истинное. Силлогизм есть вывод, в котором из самих исходных посылок с необходимостью следует нечто от них отличное. Одни силлогизмы — категорические, другие — гипотетические, третьи — смешанные из тех и других. В категорических посылки и заключения являются простыми предложениями; в гипотетических — состоят из условных предложений; смешанные сочетают те и другие.

4. Платон применяет аподиктические силлогизмы в наставительных диалогах, вероятностные — против софистов и неопытных, эристические — против в собственном смысле слова спорщиков, например против Евтидема и Гиппия <sup>7</sup>.

5. Фигур категорического силлогизма — три. Первая: средний термин в одной части является предикатом, в другой — субъектом. Вторая: средний термин в обеих посылках является предикатом. Третья: средний термин в обеих посылках является субъектом. Терминами я называю части предложения, например: «Человек — живое существо»; «человек» — термин, «живое существо» — термин. Платон часто строит вопросы как по первой фигуре, так и по второй и по третьей. По первой в «Алкивиаде» так: справедливое — прекрасно, прекрасное — хорошо, следовательно, справедливое — хорошо <sup>8</sup>. По второй в «Пармениде» так: то, что лишено частей, не есть прямое или изогнутое; являющееся фигурой — или прямое, или изогнутое, следовательно, то, что лишено частей, не является фигурой <sup>9</sup>. По третьей в том же диалоге так: являющееся фигурой есть некое качество; являющееся фигурой ограничено; следовательно, качество ограничено.

6. Гипотетические силлогизмы, построенные в виде вопросов, можно найти во многих книжках, особенно в «Пармениде»: если единое лишено частей, у него нет начала, середины и конца, а если у него нет начала, се-

редине и конца, то нет и границы; если у него нет границы, оно не является фигурой; следовательно, если единое не имеет частей, оно не является фигурой<sup>10</sup>. По второй гипотетической фигуре, которую чаще называют третьей, — когда средний термин в обеих посылках входит в заключение — вопрос задается так: если единое лишено частей, оно — ни прямое, ни изогнутое; если нечто является фигурой, оно — или прямое, или изогнутое; следовательно, если не имеет частей — не является фигурой<sup>11</sup>. Так и третью фигуру (согласно иным — вторую), когда средний термин в обеих посылках входит в условие, в «Федоне» он использует в вопросе вот как: если, приобретя знание равного, мы не забыли, мы знаем; если забыли — припоминаем<sup>12</sup>.

7. У него встречаются и смешанные силлогизмы. Утвердительный на основании соответствия таков: если единое — целое и ограниченное, то, обладая началом, серединой и концом, оно причастно фигуре; первое истинно; следовательно, истинно и второе.

8. С помощью примера можно понять, каковы особенности и отрицательных смешанных силлогизмов на основании соответствия. Итак, кто хорошо различает способности души у разных людей и виды речей, соответствующие той или иной душе, а также тонко чувствует, какими речами можно убедить, тот при удачной практике будет хорошим ритором, и его риторику справедливо назвать знанием хорошей речи.

9. Описание того, как использовать софизмы, мы можем найти у Платона, внимательно прочитав «Евтидема», где показано, какие софизмы относятся к словам, какие к предметам и как их разрешать<sup>13</sup>.

10. На десять категорий есть указания в «Пармениде» и в других диалогах, вся этимология подробно изложена в «Кратиле»<sup>14</sup>. Его прямо-таки великолепные и необыкновенные определения и разделения все демонстрируют чрезвычайную диалектическую силу. А смысл «Кратила» таков. Платон исследует, от природы имена или по установлению. По его мнению, правильные имена устанавливаются, но не как попало, а в соответствии с природой вещи, поскольку правильно наименовать — значит дать имя, согласное с природой вещи. Одного какого попало наложения имен для правильности недостаточно, равно как одной природы и простого возгласа; необходимо сочетание того и другого, при котором любое имя налагается в силу его соот-

ветствия природе вещи. При случайном наложении у имени, конечно, не будет правильного значения, например если назвать человека лошадью. Кроме того, речь есть определенная последовательность действий; нельзя говорить правильно, говоря как попало, но только так, чтобы речь соответствовала природе предметов. Поскольку одна из функций речи — именовать, а одна из частей речи — имя, то дать правильное или неправильное имя нельзя путем случайного наложения, но только благодаря природному соответствию между именем и вещью. Поэтому тот именователю лучше других, кто в имени выражает природу вещи: имя не случайный придаток вещи, оно — инструмент, согласованный с ее природой. С его помощью мы объясняем друг другу предметы и различаем их. Поэтому имя есть инструмент обучения и различения сущности каждой вещи, как челнок — инструмент для изготовления ткани.

11. Правильное употребление имен тоже относится к диалектике. Как челноком пользуется ткач, знающий его свойства, хотя изготавливает его плотник, так и данным именователем именем умело и кстати пользуется диалектик. Плотник сделает кормило, а хорошо им пользоваться — дело кормчего. А именователю даже хорошо установить имя может только тогда, когда ему помогает диалектик, знающий природу предмета.

VII.1. Очерк диалектики закончим на этом. Теперь речь пойдет о теоретической философии. В ней три части: теология, физика и математика. Предмет теологии — первые причины и знание высших начал; предмет физики — изучение природы универсума, человек как живое существо и его место в мире, промысл божий о мировом целом и подчинение ему других богов, отношения между людьми и богами; предмет математики — исследование плоскости и объема, вопросы движения и перемещения.

2. Сначала рассмотрим основы математики. Математику Платон допускает ради того, что она, по его мнению, изоощряет мысль<sup>15</sup>, оттачивает душу и позволяет достичь точности в исследовании бытия. Часть математики, посвященная числам, заставляет подходить к существу не со стороны его случайных особенностей, но отучает нас от неопределенности и недостоверности чувственно воспринимаемого, помогает познать сущность; на войне она применима при решении тактических задач. Также и геометрия весьма способствует познанию блага,

если, конечно, подходить к ней не ради практических целей, а для восхождения к вечно существующему, без обращения к возникающему и гнущемуся.

3. Также крайне полезна и стереометрия, поскольку за изучением двухмерных фигур следует изучение трехмерных тел. Полезна и астрономия, четвертая дисциплина, рассматривающая движение звезд по небу и самого неба, а также создателя ночи и дня, месяцев и лет. А после этого мы известным путем перейдем к поискам создателя универсума, используя эти дисциплины в качестве подспорья и азбуки.

4. Устремляясь к тождественному слухом, не забудем о музыке: как к астрономии — зрение, так к гармонии относится слух. И как астрономия обращает взор от зримого к незримому и подводит к умопостижаемому бытию, так и восприятие гармоничных звуков позволяет перейти от слышимого к умозрению тождественного. Без прохождения данного курса наук наши попытки рассматривать тождественное будут совершенно бесцельны, бесполезны и бессмысленны. В самом деле, от зримого и слышимого мы должны непосредственно переходить к тому, что может увидеть только размышляющая душа. Так вот, изучение этих дисциплин есть своего рода введение к рассмотрению сущего: в своем стремлении постичь сущее геометрия, арифметика и связанные с ними дисциплины грезят о нем, хотя и не способны увидеть его въяве. Итак, они, как было сказано, совершенно необходимы, но не знают начал и того, что из начал складывается.

5. Поэтому Платон не называет эти дисциплины (μαθηματα) науками (ἐπιστήμας). А диалектический метод действительно по своей природе восходит от предпосылок геометрии к первым беспредпосылочным началам. Поэтому он называет диалектику наукой, а указанные дисциплины не называет ни мнением, потому что они более ясны, чем ощущения; ни наукой, потому что они менее отчетливы, чем первично умопостижаемое; но мнение он связывает с телами, науку — с первичными сущностями, а указанные дисциплины — с размышлением. Что касается веры и уподобления, то веру он относит к ощущаемому, а уподобление — к отображению и образам. Поскольку диалектика сильнее дисциплин и имеет дело с божественным и постоянным, она стоит выше дисциплин, как бы их увенчивая или охраняя.

VIII.1. После этого следует сказать о началах и о теологических учениях, начав сверху, с первоначал; от них перейти к рассмотрению того, как возник космос, а закончить возникновением и природой человека. Прежде всего скажем о материи <sup>16</sup>.

2. Платон называет ее принимающей любые оттиски (ἐκμασθεῖον) и всеприемницей, кормилицей, матерью и пространством, а кроме того — подлежащим, осязаемым неосязаемо и постигаемым путем незаконного умозаключения <sup>17</sup>. Ей свойственно вмещать всякое рождение, а имя «кормилицы» она носит потому, что допускает и воспринимает все виды, причем сама остается лишенной формы, качества и вида, хотя и создает в себе их слепки и отпечатки, будучи как бы «принимающей любые оттиски», принимающей от них очертания, а своих очертаний и качеств не имеющая. Не может принимать разнообразные отпечатки и формы то, что само не лишено тех качеств и видов, которые предстоит принять. По этой причине составители благовонных притираний используют масло, не имеющее своего запаха; и ваятель, собираясь лепить из воска или глины, размягчает их и лишает очертаний, чтобы они могли принять нужные формы.

