

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ПЛАТОНА

1

Слава сопутствовала Платону еще при жизни, а после смерти его имя с благодарностью и восторгом одно поколение передавало другому, поэтому неудивительно, что со временем фигура Платона в предании выросла до мифологического масштаба. Античные биографы, как правило, без отбора приводят и сплетни, и исторические факты, и ходячие мифы (8). Так, можно прочитать в почтенных источниках, что Платон, названный при рождении Аристоклом, был потомком древних аристократических родов, среди его предков и родственников называются и мифический афинский царь Кодр, и известный исторический деятель, политический реформатор Солон, и бог Посейдон, и глава тридцати тиранов Критий, и, наконец, есть намеки, что божественным супругом его матери был сам Аполлон, а ее земной благоверный – Аристон – лишь усыновил ребенка, явившегося на свет праздничным днем 21 мая (427 г. до н. э.), когда на Делосе отмечается день рождения Аполлона. Пересказываются сны и чудесные предзнаменования, сопровождавшие Платона от колыбели до могилы. Передаются и более прозаические подробности. Например, что воспитан был Платон, как все афинские юноши его сословия, под руководством учителей гимнастики, музыки, грамматики, писал стихи, обожал театр, участвовал в атлетических соревнованиях, готовился стать доблестным гражданином. Решающий поворот в его биографии связывается с именем Сократа. В двадцать лет он стал слушателем сократовских бесед, отверг увлечения юности, обратился к диалектике и философии. После казни Сократа в 399 г. до н. э. Платон вынужден был бежать из Афин, скитался по тогдашнему ученому миру, приобщаясь к мудрости знаменитых математиков – Евклида в Мегаре и Феодора в Кирене, пифагорейцев Филолая и Еврита в Италии, египетских жрецов, вавилонских астрономов, ассирийских магов. Десятилетние (как у гомеровских героев) скитания завершились знаменательной остановкой на Сицилии при дворе сиракузского тирана Дионисия Старшего. Рассказывают, будто свое пребывание в Сиракузах Платон старался употребить на то, чтобы увлечь Дионисия идеей просвещенной монархии, однако в этом начинании не преуспел, но по приказу раздосадованного тирана был на корабле отправлен вон с Сицилии, а во время остановки на острове Эгина был как раб выставлен на продажу, где его выкупил один из поклонников, гордясь возможностью вернуть свободу мыслителю, чье имя было уже достаточно широко известно в Средиземноморском регионе. Вернувшись домой в 388 г. до н. э., Платон основал под названием “Академия” философскую школу в живописном уголке на окраине Афин, откуда до самой смерти выезжал еще лишь дважды, в 366 и 361 гг., опять на Сицилию, уже при новом тиране, Дионисии Младшем, все с теми же планами – осуществить идеал совершенного государственного устройства, все так же безуспешно. Разочаровавшись вконец в активной политике, Платон все силы отдал философским и научным занятиям, читал лекции слушателям Академии, сочинял философские диалоги. Последние годы его преподавания в Академии отмечены дружбой и сотрудничеством с Аристотелем, его гениальным учеником. Умер Платон в 347 г. до н. э., в день своего рождения, т. е. в праздничный день рождения Аполлона (9).

Как можно видеть, собственно событий платоновской жизни античные биографы сообщают немного, да и эти скудные сообщения касаются скорее политической биографии Платона, нежели его философской или литературной деятельности. О времени написания тех или иных сочинений, об основных этапах формирования платоновского учения остается делать лишь более или менее вероятные предположения. Зато поучительных и занимательных подробностей и анекдотов передается столько, что вместить и осмыслить их способен лишь объемистый роман (10).

Что может дать эта легендарная биография для историко-философского понимания Платона? Помимо основных хронологических вех из этого достаточно типового для древнего мудреца жизнеописания (происхождение, годы учения, годы странствий, годы учительства, политическая деятельность, знаменательная кончина) можно извлечь данные для характеристики личности Платона, во многом совпадающие с теми, которые обнаруживаются в сочинениях Платоновского корпуса. Даже если это не дополнительные данные, т. е. если легендарный образ составлялся из домыслов к текстам, то и в этом случае античные биографы

свидетельствуют об авторитете Платоновского корпуса, о некотором едином для античности образе Платона как личности незаурядно одаренной, приверженной наукам и искусствам (в традиции сохраняются несколько поэтических опусов (11), приписываемых Платону), а вместе с тем наделенной неумным политическим темпераментом, пожалуй, даже запоздалым, если принять во внимание тот спад политической жизни Афин, который приходится на годы жизни великого философа, оказавшегося как бы выкинутым из предназначенного ему происхождением удела и нашедшего себе истинное отечество в мире идеальных образов и конструкций. Энциклопедическое разнообразие тем и предметов, упоминаемых в сочинениях корпуса, необычайная для античной литературы яркость и живость в передаче интеллектуальной работы (в чем Платону уступают и предшественники, и подражатели), неуклонная тенденция к пониманию всех философских проблем как прежде всего политических (т. е. касающихся бытия человека в его государстве) – всем этим особенностям творческой личности автора прославленных диалогов эта вымышленная или невымышленная (если опустить божественную родословную) биография дает объяснение, тем более ценное, чем меньше вероятность того, что именно эту цель преследовали пересказчики мифов и анекдотов.

2

Платоновский корпус (*Corpus Platonicum*) это принятое в филологической науке наименование для исторически сложившейся совокупности сочинений, которые со времен античности связываются с именем Платона. Формирование Платоновского корпуса – это, по всей вероятности, многовековой процесс, на протяжении которого случались и потери, и приобретения, определявшиеся в известные моменты не только состоянием рукописной традиции, но и уровнем и направлением современной ему филологической критики (12).

Первой важной вехой на пути формирования корпуса можно считать собрание платоновских сочинений, составленное выдающимся филологом античности Аристофаном Византийским (ок. 257–180 гг. до н. э.). Уже к этому времени под именем Платона ходили сочинения разного объема и качества, часть которых была отклонена Аристофаном, тогда как еще некоторая часть была помещена в собрании, правда, в качестве сомнительных или, при всех достоинствах, недостоверно платоновских произведений. Основу издания составили те сочинения, которые по сей день определяют лицо Платоновского корпуса. Тот же Аристофан Византийский положил, вероятно, начало систематизации сочинений Платоновского корпуса, поскольку в его издании они располагались трилогиями. Так, в одной трилогии объединялись “Государство”, “Тимей” и “Критий”, в другой – “Законы”, “Минос” и “Послезаконие”, в третьей – “Критон”, “Федон” и “Письма”, что свидетельствует о тематическом принципе классификации сочинений, весьма далеких друг от друга по объему, структуре и по художественному уровню. Сочинения, которым не находилось тематических аналогов, в трилогии не включались и располагались беспорядочно.

Следующий важный этап истории Платоновского корпуса связан с деятельностью Фрасилла (I в. н. э.), чьим собранием, по существу, пользуется и современная наука. У Фрасилла платоновские сочинения были объединены в тетралогии и расположены в следующем порядке:

I. “Евтифрон”, “Апология Сократа”, “Критон”, “Федон”.

II. “Кратил”, “Теэтет”, “Софист”, “Политик”.

III. “Парменид”, “Филеб”, “Пир”, “Федр”.

IV. “Алкивиад I”, “Алкивиад II”, “Гиппарх”, “Соперники в любви”.

V. “Феаг”, “Хармид”, “Лахес”, “Лисид”.

VI. “Евтидем”, “Протагор”, “Горгий”, “Менон”.

VII. “Гиппий Большой”, “Гиппий Меньший”, “Ион”, “Менексен”.

VIII. “Клитопонт”, “Государство”, “Тимей”, “Критий”.

IX. “Минос”, “Законы”, “Послезаконие”, “Письма”.

Этот порядок воспроизводится во многих авторитетных изданиях нашего времени. В основе своей Платоновский корпус ограничивается именно этим кругом сочинений, среди которых далеко не все признаются сегодня платоновскими. Помимо них в некоторых рукописных собраниях сохранилось еще несколько произведений: “Определения”, крохотные диалоги “О справедливости”, “О добродетели”, “Демодок”, “Сизиф”, “Эриксий”, “Аксиох”, “Алкиона”, которые по традиции присоединяются к корпусу, хотя платоновскими никогда не считались.

Современное состояние Платоновского корпуса определяется изданием Г. Стефана (Анри Этьена) — одного из выдающихся французских филологов-эллинистов XVI века. В научной литературе цитирование платоновских текстов производится с указанием пагинации этого стефановского издания, которая сохраняется на полях любого новейшего издания сочинений Платона, как по-гречески, так и в переводах, независимо от принятого в том или ином издании порядка их расположения.

Количественно и качественно Платоновский корпус в настоящее время тождествен корпусу стефановского издания, завершившего рукописную традицию и даже как бы ставшего на ее место в глазах последующей текстологии, однако даже это условно-практическое тождество с течением времени все больше превращается в отдаленно-идеальное и теоретическое. На деле сегодня эта сумма сохраненного традицией платоновского литературного наследия не используется наукой в полном объеме, к тому же необходимость единой общепринятой пагинации для цитирования вызвана еще и тем, что различные издания в разных странах почти не сопоставимы ни по числу включаемых сочинений, ни по порядку их расположения.

В отличие от античности, средневековья и Возрождения, Новое время сочло Платоновский корпус слишком громоздким сооружением, а его планировку — нерациональной. Отбор и координация отобранных сочинений стали первой ступенью любого научного труда о Платоне, а критика корпуса — центральной и фундаментальной проблемой платоноведения. В прошлом веке этот вопрос о составе и структуре корпуса получил название “Платоновского вопроса”, уподобившись пресловутому “Гомеровскому вопросу” не только по принципам и методам рассмотрения проблемы, но и по числу написанных трудов (13). Среди выдвинутых моделей наиболее продуктивными были признаны “биографическая” (отбор сочинений по степени соответствия их образу Платона и расположение их по времени их создания) и “стилометрическая” (опиравшаяся на статистические подсчеты частоты употребления некоторых языковых элементов и выявление стилистической типологии сочинений). В результате сближения двух этих направлений исследования к началу нашего столетия в науке было выработано представление о трех основных этапах творчества Платона — *раннем*, к которому относились сочинения, наиболее простые по содержанию и примитивные по форме (он именовался также “сократическим”, что подразумевало тесную зависимость содержания диалогов от учения Сократа и от обстоятельств его жизни и смерти), такие, как “Лисид”, “Лахес”, “Евтифрон”, а также “Апология Сократа”, “Критон”; *среднем*, куда включались сочинения, наиболее совершенные в литературном отношении и еще не очень сложные в философском, — “Пир”, “Федр”, “Менон”, “Теэтет”, “Государство” и близкие к ним; и *позднем*, когда философская мысль, достигшая наибольшей изощренности и зрелости, уже не вмещалась в жанровые рамки художественного диалога, а тяготела к монологу и трактату, постепенно теряя яркость и образность, набирая абстрактность, сухость и лапидарность, — это путь от “Тимея” и “Филеба” к “Пармениду”, “Софисту”, “Политику”, “Законам”. В соответствии с этой стилистико-биографической перспективой строилась и концепция творческой эволюции Платона-философа, прошедшего путь от робкого ученичества у Сократа к созданию самостоятельной теории идей, а от нее — к последующему сближению с пифагорейской концепцией идей-чисел, причем эта эволюция от простого и скромного к богатому и яркому, а затем к монотонному и заумному воспринималась как трагедия Платона, пережившего на закате дней период деградации и разочарования в идеалах юности (14). Эта модель сохраняла безоговорочный авторитет вплоть до второй половины нашего столетия, когда философские сюжеты сочинений

Платоновского корпуса привлекли более пристальное внимание, чем раньше, и, напротив, их литературно-художественное совершенство перестало доминировать в оценке их исторической значимости.

3

Переломным моментом в понимании Платона стала так называемая «тюбингенская революция», начатая в трудах тюбингенских ученых Г.-И. Кремера и К. Гайзера и выразившаяся первоначально в предпочтении не прямой традиции платоновского учения перед его литературным наследием, а затем в объединенном рассмотрении обеих традиций с целью выявить в платоновском наследии философскую систему, а не отражение биографии философа. В центре внимания оказались сообщения об эсотерическом учении Академии, о прочитанной в ее стенах лекции «О благе», где излагалась иерархическая структура идей-принципов, исходящая из двух начал: Единого-Блага и неопределенной двоицы, отождествлявшейся с началом материальным и злым. Приняв за основу интерпретации «неписаное» учение Платона, тюбингенцы объявили литературное наследие Платона направленным к опровержению заблуждений, с одной стороны, и к популяризации деятельности Академии – с другой. Хронологический и типологический аспекты теряли, таким образом, свое значение, поэтому для систематизации сочинений, не создав собственной модели, тюбингенцы возвратились к тетралогиям Фрасилла (15).

Первую попытку скоординировать хронологический и типологический принципы с новым представлением о параллельном существовании писаной и неписаной философии Платона сделал Х. Теслеф в работе «Исследования по платоновской хронологии» (1982), где ему удалось достичь внушительных результатов (16). Не отвергая ни биографического, ни стилометрического метода, Х. Теслеф вносит в их применение существенное уточнение. Сама по себе стилистическая типология без введения соответствующих параметров ничего не может сказать о хронологии произведений. В свою очередь, биографическая модель развития от простого к сложному тоже не может быть единственно возможным вариантом, поскольку достаточно известны и примеры развития в противоположном направлении – от сумбурной множественности и напряженности к простоте и ясности, вплоть до лапидарности. К тому же идея вообще какой бы то ни было динамики внутри корпуса предполагает неизменным условием равную аутентичность типологически неоднородных произведений, а она-то как раз все еще ждет обоснования. Сам Х. Теслеф предлагает хронологическую таблицу создания сочинений, входящих в Платоновский корпус, где параллельно располагаются эсотерические, экзотерические произведения Платона и примыкающие к ним «сомнительные» сочинения, которые, по справедливому замечанию автора, следовало бы именовать сочинениями «платоновской школы» (17). Так, к 380 г. до н. э. Х. Теслеф предполагает написанными «Апологию Сократа», диалоги «Менексен», «Горгий», «Протагор» в их аутентичном варианте, «Пир», первые наброски начальных глав «Государства» и «Федра». Между 380 и 370 гг., в основном, экзотерические работы («Федон», «Пир», «Федр» в окончательном варианте, «Евтидем», «Лисид», «Хармид», «Тезтет»); эсотерический вариант «Горгия» и «Тезтета», исключительно эсотерические «Менон» и «Кратил», а также из «сопутствующих» сочинений – «Клитифонт», «Критон», «Лахес», «Алкивиад I», «Феаг», «Гиппий Меньший», «Ион», «Соперники в любви», «Евтифрон». С 365 по 355 г. только «Государство» завершено в экзотерическом варианте, основная работа приходится на эсотерические сочинения: «Законы» (первые наброски), «Парменид», «Тимей», «Критий», «Софист», «Политик». Из сочинений платоновского круга к этому периоду Х. Теслеф относит сочинение «Гиппий Большой», опубликованный вариант «Государства». В последнее пятилетие жизни Платона экзотерический отдел представлен VII письмом, лекцией «О Благе» (которые тюбингенцы относят к эсотерическим произведениям), сюда же относятся основной вариант «Законов», эсотерическое сочинение «Филеб», неаутентично платоновские «Гиппарх», «Сизиф», «Минос», «Демодок», «О добродетели», «О справедливости». После смерти Платона были опубликованы «Законы» (вероятно, отредактированные учениками) и «Послезаконие», «Определения» – все не позже 340 г.; «Алкивиад II», вероятно, в первом варианте появился в конце IV в. до н. э., а в начале III в. до н. э. – «Аксиох» и «Алкиона».

В реконструкции Х. Теслефа платоновское наследие предстает значительно преобразованным, по сравнению с предшествующими образами Платоновского корпуса. Во-первых, это менее четкое, чем прежде, разделение сочинений корпуса на аутентичные и неаутентичные, т. е. в духе тьюбингенской концепции большее, чем когда-либо, значение придается “платонизму”, тогда как личность самого Платона отходит на второй план. Во-вторых, уже в отличие от тьюбингенцев, автор значительно сокращает чисто “экзотерическую” часть собственно платоновского наследия, оставляя в ней только наиболее прозрачные по содержанию и отшлифованные в литературном отношении сочинения, такие, как *“Апология Сократа”*, *“Федон”*, *“Пир”*, *“Федр”*. Сочинение же так называемого “позднего” периода (в биографической интерпретации) противопоставляются вышеназванным не как более зрелая ступень мышления, но как произведения иной ориентации, следовательно, речь уже может идти об отражении различных аспектов платоновской концепции в разных группах диалогов корпуса, а не об изменении самой концепции в результате индивидуальной эволюции Платона-философа. Наконец, предположение о переходе того или иного произведения в процессе отделки и редактирования из экзотерического разряда в эсотерический (как *“Горгий”*, *“Тезет”* и наоборот (как *“Законы”*, *“О Благе”*) снимает напряжение в противопоставлении этих двух рядов академического наследия, а тем самым и возвращает Платоновскому корпусу авторитет философского памятника.

Таким образом, почти двухвековой опыт платоноведения подсказывает, что в интерпретации платоновского наследия совершенное разведение прямой и непрямой традиции менее продуктивно, чем их сопоставление, а личностно-биографический критерий оценки произведений менее надежен, чем критерий смыслового единства сочинений, т. е. их логико-эстетической аутентичности.

4

В Платоновском корпусе неопределимое значение имеет, разумеется, каждый текст. Игнорирование пусть даже самого малого и скромного по литературным и художественным достоинствам опуса, несомненно, снижает полноту исследования. Однако нелепо было бы отрицать, что в литературном наследии Платона очевидным образом выделяются, если можно так сказать, “смысловые центры”, т. е. произведения или группы произведений, в которых затрагиваются сразу несколько важных тем, приводится в движение обширный и разнообразный материал, взятый из мифологии, литературы, истории, науки, житейского опыта, опыта мысли, содержание которых, наконец, не ограничивается рамками того или иного текста, а как бы лишь открывается для последующего размышления. Кроме того, среди диалогов выделяются такие крупномасштабные, скорее итоговые и статические, нежели динамические и экспериментаторские, сочинения, как *“Законы”* или *“Тимей”*. Не вдаваясь в проблемы хронологии, догматической систематики или эстетической ценности, а имея в виду лишь содержательные критерии, произведения платоновского корпуса можно распределить по следующим группам.