3. Поэтому и всеприемлющая материя, чтобы полностью вместить виды, должна быть субстратом, совершенно их лишенным, не имеющим — ради восприятия видов — ни качества, ни вида. Как таковая, она не может быть ни телом, ни бестелесным, но — телом в возможности, в том смысле, в каком медь называется статуей в возможности, раз с принятием вида она будет статуей.

IX.1. Помимо материи Платон в качестве начал признает образец, т. е. идеи, и бога — отца и причину всего <sup>18</sup>. Идея у бога есть его мышление <sup>19</sup>, для нас она — первое умопостигаемое, в материи — мера, для чувственного космоса — образец, в себе — сущность. Вообще все возникающее по замыслу должно возникать в соответствии с чем-либо: до него (как в случае возникновения чего-то одного от другого, например от меня — моего отражения) должен существовать образец. И хотя не для всего есть внешний образец, любой ремесленник всегда придерживается образца в себе самом, а его форму воспроизводит в материи.

2. Идея определяется как вечный образец для естественно (κατὰ φύσιν) существующего, поскольку, по мне-

нию большинства платоников, нет идей для создаваемого искусственно, например для щита или лиры; для того, что нарушает естественный порядок, например для лихорадки или холеры; для отдельного, например для Сократа и Платона, а также для ничтожного, например для грязи или сора, и для относительного, например для большего или меньшего. Все это потому, что идеи суть вечные и самодовлеющие акты божественного мышления.

3. В существовании идей можно убедиться и так. Ум ли, бог или вообще нечто мыслящее<sup>20</sup>, — оно должно иметь мысли, причем мысли вечные и неизменные, а раз так — существуют идеи. В самом деле, раз материя по своему собственному смыслу лишена меры, она должна столкнуться с чем-то иным, лучшим, нематериальным, с мерами; но первое — верно; следовательно, верно и второе. А раз так, значит, идеи суть некие бестелесные меры. Кроме того, если этот космос таков не самопроизвольно, т. е. если он возник не только «из чего», но и «от кого», более того — «в уподобление чему», значит, то, в уподобление чему он возник, есть ли иное, нежели идея? Итак, идеи должны существовать.

4. Кроме того, если ум отличается от правильного мнения, то умопостигаемое отлично от мнимого; если это так, то умопостигаемые сущности — иные, чем мнимые, и должны существовать первично умопостигаемое и первично ощущаемое; если это так, значит, существуют идеи; но ум действительно отличается от правильного мнения, следовательно, идеи должны существовать.

Х.1. Теперь нужно сказать о третьем начале, которое Платон считает почти что невыразимым. Мы можем подойти к нему так. Если есть умопостигаемое и оно не есть ощущаемое и не причастно ощущаемому, но причастно первично умопостигаемому, — первично умопостигаемое должно быть простым, как и первично ощущаемое. Первое — верно; следовательно, верно и второе. Поскольку люди полны чувственных впечатлений, они, даже решив мыслить умопостигаемое, представляют нечто ощущаемое; мысленно приписывая умопостигаемому величину, очертания, цвет, они не могут мыслить его в его чистоте, тогда как боги, будучи свободны от ощущений, мыслят его чисто и вне смешения.

2. Поскольку ум лучше души и, как ум, актуально мыслящий все совокупно и вечно, он лучше ума в возможности и прекраснее его, будучи его причиной и тем,

что выше всего остального, — он и будет первым богом, причиной того, что вечно действует ум целокупного неба. Первый ум действует на него, сам будучи неподвижным, — как солнце на зрение, обращенное к нему, и как предмет вожделения движет вожделеющим, оставаясь неподвижным. Так и первый ум движет умом целокупного неба.

3. Как первый ум <sup>21</sup>, он самый прекрасный, и предмет его мысли тоже самый прекрасный, но не более прекрасный, чем он сам: он вечно мыслит себя самого и свои мысли, и это его действие есть идея. Как первый бог, он вечен, невыразим, самодовлеющ (т. е. ни в чем не нуждается), вечносвершенен (т. е. совершенен всегда), всесовершенен (т. е. совершенен во всех отношениях); он есть божество, бытие, истина, соразмерность, благо. Я говорю так не для того, чтобы разделить все это, но чтобы во всем этом мыслить его единым. Он благ, потому что он благодетельствует всему, насколько каждому посильно вместить его, и он — причина всякого блага. Он прекрасен, потому что его очертания естественно совершенны и соразмерны. Он истина, потому что он — начало всякой истины, как солнце — начало всякого света. И он отец, потому что он — причина всего и упорядочивает небесный ум и мировую душу, уподобляя их себе и своим помыслам. По своей воле он все наполнил собою, пробудив мировую душу и обратив ее к себе как к причине ее ума, который, будучи упорядочен отцом, упорядочивает всю внутрикосмическую природу.

4. Он невыразим и, как сказано, постижим только для ума, поскольку он — не род, не вид, не различие. Нельзя говорить о его свойствах: он — не зло (говорить так — неблагочестиво), не благо (таким он может стать по причастию чему-либо, а именно благу как таковому), не безразличное (это не входит в понятие о нем), не качество (он не обретал качества и не становился совершенным под влиянием некоего качества), не бескачественное (он не лишен качеств следующего за ним); он не часть чего-либо, но и не целое, имеющее части; он ничему не тождествен, но и ни от чего не отличен: у него нет такого свойства, которое могло бы отделять его от чего-либо; он не движется и не движет.

5. Путем такого рода отвлечения возникает первоначальное мысленное представление (*νόησις*) о нем: так, точку мы мыслим путем отвлечения от чувственно воспринимаемого, представляя плоскость, затем линию

и, наконец, точку. Во-вторых, его можно представить себе мысленно путем аналогии примерно так: как солнце соотносится со зрящим и зримым, само не будучи зрением, а только позволяя одному видеть, а другому быть видимым, так и первый ум соотносится с мышлением, доступным душе и мыслимым ею: он не есть само ее мышление, а только уделяет ей мыслительную способность и мыслимость — мыслимому, освещая доступную этой сфере истину.

6. В-третьих, можно мысленно представить его так: пусть некая душа созерцает прекрасное в телах, потом переходит к прекрасному в душе, потом — к прекрасному в обычаях и законах, потом — к великому морю красоты, после чего пусть мыслит благо само по себе и желанное и возделенное, наподобие света, явленного и просиявшего для восходящей так души, который по преизбытку его достоинства пусть она мысленно представит и богом.

7. У него нет частей в силу отсутствия предшествующего ему: часть и «то, из чего» прежде того, что из частей составляется, например плоскость прежде объемного тела, а линия прежде плоскости; поскольку у него нет частей, он неподвижен — и в смысле пространственного перемещения, и в смысле изменения. В самом деле, если он станет меняться, то или благодаря самому себе, или благодаря иному; и если благодаря иному, то последнее будет сильнее его, а если благодаря самому себе, он может измениться к худшему или к лучшему, однако и то и другое нелепо. Из всего этого ясно, что он бестелесен; это же можно показать и иначе. Если бы бог был телом, он состоял бы из материи и вида, раз всякое тело есть некое сочетание материи и соединенного с нею вида, уподобляемого идеям и причастного им неким невыразимым способом. Но нелепо богу быть составленным из материи и вида, поскольку в таком случае он не будет ни простым, ни первоначальным; поэтому бог бестелесен.

8. И еще. Если бог — тело, значит, он материален, т. е. он вода, или земля, или воздух, или что-нибудь в таком роде; но все такое не первоначально. Кроме того, если он будет материален, он окажется после материи. Поскольку все это нелепо, нужно признать, что он бестелесен: будь он телом, он был бы подвержен уничтожению, возникновению и переменам; но все это нелепо по отношению к нему.

XI.1. Таким же образом можно показать и то, что качества бестелесны. Всякое тело есть субстрат, но качество — не субстрат, а свойство; следовательно, качество — не тело. Всякое свойство принадлежит некоему субстрату, но тело не принадлежит субстрату; следовательно, качество — не тело. Кроме того, одно качество противоположно другому, а тело телу — нет; одно тело своей телесностью ничем не отличается от другого: оно отличается качеством, но не телесностью, клянусь Зевсом; поэтому качества — не тела. И в высшей степени верно, что материя бескачественна, а качества нематериальны; но если качество нематериально, значит, оно бестелесно. Будь качества телами, в одном и том же месте оказывалось бы по два и по три тела, что верх нелепости. И если качества бестелесны, начало, их создавшее, также бестелесно.

2. Кроме того, бестелесными будут и действующие начала, поскольку тела подвержены воздействиям и текучи, никогда не бывают теми же самыми и в одном и том же состоянии, не постоянны и не устойчивы, так что даже там, где кажется, будто они проявляют какую-то активность, гораздо раньше обнаруживается их подверженность воздействиям. И как есть чисто страдательное, так же необходимо быть и в подлинном смысле деятельному; и мы найдем, что оно есть именно бестелесное.

3. Таково рассуждение о началах, или то, что называют теологией. Теперь перейдем к разделу, именуемому физикой, начав так.

XII.1. Поскольку для существующего от природы единичного чувственно воспринимаемого идеи суть определенные образцы, они же должны быть знаниями и определениями этого: за всеми людьми мыслится один человек, за всеми конями — один конь и вообще за всеми живыми существами — нерожденное и негибнущее живое существо. Как одна печать может давать множество отпечатков, так от одного человека возникает тысяча отображений. Поскольку идея есть изначальная причина того, что каждое таково, какова она сама, необходимо, чтобы и космос, это прекраснейшее сооружение, был создан богом с оглядкой на некую идею космоса как на образец для данного космоса, как бы срисованного с нее; и демиург создал его в уподобление ей по своему предивному промыслу и решению, а приступил к созиданию мира, потому что был благ<sup>22</sup>.

2. Он создавал его из всей материи, которая до появления неба двигалась беспорядочно и нескладно и которую он из беспорядка привел в наилучший порядок, придав красоту частям с помощью подобающих чисел и очертаний и отделив огонь и землю от воздуха и воды<sup>23</sup>; таково их состояние и теперь, а до разделения, имея следы и приметы свойств элементов, они беспорядочно и неумеренно сотрясали материю и сами были сотрясаемы в ней. Итак, он породил мир<sup>24</sup>, взявши каждый из элементов целиком, т. е. весь огонь и землю, воду и воздух, не упустив ни одной их части или свойства. Он решил, что возникшее должно прежде всего иметь вид тела и вообще быть осязаемым и зримым<sup>25</sup>; а так как без огня и земли не может быть ничего зримого и осязаемого, естественным было решение создать его из земли и огня. Также нужна была некая скрепа, которая, находясь посередине, соединяла бы обе крайности, — некая божественная скрепа пропорции<sup>26</sup>, делающая единым себя самое и скрепляемое ею. При этом, поскольку космос был не плоским, а шарообразным, ему едва ли хватило бы одного среднего члена, так что для слаженности понадобилось два средних члена. Поэтому между огнем и землей были по типу пропорции помещены воздух и вода. Именно, как огонь относится к воздуху, так воздух к воде, вода к земле, и наоборот.

3. Ничего не оставив вне этого, он создал космос однородным и численно уподобленным идее, которая одна, а кроме того — не знающим недугов и нестареющим<sup>27</sup>, поскольку ничто губительное к нему не присоединяется. Он самодовлеющ и ни в чем извне не нуждается. Ему сообщены очертания шара, поскольку шар наиболее приятен на вид, вместителен и подвижен<sup>28</sup>. Поскольку он не нуждался ни в зрении, ни в слухе, ни в чем ином такого рода, бог не стал прилаживать ему эти органы и, лишив его всех прочих видов движения, придал ему только движение по кругу, свойственное уму и размышлению<sup>29</sup>.

XIII.1. Космос состоит из двух составляющих: тела и души. Поскольку тело видимо и осязаемо, а душа невидима и неосязаема, свойства и состояния того и другого оказываются различными. Тело космоса возникло из огня и земли, воды и воздуха. Этим четверем — не буквам, клянусь Зевсом, а слогом — космический демиург придал очертания пирамиды, куба, октаэдра, икосаэдра и всем вместе — додекаэдра<sup>30</sup>. И когда материя прини-

мала форму пирамиды — возникал огонь, поскольку эта фигура самая остроугольная, состоящая из мельчайших треугольников<sup>31</sup>, и, значит, самая тонкая. С формой октаэдра материя принимала качества воздуха; став икосаэдром, получала качества воды; а фигура куба создавала землю, самую плотную и устойчивую. Фигурой додекаэдра он воспользовался для целокупности.

2. Из всего этого первичнее всего плоскость, поскольку плоскость предшествует объему. Из всех плоских фигур первичны два прекраснейших треугольника — прямоугольные: неравносторонний и равносторонний. Один угол неравностороннего прямой, другой — две трети прямого, третий — одна треть.

Первый треугольник, т. е. неравносторонний, становится элементом пирамиды, октаэдра и икосаэдра: пирамида состоит из четырех равносторонних треугольников, каждый из которых делится на шесть названных неравносторонних треугольников; октаэдр — из восьми, каждый из которых также делится на шесть неравносторонних; икосаэдр — из двадцати. Другой треугольник, т. е. равносторонний, входит в состав куба: четыре равносторонних треугольника, соединившись, составляют квадрат, а из шести таких квадратов состоит куб. Форма додекаэдра была использована для целокупности<sup>32</sup>, поскольку на небе мы видим двенадцать знаков зодиака, составляющих зодиакальный круг, и каждый из них делится на тридцать частей; так и додекаэдр состоит из двенадцати пятиугольников, разделяемых на пять треугольников, в каждом из которых шесть треугольников; поэтому всего мы находим в додекаэдре триста шестьдесят треугольников, т. е. столько же, сколько частей в зодиаке.

3. Когда материя получила от бога их отпечатки, она сначала стала двигаться, как и прежде, беспорядочно, а затем была приведена богом в порядок, и все было с помощью пропорции связано одно с другим. Но, будучи разделено в пространстве, все это не стоит на месте, а непрерывно сотрясается и сотрясает материю, потому что теснимые вращением космоса элементы сталкиваются и тончайшее, сбиваясь одно с другим, несется в места, занимаемые более плотным. Поэтому не остается пустоты, лишенной тел, а остающаяся неравномерность продолжает вызывать сотрясение: так телами сотрясается материя и тела — ею.

XIV.1. Изложив строение тел... Платон рассматрива-

ет... вопрос о душе исходя из проявляющихся в ней потенций.

Поскольку о каждом из существующих предметов мы судим благодаря душе, Платон и поместил в ней начала всего существующего, чтобы, рассматривая каждый предмет всякий раз с помощью родственного и сходного с ним начала души, мы могли поставить в соответствие с предметами ее сущность.

2. Считая, что есть некая умопостигаемая неделимая сущность, он установил и другой ее вид, претерпевающий разделение в телах, и показал, что душа может мысленно постичь оба вида сущности. Видя, что и в умопостигаемом, как и в делимом, есть тождество и различие, он сложил ее из всего этого. В самом деле, подобным познается подобное, как учат пифагорейцы, а неподобным, по учению физика Гераклита, — неподобное<sup>33</sup>.

3. Когда Платон говорит о возникновении космоса, следует понимать это не в том смысле, будто некогда было время, когда космоса не было, но в том, что космос находится в вечном возникновении и обнаруживает некую исходную причину своего бытия; душу космоса, существующую вечно, бог также не создает, а упорядочивает, и в этом смысле, пожалуй, можно сказать, что создает, поскольку пробуждает и возвращает ее к ней самой и к ее уму как бы из некоего глубокого забвения, или сна, чтобы, взирая на мыслимое умом, она воспринимала виды и формы и устремлялась к его помыслам.

4. Итак, ясно, что космос — некое мыслящее живое существо<sup>34</sup>. Бог хотел сделать его наилучшим, и вот он сделал его одушевленным и мыслящим: одушевленное в целом совершеннее неодушевленного и мыслящее — лишено мысли, при всем том что ум не может появиться без души. Когда же душа вытянулась от середины до краев, получилось, что она охватывает и покрывает все тело космоса; простираясь по космосу в целом, она благодаря этому сковывает и сдерживает его, причем ее внешние части делают это с большей силой, чем внутренние: внешнее не претерпевает разделения, тогда как внутреннее было рассечено на семь кругов, изначально разделенных двойными и тройными промежутками; область, объемлемая неделимой и неподвижной сферой, соответствует тождественному, а разделенная — иному.

5. Движение, объемлющее все небо, избегая блуждания, является единообразным и упорядоченным, тогда

как внутреннее движение разнородно и изменчиво, поскольку допускает восхождения и закаты, отчего эта область и зовется «блуждающей». Внешняя сфера движется вправо, с востока на запад; внутренняя — налево, с запада на восток — навстречу движению неба.