Во-первых, это простые, небольшого объема, почти или вовсе лишенные литературных украшений диалоги как бы учебного характера, посвященные поиску определения того или иного понятия, зачастую обозначенного уже в их традиционном названии (*“О добродетели”*, *“О справедливости”*) или в сопутствующем названию подзаголовке (*“Гиппарх, или о корыстолюбии”*, *“Минос, или о законе”* и т. п.). Для историка философии – это драгоценные свидетельства относительно методов работы в философских школах платонического направления, однако к характеристике самого Платона они прибавляют сравнительно мало.

Во-вторых, это также монотематические, но уже более развернутые и не лишенные литературных прикрас (характеристики персонажей, фиксация их душевных движений, элементарные перипетии сюжета) диалоги, которые платоноведение издавна считает ранними сочинениями Платона или вовсе неплатоновскими (для их обозначения иногда применяется условное обозначение “Малый Платон”). Границы между “Ранним Платоном” и “Малым Платоном” самые неопределенные, общим для них является, пожалуй, то свойство, что, помимо учебного назначения, они имеют яркую историческую характерность и могут служить

также пособиями для изучения эпохи возникновения и формирования афинской школы философствования с ее преимущественно гуманитарной, политической и логической направленностью. Довольно живо обрисованы в этих диалогах социальные типы жителей тогдашних Афин – политики, крестьяне, ремесленники, борцы, художники, рапсоды, старики и молодежь и т. п. Эти маленькие прозаические шедевры очень близки к бытовой драме (жанру, не получившему в античной драматургии достаточного развития, если не считать колоссального успеха сицилийских *“мимов”*, влияние которых на Платона в античности считалось бесспорным (18). Их философское содержание не превышает уровня опусов первой группы, однако самый сплав отвлеченного рассуждения и жанровой характерности позволяет решение элементарно-логических задач ввести в более широкий контекст проблем мировоззренческих, этических, политических, эстетических. Сюда можно отнести целиком IV, V, VII *тетралогии Фрасилла*, а также диалоги *“Евтидем”*, *“Евтифрон”*, *“Клитофонт”*, *“Эриксий”*, *“Аксиох”*, *“Алкиона”*.

Сочинения этого типа называются “сократическими” еще и потому, что в них наиболее отчетливо воспроизводится “майевтический” метод Сократа, путем последовательной постановки вопросов заставлявшего собеседника как бы самостоятельно прийти к тому или иному заключению, а не воспринять его как школьную догму.

В диалоге под традиционным названием *“О справедливости”* вопрос о справедливости и несправедливости ставится в связи с понятиями знания и невежества, причем собеседники соглашались, что никто не бывает дурным по собственной воле, ибо зло происходит единственно от неведения справедливого. В диалоге *“О добродетели”* собеседники пытаются определить природу добродетели, или доблести, соглашались, что никто еще не стал доблестным мужем благодаря научению, однако и природного источника доблести им не удастся отыскать. Итогом рассуждения ставится предположение, что доблесть – божественный дар. Сочинение под названием *“Сизиф”* посвящено одному из свойств гражданской доблести – умению подавать благие советы. Исследуется вопрос: дается ли правильный совет на основе знания или незнания? Поскольку совет дается на будущее, он относится к тому, чего еще нет и в чем человек не может быть сведущ. Итогом диалога остается недоумение, собеседники решают еще раз вернуться к этому вопросу.

В диалоге *“Минос”* демонстрируется процесс выработки определения для понятия “закон”. Собеседники пытаются одним определением охватить все области приложения многозначного греческого слова “номос” (закон), что оказывается затруднительным: обращая внимание на различие законов у разных народов, собеседники задаются вопросом о понятии правильного закона. Правильность закона они находят в соответствии существу, после чего становится необходимым разграничить законы, относящиеся к телу, и законы, касающиеся души. Итог беседы – сетование на то, что свои душевные нужды человек знает и понимает значительно хуже, чем телесные, а поэтому и не может дать определения истинному закону, закону для души. Диалог *“Гиппарх”* открывается вопросом: что есть корыстолюбие? Корыстолюбцы, по мнению собеседников, суть знатоки того, на что направлено их корыстолюбие. Противоположен корысти убыток, но убыток есть зло, следовательно, корысть есть добро, а потому все люди суть и должны быть корыстолюбивы. Свои заглавия диалоги *“Минос”* и *“Гиппарх”* получили по вставным эпизодам, из которых первый посвящен несправедливой славе Миноса и демагогической силе трагедии, а второй – также несправедливой молве о старшем сыне Писистрата – Гиппархе – и о просветительской роли элегического жанра в лирике.

В диалоге *“Эриксий”* обсуждаются вопросы, связанные с понятиями богатства, пользы, денег, нужды и потребности. К обсуждению привлекается пересказ одной из последних бесед софиста Продика. Богатство собеседники находят не в накоплении денег, но в обилии ценных вещей, способных удовлетворять человеческие потребности. Итогом диалога становится пародийно-софистический поворот темы: у кого много нужд, тот беден, у кого много средств удовлетворять нужды, тот, следовательно, беден, поскольку он имеет много нужд, для удовлетворения которых собирает свои богатства. Диалог богат разного рода этнографическими сведениями, лингвистическими и логическими дистинкциями, литературными реминисценциями и психологическими наблюдениями.

Диалог *“Клитофонт”* демонстрирует подход к справедливости как к науке, подобной медицине, но обращенной к исцелению душ, а не тел. Сократ уклоняется от определения справедливости как таковой, чем вызывает недовольство Клитофонта, который грозит найти себе другого учителя и уходит к Тразимаху.

Запутана и противоречива коллизия, положенная в основу диалога *“Евтифрон”*, озаглавленного по имени главного персонажа, человека, который подает в суд на отца, по неосторожности уморившего своего служителя, когда тот совершил злонамеренное убийство. В этой криминальной ситуации Сократ находит повод для рассуждений о благочестии и нечестии как таковых, об идее благочестивого и нечестивого, пользуясь которой как эталоном можно было бы отличать одно от другого. Можно ли благочестие рассматривать как точную науку, по примеру геометрии или арифметики? Собеседники в поисках определения для благочестия вступают в порочный круг замен одного понятия другим (благочестивого – полезным богам, и т. д.). Сократ упрекает Евтифрона в том, что, не зная толком различия между благочестием и нечестием, он преследует по суду престарелого отца, едва ли действительно повинного в смерти несомненного убийцы. В экспозиции диалога *“Евтидем”* Сократ заявляет, что хотел бы на старости лет обучиться искусству эристики (спора). В качестве первого опыта избирается вопрос: можно ли учить добродетели? Спорщики – собеседники Сократа братья Евтидем и Дионисиодор, бывшие атлеты, ныне эристики – проигрывают различные варианты ответов и показывают, что любой ответ может быть опровергнут. Сила эристики – в умении подменять одни значения слов другими, пользуясь простотой своих слушателей, не искушенных в словесном искусстве. В заключение диалога Сократ опровергает перед Критоном – своим земляком и приятелем – утверждение некоего великого мужа (Исократа) о том, что эристикой и философией занимаются люди нечистоплотные, а следовательно, чистому человеку туда ход заказан. Обращай внимание на дело, а не на того, кто им занят. Дело философии стоит того, чтобы и самому в нем упражняться, и пристроить к нему своих детей.

Главный герой диалога *“Ион”* – рапсод, искусный исполнитель и толкователь поэм Гомера, претендующий на звание ученого, обладателя универсальных познаний во всех областях жизни, искусствах и ремеслах, коль скоро те были предметами описания у Гомера. Сократ добродушно высмеивает претензии Иона, подводя его к мысли, что силу мастерства составляет не знание, но божественное вдохновение.

Основная тема диалога *“Феаг”* – воспитание юношества и основа его – *софия*, новомодная городская мудрость, малопонятная старику Демодоксу, который привел из деревни в город сына Феага, с тем чтобы дать ему современное образование. На примере присутствующих при беседе Аристиды и Фукидида, внуков-тезок знаменитых политиков, Сократ показывает, что политическая софия не может быть предметом изучения, научения или наследования. Сам он лишь обещает приобщить юношу к своему кружку восторженных обожателей мудрости.

Диалог *“Лисид”* посвящен понятию дружества (*филии*). Дружество, по Сократу, связывает подобное, которое может быть и дурным, и добрым, но цель у дружбы всегда одна – благо. Привыкшие искать не цели, а причины, собеседники Сократа остаются недовольны тем, что дружественное стремление к благу проистекает, как получается, из недостатка блага, а им изначально хотелось видеть в дружбе исключительное благо, доступное лишь добрым людям, недоступное дурным.