6. Кроме того, бог сотворил звезды и планеты, причем первые (числом великое множество) — неподвижными ради украшения ночного неба, а другие (числом семь) — ради возникновения числа, времени и чтобы свидетельствовать о существующем. Дело в том, что время он сделал мерой движения космоса в уподобление вечности, которая есть мера неподвижности вечного космоса. Планеты не одинаковы по потенции. Солнце всем управляет, все обнаруживает и являет; Луна по своей потенции считается занимающей второе место, а другие планеты — каждая в соответствии со свойственной ей долей. Луна задает меру месяца, поскольку за это время она завершает свой круговорот и настигает Солнце, а Солнце — меру года: обходя зодиакальный круг, оно отмечает смену времен года. У каждой из других планет свои периоды обращения, которые можно усмотреть не на глаз, но только с помощью науки. В результате всех этих круговоротов число времени полного года исполняется тогда, когда все планеты, вернувшись в ту же самую точку, вновь занимают прежнее положение, так что, если мысленно провести от неподвижной сферы прямую, перпендикулярную к Земле, их центры окажутся на ней.

7. Поскольку в пределах подвижной сферы есть семь сфер, бог, создав из огненной — наиболее ценной — сущности семь видимых тел, прикрепил их к сферам, находящимся на подвижном круге иного. Луну он установил на круге, первом после Земли; Солнце разместил на втором; утреннюю звезду, посвященную Гермесу, — на круге, скорость движения которого совпадает с солнечным, а расположение не совпадает; выше — прочие планеты на соответствующих сферах: непосредственно под неподвижной сферой лежит самая медленная звезда, называемая Кроновой; немного быстрее движется Зевсова звезда, под ней — Аресова<sup>35</sup>. Восьмая сила с вершины неба охватывает все прочие. Все эти звезды суть мыслящие живые существа и боги и имеют шарообразную форму.

XV.1. Есть и другие божественные силы — демоны (которых можно назвать рожденными богами), обитаю-

щие в каждой из стихий; одни из них видимые, другие невидимые, они есть в эфире<sup>36</sup> и огне, в воздухе и воде; таким образом, ни одна из частей мира не обделена душой и не лишена живых существ, чья природа превосходит смертную; им подчинена вся подлунная и наземная область.

2. Ибо бог сам создает все мироздание, богов и демонов, и по его воле все это не подвластно разрушению, а в главе всего прочего стоят его дети, по его приказу и в подражание ему совершающие то, что совершают; от них — предвещения, предзнаменования, вещие сны, пророчества и все прочее, доступное смертным благодаря искусству предсказателей.

3. Земля лежит посредине мировой целокупности и занимает место вокруг оси, проходящей через все мироздание, и блюдет дни и ночи; после души мира она старшая из внутримировых богов, и нам она предоставляет обильную пищу; вокруг нее вращается мир, хотя и она — одна из звезд, неподвижная в силу уравновешенности благодаря своему срединному положению и равной удаленности от крайних точек.

4. Стихия, объемлющая все прочие, — эфир; им заполнена сфера неподвижных звезд и сфера планет; ближе к центру — воздух, в центре — земля с водою на ней.

XVI.1. После того как бог упорядочил все это, остались несозданными еще три рода живых существ, которые должны были стать смертными и обитать в воздухе, воде и на земле; их создание он поручил рожденным от него богам, ведь если бы их создал он сам, они стали бы бессмертными. А те, позаимствовав от первичной материи некоторые части, которые должны быть ей возвращены в определенный срок, создали смертные живые существа.

2. Но когда у отца всего и у рожденных от него богов возникла мысль о человеческом роде, который ближе всего богам, то души для этого рода на землю послал сам создатель мировой целокупности, причем в числе, равном числу звезд. Возведя их на отведенные для них звезды как на некие колесницы<sup>37</sup>, он — как законодатель — возвестил им законы предопределения, чтобы на нем самом не было вины: что им вместе с телом будут прирождены аффекты, свойственные смертным, во-первых, ощущения, затем удовольствие и страдание, страх и пыл. Только тот, кто властвует над ними и им не подчиняется, будет жить справедливо и вернется на свою

звезду; а кто подчинится неправде, тот во втором рождении сменит свою природу на женскую; а если и тогда он не откажется от несправедливости, то в конце концов переродится в животную природу. Прекращает страдания победа над прирожденными аффектами и возвращение к первоначальному состоянию.

XVII.1. Боги вылепили человека главным образом из земли, огня, воздуха и воды, заняв определенную их часть в долг; они скрепили их невидимыми скрепами и так создали некое единое тело, причем главенствующую часть души они поместили в голове, как бы засеяв ею головной мозг; на лице они поместили органы чувств, несущие соответствующую службу; из гладких и ровных треугольников, использованных при образовании стихий<sup>38</sup>, составили костный мозг, который должен был производить семя; кость они сделали из земли, увлажненной мозгом и несколько раз закаленной в воде и огне; жилы — из кости и плоти; а сама плоть была приготовлена на своего рода закваске, соленой и горьковатой.

2. Мозг они окружили костью, а сами кости скрепили жилами, благодаря которым получились сочленения и суставы; они прикрыли их, как бы облепив плотью, в одних местах более плотной, в других менее, — так, чтобы телу было удобно.

3. Из того же самого они сплели внутренние органы, желудок и вокруг него — извивы кишок, а сверху, от полости рта, дыхательный канал, ведущий к легким, и горло, ведущее в пищевод. Пища, попадая в полость желудка, размельчается и размягчается с помощью горячего воздуха и после соответствующего изменения распространяется по всему телу; две жилы, идущие вдоль хребта, перекрестно оплетают голову, встречаясь друг с другом, а от головы разделяются на множество нервов.

4. Создав человека, боги сочетали с его телом душу, господствующую над ним, причем ведущую часть души сознательно поместили в области головы, где начала нервов и жил, а также источники переживаний, могущих привести к умопомешательству, а органы чувств вокруг головы суть как бы стражи ведущего начала. Здесь же помещаются и начала рассуждения, выбора и оценки; несколько ниже они поместили чувственное начало души, а пыльное — в области сердца; вождеющее начало помещается в нижней части живота и в области вокруг пупка; об этих началах речь пойдет ниже.

XVIII.1. Установив на лице светоносные глаза, боги заставили их сдерживать заключенный в теле огненный свет, гладкость и плотность которого роднила его, по их мнению, с дневным светом. Этот внутренний свет, чистейший и прозрачайший, легко изливается через глаза в целом, но особенно легко — через их середину. Сталкиваясь, как подобное с подобным, со светом извне, он создает зрительные ощущения. Поэтому ночью, когда свет исчезает или затемняется, световой поток перестает устремляться к окружающему нас воздуху и, удерживаясь внутри, успокаивает и рассеивает наши внутренние порывы и тем самым вызывает сон; вследствие этого веки во сне смежаются.

2. При наступлении полного спокойствия приходят кратковременные сны, но если некоторые движения остаются, нас одолевают продолжительные сновидения. Именно так — наяву и во сне — создаются воображаемые представления, а вслед за ними — образы в зеркалах и других прозрачных и гладких предметах, возникающие путем отражения. При этом в зеркале создается впечатление выпуклости, глубины и протяженности, и разные образы здесь получаются из-за того, что лучи света либо отталкиваются от разных частей, либо соскальзывают с выпуклостей, либо стекаются в углубления; поэтому в одном случае левое представляется правым, в другом — отображается то же самое, в третьем — более далекое оборачивается близким, и наоборот.

XIX.1. Слух возник ради распознавания звуков; слышание начинается с движения в области головы и кончается в области печени. Звук через уши поражает мозг и кровь и доходит до самой души; высокий звук — от быстрого движения, низкий — от медленного, громкий — от сильного, тихий — от слабого.

2. Следующая способность — у ноздрей, состоящая в восприятии запахов. Запах есть ощущение, нисходящее от сосудов в ноздрях к окологлоточной области. Виды запаха не поддаются именованию, за исключением двух первичных — приятного и неприятного, которые называются благоуханием и зловонием. Всякий запах плотнее воздуха, но тоньше воды; это доказывается тем, что пахучим, понятным образом, называется то, что пребывает в некотором незавершенном, переходном состоянии и сохраняет свойства, общие воздуху и воде, каковы пар и туман; состояние перехода воды в воздух или обратно как раз и доступно чувству обоняния.

3. Вкус боги создали ради распознавания самых различных сочащихся веществ; они протянули от языка до сердца сосуды, которые должны оценивать и судить о вкусовых ощущениях, и, сравнивая и различая воздействие сочащихся веществ, определяют разницу между ними.