Диалог *“Соперники в любви”* вполне мог бы именоваться *“О философии”* – речь в нем идет о месте философии среди знаний и в жизни города. Сократ отвергает определение философии как *“многоучености”* или как *“методологии”* прочих наук. Философ, по выражению Сократа, не может уподобляться пятиборцу, выигрывающему по сумме очков, хотя и проигрывающему в любом из отдельно взятых видов, как будто у него нет своего дела. Его призвание в обществе – учить людей быть хозяевами в собственном доме и в собственном городе.

Без разрешения остается и главный вопрос диалога *“Лахес”*, где те же Аристид и Фукидид пытаются выяснить, что есть мужество, доблесть мужа, основано ли оно, да и всякая иная

доблесть, на знании или даруется богом как редкостный дар. Сократ в затруднении и призывает всех, начиная с себя самого, учиться и просить у мудрых, чтобы вразумили недоумевающих.

Столь же проблематичным оказывается определение понятия благоразумия (*софросюне*), предпринятое в диалоге *“Хармид”*. Тесно связанное с понятием здравомыслия (целомудрия), оно в то же время претендует на роль высшего знания, знания о целостности и порядке всего или знания о самом знании. Однако на каждое знание есть своя наука, благоразумие не тождественно ни одной из наук, как же собирается оно различать знание, не постигая предметов каждого отдельно взятого знания? Не есть ли благоразумие знание добра и зла в каждом деле? Нет, ибо благоразумие само по себе не приносит нам ни одного из тех благ, что приносят отдельно взятые познания. Следовательно, есть нечто, именуемое благоразумием, но сущность его пока ускользает от собеседников, они уговариваются продолжить изыскание.

Диалог *“Гриппий Меньший”* имеет подзаголовок *“О лжи”*. Запутывая друг друга в противоречиях, собеседники приходят к выводу, что ложью можно называть только сознательное криводушие, а не оплошность несведущего, если же знание и справедливость – одно, то и добродетельным следует назвать скорее лжеца (ведь он знаток), чем правого простака. Сократ сетует на то, что и мудрость софистов не помогает рассеять преследующих его недоумений.

В диалоге *“Алкивиад Первый”* Сократ помогает возмужавшему Алкивиаду познать самого себя, показывая, что *“сам человек”* – это его душа, а не тело, что природные достоинства Алкивиад обязан украсить достоинствами душевными, что лишь добро совместимо со свободой, а зло неразлучно с рабством. Диалог *“Алкивиад Второй”* посвящен благочестивой осмотрительности, столь необходимой человеку, который собирается молить о чем-то богов. Людям, не познавшим добра и зла, следует просить богов о милости, а не об исполнении людских неразумных пожеланий.

Прелестная прозаическая миниатюра под названием *“Алкиона”* передает диалог Сократа и Ферефонта (тот самый друг Сократа, что посылал в Дельфы с вопросом о Сократе и получил ответ, что Сократ – мудрейший из всех мужей, мудрее мудрых Софокла и Еврипида). Услышав на морском берегу крик чайки алкионы (историю ее превращения поведал Овидий в своих *“Метаморфозах”*), друзья задаются вопросом, можно ли верить сказаниям о превращении птиц в женщин, а женщин – в птиц. Сократ произносит проникновенную речь о краткости земной жизни человека, об ограниченности его познаний в сравнении с необозримым разнообразием природы и вечности. Богам подвластно все, в природе возможны любые метаморфозы. Красивая сказка о верности Алкионы, о ее безутешном горе и скорбном плаче по умершему супругу вполне может быть правдивой, во всяком случае, она может служить многозначительным примером для ныне живущих женщин – друзья расстанутся с намерением поведать ее дома своим женам.

Не менее назидательна сцена, разыгранная в диалоге *“Аксиох”*. Сократа зовут к постели умирающего Аксиоха, ибо здесь как никогда потребна мудрость философа. Сократ беседует с умирающим о бессмертии души, Аксиох проникается радостным предчувствием скорого освобождения от земного заточения и близкого блаженства в *“Долине истины”*, раю для добродетельных душ в царстве Плутона. Сократ возвращается в Киносарг (будущее пристанище философов-киников).

В диалоге *“Менексен”* короткий обмен репликами между Сократом и Менексеном предваряет надгробную речь Аспазии при чествовании павших за отчизну воинов. Здесь и обзор героической истории Афин, и восхваление демократии, и возвеличение роли Афин в современной политической ситуации Греции, и обращение к традиционным аттическим доблестям.

Под названием *“Демодок”* в корпус включен обращенный к Демодокку монолог Сократа, подвергающий скептическому рассмотрению фундаментальное установление афинской демократии – совет, принятие решения путем голосования, состязательность сторон в суде, равно как и в прочих собраниях, убедительность демагогической речи. Сократ недоумевает:

если люди не могут решить сложного дела в одиночку, следовательно, ни один из них не знает этого дела, откуда же возникает знание, когда они собираются вместе? Далее, если речь одного показалась кому-то правдивой, зачем выслушивать его противника, а если кто не мог оценить правоты одного, то как он сумеет оценить правоту или неправоту двух? Наконец, если кто-то готов посочувствовать любому, кто его просит о сочувствии, виноват ли он, когда позволяет себя обманывать ловкому лжецу? Вопросы и недоумения Сократа остаются без разрешения, однако пафос его вполне понятен: демократия, не основанная на суждении знатока в каждом деле, заманивает народ в ловушки, расставляемые недалекими ловкачами для добродушных простаков.

Особняком и как бы на переломе от “сократического” к более зрелому, собственно платоновскому диалогу стоят “Апология Сократа” и “Критон”. Оба эти сочинения носят скорее монологический, чем диалогический, характер; проблемы, в них обсуждаемые, относятся к области политики или этики, их философская специфика состоит уже не в логике и не в методологии, а в самом основании мировоззрения – в голосе совести; в “Апологии” Сократ предстает в ореоле спокойного и мужественного величия; смело и бескомпромиссно, не заискивая перед собранием сограждан, Сократ отстаивает свою правду. “Я вам предан, афиняне, и люблю вас, но слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока я дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: “Ты лучший из людей, раз ты афинянин, гражданин величайшего города, больше всех прославленного мудростью и могуществом, – не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разуме, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?”” (29 D-E).

Как бы подхватывая темы “сократических” диалогов – истинная справедливость, добродетель, мудрость, мужество, – “Апология” поднимает их истинность на новый уровень, назначая за нее неслыханную цену – жизнь и смерть. Речь идет уже не о том, что лучше, что хуже, но о том, что единственно возможно перед лицом истинно божественной мудрости. Философ решительно вступает в конфликт с общественным мнением, объявляет для себя высшим арбитром свое внутреннее убеждение, называя его божественным голосом, своим “демонием”.

В “Критоне” тот же голос совести повелевает философу повиноваться законам отчизны и, оставаясь верным себе, своему убеждению, принять смерть, но ни в коем случае не искать спасения в бегстве, ибо неповиновение законам было бы изменой справедливости и гражданской доблести, т. е. опять-таки изменой своему идеалу, себе. Отстаивать справедливость нельзя нарушением справедливости – таково убеждение совести философа.

Эта тема – тема философически осмысленной, мужественной смерти Сократа, неизмеримо повышающая ценность и смысл всех рассматриваемых в его присутствии вопросов, звучит и в других диалогах, то выходя на первый план, как в “Федоне”, то сопровождая течение беседы подспудно, как в “Теэтете” или “Меноне”, то отдаленным намеком, как в “Пармениде” или в “Горгии” (521 D сл.).

Следующую, третью, серию диалогов составляют сочинения яркого драматического характера, представляющие резкие и темпераментные словопрения с участием знаменитых софистов, именами которых они традиционно и называются: “Протагор”, “Горгий”, “Гиппий Большой”. Сюда же можно отнести диалоги “Кратил”, “Менон”, “Теэтет”, “Федр” и “Пир”, “Федон” и отчасти “Парменид”. Это крупные философские построения, предваряемые и перемежающиеся жанровыми сценами. Психологическая обрисовка персонажей или их социальная типологизация здесь менее выражены, образы героев складываются из их речей, главное в их характеристике – их философская позиция, которую они высказывают и защищают со всем пылом убежденности и со всей силой диалектического мастерства.

Персонажами “сократических” диалогов были люди не искушенные в науках, здесь же собеседниками Сократа выступают многоученые софисты, математики, врачи, поэты, знаменитые философы. Это уже не робкие юноши, послушно выводящие по манию учителя на

свет божий первые детища своего едва пробуждающегося мышления. Это зрелые мыслители, мастера своего дела, вносящие в беседу драгоценные плоды своего профессионального и житейского опыта.

Во всех этих диалогах, за исключением, может быть, *“Парменида”*, предметом обсуждения выступает знание, отношение его к познаваемым вещам, природа его универсальности, возможность его достижения и способы его удостоверения; так или иначе в них просматривается платоновская теория идей, которая от диалога к диалогу набирает полноту и четкость, поворачивается новыми и новыми гранями.