4. Есть семь видов веществ, вызывающих разные вкусовые ощущения: сладкое, кислое, едкое, терпкое, соленое, острое и горькое. Из них сладкое обладает природой, противоположной всем прочим и приятно проникающей во влагу вокруг языка. Из остальных кислое бередит и разъедает, острое горячит и устремляется вверх, горькое хорошо прочищает и даже разрушает, соленое слегка очищает и прочищает; из веществ, сжимающих и закрывающих поры, едкое — более шероховатое, а терпкое — менее.

5. Осязательную способность боги приспособили для восприятия горячего и холодного, мягкого и твердого, легкого и тяжелого, гладкого и шероховатого, чтобы можно было судить и о такого рода различиях. То, что при прикосновении подается, мы называем податливым, а что не подается, — неподатливым; это зависит от основания самих тел: то, у чего большее основание, — устойчиво и основательно, а то, основание чего мало, — податливо, мягко и легко изменяется. Шероховатым можно считать то, что неоднородно и твердо, гладким — однородное и плотное. Ощущения горячего и холодного, как наиболее противоположные, возникают от противоположных причин. Одно, вызывая расщепление острой и быстрой подвижностью частей, вызывает ощущение тепла. Ощущение холода вызывается привхождением более крупного, которое вытесняет более мелкое и маленькое и насильно занимает их место, ведь именно тогда начинается некое сотрясение и дрожь, и при этом в телах возникает ощущение замерзания.

XX. Тяжелое и легкое ни в коем случае не следует определять через понятия верха и низа, так как «верх» и «низ» ничего не означают; в самом деле, поскольку небо в целом шарообразно и совершенно выровнено со своей внешней стороны, неправильно что-либо одно в нем называть верхом, а другое — низом. Тяжелое есть то, что с трудом можно сдвинуть с места, свойственного ему по природе; легкое — то, что без труда; кроме того, тяжелым является составленное из множества частей, а легким — из немногих.

XXI. Дышим мы так: извне нас облекает большой объем воздуха; этот воздух через рот, ноздри и прочие пути, имеющиеся в теле и усматриваемые разумом, проникает внутрь, а нагревшись, устремляется наружу к такому же воздуху; и, сколько его выходит, столько же воздуха извне входит внутрь; так, при непрерывном совершении этого круговорота, получаютсЯ вдохи и выдохи.

XXII. Причины болезней многочисленны. Во-первых, избыток и недостаток элементов, а также переход их в несвойственные им места. Во-вторых, рождение однородного в обратном порядке, например когда из плоти выделяется кровь, желчь или слизь, — это означает не что иное, как разложение плоти. Именно, слизь представляет собой разложение молодой плоти, пот и слезы — своего рода сыворотку слизи. Слизь, выступая наружу, вызывает сыпь и лишай, а смешавшись внутри с черной кровью, возбуждает так называемую священную болезнь; едкая и соленая слизь есть причина катаров; все воспаления вызываются желчью, и вообще желчь и флегма вызывают тысячи разнообразных недугов. Непрерывная лихорадка возникает от избытка огня, ежедневная — воздуха, трехдневная — воды, четырехдневная — земли.

XXIII. 1. Теперь следует сказать о душе; хотя может показаться, что мы повторяемся, начнем со следующего. Как мы уже показали, боги, созидавшие смертные роды, получили от первого бога бессмертную человеческую душу и прибавили к ней две смертные части. Чтобы божественная и бессмертная часть души не была подавлена ничтожеством смертной части, они поместили ее как бы в крепости человеческого тела и, предназначив ее для управления и господства, уделили ей место в голове, форма которой подобна форме мироздания; остальное тело они предназначили для подчинения ей, прирастив его в качестве носителя, и в разных частях его поместили прочие смертные части души.

2. Пылкое начало они поместили в сердце, вожделеющее — в средней области, между пупком и диафрагмой, связав его, словно некоего бешеного и дикого зверька. В помощь сердцу они приспособили легкие, сделав их мягкими, бескровными и пористыми наподобие губки ради смягчения ударов закипающего гневом сердца. Печень благодаря имеющейся у нее сладости и горечи пробуждает вожделеющее начало души и укрощает его;

кроме того, печень вызывает пророческие сны, поскольку она, будучи гладкой, плотной и лоснящейся, отражает идущую от ума силу. Селезенка помогает печени, очищая ее и придавая ей лоск; она вбирает в себя вредные выделения, возникающие от некоторых болезней печени.

**XXIV. 1.** Что три части души соответствуют трем ее силам и что части эти занимают свои места в соответствии с определенным замыслом, можно усмотреть из следующего. Во-первых, то, что от природы разделено, является разным, а чувства и разум разделены от природы, раз одно относится к мышлению, а другое — к страданиям и удовольствиям; кроме того, чувства есть и у животных.

2. Так как чувства и разум действительно разные от природы, они должны и помещаться отдельно, поскольку в конечном счете они приходят в столкновение друг с другом, но ничто не может прийти в столкновение с самим собой, и противоположное друг другу не может одновременно находиться в одном и том же месте.

3. На примере Медеи видно, как пыл страстей приходит в столкновение с рассудком; она говорит так:

Я знаю, что злодейство мной задумано,  
Но пыл страстей сильнее понимания<sup>39</sup>.

И в Лаие, похищающем Хрисиппа, страсть также приходит в столкновение с рассудком; он говорит так:

В том для людей несчастье величайшее,  
Что дурно поступают, благо ведая<sup>40</sup>.

4. О том, что разум отличается от чувств, можно судить и на основании того, что разум и чувства воспитываются по-разному; первый — с помощью обучения, а вторые — с помощью усвоения хороших привычек.

**XXV. 1.** Бессмертие души Платон доказывает следующим способом<sup>41</sup>. Душа привносит жизнь в то, во что входит, поскольку жизнь — ее естественное свойство; то, что приносит жизнь другому, само не может принять смерти, а таковое бессмертно. Если душа бессмертна, она и неуничтожима: она есть бестелесная сущность, неизменная в своем существе, умопостигаемая, невидимая и единовидная; тем самым она несоставная, неразрушимая, недробимая. Тело — полная тому противоположность: воспринимаемое чувствами, видимое, дробимое.

мое, составленное из разных видов. Именно поэтому душа, входя благодаря телу в соприкосновение с чувственным миром, теряется, тревожится и словно пьянеет, а в умопостигаемом, оказываясь сама по себе, она укрепляется и успокаивается. Она не может быть подобна тому, что ее тревожит; следовательно, она более сходна с умопостигаемым, которое недробимо и неуничтожимо. Кроме того, душа есть естественное ведущее начало, а таковое подобно богу; поэтому, будучи подобной богу, душа неуничтожима и нетленна.

2. Непосредственно противоположные начала, причем противоположные не сами по себе, а как свойства, обычно рождаются одно из другого. То, что люди называют жизнью, противоположно мертвому; как смерть есть отделение души от тела, так жизнь есть соединение души, которая, несомненно, существовала прежде, и тела; и если душа будет существовать после смерти и существовала до встречи с телом, то, вероятнее всего, она вечна, поскольку невозможно помыслить ничего способного ее разрушить.

3. Кроме того, душа должна быть бессмертной, если научение есть припоминание, а к мысли о том, что научение есть припоминание <sup>42</sup>, можно прийти на основе того, что научение не может осуществляться иначе как через припоминание некогда узнанного. В самом деле, если мы составляем общее понятие исходя из общих свойств отдельных вещей, как можем мы перебрать все отдельные вещи, которых бесконечно много? Или как [постигнем общее] из рассмотрения немногих? Никак, поскольку в этом случае неизбежны ошибки; тому пример — суждение «Только обладающее дыханием есть живое существо». И самое главное, как могли бы существовать понятия? Итак, мы в порядке припоминания мыслим на основе крохотных проблесков, по некоторым отдельным признакам припоминая, о чем давно знаем, но что забыли по воплощению.

4. Кроме того, душу не разрушает ее собственная порочность, она не может разрушиться от порочности другого и вообще от другого, а раз так, она должна быть бессмертной. Кроме того, самодвижное начало обладает вечным движением, а таковое бессмертно; но душа как раз самодвижна; как самодвижное, она есть начало всякого движения и возникновения, а как начало, она есть нечто нерожденное и негибнущее. Следовательно, такова всякая душа — не только мировая, но и человеческая,

поскольку обе они созданы из одной и той же смеси. Платон называет душу самодвижной <sup>43</sup>, поскольку ей свойственна жизнь, вечно деятельная в себе самой.

5. Что бессмертны души разумных существ — это у Платона можно считать твердо установленным, а вот бессмертие душ существ неразумных сомнительно. И по всей вероятности, души неразумных существ, ведόμεе чистой видимостью и не обладающие ни рассудком, ни способностью суждения, ни доказанными положениями и выводами из них, ни общими разделениями и совершенно лишены, таким образом, понятия об умопостигаемом и по существу отличные от разумных существ, смертны и тленны.

6. Из положения о бессмертии душ следует, что они внедряются в тела и срастаются с зародышами, способствуя их созреванию; меняют многие тела — человеческие и другие — или дождавшись прошествия отмеренного им числа лет, или по воле богов, или из-за невоздержности, или из-за приверженности к телу; душа и тело в каком-то смысле приспособлены друг к другу, как огонь и смола.

7. И душа богов обладает способностью суждения (которую можно назвать также способностью понимания), побудительной способностью (которую можно именовать воодушевлением) и способностью присвоения. Эти способности имеются и у человеческих душ, но после воплощения они некоторым образом преобразуются: способность присвоения становится вожделением, а побудительная способность — пылким началом.

XXVI. 1. Мнение Платона о роке таково. Все, говорит он, подчиняется року, но не все им предопределено, ибо действие рока подобно закону, который не может сказать, что один совершит одно, с другим случится другое и так далее до бесконечности, поскольку бесконечно число рождающихся и бесконечны обстоятельства, в которых они оказываются; в таком случае не будет места ни для нашей воли, ни для наших представлений о похвальном, порицаемом и тому подобном; но рок говорит, что при выборе такой-то жизни и по свершении таких-то поступков для души воспоследует то-то <sup>44</sup>.

2. Таким образом, душа свободна от принуждения и в ее воле сделать что-то или не сделать; здесь необходимость отсутствует, но неизбежность последствий поступка определяется роком, например за добровольным поступком «Парис похитит Елену» последует «из-за

Елены эллины начнут войну». Таково же пророчество Аполлона Лаию:

Зачнешь дитя — убьет тебя родившийся<sup>45</sup>;

здесь говорится о Лаии и о том, что он может родить дитя, а последствие этого предопределено роком.

3. Природа возможного помещается где-то между истиной и ложью; на этой по природе неопределенной возможности и основывается наша свободная воля. Истиной или ложью будет то, что получится после нашего выбора, а возможное отлично от называемого наличным и действительным<sup>46</sup>. Возможное обозначает некую способность к чему-либо, но не его наличие. Так, можно сказать, что ребенок есть в возможности грамматик, флейтист или плотник, но у него тогда будет в наличии одно или два из этих искусств, когда он обучится и приобретет какой-либо навык, а в действительности — тогда, когда он будет действовать в соответствии с приобретенным навыком. Но возможное не есть что-либо из этого, а то неопределившееся и зависящее от нашей воли, что становится истинным или ложным в зависимости от того, какая из наших склонностей возьмет верх.

XXVII. 1. Данная глава посвящена платоновской этике. Он полагает, что драгоценнейшее и величайшее благо нелегко найти, а найдя — трудно объяснить всем. Это он изложил в беседе «О благе» избранным и особенно близким ему ученикам. Что же касается человеческого блага, то внимательному читателю его сочинений ясно, что он считает им науку и созерцание первого блага, которое можно определить как бога и первый ум.

2. Все то, что считается человеческим благом, заслуживает такого имени в меру его причастности к первому и драгоценнейшему благу, точно так же как сладкое и теплое получают свое имя от первых сладости и теплоты. В нас неким подобием его оказывается ум и способность рассуждения, в силу чего наше благо так хорошо, возвышенно, привлекательно, соразмерно и... божественно. Что же касается остальных так называемых благ, каковы для большинства здоровье, красота, сила, богатство и тому подобное, то все это является благом не безусловно, а только в том случае, когда пользование этим неразрывно с добродетелью, без которой это остается всего лишь в разряде вещественном и при дурном употреблении оказывается злом; в таком случае Платон называет все это тленными благами.

3. Платон не относит к числу доступных человеку благ счастье: последнее доступно божеству, а людям — лишь в виде загробного блаженства. Потому Платон и говорит, что по существу философские души <sup>47</sup> преисполнены великим и удивительным и по отрешении от тела они становятся сотрапезниками и спутниками богов и созерцают луг истины, поскольку уже при жизни им вожделенно знание ее и выше всего они ценят стремление к нему. Благодаря этому они как бы очищают и восстанавливают некое зрение души, потускневшее и ослабленное, которое, однако, следует беречь больше, нежели тысячу телесных очей, и оказываются в состоянии вознестись ко всему разумному.

4. А неразумные, по мнению Платона, подобны никогда не видевшим ясного света обитателям подземных пещер: они видят некие неясные тени наших тел и думают, будто это — подлинное постижение бытия. И как те, выбравшись из мрака и оказавшись в чистом свете, понятным образом меняют свое мнение о том, что видели раньше, и в первую очередь понимают собственное заблуждение, точно так же и неразумные, перейдя из мрака здешней жизни к истинно божественному и прекрасному, начинают презирать то, чем раньше восхищались, и исполняются neodолимым стремлением созерцать таинственное, ибо только там прекрасное тождественно с благом и добродетели довольно для счастья. Что благо есть знание первого и что это же — прекрасное, Платон разъясняет во всех своих сочинениях. Сжато это изложено в первой книге «Законов» примерно так: «Есть два рода благ: одни — человеческие, другие — божественные» и т. д. <sup>48</sup> Когда некая отдельная вещь, непричастная сущности первого блага, по недоразумению также именуется благом, обладание ею, говорит Платон в «Евтидеме», есть наибольшее зло <sup>49</sup>.

5. Его положение о том, что добродетели благодетельны сами по себе, следует понимать как вывод из его положения о прекрасном как единственном благе; очень подробно и лучше всего он говорит об этом в «Государстве», во всех книгах этого диалога <sup>50</sup>. Обладатель того знания, о котором шла речь выше, — великий удачник и счастливцев, причем не только в том случае, когда ему за это оказывают почести и награждают, но даже и в том, когда никому из людей это не известно и его преследуют так называемые беды: бесчестье, изгнание, смерть. И тот, кто обладает всем тем, что считается благом, —

богатством, властью над великим царством, крепким телесным здоровьем и красотой, но при этом лишен того знания, ни в коем случае не счастливее его.

XXVIII. 1. Из всего этого естественно вытекает положение Платона о том, что целью является посильное уподобление божеству. Он излагает это по-разному. Иной раз он говорит, что уподобиться божеству — значит быть разумным, справедливым и благочестивым, — так в «Теэтете»<sup>51</sup>. Потому и надо стремиться как можно быстрее бежать отсюда туда: бегство и означает посильное уподобление божеству, а уподобление заключается в том, чтобы стать справедливым и благочестивым благодаря размышлению. Он может ограничиться и справедливостью, как в последней книге «Государства»<sup>52</sup>; в самом деле, боги не оставят своим попечением того, кто предан стремлению стать справедливым и в меру человеческих сил уподобиться богу, ведя добродетельную жизнь.

2. В «Федоне» о том, что уподобиться божеству — значит быть рассудительным и справедливым, он говорит примерно так: «А самые счастливые и блаженные, уходящие самой лучшей дорогой, — это те, кто преуспел в добродетели, полезной народу и гражданам; имя ей — рассудительность и справедливость»<sup>53</sup>.

3. Иногда он говорит, что цель — уподобиться божеству, иногда — следовать, например: «Бог, в котором, по древнему учению, начало и конец»<sup>54</sup> и т. д. Иногда — и то и другое, например: «Душа, которая следует божеству и уподобилась ему» и т. д. Но ведь благо есть и начало всякой пользы, и можно сказать, что оно — от бога, а такому началу соответствует цель, состоящая в уподоблении божеству, — я имею в виду, клянусь Зевсом, конечно, бога небесного, а не занебесного, который не обладает добродетелью, поскольку он выше ее. Поэтому правильно будет сказать, что несчастье есть демонская порча, а счастье — расположение демона.

4. Мы можем достичь богоподобия, если при соответствующих природных задатках приобретем хорошие привычки, будем должным образом наставлены и воспитаны в духе закона и, самое главное, если благодаря разуму и обучению усвоим те знания, которые позволяют удалиться от большинства людских забот и постоянно заниматься умопостигаемыми предметами. Если же нам предстоит посвящение в более высокие науки, то подготовкой и предварительным очищением демона в нас мо-

жет стать музыка, арифметика, астрономия и геометрия; при этом мы должны следить за нашим телом и заниматься гимнастикой, которая закаляет тела как для войны, так и для мирных занятий.

XXIX. 1. Добродетель есть вещь божественная, представляющая собой совершенное и наилучшее расположение души, благодаря которому человек приобретает благообразие, уравновешенность и основательность в речах и делах, причем как по отношению к себе, так и по отношению к другим. Различаются следующие виды добродетели: добродетели разума и те, что противостоят неразумной части души, каковы мужество и воздержность; из них мужество противостоит пылкости, воздержность — вожделению. Поскольку различны разум, пыл и вожделение, различно и их совершенство: совершенство разумной части — рассудительность, пылкой — мужество, вожделеющей — воздержность.