Один из простейших подходов к этой теме демонстрируется в диалоге *“Гиппий Большой”*. Дав волю своей иронии над софистами, среди которых тот в большом почете (следовательно, мудрее), кто зарабатывает своими поучениями больше денег, Сократ пытается затем выяснить у Гиппия, что есть прекрасное. В ответ знаменитый софист перечисляет ряд прекрасных предметов – прекрасная девушка, прекрасная лошадь, прекрасная ваза, причем в ряду этом он оценивает не все предметы равно, но устанавливает в нем некоторую иерархию: прекрасная девушка прекраснее, чем прекрасная лошадь, а та, в свою очередь, прекраснее, чем прекрасная ваза. Но еще прекраснее, чем все названное выше, оказываются прекрасные доблести – сила, справедливость и тому подобное. Окончательного определения собеседники не достигают, однако Сократ высказывает такое предположение: “Не кажется ли тебе, что как только прекрасное само по себе, благодаря которому все остальное украшается и представляется прекрасным, – как только эта идея присоединяется к чему-либо, это становится прекрасной девушкой, кобылицей, либо лирой?” (289 D).

Нечто взятое “само по себе”, или идея, в диалогах этой серии составляет неизменный предмет изыскания, постоянно ускользающий от определения, но вновь и вновь преследуемый. В диалоге *“Протагор”* рассматривается идея добродетели, причем ход рассуждения склоняется к тому, что эта идея ближе всего к знанию, но к знанию можно свести и все прочие идеи – и справедливость, и рассудительность, и мужество. Значит, к идее должен вести какой-то другой путь.

Среди пестрого роя тем и предметов, поочередно всплывающих в беседе участников диалога *“Горгий”*, с особым постоянством повторяется тема души человеческой, в природе которой, вероятно, следует искать ответы на вопросы о природе знаний, искусства, доблестей и всего прочего.

Темы трех вышеназванных диалогов как бы стягиваются вместе в диалоге *“Менон”*, где вновь ставится вопрос о добродетели и вновь ответ дается через перечисление добродетелей, а поиск истины приводит собеседников к вопросу о душе и об источниках хранящихся в ней познаний. Сократ напоминает слушателям о старинном предании, согласно которому душа человеческая бессмертна, “часто рождается и видела все и здесь и в Аиде” и “нет ничего такого, чего бы она не познала, поэтому ничего удивительного нет в том, что и на счет добродетели, и на счет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно” (81 B-C).

Подозвав раба, собеседники предлагают ему решить геометрическую задачу, и тот, хотя и не сразу, мало-помалу находит верное решение, демонстрируя вместе с тем возможности души “припомнить” то, чего она, казалось, не знала, но что под воздействием правильно поставленных вопросов всплывает в памяти, ибо было ей ведомо искони, по самой ее природе. Возвращаясь к добродетели, Сократ наводит слушателей на мысль, что добродетель “сама по себе”, т. е. как идея, постигается знанием, однако практические добродетели вполне доступны и тому, кто не владеет знанием, ибо для успешной деятельности довольно и “правильного мнения” (96 E–100 C).

О бессмертии души и ее природе вдохновенно повествует Сократ в диалоге *“Федр”*, первоначальной темой которого была избрана любовь и сочинение о ней оратора Лисия. В душе человека соединяются светлое и темное начала, она подобна упряжке двух коней –

черного, неистового, и белого, благородного нрава, управляемой одним возникшим – разумом; душа принадлежит и земному миру и занебесной области. “Эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души – уму, на нее-то и направлен истинный род знания” (247 С). Любовь к мудрости окрыляет коней человеческой души, они получают способность возноситься ввысь, созерцать истину и совершенную красоту. Любовь к мудрости лежит в основании всякого искусства, в том числе и красноречия; последнему больше, чем другим, следует обращаться к возвышенным предметам и постигать природу ума и мышления (270 А), научиться “возводить к единой идее то, что повсюду разрознено, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения” (265 D).

Закljučают диалог существенные замечания о преимуществе живого диалога перед письменными сочинениями. Последние молчат, как истуканы, и на возникающие при чтении вопросы всегда отвечают одно и то же. Непосредственный обмен мыслями в диалоге позволяет сразу же рассеивать недоумения и заблуждения. Однако запись бесед, сделанная по всем правилам диалектического искусства вопросов и ответов, помогает вступать в общение тем, кого разделяют расстояния и годы. Писатель, направляющий свои усилия к познанию истины и сообщению ее другим, должен именоваться философом и быть диалектиком, а всего лишь ритором или поэтом – тот, кто всецело занят только своим искусством. Образец первого Сократ видит в молодом Исократе, второго – в знаменитом Лисии.

Одну за другой несколько хвалебных речей в честь Эрота, бога любви, произносят участники диалога “Пир”, собравшиеся в доме поэта Агафона, чтобы отпраздновать его победу в состязании трагиков. Федр восхваляет Эрота как древнейшего из богов, побуждающего влюбленных к прекрасным и доблестным поступкам. Павсаний держит речь о двух Эротах, сыновьях двух Афродит – Небесной и Всенародной, возвышенной, ради мудрости, и низменной, ради удовольствий телесных. Подхватывая речь Павсания, Эриксимах говорит о космической силе любви и о необходимости гармонического единения двух названных ранее Эротов. Аристофан рассказывает сказку о существовавших некогда единых муже-женах, людях, соединявших признаки мужского и женского естества. Прогневившие богов заносчивостью, они были рассечены Зевсом на две половины, и потому-то теперь каждый человек тоскует по своей половине и ищет восполнения своей увечной сущности. Агафон, напротив, рисует Эрота как символ всевозможных совершенств. Сократ передает притчу, слышанную им некогда от мудрейшей Диотимы, о том, как Эрот произошел от Богатства и Бедности, и потому есть сила, побуждающая человека вечно стремиться к овладению благами, восходя от благ низших к благам высшим, вплоть до высочайшего Блага – идеи вечно и неизменно прекрасного. Возвышенный пафос речи Сократа снижается комической интермедией: в обществе пьяных дружков на пир врывается Алкивиад. С потешной откровенностью он рассказывает о том, как безуспешно он преследовал Сократа, пытаясь прельстить его своей молодостью и красотой, и как был отвергнут, получив, впрочем, прекрасный урок на всю жизнь: красота физическая перед красотой духовной ничтожна, как медь ничтожна перед золотом. Идею прекрасного Платон называет в этом диалоге “прозрачным, чистым, беспримесным, не обремененным человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором” (211 Е), наделяя ее божественностью и единообразием.

В диалоге “Федон” Сократ в преддверии казни беседует с ближайшими друзьями, поверяя им самые сокровенные свои мысли о бессмертии души и о давнем разладе между телом и душой, в союзе которых лишь душа поистине стремится к высокому благу, тело же служит ей обузой, требует для себя много никчемных и мелочных забот. Одним из аргументов в пользу бессмертия души Сократ опять называет “припоминание” (анамнезис). Постигая с помощью чувств нечто прекрасное, доброе, справедливое, священное, равно как большее или меньшее и тому подобное, мы восстанавливаем в памяти некогда постигнутые, но забытые душой при новом рождении идеи красоты, добра, справедливости, величия и т. п. Душа сама, как постигаемые ею идеи, безвидна и лишена телесных свойств, а в состоянии размышления обнаруживает свойства припоминаемых ею идей – чистоту, вечность, неизменность и бессмертие. Что же касается доброты, справедливости, великих или малых вещей, то все они получают имена доброго, справедливого, великого или малого лишь в силу причастности к

идеям доброго, совершенного и т. п., которые только и существуют поистине, вечно и неизменно, тогда как все причастные им вещи – бrenны и непостоянны.

Расставаясь с друзьями и желая утешить их в неотвратимом горе, Сократ рассказывает им сказку о прекрасной земле, которая так же относится к нашему земному обиталищу, как берег моря к подводным глубинам. Мы живем на дне глубокой впадины, заполненной воздухом, а там, за краями этого воздушного бассейна, располагается истинная Земля, похожая на сшитый из двенадцати разноцветных кусочков кожаный мяч, изукрашенный совершенными деревьями, цветами, плодами, горами и драгоценными камнями, живыми существами, среди которых есть и люди, необыкновенно прекрасные и счастливые. Но как есть мир, возвышающийся над нашей Землей, так есть и нижний мир, расположенный в самых глубоких и тесных ее впадинах, его издавна именуют Тартаром. Души умерших получают в областях Тартара местопребывание, достойное их прижизненных деяний. Души праведные получают возможность поселиться на верхней Земле. “Те же из их числа, кто, благодаря философии, очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища, еще более прекрасные, о которых, однако же, поведать нелегко, да и времени у нас в обрез” (114 С). Приносят чашу с ядом, Сократ выпивает ее и до самого последнего мгновения ласково и радостно разговаривает с друзьями. Последние его слова: “Мы должны Асклепию петуха – так отдайте же, не забудьте” (так благодарили исцелившиеся бога-врачевателя).