2. Благоразумие<sup>55</sup> есть знание добра и зла, а еще того, что не является ни тем ни другим. Воздержность есть упорядоченность страстей и влечений и умение подчинить их ведущему началу, каковым является разум. Когда мы называем воздержность упорядоченностью и умением подчинять, мы представляем нечто вроде определенной способности, под воздействием которой влечения упорядочиваются и подчиняются естественному ведущему началу, т. е. разуму.

3. Мужество<sup>56</sup> — сохранение представления о долге (*δούματος ἐννόμου*) перед лицом опасности и без таковой, т. е. некая способность сохранять представление о долге. Справедливость<sup>57</sup> есть некое согласие названных добродетелей друг с другом, способность, благодаря которой три части души примиряются и приходят к согласию, причем каждая занимает место, соответствующее и подобающее ее достоинству. Таким образом, справедливость заключает в себе полноту совершенства трех добродетелей: благоразумия, мужества и воздержности. Правит разум, а остальные части души, соответствующим образом упорядоченные благодаря разуму, подчиняются ему; поэтому правильно положение о том, что добродетели взаимно дополняют друг друга.

4. В самом деле, мужество, будучи сохранением представления о долге, сохраняет и правильное понятие, поскольку представление о долге есть некое правильное понятие, а правильное понятие возникает от разумности. В свою очередь разумность связана также и с мужест-

вом, ведь она является знанием добра, а никто не может увидеть, где добро, если смотрит, подчиняясь трусости и другим страстям, с нею связанным. Так же не может быть разумным человек разнузданный и вообще тот, кто, побежденный той или иной страстью, совершает нечто вопреки правильному понятию. Платон считает это воздействием незнания и неразумия; вот почему не может быть разумным тот, кто разнуздан и труслив. Итак, совершенные добродетели нераздельны друг с другом.

XXX. 1. Но мы говорим о добродетелях и в другом смысле, называя, например, даровитость или успехи, ведущие к добродетели, тем же именем, что и совершенные добродетели, по сходству с ними. Так, мы называем мужественными воинов, а иной раз — если речь идет о несовершенных добродетелях — говорим, что некоторые храбры, хотя и неразумны. Очевидно, что совершенные добродетели не усиливаются и не ослабевают, а вот порочность может быть сильнее и слабее, например этот неразумнее или несправедливее, нежели тот. Но в то же время пороки не взаимосвязаны друг с другом, поскольку одни противоречат другим и не могут сочетаться в одном и том же человеке. Так, дерзость противоречит трусости, мотовство — скупости; кроме того, не может быть человека, одержимого всеми пороками, как не может быть тела, имеющего в себе все телесные недостатки.

2. Еще следует допускать некое среднее состояние между распущенностью и нравственной строгостью, поскольку не все люди либо безупречно строги, либо распущенны. Таковы те, кто довольствуется определенными успехами в нравственной области. Но ведь и в самом деле нелегко перейти от порока к добродетели: расстояние между этими крайностями велико и преодолеть его трудно.

3. Из добродетелей одни нужно считать главными, а другие — второстепенными; главные связаны с разумным началом, от которого получают совершенство и остальные, а второстепенные — с чувственным. Эти последние ведут к прекрасному благодаря разуму, а не сами по себе, поскольку сами по себе они разумом не обладают, а получают его благодаря разумности при соответствующем образе жизни и воспитании. И поскольку ни знание, ни искусство не могут образоваться ни в какой другой части души, кроме разумной, оказывается невозможным обучить добродетелям, связанным с чувственностью, поскольку они — не искусства и не знания и не

обладают собственным предметом. Поэтому разумность, будучи знанием, определяет, что свойственно каждой добродетели, наподобие кормчего, подсказывающего гребцам то, чего они не видят; и гребцы слушаются его, как и воин слушается полководца.

4. Порочность может быть большей и меньшей, и преступления неодинаковы, а одни большие, другие меньшие; поэтому правильно, что законодатели назначают за них то большее, то меньшее наказание. И хотя добродетели, конечно, суть нечто предельное в силу своего совершенства и сходства со справедливостью, их с другой точки зрения можно рассматривать как нечто среднее, поскольку если не каждой, то большинству из них соответствуют два порока, один из которых связан с избытком, а другой — с недостатком; например, щедрости противоположны: с одной стороны — мелочность, а с другой — мотовство.

5. В самом деле, неумеренность страстей возникает тогда, когда либо преступают меру должного, либо не достигают ее. Нельзя считать впечатлительным того, кто без гнева смотрит, как оскорбляют его родителей, и сдержанным того, кто гневается по всяким пустякам, — совсем наоборот. Точно так же следует считать бесчувственным того, кто не скорбит, когда его родители умирают, и угнетенным переживаниями и безмерно страдающим — того, кто готов умереть от скорби; умерен в страстях тот, кто скорбит, но соблюдает меру в переживаниях.

6. Кто буквально всего и очень сильно боится — труслив; кто ничего не боится — самонадеян; а мужествен тот, кто отважен и осторожен в меру; точно так же обстоит дело и со всем прочим. И поскольку в том, что касается страстей, умеренность — наилучшее, а умеренность есть не что иное, как середина между избытком и недостатком, такого рода добродетели существуют в этой середине потому, что они позволяют нам придерживаться в страстях среднего.

XXXI. 1. Но такова же и добродетель, поскольку она также есть то, что в нашей воле и ничему не подвластно. В самом деле, порядочность не была бы чем-то похвальным, если бы она возникала от природы или доставалась в удел от бога. Добродетель должна быть чем-то добровольным, поскольку она возникает в силу некоего горячего, благородного и упорного устремления. А раз добродетель добровольна, значит, порочность невольна. Действительно, кто добровольно выберет величайшее из

зол для достойнейшего и драгоценнейшего в себе? Когда кто-то устремляется к злу, исходно это устремление к злу не как к злу, но как к благу; и когда кто-то обращается к злу, с тем чтобы приобрести с помощью незначительного зла превосходящее его благо, он находится в совершенном заблуждении, но опять-таки совершает зло невольно, поскольку невозможно, чтобы кто-то устремлялся к злу, желая себе зла, а не в надежде на благо или не из страха перед большим злом.

2. Все несправедливые дела злого человека также оказываются невольными, потому что если несправедливость невольна, то совершение несправедливости должно быть невольным тем в большей степени, что несправедливое действие является большим злом, чем несправедливость, которая не проявляет себя. Но хотя несправедливые поступки и невольны, тех, кто их совершает, следует наказывать, причем неодинаково, поскольку неодинаков причиняемый ими вред; а сама невольность объясняется либо незнанием, либо аффектом, от чего можно избавиться вразумлением, воспитанием, образованием и заботой.

3. Несправедливость — такое зло, что скорее следует избегать самому совершать несправедливые поступки, чем подвергаться несправедливости<sup>58</sup>: первое присуще порочному человеку, а второе — всего лишь слабому. Конечно, постыдно и то и другое, но совершать несправедливое настолько же хуже, насколько и позорнее; и преступнику лучше быть наказанным, как больному лучше доверить свое тело искусству врача, поскольку всякое наказание как раз и есть некое врачевание заблудшей души.

XXXII. 1. Поскольку большинство добродетелей так или иначе связаны с аффектами, следует определить, что есть аффект. Аффект есть неразумное движение души, все равно — к злу или к благу. Движение называется неразумным, потому что аффекты не суть ни суждения, ни мнения, но движения неразумных частей души: оно возникает в чувствующей части души и есть наша произвольная деятельность. Аффекты часто возникают в нас против воли и вызывают противодействие. Иной раз, даже зная, что с нами не происходит ничего печального, радостного или страшного, мы все же находимся под воздействием происходящего; этого мы не испытывали бы, если бы аффекты совпадали с суждениями, поскольку суждение мы можем отвергнуть, поняв относительно

него, что так должно или не должно. Аффекты вызывает либо хорошее, либо дурное, поскольку при появлении безразличных предметов аффекта не возникает: все аффекты связаны с появлением хорошего либо дурного. Когда мы замечаем, что нам хорошо сейчас, мы радуемся, а к грядущему благу стремимся; когда же мы замечаем, что нам плохо, мы огорчаемся и боимся грядущего зла.

2. Есть два простых и основных аффекта: удовольствие и страдание, а остальные лепятся из них. В самом деле, нельзя считать страх и вожделение изначальными и простыми наряду с этими двумя, поскольку тот, кто испытывает страх, не полностью лишен удовольствия, ведь он не сможет пережить несчастье, если перестанет верить, что избавится от зла и наступит облегчение; но вместе с тем он переполнен тревогой и беспокойством и поэтому страдает. А испытывающий вожделение, надеясь обрести вожделенное, чувствует удовольствие, но, поскольку он не полностью уверен и у него нет твердой надежды, грустит.