В диалогах этой третьей серии теория идей затрагивается как бы косвенно, применительно к решению тех или иных конкретных вопросов. Силен в этих диалогах и драматический элемент. То же можно сказать и о диалогах “Кратил” и “Тезет”. Первый целиком посвящен лингвистическим вопросам – имена, их природная и неприродная правильность, морфология и этимология, буквы и их смысловые потенции; сталкиваются гераклитовское, протагоровское и элейское понимание истины, отчасти развивается и демокритовская концепция языка. Во втором диалоге собеседники пытаются дать определение знания, отталкиваясь от опыта математики (юноша Тезет и его учитель Феодор – геометры). Частные виды знания они пытаются “уловить одной идеей”, как в геометрии, где речь идет об идее фигуры, а не о той или иной конкретной ее модификации. В обоих диалогах критикуется субъективизм и релятивизм софистов, активно используется понятие неделимого элемента как минимальной части в составе сложносоставных вещей; здесь же рассматривается диалектика целого и суммы составляющих его частей. Идея вещи трактуется как неделимое целое, неразложимое на те части, из которых состоит вещь, и неподвластное диалектическому разбору.

Диалоги “Парменид”, “Софист”, “Политик”, “Филеб” по содержанию и форме значительно отличаются от перечисленных выше. Драматический элемент в них выражен слабее, однако не это составляет их специфику. В этих диалогах теория идей не привлекается по ходу дела, но рассматривается сама по себе, со всей возможной полнотой и во всей неизбежной противоречивости, что дало даже повод говорить о “самокритике”, предпринятой Платоном в этих его поздних произведениях, когда он отказывается от многих наивных положений своих первых мифов о заоблачном существовании бестелесных прекрасных образов и все больше склоняется к представлению об имманентном присутствии идей в вещах, как это было с достаточной определенностью сформулировано Аристотелем.

В “Пармениде” идея рассматривается как единое во множестве единообразных вещей, в “Филебе” – как единое благо, просматривающееся в разнообразии мира, в “Софисте” – как бытие, инобытие которого представляют собой существующие вещи, а в “Политике” – даже как формально-логический вид. Эти сочинения уже не могут быть пересказаны как литературные произведения, последовательный разбор их содержания возможен лишь как прослеживание концепции, поэтому их рассмотрение откладывается и переносится в раздел, посвященный платоновской модели идеализма.

Как в большой симфонии композитор повторяет музыкальные темы своих более ранних сочинений и соединяет их в новом гармоническом целом, так в “Государстве” Платон сводит воедино темы, рассеянные по разным диалогам, и как бы раскрывает свои изначальные интенции и незримую дотоле связь одних диалогов с другими и всех их вместе – с главной

задачей своего философствования, а именно с формированием такого политического идеала, который позволил бы просвещенному разуму занять ключевые позиции в жизни общества в целом и каждого человека в частности.

Вечером праздничного дня, после торжественного шествия и в ожидании ночных конных ристаний с факелами собрались в доме благородного старца Кефала Сократ и несколько его постоянных слушателей, знакомых нам по другим диалогам, чтобы отдохнуть и посвятить несколько часов приятной умной беседе. Так начинается повествование в *“Государстве”*.

В первой книге со своей обычной иронией Сократ пытается получить от софиста Фрасимаха определение понятия справедливости. Во второй книге понятие справедливости рассматривается как категория государственной жизни. Государство возникает, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя и нуждается еще во многом (369 В). В объединении людей возникает разделение труда (369 Е), появляются разные профессии и возникает возможность профессионального совершенствования. Сократ начинает набрасывать контуры идеального государства. В идеале – разделение труда должно производиться сообразно природным задаткам тех или иных граждан между тремя сословиями: демиургов (земледельцев и ремесленников), стражей и правителей (философов). Особенно высокие требования предъявляются к природным задаткам тех, кто будет избран на должности стражей, призванных блюсти безопасность и внутренний порядок государства. Эти богатые натуры требуют, кроме того, и специального воспитания. Образование, которое получают стражи, основывается на разуме; науки, поэзия, мифология – все должно пройти цензуру разума. Третья книга посвящена практическим проблемам, связанным с отбором и воспитанием будущих стражей в гармоническом сочетании физической и мусической культуры. Заключают ее проекты устройства жизни и быта стражей в духе здорового аскетизма и нравственной чистоты. В четвертой книге продолжается описание идеального государства; называются четыре главные добродетели, составляющие кодекс чести идеального гражданина: мудрость, мужество, рассудительность и справедливость. Рассматриваются пять типов государственного устройства, соответствующие пяти типам душевной организации человека (445 С-Е). Тема эта переходит в пятую книгу, где также рассматривается роль женщин в идеальном государстве, проблема воспитания малых детей, причем для стражей, охранителей государства, Сократ отрицает возможность семьи и собственности, браки у них не заключаются навечно и подчиняются соображениям государственной целесообразности, дети не знают своих родителей и почитают любого взрослого мужчину или женщину как отца и мать. Женщины должны разделять с мужчинами и долг военной службы. Во второй половине пятой книги Сократ рассуждает о необходимости слияния государственной власти и философии, в связи с этим ставится проблема истинного знания и мнения. Образ идеального философа рисуется в шестой книге, в конце которой впервые заходит речь об идее блага как верховной идее и о существовании двух миров – умопостигаемого и чувственного. Седьмая книга открывается притчей об узниках пещеры, скрывающей от людей истинный мир, о возможности человека благодаря воспитанию высвободиться из плена чувственно воспринимаемых вещей, о необходимости дать стражам философское образование, основанное на изучении точных наук и усвоении диалектического метода рассуждений. Восьмая книга посвящена рассмотрению различных типов государственного устройства – тимократии, олигархии, демократии, тирании. В девятой книге анализируются душевные побуждения человека, в которых находит себе опору тирания. В десятой, последней, книге Сократ опять обращается к поэзии, рассматривая соотношения идей, вещей, образов искусства и их воздействия на душу. Возвращаясь к понятию справедливости, Сократ рассказывает легенду о возвращении некоего Ира из загробного царства. Рисуется картина потустороннего пристанища душ, процедура присуждения им очередного земного удела, более высокого или низкого, чем прежний, в зависимости от того, насколько справедливым был образ ее предшествующей жизни. Справедливость – не только государственная категория, истинный смысл справедливости открывается только перед лицом бессмертия души. Справедливость этого мира имеет целью освобождение от него, ибо достигшая высшей справедливости душа освобождается от дальнейших земных воплощений.

Таково содержание *“Государства”*, произведения, в котором платоновская философия предстает, может быть, в наиболее цельном и непротиворечивом виде. Тематически к нему

примыкает *“Критий”*, где идея совершенного государственного устройства преподносится в форме исторической утопии – повествования о существовавшем некогда государстве на острове Атлантида (к сожалению, рассказ обрывается на полуслове, ибо текст дошел до нас не полностью). Отчасти повторяет идеи *“Государства”*, отчасти развивает, отчасти критически пересматривает и уточняет последнее, скорее всего, сочинение Платона – *“Законы”*, несущее на себе печать не свойственной другим произведениям Платона расчетливости, строгой композиционной дисциплины и исключаяющей двусмысленность определенности. В этом диалоге нет театральных эффектов, собеседники – два критских старца и их сверстник из Афин; в священный день летнего солнцестояния, по традиции связанный с почитанием божественных покровителей государства, на острове, слывшем родиной легендарных законодателей, старцы ведут неспешный разговор о необходимости законов и возможности их совершенствования. В первой книге законодательные проблемы трактуются в расширительном смысле, не только как политические, но как космические и даже онтологические (если иметь в виду онтологический смысл Блага, верховной идеи платонизма). Во второй книге рассматривается воспитательное значение искусств и необходимость подчинения их правильным законам. В третьей книге законодательство предстает в исторической перспективе, а в четвертой, если можно так выразиться, в экологической. Пятая книга целиком заполнена речью афинского гостя о природе души и справедливости, которую он понимает в почти коммунистическом духе. Шестая книга повествует о распределении должностей в идеальном государстве, а также о воспитании будущих претендентов на эти должности. Здесь же говорится о воспитании девочек, о положении женщин в государстве, о браке. Седьмая книга посвящена взращиванию детей в государстве – от младенчества до возмужания, о распорядке их жизни, об основах образования. Восьмая – физическому воспитанию и жизнеобеспечению граждан. В девятой и десятой книгах трактуются уголовное право, в одиннадцатой – гражданское, в двенадцатой – международное, военное, финансовое. В заключении двенадцатой книги и всего сочинения в целом возникает вопрос о философской трактовке государственного управления, о порядке космоса и о космической сущности высшей государственной власти, которую осуществляет Ночное собрание, состоящее из десяти наиболее мудрых и почтенных старцев. Конечный итог сочинения тот же, что и в *“Государстве”*: совершенствование бессмертной души человеческой есть цель и основание справедливости, а первый помощник государственной власти на этом пути – искусство, сообразующееся с правильными законами.