3. Если вожделение и страх не изначальны, несомненно, придется согласиться, что ни один из прочих аффектов также не является простым, каковы, например, гнев, сожаление, зависть и тому подобные, поскольку в них также можно усмотреть удовольствие и страдание, из которых они как бы смешаны.

4. Одни из аффектов дикие, другие кроткие; кроткие суть естественные, они необходимы человеку и естественны для него, пока остаются умеренными, так как при неумеренности ведут к извращению. Таковы удовольствие, страдание, пыл, жалость, стыд; естественно удовольствие по поводу соответствующего природе и страдание из-за несоответствующего; необходим пыл при обороне от врагов и отмщении им; при любви к людям естественна жалость; необходим стыд, чтобы уклоняться от позорного. Аффекты дикие суть противоестественные, они возникают от испорченности и низости нрава. Таковы насмешливость, злорадство, человеконенавистничество: они могут быть сильнее или слабее, но, каковы бы они ни были, они всегда суть нечто извращенное, и для них нет надлежащей меры.

5. Об удовольствии и страдании Платон говорит, что аффекты эти вызываются в нас неким изначальным природным движением: страдание и боль рождаются при движении против природы, а удовольствие — при вос-

становлении природного порядка<sup>59</sup>. Он считает, что состояние, соответствующее природе, — среднее между болью и удовольствием; оно не совпадает ни с той, ни с другим, и в нем мы большее время пребываем.

6. Он учит также о многих видах удовольствия, в частности об удовольствиях тела и души; одни удовольствия смешиваются с тем, что им противоположно, а другие остаются чистыми и несмешанными; одни возникают от воспоминания, а другие — благодаря надежде; одни — позорные — у людей разнузданных и несправедливых, другие — удовольствия людей умеренных — так или иначе причастные к благу, например удовольствие от свершения хороших дел и добродетельной жизни.

7. Относительно множества низменных удовольствий нет нужды исследовать, могут ли они принадлежать к числу благ как таковых, поскольку они являются переходящими и ничего не стоят, возникают в качестве побочного следствия природных свойств, не имеют в себе ничего существенного и изначального и допускают наряду с собою то, что им противоположно; удовольствие и страдание здесь смешиваются, а этого не происходило бы, если бы одно было благом как таковым, а другое — злом.

XXXIII. 1. Дружбой<sup>60</sup> в наивысшем и собственном смысле называется не что иное, как чувство, возникающее от взаимного расположения (*хат' еѵвоiаv автiотрофов*). Оно появляется в том случае, когда каждый из двоих хочет, чтобы близкий и он сам были равно благополучны. Это равенство сохраняется только в том случае, когда у обоих похожий нрав, поскольку подобное дружественно подобному как соразмерному, тогда как несоразмерные предметы не могут пребывать в согласии ни один с другим, ни с предметами соразмерными.

2. Есть и иные чувства, которые, не будучи дружбой, тем не менее называются дружескими, неся на себе некий налет добродетели. Таково естественное расположение родителей к детям и родственников друг к другу, так называемое гражданское чувство и товарищество<sup>61</sup>, которые, однако, не всегда построены на взаимном расположении.

3. Вид дружбы представляет собой и любовное чувство. Любовь бывает благородная — в душах взыскательных, низкая — в душах порочных и средняя — в душах людей посредственных. Поскольку душа разумного че-

ловека бывает трех разрядов — добрая, негодная и средняя, поэтому и видов любовного влечения — три. Более всего о различии этих трех видов любви можно судить на основании различия их предметов. Низкая любовь направлена только на тело и подчинена чувству удовольствия, поэтому в ней есть нечто скотское; предмет благородной любви — чистая душа, в которой ценится ее расположенность к добродетели; средняя любовь направлена и на тело, и на душу, поскольку ее влечет как тело, так и красота души.

4. Достойный любви также представляет собой нечто среднее между негодным и благородным, в силу чего воплощением Эроса следует представлять не бога, а скорее некоего демона, который, никогда не облакаясь в земное тело, служит как бы перевозчиком от богов к людям и обратно. Поскольку три наиболее общих вида любви были названы выше, любовь к благу следует определить как некое искусство, не связанное с аффектами, относящееся к разумной части души и занятое рассмотрением, которое дает знание того, как обрести предмет, достойный любви, и обладать им. О предмете любви это искусство судит по его устремлениям и порывам — насколько они благородны, направлены на прекрасное, сильны и искренни. Стремящийся к такой любви обретет ее не путем убления и превознесения любимца, но, скорее, удерживая его и доказывая, что не следует и дальше вести такую жизнь, какую он ведет теперь. Когда он завоюет предмет любви, он будет общаться с ним, склоняя его к тому, в чем, упражняясь, станет он совершенным; а цель их общения — из влюбленного и любимца стать друзьями.

XXXIV. 1. Платон говорит, что среди государств одни идеальны (*ἀνυλοφῆτους*) — их он рассмотрел в «Государстве», где сначала описано государство, ведущее войн, а затем — исполненное воинственным пылом, причем Платон исследует, какое из них лучше и как его можно осуществить<sup>62</sup>. Подобно душе, государство также делится на три части: на стражей, воинов и ремесленников<sup>63</sup>. Одним он поручает управление и власть, другим — военную защиту в случае необходимости (их следует соотносить с пылким началом, которое находится как бы в союзе с началом разумным), третьи заняты ремеслами и другим производительным трудом. Он считает, что власть должна быть у философов и созерцателей первого блага.

2. В самом деле, только в таком случае можно устроить все соответствующим образом, поскольку в человеческих делах никогда не избавиться от зол, если философы не станут царями или же — по какому-то божественному определению — те, кого именуют царями, не станут по-настоящему философами. Наилучшим и справедливым образом они смогут управлять государством тогда, когда каждая его часть будет самостоятельна, правители будут заботиться о народе, воины служить им и сражаться за них, а остальные будут послушно им повиноваться.

3. Платон называет пять видов государственного устройства: при аристократии у власти стоят лучшие, второй вид — тимократия, когда у власти честолюбцы, третий — демократия, затем — олигархия и, наконец, наихудший вид — тирания<sup>64</sup>.

4. Он описывает и другие государства, построенные на определенной реальной основе (ἐξ ὑλοθέσεως), из которых одно изображено в «Законах», а другое (в виде указаний, как исправить существующее положение) — в «Письмах»<sup>65</sup>. Такие указания он дает и для описанных в «Законах» больных городов<sup>66</sup>, которые занимают ограниченное место, населены отборными людьми всякого возраста и — в силу различия их природы и размещения — нуждаются каждый в особенном воспитании, образовании и вооружении: приморские города будут заниматься мореплаванием и вести морские сражения; те, что населяют области, удаленные от моря, приспособятся к битве в пешем строю, причем жители гор — с более легким вооружением, жители низин — с более тяжелым; некоторые из них могли бы завести конницу. В такого рода государстве не идет речи об общности жен<sup>67</sup>.

5. Гражданская добродетель является одновременно и теоретической и практической; к ней относится умение обеспечить в государстве благополучие, счастье, единомыслие и согласие; будучи искусством приказывать, она имеет в подчинении военное, полководческое и судебное искусства, а кроме того, занята рассмотрением тысячи других дел, в частности определением того, вести войну или нет.

XXXV. 1. Из сказанного ясно, каков философ. Софист отличается от него, во-первых, обычаем, например тем, что обучает юношей за плату<sup>68</sup> и больше стремится к тому, чтобы казаться хорошим и добрым человеком,

чем быть таким. Во-вторых, предметом занятий, потому что философ занят тем, что обладает вечно тождественным и неизменным бытием, а софист хлопочет о небытии, удаляясь туда, где мрак не позволяет ничего разглядеть<sup>69</sup>. Небытие не есть противоположность бытия, поскольку оно лишено реальности, не дано мысли и никак не осуществлено; кто силится сказать о нем и помыслить его, попадает в порочный круг из-за того, что оно в самом себе содержит противоречие.

2. Само слово «небытие» не только означает отрицание бытия, но одновременно указывает на различие и каким-то образом является свойством бытия: ведь, если бы вещи не были причастны небытию, они не отличались бы одна от другой; однако в действительности они суть бытие в такой же мере, в какой и небытие, поскольку то, что не есть нечто, не может обладать бытием.

XXXVI. Сказанного довольно для введения в существо платоновского учения. Что-то изложено мною систематически, а что-то — случайно и бессистемно. Тем не менее на основе данного изложения можно рассмотреть и последовательно восстановить все прочие положения платоновской философии.