“Законы” считаются последним сочинением Платона и как бы итогом всей его творческой жизни, причем, по признанию многих восторженных поклонников древнего философа, неутешительным итогом, ибо слишком уж веет от рассуждений “афинянина” (здесь он – первое лицо, Сократа в этом диалоге нет) казармой и полицейским участком, тогда как в других сочинениях корпуса царят дух свободного интеллектуального состязания, пытливая мысль, ироничная и самокритичная мудрость, никогда не останавливающаяся на достигнутых рубежах, всегда устремленная к новым и новым обретениям. Гораздо более отрадный итог многолетней философской работы Платона принято видеть в его диалоге *“Тимей”*, ставшем для последующих веков как бы “символом веры” платонизма, суммой всей платоновской философии и ключом к ее пониманию. Как и *“Государство”* и *“Законы”*, *“Тимей”* тоже несет печать сакральной торжественности и праздничной приподнятости. Четверо собеседников: Сократ, Тимей, Критий и Гермократ, – находятся под впечатлением состоявшегося у них накануне разговора о наилучшем государственном устройстве (очень близко повторяющего основоположения *“Государства”*) и жаждут продолжить беседу. Чтобы достойно отблагодарить Сократа за его вдохновенное повествование об идеальном государстве, а также чтобы почтить богиню Афину в ее праздник “достойным и правдивым хвалебным гимном”, слово берет Критий, известный в древности родственник Платона. Он передает слышанный от деда рассказ Солона о его путешествии в Египет и беседе с тамошними жрецами, которые поведали ему, что история Афин гораздо древнее, чем предполагают нынешние обитатели этого города, что некогда, много тысяч лет назад, афинское государство было “и в делах военной доблести первым, и по совершенству всех своих законов стояло превыше сравнения; предание приписывает ему такие деяния и установления, которые прекраснее всего, что нам известно под небом” (23 С).

Законодательное устройство этого древнейшего афинского государства обнаруживает поразительное сходство с тем идеалом, что был обрисован Сократом. Однако с тех пор прошло

не только много лет – сокрушительные катаклизмы, подобные мифическому потопу или падению спалившей землю огненной колесницы Фаэтона, смели с лица земли целые страны и народы, уничтожив самую память о былом совершенстве, повергая каждый раз людей в состояние первобытной дикости. В связи с этими мифами в беседу чисто исторического характера впервые вплетаются “естественнонаучные” мотивы: мифы не далеки от правды, ибо “тела, вращающиеся по небосводу вокруг Земли, отклоняются от своих путей, и поэтому через известные промежутки времени все на земле гибнет от великого пожара” (22 D), а разливы Нила могут служить прообразом всемирных потопов. Так постепенно от политических проблем через исторический очерк интерес собеседников переключается на предметы космологические, и слово берет признанный специалист в этой области – Тимей из Локр, поклонник Пифагора, знаток астрономии, который “главнейшим своим занятием сделал познание природы всех вещей” (27 A). Рассказ Тимея – это и космогония, и физика, и онтология, ибо повествует он не только о мире и его зарождении, но прежде всего о фундаментальных принципах бытия и познания.

“Представляется мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и объяснения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие, а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле. Однако все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно. Далее, если демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и потенции данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение его выйдет дурным” (27 D–28 A).

Вселенная, или “всеобъемлющее небо”, относится к вещам зримым, осязаемым, телесным, возникающим и подвластным мнению, а следовательно, имеющим причину своего возникновения. “Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать” (28 C). Поэтому в рассказе Тимея он именуется впрямь “демиургом”, т. е. “мастером”, чье произведение – наш мир. Этот благой творец, желая как можно больше уподобить свое творение себе самому, “устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную... как единое видимое живое существо, содержащее все сродные ему по природе живые существа в себе самом” (29 E–31 A). Бог сотворил Вселенную из огня, воздуха, воды и земли, сообщив ей очертания сферы и заставив ее “единообразно вращаться в одном и том же месте, в самом себе, совершая круг за кругом” (33 D–34 A). Душу он поместил в центре вселенского тела и оттуда “распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне” (34 D), а составил он ее “из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах”, создав путем смешения “третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного” и слив все три “в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным” (35 A–B). Эту триединую смесь творец разделил на нужное число частей, руководствуясь принципами наиболее утонченных пропорций, совершенство которых способен оценить лишь искушенный пифагореец (35 B–36 D). Затем он сотворил время как некое движущееся подобие вечности, так что “время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад”. Затем бог сотворил четыре рода живых существ: небесный род богов, пернатых, водных и пеших, сухопутных. Божественный род он сотворил сам из огня, остальные же роды смастерили по его поручению подручные боги-демиурги из той же духовной смеси, но в более зыбком сочленении, почему у смертных души некрепки и подвержены пагубным воздействиям. Производя человека, они в подражание очертаниям Вселенной создали голову, а чтобы ей удобнее было перемещаться по земле, придали ей “вездеходную колесницу” в виде корпуса, снабженного конечностями. В глаза они вложили чистый огонь, родственник свету дня, и эти глаза “открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов” (47 A–B). Голос, слух, речь, ритм также даны для пользы души.

Здесь в повествовании происходит перелом. До сих пор единственным созидательным началом был назван демиург. Теперь выясняется, что рождение космоса произошло из сочетания ума и необходимости, при том что ум одержал верх над необходимостью, “убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось” (48 А). Дело в том, что рождение начал Вселенной, ее “стихий” (“стихии” – “буквы”, “элементы”), – огня, воздуха, воды, земли – ничем не объяснено. Отсюда повествование как бы возвращается к исходному пункту и к двум названным выше исходным принципам: мыслимому вечному прообразу и преходящему, рожденному, подражающему ему отображению его, – добавляется третий вид, “темный и трудный для понимания” (49 А). Это “восприемница и как бы кормилица всякого рождения”. Природа эта “по сути своей такова, что принимает любые оттенки, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит, и потому кажется, будто она в разное время бывает разной, а входящие в нее и выходящие из нее вещи – это подражание вечносущему, отпечатки, сделанные по его образцам” (50 В-С). Как золото способно принимать разные формы и терять их при переливке, так огонь, воздух, вода и земля способны переходить друг в друга, ибо и они суть лишь видимые и осязаемые формы, воспринятые этим третьим, “безвидным” видом.

Вечный образец подобен отцу, воспринимающее начало – матери, возникающие вещи – дети. Другими словами: есть бытие, есть протяженность, есть возникновение и “эти три возникли порознь еще до рождения неба” (52 D).

“Кормилица”, “восприемница”, “мать”, она же “протяженность” (“ΧΟΡΑ”, что означало по-гречески прежде всего протяженность земного рельефа) – все это слова, которые употребляются здесь для обозначения категории, получившей впоследствии имя “материи”. Итак, эта материя принимала, растекаясь или пламеня, форму воды или огня, а также земли или воздуха, сотрясаясь, дробясь или развеиваясь во всех направлениях. Бог, “приступая к построению космоса... упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел” (53 В). Воспринимая вид как форму, форму как ограниченную поверхностью глубину, а поверхность как сумму геометрических фигур, Тимей называет в качестве элементарной (наименьшей неделимой) фигуры, геометрического атома, треугольник, а для четырех стихий указывает четыре элементарных тела: для огня – тетраэдр, для воздуха – октаэдр, для воды – икосаэдр, для земли – гексаэдр, или куб. “В запасе оставалось еще пятое многогранное построение: его бог определил для Вселенной и прибегнул к нему, когда разрисовывал ее и украшал” (55 С). Из геометрических характеристик фигур, выступающих элементами тел, выводятся в дальнейшем физические свойства – горячее и холодное, твердое и мягкое, тяжелое и легкое, гладкое и шероховатое, – а также приятное и неприятное, различный вкус, запах, звук и цвет.

Возвращаясь к моменту создания человека, Тимей на этот раз более подробно и со знанием дела излагает анатомию и физиологию человеческого организма, объясняя разумное назначение каждой из его частей, прослеживая функционирование систем – скелетно-мышечной, кровеносной, пищеварительной, нервной – уже с точки зрения изложенной выше теории атомистического строения материи (ни в коем случае не следует смешивать геометрические атомы Платона с физическими атомами Эпикура или Демокрита). В этом же ключе дается объяснение гармонии звуков, явлениям электричества и магнетизма (в той мере, в какой последние два явления были известны античным натуралистами). Объясняется рост и старение организма, здоровье и недуги. Так, когда треугольники, составляющие его члены, новенькие, “словно только из мастерской”, тело нежно и прочно; пришлые треугольники одолеваются и рассекаются, благодаря чему происходит питание и рост. Но когда собственные треугольники тела ослабевают от многолетней борьбы, их одолевают пришлые и питание уже не укрепляет, а угнетает тело: наступает старость. В конце концов телесные связи уже не способны удерживать узлы души и она вырывается на свободу (81 В). Душевные недуги происходят из телесных, и, напротив, душевное здоровье поддерживает тело в здоровом состоянии.

Прочие живые существа произошли от людей, как бы продолжая их пороки: от легкомысленных верхоглядов – птицы, от чуждавшихся философии прагматиков – сухопутные звери, от пресмыкавшихся – пресмыкающиеся, от скудоумных тупиц – рыбы, тем глубже обитающие, чем глубже было невежество их прародителей (90 С–92 С).

Вобрав в себя все смертные и бессмертные живые существа, “наш космос стал видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единым и однородным небом” (92 С).

На этом заканчивается повествование “*Тимея*”. Этим же можно было бы закончить и пересказ платоновских сочинений. Однако по традиции в Платоновский корпус включаются еще несколько произведений. Это, во-первых, приписываемое ученику Платона Филиппу Опунтскому “*Послезаконие*”, по литературной форме – продолжение “*Законов*”, по предмету рассмотрения скорее аналог “*Тимея*”, поскольку речь в нем идет о высшей мудрости, состоящей в познании чисел, пропорций и гармонии, и прежде всего тех, что лежат в основании Космоса.

Затем прилагаются “*Письма*”, относительно авторства которых мнения ученых расходятся. *Первое* посвящено осуждению тирании и обращено к Дионисию Младшему; *второе* – к нему же и повествует о некоторых обстоятельствах их с Платоном взаимоотношений, *третье* – примерно о тех же предметах, что и второе, но в психологическом аспекте, *четвертое* – к Диону с осуждением честолюбия и с призывами к философическому благоразумию, *пятое* – к македонскому царю о необходимости каждому строю, в том числе и монархическому, соблюдать верность своей сущности (как здесь сказано, “обращаться к богам и людям на своем собственном языке” – 321 Е), *шестое* – к тирану Гермия, которому он рекомендует в друзья и советчики двух просвещенных философов, *седьмое* – к близким Диона с довольно пространным изложением автобиографии Платона, а также с экскурсом философского содержания, предположительно, восходящим к неписаному учению Академии, *восьмое* – к тем же друзьям Диона о политических перспективах Сицилии, *девятое* – к пифагорейцу Архиту о том, что общественные заботы составляют долг каждого человека, *десятое* – к одному из друзей Диона о необходимости философу чуждаться хитрости или изворотливости, быть прямым и честным, *одиннадцатое* – к философу Лаодаманту о том, что для благополучия государства мало издать хорошие законы, нужны еще и достойные люди, способные блюсти эти законы и воспитывать сограждан, *двенадцатое* – к уже упоминавшемуся Архиту с восторгами относительно сочинений одного из пифагорейцев, *тринадцатое* – опять к Дионисию, которому он рекомендует ученого философа Геликона, высказывает несколько просьб, а также сообщает свое мнение о некоторых предметах и людях.

“*Определения*”, в соответствии со своим названием, содержат краткие толкования отдельных слов, преимущественно в философском аспекте, далеко не тривиальные, а порой впечатляющие неожиданной правотой (19). Вот несколько образцов.

Элемент есть то, что объединяет и разъединяет все сложное (411 С).

Свобода – власть над жизнью, независимость во всем, возможность жить по-своему; щедрость в использовании имущества и владении им (412 D).

Величие – чувство собственного достоинства, основанное на особой возвышенности суждений (412 E).

Воля – целеустремленность, соединенная с правильным рассуждением; благоразумное стремление согласно природе (413 С).

Закон – решение спорных дел, осуществляемое властью (413 D).

Речь – истечение из уст, вызванное размышлением (414 D).

Логос – речь, воспроизводимая в письме и обозначающая каждую существующую вещь; наречие, состоящее из имен и глаголов без напевности (414 D).

Имя – неделимая часть речи, истолковывающая обозначенное согласно его сущности, а также толкующая все то, что не имеет собственного названия (414 D).

Власть – попечительство о законе (415 В).

Противоположность – наибольшее расхождение, какое случается у однородных вещей в связи с каким-либо видовым отличием (416 А).

Таков круг тем, идей и образов, содержащихся в литературном наследии Платона и примыкающих к нему сочинениях, навеянных учением Академии. На этих мыслях и на этих картинах воспитывались сотни и сотни поколений философов в течение веков, отделяющих время жизни Платона от наших дней. Однако это не весь итог творческой деятельности основателя Академии. Им было основано и достаточно продуктивно разработано всеобъемлющее философское учение, получившее в его честь имя *платонизма*, от которого, в свою очередь, берут начало все учения, объединенные под общим названием идеализма.

Наукообразного, последовательного, исчерпывающего изложения этой доктрины ни в одном из пересказанных выше сочинений мы не находим, не вырисовывается оно и из их суммы. Тем не менее учение это существовало, передавалось и развивалось, чему способствовали не только еще в античности составленные ученые комментарии, компендиумы, учебники, но и не раз предпринимавшиеся в Новое время опыты реконструкции и осмысления платоновских концепций тех или иных проблем философии. Наиболее важные из них, определяющие как историческую специфику самого платонизма, так и его воздействие на последующее развитие философской мысли, – это политическая концепция, проект идеального государственного устройства, теория идей в их взаимоотношении и в отношении их к вещам, теория познания, платоновская диалектика. Основные моменты теоретического наследия Платона будут рассмотрены в последующих разделах настоящего очерка, без претензии, разумеется, на исчерпывающее и окончательное их раскрытие, ибо взгляд на Платона – один из элементов философского здания любой эпохи, меняющийся и развивающийся вместе с ней.

ПРИМЕЧАНИЯ

8. С античными свидетельствами относительно биографии Платона наш читатель может познакомиться в следующих изданиях: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., Мысль, 1979 (в приложении к этой книге помещена также Жизнь Платона Олимпиодора); Платон. Диалоги. М., Мысль, 1986 (с приложением Анонимных пролегомен к платоновской философии); Учебники платоновской философии. Москва Томск, Водолей, 1996; Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3/2. М., Мысль, 1972, с. 523 554 (VII письмо). Все цитаты из сочинений Платона приводятся в переводах, опубликованных в данном издании.

9. Необычайно популярная на закате античности астрология повлияла, вероятно, и на ретроспективно составлявшуюся биографию Платона, и на ходячие представления о его философии. Даты рождения Платона и Сократа были приурочены ко времени вхождения Солнца в созвездие Близнецов: здесь это Аполлон и Артемида. В платоновско-сократовской философии подчеркивалось наряду с влиянием Аполлона воздействие Гермеса (Меркурий) в словесной изощренности, в постоянно ускользающей иронии, в глубине и богатстве интуиции и т. п., вплоть до раздвоенности сознания и непоследовательности в утверждениях.

10. Великолепный образец научно-художественно биографии Платона читатель найдет в книге: А. Ф. Лосев. А. А. Тахо-Годи. Платон. Жизнеописание. М., Детская литература, 1977.

11. Приписываемые Платону стихотворения приводятся в неоднократно издававшихся на русском языке антологиях греческой эпиграммы. См.: Античная лирика (БВЛ), М., Художественная литература, 1968. Можно считать эти поэтические опыты подложными потому, скажем, что их художественные достоинства не отвечают гению Платона. Но стоит принять их за собственно платоновские произведения, взглянуть на них в свете платоновской философии, их глубокомысленная символика заставит нас если не переоценить их поэтику, то, во всяком случае, более вдумчиво в нее вслушаться. Пример подобной переоценки этих стихов под знаком их принадлежности Платону см.: в статье С. С. Аверинцева Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления в сб. Платон и его эпоха (М., Наука, 1979, с. 93 и далее).

12. Желающим ознакомиться с этой интереснейшей историей можно рекомендовать признанную классической книгу: H. Alline. Histoire du texte de Platon. P., 1915.

13. Перипетии этой истории изложены в весьма популярной книге: T. N. Tigerstedt. Interpreting Plato. Stockholm-Uppsala, 1977. См. также вступительную статью А. Ф. Лосева в издании: Платон. Диалоги, М., Наука, 1986.

14. См.: В. С. Соловьев. Жизнь и произведения Платона. В кн.: Творения Платона. Пер. с гр. В. Соловьева. Т. I, М., 1899; его же. Жизненная драма Платона. В кн.: Вл. Соловьев. Сочинения в двух томах. Т. 2, М., Мысль, 1988. Ср.: А. Ф. Лосев. Жизненный и творческий путь Платона. В кн.: Платон. Сочинения в трех томах. Т. I, М., Мысль, 1968. (переизд. в 1990 г.).

15. Принципы и лозунги тюрингенской революции изложены и обоснованы в книгах: H.-J. Krdmer. *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg, 1959; K. Gaiser. *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart, 1963. Позднейшее осмысление и критика этих принципов содержатся в издании: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons: Beitrage zum Verstandnis der platonischen Prinzipienphilosophie*. Hrsg. von J. Wipperfurth, Darmstadt, 1972. См.: Вопросы философии, 1977, №11, с. 152 и далее.

16. H. Thesleff, *Studies in Platonic chronology*. Helsinki, 1982.

17. Теслеф. Указ. соч., с. 24.

18. См.: Диоген Лаэртский. Указ. соч., с. 152 155 (III, 9 18).

19. Характеристику и оценку Определений дает А. Ф. Лосев во вступительной статье к изданию: Платон. Диалоги. М., Мысль, 1986. Приведенный в этом же издании перевод Определений первая попытка, которая не может считаться окончательным вариантом. Этот лексикографический итог всей философии Платона, по выражению проф. А. Ф. Лосева, требует кропотливого исследования и установления той школьной традиции, в русле которой он сформировался. Только в результате такого исследования может возникнуть и сколько-нибудь адекватный перевод как самих определений, так и определяемых ими терминов на русский язык.